

Preot IOAN C. TEȘU

TEOLOGIA
NECAZURILOR SAU
A ÎNCERCĂRILOR
GÂNDURI DE FOLOS DUHOVNICESC

C U P R I N S

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE LUME ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Invățătura despre raționalitatea lumii, imprimată prin creație

Sensurile duhovnicești ale conceptului de lume. Atitudinea ascetică față de ea

Experiența ascetică a “pustiei” și retragerea interioară

Taina sau misterul “materiei înduhovnicite”, țel final al epectazei creației spre desăvârșire

ASCEZA CREȘTINĂ: CALE ÎMPĂRĂTEASCĂ A ÎNDUMNEZEIRII FIRII

Concepția despre rău în spiritualitatea răsăriteană

Fenomenologia răului și a păcatului

Ispita, momeala sau atacul

Etapele păcatului

Rolul voinței în lucrarea ascetică

Patima

Mijloace și metode de îmbunătățire a vieții duhovnicești în lupta împotriva păcatelor și a patimilor

TEOLOGIA NECAZURILOR SAU A ÎNCERCĂRILOR, CALE NEGATIVĂ DE CUNOAȘTERE A IUBIRII DUMNEZEIEȘTI

Necesitatea sau obligativitatea încercărilor și necazurilor

Cauzele încercărilor

Scopul încercărilor

Limitele încercărilor

Răbdarea necazurilor și nădejdea

POCĂNȚA PERMANENTĂ SAU NEÎNCETATĂ

Universul spiritual al Tainei Pocăinței

Rolul părintelui duhovnicesc în viața creștină

Pocăința permanentă sau neîntreruptă, sursă a vieții duhovnicești autentice

SFÂNTA SMERITĂ CUGETARE - ÎMPĂRĂTEASĂ A VIRTUȚILOR.

Ființa virtuții smeritei cugetări

Esența virtuții smeritei cugetări

Lucrarea cea duhovnicească a smeritei cugetări

RUGĂCIUNEA ÎN SPIRITUALITATEA FILOCALICĂ

Caracterizări ale rugăciunii, la Părinții filocalici

Treptele rugăciunii

Rugăciunea - maică a virtuților

Timpul și programul de rugăciune

Calitatea în rugăciune

Ispita în rugăciune

Adunarea și paza minții în rugăciune

Rugăciunea lui Iisus

Formularele rugăciunii lui Iisus

Tehnica corporală sau metoda rugăciunii lui Iisus

Puterea numelui lui Iisus

“Darul rugăciunii”

Căldura și lacrimile din rugăciune, lumina și vedeniile

“Încredințarea în rugăciune” sau eficacitatea rugăciunii

IUBIREA - “PRIMA ÎMPĂRĂTEASĂ ȘI DOAMNĂ A TUTUROR VIRTUȚILOR”

Iubirea - numire a dumnezeirii

Iubirea - taină a vieții creștine

Iubirea - culme a virtuților

Calea sau drumul iubirii

Filavtia (iubirea pătimasă de sine) - începutul și maica tuturor patimilor

Iubirea creștină

“Sfânta iubire după har”

Biciul dragostei

DARUL LACRIMILOR

Izvorul plânsului și lacrimilor duhovnicești

“Botezul lacrimilor” - rod al pocăinței permanente

Plânsul duhovnicesc de fericire făcător

Tipologia lacrimilor

TĂCEREA - “TAINĂ A VEACULUI VIITOR”

Întâlnirile și convorbirile - din dragoste și “ca pentru Dumnezeu”

Poliloghia, judecarea, bârfirea sau osândirea aproapelui. Minciuna și muștrarea

Liniștea duhovnicească. Paza gurii și a lumbii. Tăcerea - “taină a veacului viitor”

Iubite cititorule,

Părinții duhovnicești ai Răsăritului ortodox, atunci când vorbesc despre viața și timpul acesta, le aseamănă cu călătoria pe o mare. Marea aceasta a vieții este agitată, pentru că din adâncurile ei tenebroase se înalță către suprafață valurile periculoase și ucigătoare de suflet ale păcatelor și patimilor. Ispitele de la suprafață, la rândul lor, ca niște vânturi puternice, caută să ne scufunde în beznă.

Dacă vrem ca această călătorie să nu fie o rătăcire, un naufragiu sau o scufundare în zonele ei inferioare, ea trebuie făcută pe corabia credinței, cu dragoste de Dumnezeu și de semenii.

Călătoria aceasta nu este ușoară și lină, ci grea și involburată. Adevăratul călător își probează și dovedește tăria sa morală prin depășirea necazurilor, a încercărilor sau greutăților care vin asupra sa fără de voie. Înțelegerea profundei lor semnificații duhovnicești, este măsură a înaintării sale. Oricât de multe și de mari ar fi ele, nu-i pot împrăștia gândul de la Dumnezeu, a Căruia ajutor îl simte neîncetat, ci odată cu timpul, îi dau statornicie și rezistență. El dobândește astfel, cu ajutorul lui Dumnezeu, tăria stâncii în fața valurilor.

Am scris aceste gânduri în momente de nevoie sufletească, pentru a-mi afla un reazim. Acesta nu poate fi altul, cu adevărat, decât Dumnezeu. Am căutat să mă edific și să mă întăresc duhovnicește mai întâi pe mine, dar am avut bucuria, cu ajutorul lor și în calitate de umil preot, să dau un sens și vieții și nevoițelor celor apropiați.

M-ar bucura să știu că ele pot folosi și altora, spre a descoperi adevărata valoare a lumii și vieții acestea - de loc și timp de pregătire a adevăratei vieți veșnice și fericite. În astfel de vremuri, îndemnul plin de iubire și autoritate duhovnicească a Părinților cu viață îmbunătățită, sfântă, are puterea de a da o orientare și un sens călătoriei noastre, pentru ca atunci când ea se va fi terminat, să o descoperim a fi fost o ancorare la țărnul liniștit al adevăratei fericiri, cea care nu se sfârșește niciodată.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE LUME ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Pentru spiritualitatea creștină, în general, dar în mod deosebit pentru ascetica ortodoxă, atitudinea față de lume și față de lucrurile ce o compun este fundamentală în planul mântuirii și al eshatologiei.

Un prim pericol, urmare a păcatului originar, îl constituie acela de a înțelege creația deformat, ca sursă de provocare a plăcerii, ceea ce o aruncă într-o existență paranaturală, făcând din ea o cale spre iad. Contemplată, însă, în rațiunile ei divine, duhovnicești, ea devine o adevărată "arenă" sau "stadion"¹, cum o numesc Părinții duhovnicești ai Răsăritului ortodox, loc de exersare a puterilor spirituale superioare, o cale spre rai, un drum spre îndumnezeire și spre unirea cu Dumnezeu-Iubire.

Învățătura creștină nu privește doar aspectul exterior al lumii și nici nu o consideră un simplu cadru sau mediu al vieții raționale, ci îi acordă acesteia o înaltă valoare educativă și soteriologică. Lumea, în învățătura creștină, este drum sau cale spre desăvârșire. Alături de om și prin el, ea este chemată să participe la viața duhovnicească, să fie restaurată și recapitulată ontologic, mântuită, să "pătimizească îndumnezeirea".

Deși vorbește uneori, în sens negativ despre "lume", sensul pe care îl dă acesteia spiritualitatea ortodoxă este pozitiv, lumea fiind chemată să devină un "laborator al desăvârșirii și sfințeniei", pentru că își descoperă adevăratul rol și adevărata semnificație doar în legătură cu omul și acesta, nu în starea de cădere, ci în aceea de restaurare.

Creația are un rol fundamental, este indispensabilă omului, nu doar din punct de vedere fizic, material, ci și spiritual. Ea este locul, mediul în care omul își lucrează mântuirea, urcându-i variatele trepte, pe calea rațiunilor lucrurilor, deci este absolut necesară desăvârșirii omenești, după cum nici ea nu-și dobândește adevăratul ei sens decât în legătură cu omul, cel care o mântuiește.

Tot astfel, "mântuirea nu se obține în izolare, ci în cadrul cosmic"². Mântuindu-se pe sine, omul înalță lumea la treapta de "materie înduhovnicită"³ și ridicând lumea, se exersează duhovnicește pe sine.

Privită doar în aspectul ei exterior, fizic, lumea este trecătoare. Ea nu își descoperă scopul și nu își atinge vocația decât în și prin om, "chip al lui Dumnezeu".

¹ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoințe*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul X. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 263: "Lumea aceasta e un loc de luptă și un stadion de curse. Și timpul acesta e un timp de luptă".

² Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, EIBMBOR, București, 1992, p. 166.

³ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* pentru Institutele teologice, volumul 3, EIBMBOR, București, 1978, p. 417.

O primă delimitare este de ordin terminologic, dar cu implicații profunde. Părinții duhovnicești vorbesc despre lume, folosind doi termeni oarecum diferiți: cel de **creație** și cel de **lume**.

Conceptul de "cosmos" sau "creație" are un sens pozitiv și o semnificație în planul veșniciei, pe când "lumea" are nu un sens peiorativ, cât mai ales o conotație negativă, în deplină continuitate față de învățătura Noului Testament, potrivit căreia "lumea zace sub puterea celui rău" (I Ioan 5,19; I Ioan 2, 15), înțelegându-se prin aceasta lumea contaminată de păcat. Alteori, în scrierile duhovnicești întâlnim o altă pereche de sintagme: "chipul interior" și "chipul exterior" al lumii, cu un înțeles oarecum apropiat de cel de "creație" și respectiv "lume", ceea ce dovedește faptul că Părinții nu se limitează la simple precizări de ordin tehnic, ci pătrund în esența problemei.

Prin urmare, spiritualitatea creștină vorbește sau distinge două aspecte, două laturi ale lumii: prima în care lumea reprezintă mediul natural al vieții noastre.

Pe aceasta omul are vocația de a o spiritualiza, de a o înduhovnici neconținut, spre descoperirea și experimentarea rațiunilor sale, conducându-o spre un "cer nou și pământ nou". Alta este lumea păcatului, ostilă lucrării duhovnicești și prezenței lui Dumnezeu în ea. De aici decurg două atitudini ascetice față de lume: una pozitivă și una negativă⁴.

Atunci când lumea este privită și înțeleasă din punctul de vedere al originii și finalității sale, ea se descoperă în calitate de operă a iubirii lui Dumnezeu, pe care și noi trebuie să o iubim, la fel cum a iubit-o Dumnezeu Însuși. Însă, atunci când ne referim la lumea căzută în păcat, altfel decât cea pe care a făcut-o Dumnezeu, ea pare a fi, mai degrabă, dușmanul lui Dumnezeu și al nostru și de aceea, trebuie să fie învinsă. Sensul pe care îl dă spiritualitatea filocalică acestei lupte nu este acela de fugă de lume, ci de biruință asupra ei, pentru a ne elibera de ea și a o elibera și pe ea de răul care încearcă să o domine. Nu putem iubi lumea cu o dragoste adevărată dacă nu începem prin a o elibera de ea; trebuie să urâm în lume păcatul, pentru a o mântui pe ea și pe noi⁵.

Atunci când se referă la creație sau lume în sensul pozitiv, scriitorii filocalici arată valoarea ei de suport pentru lucrarea mântuirii, subliniind, în același timp, rolul responsabil al omului în această mișcare generală spre îndumnezeire. Însă, când se referă la lumea păcatului, Părinții duhovnicești evidențiază mai mult caracterul sau aspectul dramatic, încordat al luptei de eliberare a acesteia din robia păcatului și a morții⁶.

Cu toate acestea, autentică atitudine, vom vedea că nu este nici cea de respingere a lumii, dar nici cea de cufundare exclusivă în plăcerile pe care ea le poate oferi, ci ceea ce în spiritualitatea filocalică se cuprinde sub titlul generic de **nepsis** sau **trezvie**, adică a utilizare a ei cu discernământ, de consumare euharistică a ei, ca pe un mediu

⁴ Thomas Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Pontificium Orientalium Studiorum, Roma, 1978, p. 123-124. În *Izvoarele luminii. Tratat de spiritualitate*, Editura Ars Longa, Iași, 1995, p. 154, Thomas Spidlik arată că termenul "lume" poate avea patru semnificații principale: 1) lumea văzută și nevăzută, adică tot ceea ce a creat Dumnezeu; 2) natura văzută (spre deosebire de om); 3) societatea umană și 4) societatea coruptă, mediul social pervers, ispitele, adică lumea în sensul moral.

⁵ Louis Bouyer, *Introduction a la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1960, p. 189.

⁶ De aici decurg, de fapt, și cele două atitudini ascetice, cu privire la lume: retragerea din lume și slujirea ei. Adevărații Părinți duhovnicești au știut însă să le îmbine. După o perioadă de solitudine, de autocunoaștere și de biruință asupra păcatelor și patimilor, ei s-au pus în slujba comunității, a semenilor, a lumii.

sacramental, prin intermediul căreia Dumnezeu lucrează asupra noastră, își revarsă darurile iubirii Sale nelimitate, de luptă pentru a descoperi rațiunile ei fundamentale și de biruință a lor asupra păcatului, trupescului, trecătorului.

În învățătura duhovnicească a Răsăritului ortodox, această delimitare nu are un caracter reducționist, ci elastic. "Creația" sau "lumea" sunt una și aceeași realitate de ordin material, chemate să se spiritualizeze, dar în două aspecte sau în două manifestări ale sale.

Învățătura despre raționalitatea lumii, imprimate prin creație.

Părinții spiritualității răsăritene dezvoltă adevărurile dogmatice fundamentale cu privire la creație, dându-le nuanțări și profunzime deosebite. Concepția lor despre lume este în continuitate față de adevărurile scripturistice revelate și față de dogmele formulate de sinoadele ecumenice, pe care le explicitează într-o manieră duhovnicească, ajungând la învățături de o valoare deosebită, cum este cea privind **rațiunile lucrurilor** sau **raționalitatea creației**. Trăirea lor și-a pus amprenta asupra cugetării lor, înălțându-o, înduhovnicindu-o, ceea ce a determinat pe unii teologi să vorbească despre o adevărată spiritualitate a "deșertului"⁷.

Învățătura lor despre lume este atât de înaltă și subtilă, încât putem vorbi, la unii dintre ei, cum este Sfântul Maxim Mărturisitorul, de o adevărată "ontologie" sau "ontoteologie" a creației. În cadrul acestei ontoteologii, categoriile pe care le utilizează Sfântul Maxim sunt filosofice, dar modul în care le valorifică din punct de vedere spiritual, face ca acestea să devină curente în teologia și spiritualitatea ortodoxă ulterioară.

Întreaga creație este, în ființa ei, un mediu de reflectare, de străvedere a transcendenței⁸. Acest caracter de simbol și această structură simbolică a lumii este exprimată de Părinții filocalici în învățătura despre raționalitatea ei.

Un prim argument pentru raționalitatea creației îl aflăm la Sfântul Maxim Mărturisitorul, care consideră că tot ceea ce este făcut de Dumnezeu are un caracter rațional. Singură patima - consideră Sfântul Maxim - este irațională.

Dacă el afirmă raționalitatea creației, ca întreg, Calist Catafygiotul, scriitor filocalic din veacul al XIV-lea, învață că fiecare lucru are un sens rațional, în planul iconomiei divine. "Și nu este în nici unul din lucruri - spune el - oricât ar fi de mic, ceva care să fie lipsit de un înțeles. Și aceasta este o rânduială foarte potrivită. Căci nimic din toate cele

⁷ John Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 7. Sfântul Isaac Sirul, în celebrele sale **Cuvinte despre sfințele nevoițe...**, p. 47, vorbește despre nevoitorii și pustnicii care "au prefăcut pustia în cetate și au făcut-o locuință a îngerilor".

⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, **Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei**, în "Studii teologice", VII (1957), nr. 7-8, p. 438.

făcute prin Cuvântul dumnezeiesc al Atotfiitorului pentru om, nu trebuia să se arate făcut fără rațiune..."⁹.

În ideea de raționalitate a lumii, în general și a tuturor lucrurilor ce o alcătuiesc, sunt cuprinse legăturile și relațiile firești, origine, dintre lucruri, căci numai Dumnezeu există de la sine și prin sine.

Creația și lucrurile ei există în virtutea unei legi interioare, manifestată sub forma unei legături interioare între ele. Fiecare lucru creat există pentru și prin altul. Sensul fiecăruia este de a fi suport pentru altceva mai înalt. La baza creației stă această intercondiționare. Fiecare lucru are un sens propriu, o cauză și o finalitate proprie, dar acestea nu sunt înțelese ca ultimă realitate, ci în legătură cu rațiunile celorlalte lucruri.

Așadar, lumea în ansamblul ei, precum și fiecare lucru creat de Dumnezeu au o raționalitate, au fost create cu un scop și spre o anumită finalitate. Scopul general al creației, dat încă de la facerea ei, îl constituie înălțarea ei, cu ajutorul omului, până la treapta de suport pentru duhovnicesc, de cadrul optim al mântuirii.

Lumea, chiar și după căderea în păcat a omului și pervertirea rațiunilor ei inițiale, "nu e opacă, ci transparentă, spirituală"¹⁰, ea nu este străină omului, din punct de vedere duhovnicesc, dar descoperirea adevăratelor ei semnificații și a finalității ei necesită un efort deosebit ascetic, de spiritualizare a ființei noastre, până la cele mai înalte trepte ale contemplației.

Sfântul Maxim Mărturisitorul are o concepție și viziune pozitivă, duhovnicească asupra creației, a lumii. Lumea este surprinsă nu în aspectul ei autonom, prin care se înstrăinează de Creatorul ei, ci în ceea ce îi conferă adevărata sa valoare - legătura sa cu Dumnezeu și cu omul creat de Dumnezeu pentru a o governa duhovnicește. Sfântul Maxim insistă asupra lucrării continue a lui Dumnezeu de unificare a elementelor creației sale. "Dumnezeu - spune el - după ce a făcut și a adus toate la existență cu putere nefârșită, le susține, le adună, le cuprinde și le strânge întreolaltă și la Sine prin purtarea de grijă, atât pe cele cugetabile cât și pe cele supuse simțurilor.... Prin aceasta toate sunt aduse la identitatea nestrictă și netulburată a mișcării și ființării, nici un lucru nerăzvrătindu-se la început față de altul în temeiul deosebirii după fire sau mișcare. Toate există în împreunare cu toate, fără confuzie, în temeiul legăturii unice și indisolubile în care le ține începutul și cauza unică a pazei, căci legătura aceasta domolește și acoperă toate relațiile particulare văzute în toate după firea fiecărui lucru, nu alterându-le și desființându-le și făcându-le să nu mai fie, ci covârșindu-le și arătându-se mai presus de toate cum apare întregul față de părți sau mai bine zis cauza întregului, în temeiul căreia se arată și există atât întregul cât și părțile întregului"¹¹.

Sfântul Maxim numește acest scop dat creației "plan bun și negrăit"¹². Precum lumea, în ansamblul ei are vocația de a urca spre îndumnezeire prin om, la fel, fiecare din elementele ce o alcătuiesc, trebuie să servească drept ajutor pentru om în dobândirea

⁹ Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, 30, în *Filocalia...*, volumul VIII, București, 1979, p. 277.

¹⁰ Părintele Galeriu, **Jertfă și răscumpărare**, Editura Harisma, București, 1991, p. 78

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Mistagogia**, de Protopop-Stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae, în "Revista Teologică", XXXIV (1944), nr. 3-4, p. 170.

¹² Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 84.

mântuirii și a îndumnezeirii. Creația și omul au, prin voința divină, o vocație solidară. Descifrând creația, omul se înalță pe sine pe treptele spiritualului, ale duhovnicescului, atrăgând după sine și antrenând lumea într-un dinamism creștin al desăvârșirii, al îndumnezeirii.

Lumea fizică, deși nu e conștientă sau nu poate fi ea însăși conștientă de iubirea lui Dumnezeu, este făcută și ea, ca mijloc al iubirii Lui față de oameni și, ca atare, să se arate tot mai străveziu El, sau ca oamenii să vadă în ea iubirea lui Dumnezeu, iradiind prin ea lumina dumnezeiească de care se umplu, văzând-o coborâtă chiar în cele ale lumii fizice¹³.

Vorbind despre relația dintre creatură și Creator, Sfântul Maxim spune că Dumnezeu a sădit în firea omului dorul de El și i-a dat și modurile împlinirii dorului¹⁴. Într-un alt loc, Sfântul Maxim vorbește despre mintea omului ca despre "un adânc ce caută adâncul dumnezeiesc", care caută de la Creator "să-i dăruiască zvonul căderilor de apă, dar nu căderile însele, adică să-i dăruiască o oarecare înțelegere a credinței, care să-i facă cunoscute modurile și rațiunile providenței dumnezeiești referitoare la toate cele ce sunt"¹⁵.

Lumea se află, astfel, într-o mișcare de înaintare către Dumnezeu - Creatorul și Purtătorul ei de grijă, căci toată existența e făcută spre a fi atrasă sau spre a înainta, ajutată de Dumnezeu iubirii, spre unirea tot mai mare și mai fericită a ei cu El. Mișcarea către "pățimirea îndumnezeirii" este legea ființială a lumii create de Dumnezeu, o mișcare spațială, de completare și împlinire a aspectului ei exterior, al lumii acesteia care trece, dar și o mișcare dinamică de profunzime, calitativă, de spiritualizare, de pnevmatizare a ei. Așadar, o mișcare care structurează compoziția lumii atât sub aspectul formei, cât și al structurii, o continuă desfășurare, dezvoltare și extensiune. Mișcarea lumii implică, deci, o ordine internă, spațială, dar totodată calitativă și evolutivă¹⁶.

Modul descoperirii acestor rațiuni, a exprimării acestui dor ontologic de desăvârșire, de plinătate duhovnicească, îl constituie lucrarea de restabilire a firii umane în caracterul ei inițial, ceea ce echivalează cu o lucrare ascetică de înduhovnicire a întregii noastre ființe. La capătul ei vom auzi glasul lui Dumnezeu, glasul "căderilor apelor Sale", cum se exprimă Sfântul Maxim, în lume și în conștiința noastră.

În *Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim spune că puterile de căutare și de cercetare a lucrurilor dumnezeiești și a rațiunilor lor sunt sădite în firea oamenilor de către Creator, prin însăși aducerea lor la existență. Însă, această lucrare nu este pur naturală, ci una **harică**. În aflarea rațiunilor dumnezeiești, omul este ajutat de Duhul Sfânt, care îi potențează firea slăbită de păcat, prin întrebuintarea ei într-un mod potrivit

¹³ Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 31.

¹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua...*, p. 307.

¹⁵ În aceeași lucrare, p. 306-307, Sfântul Maxim spune: "Cel ce a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip ascuns în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat nouă, umiliților oameni, ca un Stăpân prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural, puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului și ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem".

¹⁶ Pr. Asist. Dr. Vasile Răducă, *Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigore de Nyssa*, în "Studii teologice", XLIV (1992), nr. 1-2, p. 86.

rațiunii ei, înălțându-o la înțelegerea celor dumnezeiești. Deci, Duhul Sfânt este cel ce caută și cercetează în noi cunoștința lucrurilor. Dar nu caută pentru Sine, ceea ce caută, fiindcă e Dumnezeu și e mai presus de orice cunoștință, ci pentru om, care are o cunoaștere limitată¹⁷.

Prin urmare, spiritualitatea ortodoxă vede, pe de o parte raționalitatea creației și arată necesitatea ei în desăvârșirea umană, însă cu ajutorul harului Duhului Sfânt, pe de altă parte, evidențiază rolul fundamental al omului în ordinea creației.

Rațiunile divine sunt manifestări ale voinței dumnezeiești creatoare, iubitoare. Dumnezeu a vrut ca prin crearea lumii să împărtășească iubirea Sa treimică și de aceea a sădit în fiecare lucru o rațiune, un dar, o manifestare iubitoare a Sa¹⁸.

Ele sunt gândurile inteligibile și totodată inexprimabile, inefabile ale lui Dumnezeu. Ele - așa cum le înțelege Sfântul Maxim - nu sunt coeternice cu Dumnezeu, dar sunt totuși veșnice, de o veșnicie relativă, actualizată într-un anumit moment bine definit. Nu sunt identice cu ființa divină, nici nu se confundă cu aceasta, ci sunt expresia lucrării ei iubitoare față de creație și om, a voinței sale creatoare și proniatoare. Rațiunile divine subzistă unitar în monada treimică, actualizându-se devenind rațiuni ale lucrurilor prin creație¹⁹.

Astfel, Sfântul Maxim, și urmând lui, întreaga teologie și spiritualitate ortodoxă, fac mai multe distincții sau nuanțări, în ceea ce privește ideea de rațiuni divine. Se vorbește, la modul general, mai întâi de o **rațiune ontologică** a unui lucru sau ființe, înțeles ca “temeiul care susține în existență, definește sau dă semnificație specifică (Bedeutung) unei unități din creație”²⁰.

La modul particular, Sfântul Maxim distinge rațiunile **naturale** sau **prime** ale lucrurilor în care sunt cuprinse scopurile lor naturale, origine și, totodată, sunt date scopurile lor finale. Rațiunile naturale au fost prin creație rațiuni **divine**, pentru că ele au fost date de Dumnezeu. Lumea în totalitatea ei avea și poartă în sine rațiunile **particulare** ale lucrurilor, care, prin legăturile interioare ale lor, duc la rațiunile **generale**²¹.

¹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 319.

¹⁸ Interesant de cunoscut este învățătura despre raportul dintre aceste rațiuni divine și paradigmele - “modelele” sau “predefinițiile” dumnezeiești, după care Dumnezeu a creat lumea. Paradigma este “elementul primordial al oricărei realități, diferită, însă, de logoi, mijlocul concret de realizare în plan empiric a paradigmelor divine. Principala deosebire este aceea ca, în timp, ce rațiunile divine - logoi - aparțin planului temporal și lumii empirice, paradigmele «preexistă sintetic în Dumnezeu, ca elemente primordiale ale oricărei realități». Paradigmele creației există din veșnicie în Dumnezeu, dar nu o veșnicie absolută, ci una relativă. Vezi Prof. N. Chițescu, **Paradigmele divine...**, p. 45; Spre deosebire de acestea, logoi - rațiunile dumnezeiești ale tuturor celor ce există, preexistau în voința divină, cf. Nikos A. Matsoukas, **La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur. Cosmologie. Anthropologie. Sociologie**, Editions Axios, 1994, p. 89-90.

¹⁹ Interpretând această antropoteologie a Sfântului Maxim Mărturisitorul, L. Thunberg, în monografia sa închinată acestui Sfânt Părinte, **Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor**, Lund, 1965, numindu-l pe Hristos - Logosul divin distinge o întrupare graduală a Lui în lume și în istorie: 1. Întruparea Logosului în rațiunile creaturilor; 2. Întruparea Logosului în rațiunile Scripturii și 3. Întruparea Logosului în umanitatea noastră, în trupul nostru, ale cărui legi de ființare dau mărturie, la omul duhovnicesc mai ales, despre înțelepciunea Ziditorului.

²⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, **Creația ca dar și Tainele Bisericii**, în “Ortodoxia”, XXVIII (1976), nr. 1, p. 21, nota 6.

²¹ Părintele Stăniloae, interpretându-l pe Sfântul Maxim, vorbește despre un **abis nesfârșit al raționalității**, în sensul că “raționalitatea ființei spirituale este infinită în Dumnezeu, iar în om e însetată și capabilă de o înaintare în infinit”. Vezi **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă...**, p. 273.

Rațiunile inferioare trebuie să fie suport pentru cele superioare, spirituale și toate acestea trebuie să ducă, asemenea unei piramide, către **Rațiunea supremă, Rațiunea divină** sau Logosul dumnezeiesc. "Rațiunea mai generală e ca un vârf de piramidă față de rațiunile particulare. Pe măsură ce ne ridicăm prin rațiuni tot mai generale în cunoașterea și activitatea noastră, devenim mai virtuoși și ne apropiem de Rațiunea supremă cea mai generală. Rațiunea cea mai generală a ființei noastre caută să le subordoneze unei rațiuni generale mai înalte care îmbrățișează mai multe ființe și lucruri, iar Rațiunea cea mai generală este Logosul divin"²².

Rațiunile lucrurilor sunt nu simplu materiale, ci duhovnicești, îmbogățindu-se și spiritualizându-se una pe alta, prin legătura dintre ele."Rațiunile inferioare nespirtuale ale creațiunii sunt implicate în Dumnezeu în rațiunile treptelor spirituale ale creațiunii. Ierarhia existențelor create implică o încordare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiționare pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sunt capabile să le îndumnezeiască și pe acelea. Toate treptele existenței create participă în ultimă analiză la Rațiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu treptele inferioare ale lor sunt mai luminate de cele superioare și în ultimă instanță îndumnezeite de Logosul divin"²³.

Prin intermediul acestor rațiuni sădite în lucruri, Dumnezeu Se află într-o legătură interioară cu lumea, cu creația²⁴. Toate rațiunile lucrurilor sunt fixate ferm în Rațiunea supremă. Ea cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El. Aceste rațiuni există în El, dar sunt aduse efectiv la existență la timpul potrivit, după voința atotînțeleaptă a Creatorului. Deosebirea este că "Făcătorul există pururea în mod actual, pe când făpturile există în potență, dar actual încă nu"²⁵. Rațiunile lucrurilor, ale tuturor celor ce sunt și vor fi în mod subzistent și substanțial, preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Căci nu e nici una din existențe a cărei rațiune să nu preexiste în chip sigur de Dumnezeu.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul și apoi pentru întreaga spiritualitate răsăriteană, creația și Dumnezeu se află, așadar, prin intermediul omului într-o mișcare continuă, căutându-se una pe Altul. Dumnezeu coboară prin energiile și lucrările Sale în lume, ceea ce stimulează, din partea omului, o dorință de înălțare, de ridicare către lumea celor spirituale și către Dumnezeu. Dumnezeu Se află într-o stare de permanentă dăruire, de coborâre și cheneză voluntară jertfitoare și iubitoare, după cum și omul se află într-o stare de urcuș permanent, într-o continuă epectază către îndumnezeire²⁶. Prin om, creația

²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, nota 17, p. 465.

²³ Idem, **Ambigua...**, p. 81.

²⁴ Vezi Dumitru Popescu, **Ortodoxie și contemporaneitate**, București, 1996, p. 204: "Lumea nu este autonomă, fiindcă vine de la Dumnezeu și se întoarce la Dumnezeu, care păstrează o legătură cu creația, prin energiile necreate, fiindcă altfel lumea s-ar întoarce în neantul din care a fost scoasă la lumina de către Creator".

²⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 83.

²⁶ Chiar și acest urcuș către îndumnezeirea prin lucrare, este asemănat de Părinți filocalici, precum Sf. Petru Damaschinul (**Învățăături duhovnicești...**, p. 111), cu un urcuș, cu un progres cosmologic: "Căci naosul din afară este chipul lumii acesteia. Catapeteasma este chipul tăriei cerului. Iar Sfânta Sfințelor, este chipul celor mai presus de lume, unde Puterile netrupești și imateriale preamăresc pe Dumnezeu neîncetat și-L roagă pentru noi... Astfel, cel ce intră înăuntrul

este chemată “să participe la plinătatea naturii divine, căci prin ea însăși tinde spre împărăția lui Dumnezeu. Astfel, dintru început creația e o pregătire a Bisericii, în sensul că Biserica e o întrupare perpetuă, o unire perfectă și indisolubilă, deși neamestecată, a celor două naturi, divină și umană”²⁷.

Prin păcat, omul s-a înstrăinat de creația încredințată lui de către Dumnezeu spre conducere într-o direcție duhovnicească. Mai mult chiar, “ceața păcatului” sau “peretele patimilor”, despre care vorbesc Părinții duhovnicești, au dus la slăbirea facultăților spirituale ale omului, au întunecat puterea omului de a sesiza aceste rațiuni prime. Păcatul așează pe ochii sufletului o negură, omul nemaiputând cunoaște rațiunile naturale, divine, juste ale lucrurilor ce alcătuiesc creația. Prin păcat și prin actualizarea lui în patimă, omul ajunge să **subiectivizeze** rațiunile obiective ale lucrurilor, conferindu-le înțelesuri pătimase, menite să astâmpere acea iubire păcătoasă de sine și de plăcere pentru sine. Prin aceste rațiuni pătimase sau subiective, "se acoperă rațiunile mai adânci, mai "spirituale" ale lucrurilor, văzându-se numai latura materială și de utilitate trupească a acestora (...). Lumea devine exclusiv materială și utilă sau utilizabilă exclusiv trupește"²⁸. Pentru cel pătimas, lumea își pierde bogăția sa originală de sensuri, se sărăcește în sensuri și înțelesuri, devine unilaterală și fără reliefuri și contururi duhovnicești, manifestându-se doar în exacerbări și explozii ale sensibilului. Ea devine un “conținut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nici o lumină de dincolo”²⁹. Pe acestea, omul le depășește prin asceză.

Pentru desăvârșirea sa, omul are, deci, nevoie să redescopere semnificația autentică a lumii și a lucrurilor ce o alcătuiesc. Contemplarea în duh a lumii este, prin urmare, absolut necesară în urcușul duhovnicesc.

Creația sau zidirea, atunci când este contemplată duhovnicește, oferă cunoștința binelui. Înțeleasă deformat, trupește, ea oferă cunoștința răului. De aceea, la adevărata contemplație, omul nu ajunge decât în urma unui efort ascetic, a unei lucrări ascetice, al cărui scop principal este **spiritualizarea, înduhovnicirea materiei, a trupului și a simțurilor**. Aceasta presupune o lucrare neîncetată de curățire de gânduri și înțelesuri pătimase, de pază a minții pentru a ajunge la contemplare. Această contemplație presupune asceză, curățire, pentru că sensurile autentice nu se descoperă decât minților și sufletelor curățite de patimi. Ea are la bază "frica lui Dumnezeu prin fapte"³⁰. Mîntea curățită ajunge la întrevvedere a sensurilor și rațiunilor reale, fundamentale, prime și ultime ale lucrurilor, precum și la legătura lor cu Rațiunea supremă. În această stare de restaurare ontologică a firii, "toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe ne vestesc în chip ascuns rațiunile după care s-

catapetesmei, ajunge la pacea gândurilor și se face fiu al lui Dumnezeu după har, cunoscând tainele dumnezeiești ascunse în Dumnezeieștile Scripturi”.

²⁷ Doctorand Pr. Ilie Moldovan, **Teologia învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul**, în “Studii teologice”, XX (1968), nr. 7-8, p. 516

²⁸ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 171.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Radu, **Trăirea creștină**. Curs pentru doctoranzii în Teologie. 1994-1995, p. 39.

³⁰ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 281.

au făcut și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare făptură"³¹. Rațiunile simple devin în mintea contemplativului rațiuni duhovnicești, înalte.

Cunoașterea și contemplarea în duh a creației îi descoperă caracterul ei de simbol. Acestea îi corespunde o cunoaștere simbolică, analogică, o cunoaștere rațională, premiză a contemplației spirituale. Contemplarea în duh ne duce la înțelegerea fundamentelor lumii, a raționalității ei, la sesizarea sensului ei de simbol și de etapă spre lumea cerească.

Prin lucrarea ascetică, eliberatoare de păcat și de patimi, omul reușește să unifice aceste sensuri, unește omul și lumea, îndreptându-le către Logosul divin, arhetipul lor etern. Aceste rațiuni prime se descoperă și devin tot mai accesibile credinciosului pe măsura spiritualizării lui, a dobândirii și lucrării virtuților. Progresul în descifrarea cu cunoașterea tot mai bună a acestora este legat indisolubil de progresul ascetic³².

Rațiunile lucrurilor au un caracter dinamic, nu static, aflându-se într-o continuă redescoperire a valorii lor. Acest dinamism vizează unificarea lor și fixarea lor în Dumnezeu.

Totuși, Sfântul Maxim lasă să se înțeleagă că această cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul rațiunilor lucrurilor are un caracter limitat. Omul, contemplând rațiunile duhovnicești ale lucrurilor și urcând pe calea deschisă de ele spre Rațiunea divină, conștientizează existența unui Făcător al tuturor, "dar nu cugetă cum este Acela, căci aceasta nu o poate înțelege nimeni. Făptura văzută ne ajută să înțelegem că este un Făcător, dar nu și cum este Făcătorul"³³.

Evagrie Monahul vorbește despre un progres real în descifrarea acestor rațiuni, pe măsura progresului nostru ascetic. Rațiunea supremă se descoperă, potrivit lui, doar în starea de rugăciune³⁴.

Prin rațiunile sădite în ființa ei, lumea este chemată să își atingă desăvârșirea în Hristos, prin om. De aceea, depinde de om cum o conduce: rațional, inspirat, adaptat la rațiunile ei; sau despotice și spre un țel străin finalității ei.

Sensurile duhovnicești ale conceptului de "lume". Atitudinea ascetică față de ea

La modul neutru, prin "lume", spiritualitatea răsăriteană înțelege tot ceea ce există în afară de Dumnezeu, făpturile văzute și nevăzute, însuflețite și neînsuflețite, inclusiv omul, care formează cu aceasta un întreg unitar și armonios³⁵.

³¹ **Ibidem**, p. 65.

³² Vezi Pr. Drd. Sterea Tache, **Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul**, în "Studii teologice", XXIX (1977), nr. 5-8, p. 516-527.

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 223.

³⁴ Evagrie Monahul, **Cuvânt despre rugăciune**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 111.

³⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Radu, **Dumnezeu Creatorul**, în volumul **Îndrumări misionare**, EIBMBOR, București, 1986, p. 153.

În directă legătură cu această lume, spiritualitatea răsăriteană consideră că viața creștină se desfășoară în două planuri sau pe două dimensiuni: una **orizontală**, într-o relație complexă cu lumea și semenii, în spațiul comuniunii umane și una pe **verticală**, expresie a dorului uman de desăvârșire, într-o relație multiplă, tot mai vie și ființială, existențială, a omului cu Dumnezeu. Viața biologică, fizică, trăirea pe orizontală trebuie să devină o tot mai accentuată experiență și pătrundere de duhovnicesc, de transcendent, să devină o trăire pe verticală, îndreptată către Dumnezeu și către viața cea veșnică și fericită. Temporalul trebuie să tindă către împlinirea sa în supratemporal, în veșnicie³⁶.

În **Ambigua**, Sfântul Maxim învață că locurile și stările în care pot petrece oamenii sunt trei: **lumea aceasta**, în care ne naștem, primind existența; **locul de după moarte**, unde petrecem trecând de aici; și **veacul viitor**, în care vom locui cu sufletele și cu trupurile. În funcție de aceste trei stări, există trei moduri de ființare: **existența** sau **simpla existență** ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota$), cea după trup; **existența cea bună** ($\epsilon\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$), dobândită prin Botez și **existența veșnică** ($\alpha\epsilon\iota\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$), prin preschimbarea harică de la Înviere; sau **a fi**, **a fi bine** și **a fi pururea bine**. Acestea sunt, de fapt, și scopurile pentru care Dumnezeu ne-a adus la existență³⁷.

Cuviosul Nichita Stithatul arată că "viața omenească se împarte în două și are trei feluri de sfârșituri. Una este în societate și în lume. Alta este în afară de societate și mai presus de lume. Cea din societate se deosebește în: cumpătată și nesăturată. Cea din afară de societate se deosebește în înțelepciunea lucrătoare, în știința firii și în lucrarea mai presus de fire"³⁸. Tot el vorbește despre **trei stări ale vieții: trupească, sufletească și duhovnicească**. Starea trupească a vieții este înclinată exclusiv spre plăcerile și bucuriile trecătoare ale vieții prezente, de aici, neavând nimic nici din starea sufletească, nici din cea duhovnicească.

Starea sufletească este între păcat și virtute. Ea are posibilitatea de a alege între aceste două moduri de viață: păcătoasă sau virtuoaasă, și de cele mai multe ori se leapădă de virtute, din cauza osteneții pentru ele și aleargă la faptele trupului, pentru ușurătatea lor. Starea duhovnicească a vieții "nu vrea să aibe nimic din cele două amintite și nu vrea să se coboare spre nici una din ele, amândouă rele. Ea e întregă cu totul liberă și de una și de alta. Fiind argintată de aripile dragostei și ale nepătimirii, zboară deasupra amândurora, nefăcând nimic din cele oprite și fugind de lucrarea celor lăudate doar ca bune"³⁹.

Atunci când se referă, însă, la aspectul trecător și subiectivizat, pățimaș al creației, Părinții duhovnicești îl numesc "lume" și îi dau un sens aparent negativ. Sfântul Maxim Mărturisitorul înțelege prin «lume» lucrurile materiale, iar prin «lumesc» pe cel ce zăbovește cu mintea în acestea⁴⁰. La fel, Sfântul Isaac Sirul învață, de exemplu, că

³⁶ Idem, **Trăirea creștină...**, p. 30-31.

³⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 114

³⁸ Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în *Filocalia...*, volumul VI. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 324.

³⁹ **Ibidem**, p. 256.

⁴⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 91.

"lumea este un nume cuprinzător care îmbrățișează și patimile"⁴¹, dar îi recunoaște și valoarea de loc de exersare a discernământului duhovnicesc, căci "de nu cunoaște omul mai întâi ce este lumea, nu ajunge să cunoască prin câte mădulare e despărțit de lume și prin câte e legat de ea"⁴².

Tot el ne spune că "lumea își are numele de la cunoașterea ei prin contemplație și de la conținutul cuprinzător ce îmbrățișează patimile cele împărțite, în întregimea lor. Căci, când voim să numim patimile în întregime, le numim patimi. Și patimile sunt părți ale drumului lumii ce înaintează de la o stare la alta și unde sfârșesc patimile, acolo lumea se oprește din această trecere de la o stare la alta"⁴³. Pe scurt, Sfântul Isaac Sirul consideră că "lumea este viețuirea trupească și cugetul trupesc"⁴⁴.

În același sens, Cuviosul Isaia Pustnicul învață că "lumea este împrăștierea păcatului. Lumea înseamnă a împlini cineva voile sale după trup. Lumea înseamnă a se socoti pe sine trăind numai în veacul acesta. Lumea constă în a se îngriji cineva de trup mai mult decât de suflet. Lumea constă în a te lăuda cu cele pe care le părăsești aici"⁴⁵.

Mai mult chiar, Sfântul Isaac și Sfântul Ioan Scărarul spun că lumea este "o amăgitoare", "o ispititoare" și "o înșelătoare", care atrage prin poftirea frumuseților ei pe cei ce o văd, la dorirea ei pătimașă. Personificându-o, el descrie astfel robirea omului de către lucrurile ce alcătuiesc lumea: "... cel ce a fost prins în parte de dorința ei și s-a împreunat cu ea nu mai poate scăpa din brațele ei până nu-l va dezbrăca pe el de viața lui. Și când îl va dezbrăca pe el de toate și-l va scoate din casa lui, în ziua morții lui, atunci o va cunoaște că este o amăgitoare și o înșelătoare"⁴⁶.

Omul este legat de lume prin trupul său. Părinții filocalici vorbesc despre acesta considerându-l "un prieten vicelan și nerecunoscător, căruia nu trebuie să i te încrezi până la moarte"⁴⁷, "dușman aspru"⁴⁸; îl numesc "moarte"⁴⁹ sau "Antihrist"⁵⁰, dar în aceste exprimări nu este nici o urmă de platonism sau de maniheism. Aceste numiri vor să ne prevină despre pericolul pe care îl reprezintă patimile, ce se pot naște și manifesta prin trup.

Din icoană a Împărăției cerești, din Biserică, lumea, prin falsa ei folosire, poate deveni un loc al păcatului. Astfel, ea devine un simbol fals înțeles nu al nemărginirii divine, care trebuie să-i fie ținta, ci al aparentei libertăți, în fond, o orbire și o limitare unilaterală, pe care o produce patima. Din simbol anticipativ al "cerului nou și pământului nou", spre care este chemată și în loc de cale, de drum spre împărăția cerească și în loc de rai, ea se transformă, se deformează, devenind cale spre moarte și spre iad.

⁴¹ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 168.

⁴² **Ibidem.**

⁴³ **Ibidem.**

⁴⁴ **Ibidem.**

⁴⁵ Cuviosul Isaia Pustnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte...**, p. 154.

⁴⁶ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 426.

⁴⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș...**, p. 197.

⁴⁸ **Ibidem.**, p. 150.

⁴⁹ **Ibidem.**, p. 229.

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Ambigua...**, p. 30.

Părinții duhovnicești învață că lumea, privită în ea însăși, este trecătoare, de ea depinzând, însă, locul și starea pe care o vom dobândi în Împărăția cerurilor.

În fața acestei lumi trecătoare și "înșelătoare", Părinții ne recomandă o atitudine ascetică, de **trezvie, înstrăinarea, retragerea, lepădarea și moartea voluntară față de ea, ura ei**⁵¹ sau "răstignirea lumii"⁵². Cuviosul Nichita Stithatul consideră că "începutul vieții după Dumnezeu este fuga totală de păcatul din lume, tăgăduirea voilor sufletului și mutarea cugetului pământesc prin care, înălțându-ne spre cugetul dumnezeiesc, ne facem din trupești duhovnicești, omorâți lumii cu trupul și înviați cu sufletul și cu duhul"⁵³. Sfântul Isaac spune că omul nu poate vedea frumusețea ce se află în lăuntrul lui, înainte de a disprețui orice frumusețe din afara lui⁵⁴ și că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu dacă nu s-a depărtat de lume, adică dacă nu s-a eliberat de patima lucrurilor din lume⁵⁵, iar Sfântul Ioan Scărarul, în cel dintâi cuvânt al **Scării** sale, intitulat **Despre lepădarea de viața deșartă și despre retragere**, consideră retragerea din lume sau înstrăinarea - "maica despătimirii", condiția ei esențială.

Sensul autentic al acestei retrageri sau lepădări de lume, esența acestora îl constituie **despătimirea, omorârea deplină a voii proprii**⁵⁶, adevărată "știință a firii"⁵⁷. Dincolo de aceste exprimări negative, cu privire la lumea păcatului, Părinții asceți au o gândire pozitivă: Pentru a ajunge prin virtuți, la nepătimire, trebuie să ne înstrăinăm de păcatele și de gândurile păcătoase, ce zămislesc împrăștierea.

Moartea față de lume sau mortificarea față de plăcerile ei înseamnă de fapt a deveni, în urma unor încercări duhovnicești, insensibili la ispitele ei. Iar aceasta nu constă în "a se depărta cineva de părtășia cu lucrurile lumii, ci și în a nu mai dori vreuna din bunătățile ei în convorbirea cugetării lui"⁵⁸.

Sfântul Grigorie Palama arată sensul autentic al acestei mortificări, spunând că "ni s-a poruncit să răstignim trupul cu patimile și poftele lui (Gal. 5,24), nu ca să ne sinucidem, omorând toată lucrarea trupului și toată puterea sufletului, ci pe de altă parte,

⁵¹ Louis Bouyer, **Histoire de la spiritualité chrétienne**, Paris, 1960, p. 657.

⁵² Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, prorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie. I. Despre lepădare**, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 488.

⁵³ **Ibidem**, p. 212.

⁵⁴ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 224.

⁵⁵ **Ibidem**, p. 26.

⁵⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în *Filocalia...*, volumul 6, p. 100, spune:

"*Socotește, frate, că aceasta se numește retragerea deplină din lume: omorârea deplină a voii proprii*".

⁵⁷ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 324.

⁵⁸ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 208. În același mod, Sfântul Simion Noul Teolog, vorbind despre **Țelul vieții creștine**, Editura Anastasia, 1996, p. 144-145, ne arată care este sensul autentic al acestei retrageri și fugi de lume: "*Nu cel care fugе de lume și de ispite - spune el - devine sfânt și nepătimitor mai repede decât cel ce în plină lume și vâltoare se luptă contra patimilor sale. Adevărata nepătimire este aceea care nu mai provoacă nici o tulburare celui ce vine în atingere cu orice fel de ispită. Aceasta este asceza adevărată și mortificația oamenilor evlavioși. Căci omorârea patimilor trebuie s-o urmărim, iar nu asceza în sine, în locuri pustii și lipsite de pericole. Scopul celor ce luptă după cuvântul Domnului este de a fugi de lume pentru a fugi de păcat. Nu pentru că dragostea de lume ar fi vătămătoare prin ea însăși, ci pentru că alipiea noastră de ea ar fi păcătoasă, ne-ar îndepărta de Dumnezeu. Căci odată ce ne-am deprins cu plăcerile, chiar dacă ne ferim de cauzele care le provoacă, totuși poftele și dorințele către ele rămân în inima noastră*".

ca să ne eliberăm de poftele și faptele rele și să ne facem fuga de ele neîntoarsă, iar pe de altă parte să ne facem bărbați ai poftelor Duhului"⁵⁹.

De aceea, sensul pe care Sfântul Grigorie Palama îl dă nepătimirii, nu este acela de omorâre a puterii pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești⁶⁰.

Învățătura creștină este aceea că nu poate dobândi cineva dragostea de Dumnezeu odată cu poftirea lumii și nici nu poate ajunge la comuniunea cu El, împreună cu părtășia de lume, precum nici să se îngrijească de Dumnezeu, odată cu grijile lumii⁶¹.

Detalii deosebite, în această privință, aduce Sfântul Petru Damaschinul. Referindu-se la lume și la lucrurilor ce o compun și pot folosi omului, el descrie patru reacții față de acestea: **unii urăsc lucrurile lui Dumnezeu**, așa cum o fac diavolii, care luptă dintr-o pornire malefică, distructivă, de a le strica, de a le dezbină; **alții le iubesc ca bune, dar cu patimă**, cum fac dobitoacele necuvântătoare, lipsite de rațiune; **alții le iubesc firesc, folosindu-se de toate cu înfrânare**; iar **alții**, cum o fac îngerii, **privesc toate spre slava Făcătorului, nefolosindu-se decât de cele trebuincioase și cu discernământ pentru viață**⁶². Prin urmare, **adevărata atitudine față de bunurile lumii nu este cea de ură a lor, pentru că ar fi toate rele și nefolositoare, dar nici de iubirea nerațională, pățimașă a lor, ca unele ce ar fi toate bune și plăcute, ci aceea de folosire a lor cu înfrânare, cu discernământ și spre slava Creatorului**.

Sfântul Ioan Scărarul vorbește despre trei trepte ale acestei lepădării sau de trei lepădări. Cea dintâi este **lepădarea de toate lucrurile, de toți oamenii, până și de părinți**. Cea de-a doua constă în **lepădarea voii proprii**, iar cea de-a treia este **lepădarea de slava deșartă**, care urmează ascultării⁶³.

Acestor etape ale lepădării le corespund alte patru trepte ale înaintării în virtute și ale nepătimirii, descrise de Sfântul Maxim. Prima etapă a înaintării constă în lucrarea simplă a poruncilor, iar nepătimirea corespunzătoare este **înfrânarea desăvârșită de la păcatul cu fapta**. A doua etapă este dobândirea tuturor virtuților prin **lepădarea totală a gândurilor care consimt cu plăcere**. A treia duce la spiritualizarea firii, prin **nemișcarea totală a poftii spre patimi**, iar cea de-a patra treaptă este **curățirea totală de patimi, chiar și de închipuirea lor**.

"Știința firii" despre care vorbește Cuviosul Nichita Stithatul, ca exersare a ființei noastre în planul spiritual, trebuie să fie o "lucrare permanentă a crucii"⁶⁴. A muri lumii înseamnă pentru el, "a muri mădulelor trupului", a desființa robia față de trup și a fi purtați doar de legea superioară a duhului"⁶⁵.

⁵⁹ Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniștesc ci evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în *Filocalia...*, volumul VII. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 252.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 249.

⁶¹ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 40.

⁶² Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăături duhovnicești...**, p. 145-146.

⁶³ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁴ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 64.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 342.

Experiența ascetică a "pustiei" și retragerea interioară

Specifică spiritualității filocalice este insistența asupra unui alt spațiu, cu profunde conotații ascetice - **pustiul**. Locul predilect, preferat, al scriitorilor duhovnicești ai Filocaliilor nu este lumea, ci pustia, mediul, cadrul luptei duhovnicești nevăzute. Pentru cei din lume, pustiul sau pustia dă impresia de tărâm al ostracizării, al singurătății și uitării de sine. Dimpotrivă, pentru asceți, ea devine locul de exersare prin excelență, arena războiului nevăzut, loc al învierii duhovnicești, în care este restabilit paradisul și restaurată armonia paradisiacă a omului cu Dumnezeu și cu sine.

Scrierile filocalice, mai ales cele cu un pronunțat caracter ascetic, dau oarecum impresia că pustiul ar fi "tipul perfect al lumii ostile lui Dumnezeu și supusă Satanei", "terenul diavolului"⁶⁶. În lupta duhovnicească, în războiul nevăzut, ea se dovedește a fi cu adevărat un "laborator antropologic"⁶⁷, o "școală și academie a desăvârșirii"⁶⁸. Spiritualitatea monastică a deșertului a creat o demonologie care s-a integrat, ca un element esențial, în doctrina ascetică tradițională. Ea își are fundamente încă din lucrările lui Evagrie Monahul și a Sfântului Ioan Casian⁶⁹.

Pentru a deveni "duhovnicesc", creștinul are nevoie să trăiască "experiența pustiei", să experimenteze în viața sa această dimensiune a duhovnicescului, fie că este o pustie exterioară, fie una interioară. Fuga de lume, către pustie, nu are doar un sens exterior, fizic, ci și adânci semnificații duhovnicești, interioare, ascetice. A fugi de lume nu înseamnă pentru Părinții duhovnicești ai Răsăritului a fugi de societate și de oameni, ci de păcatul care poate să se ascundă în lume și de acolo să ne corupă odată cu lumea și prin lume.

Această retragere exterioară de lume este recomandată doar celor neexersați în cele duhovnicești, celor începători. Pentru cei încercați și înaintați duhovnicește, care știu să se folosească de lucrurile lumii cu discernământ, aceasta este o adevărată arenă, un loc de creștere și sporire duhovnicească. Pentru aceștia, el consideră că "e de prisos pustiul și putem intra în Împărăția cerurilor și fără el, prin pocăință și prin toată paza poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce se poate face în tot locul stăpânirii Lui"⁷⁰.

Fuga de lume sau izolarea de lume are, pentru ascetica filocalică, trei sensuri: **fuga în sens material, liniștea tăcerii și liniștea inimii**⁷¹. Dintre toate acestea, prima este recomandată cel mai adesea celor neexersați, celor nedesăvârșiți, cu scopul de consolidare a firii lor în bine și pentru dobândirea liniștii interioare, în timp ce celelalte două forme sunt recomandate tuturor celor ce vor să dobândească desăvârșirea. Din punct de vedere duhovnicesc, deci, liniștea cea mai înaltă sau cea mai adâncă este cea a

⁶⁶ Teodor Baconsky, **Răsul patriarhilor**, Editura Anastasia, București, 1996, p. 336.

⁶⁷ Paul Evdokimov, **Femeia și mântuirea lumii**. Prefața Olivier Clement. Traducerea Gabriela Moldoveanu, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1995, p. 66.

⁶⁸ **Ibidem**, p. 335-336.

⁶⁹ Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 228.

⁷⁰ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 242.

⁷¹ Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 207

inimii - isihia - dar, potrivit isihaștilor, ea este inseparabilă de cea dintâi, de liniștea materială, de fuga de lume și de capcanele pe care ea le oferă la tot pasul⁷².

Însă, ceea ce recomandă, însă, ei insistent este **retragerea interioară de lume, fuga interioară de lume** și viețuirea în "pustiul sufletului", de care vorbește Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul⁷³. Aceasta este, în schimb, necesară pentru toți cei ce vor să se desăvârșească.

În scrierile ascetico-mistice răsăritene, valoarea singurătății este aceea că, prin intermediul ei și prin adâncă meditație asupra noastră, omul "adâncul necunoscut" din sufletul său, profunzimile sale sufletești, puterile sufletești care rezidă în acest adânc sufletesc și pe care de multe ori nu luăm cunoștință într-alt mod⁷⁴. Fuga, asceza, solitudinea au, pentru Părinții duhovnicești ai Filocaliei, un caracter predominant interior.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că "pustia este firea omenească sau lumea aceasta"⁷⁵, iar Cuviosul Nechita Stithatul spune că pentru a vedea bunătățile pe care Dumnezeu le-a creat pentru cei ce-L iubesc "mută-te în pustiul lepădării de voia ta și fugi de lume"⁷⁶. Și tot el, întrebându-se "care este această lume", răspunde: "pofța ochilor trupești, trufia gândurilor și amăgirea celor văzute..."⁷⁷, adică patimile noastre interioare. Rodul acestei retrageri interioare, care de fapt este o "trezvie", o pază permanentă a trupului și a sufletului, a inimii și a minții, duce la dezrădăcinarea patimilor și la darul lacrimilor. "De nu va fugi omul de lumea păcatului, nu-i va fi nimic fuga de lumea văzută, iar de se va elibera de păcate și va dobândi virtuțile, descoperind cu adevărat Împărăția lui Dumnezeu din lăuntru său, petrecând în mijlocul lumii și al poporului, va fi ca unul ce petrece în pustiul și nu vede om"⁷⁸.

Sfântul Ioan Scărarul, care se adresează în special monahilor, vorbește și de o fugă exterioară de lume, de o retragere din lucrările ei cotidiene. Dar cercetarea atentă a învățaturii sale, descoperă un sens interior, mai adânc al acestei retrageri sau fugi. **Fuga nu are ca obiect lumea. Nu de lume trebuie să ne retragem, să ne păzim și să fugim, ci de latura ei mai puțin luminoasă, negativă, de păcatul din ea.**

Chiar și pe treptele cele mai înalte ale spiritualului, omul duhovnicesc participă la viața lumii, a semenilor și a întregii creații, pentru care el devine pildă vrednică de urmat. Atitudinea celui duhovnicesc nu este cea de dispreț al lumii, ci încercarea de a-i cunoaște bucuriile și necazurile, căderile și urcușurile, ispitele, păcatele și aspectele bune, potențe ale lucrării prin ele a virtuților, în scopul de a o mântui. De aceea, Părinții duhovnicești ai colecției filocalice învață prin cuvânt și trăire că este nevoie să cunoaștem limbajul lumii, să-i înțelegem suspinul ei ontologic după restaurare ființială și

⁷² **Ibidem.**

⁷³ Ava Dorotei, *Epistola către fratele care a cerut să i se trimită «cuvintele» aflate ale părintelui nostru Dorotei*, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 475.

⁷⁴ Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament...*, p. 380.

⁷⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 146.

⁷⁶ Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁷ **Ibidem.**

⁷⁸ **Ibidem.**

mântuire, să-i surprindem sufletește nevoile, pentru a putea realiza ceva pentru mântuirea ei⁷⁹.

Prin aceasta, se descoperă viziunea globală a Părinților filocalici. Lumea este considerată un stadion, o arenă, un loc de luptă, mediul războiului nevăzut. Ambele tabere își au sediul aici, deși vin din lumea inteligibilă, pentru că subiectul sau ostașul lui Hristos este omul. Aici sunt și îngerii, care ne ajută, aici sunt și diavolii care ne războiesc⁸⁰.

Dacă se vorbește, totuși, de o fugă exterioară de lume, aceasta trebuie înțeleasă în aspectul ei interior; nu de simplă ostracizare, ci de căutare și descoperire a adevăratei lumi, a celei interioare, a Împărăției lui Dumnezeu din noi, a cerului din sufletele noastre, căci fuga interioară de lume este fuga de patimile ce pot demoniza materia și retragerea în adâncul sufletului, pe care să veghem și să-l păstrăm curat și neîntinat.

O actualitate deosebită are poziția Părinților filocalici privind posibilitatea și accesibilitatea mântuirii, a desăvârșirii, pentru cei aflați "în lume". Este interesant de precizat această poziție, date fiind pozițiile oarecum exclusiviste la care s-a ajuns de-a lungul istoriei creștine și, uneori având suportul unor autorități monahale⁸¹, considerându-se că "îndumnezeirea" ar fi apanajul unei "elite spirituale monahale". Mărturiile filocalice privind desăvârșirea creștinilor sunt numeroase. Vom cita, aici, doar una dintre ele dintre ele. Sfântul Ioan Scărarul - deși se adresează preponderent monahilor - spune foarte clar că mântuirea este accesibilă fiecărui creștin ce a intrat prin Botez în Împărăția harului. Creștinilor care doresc să-și îmbunătățească viața duhovnicească, el le recomandă: "nu defăimați pe nimeni, nu vă înălțați față de nimeni, nu urâți pe nimeni, nu vă depărtați de adunările de la slujbele din biserică, pătimiți împreună cu cei lipsiți, nu pricinuiți nimănui sminteală, de ceea ce e al altuia să nu vă apropiați; îndestulați-vă cu ceea ce vă pregătesc femeile voastre. De veți face așa, nu veți fi departe de Împărăția cerurilor"⁸².

Prin urmare, am văzut că unii Părinți filocalici vorbesc de o anume "fugă de lume", de retragere sau chiar de o lepădare sau mortificare față de lume. Trebuie, însă, subliniat clar că sensul tuturor acestor exprimări, oarecum negative, este acela de despă-

⁷⁹ Preot Nicolae Stoleru, **Slujirea ortodoxă și slujirea creștină**. Teză de doctorat, EIBMBOR, București, 1991, p. 30-31.

⁸⁰ Pentru modul în care a luat naștere și s-a dezvoltat această învățătură, atât de exploatată în literatura filocalică, a se vedea Sfântul Macarie Egipteanul, **Omilii duhovnicești**. Traducere Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu. Introducere, indici și note de Prof. Dr. N. Chițescu, EIBMBOR, București, 1992. La Cuviosul Nechita Stithatul aflăm temeuri pentru ceea ce teologia contemporană denumește tehnic "monahismul interior sau interiorizat". "A te face monah - spune el - nu înseamnă a ieși dintre oameni și din lume, ci a te părăsi pe tine, ieșind din voile trupului și plecând din pustiul patimilor".

Mărturia că această idee a fost înțeleasă în sensul ei interior, profund, o constituie istoria întregului monahism răsăritean, organizat cenobitic sau de obște. Chiar și pustnicii care duceau o viață idioritmă, după ce se exersau trupește și duhovnicește în retragere, în locuri singuratic și tainice, se întorceau apoi în comunitățile monahale, pentru a îndruma cu experiența lor, ucenicii și creștinii dornici de desăvârșire. Aceasta dovedește, de fapt, sensul autentic al monahismului răsăritean și, în fond, al creștinismului ortodox, acela de a fi "luminător al lumii" și "sare a pământului". Rolul duhovnicesc al monahismului este de a fi o mărturie vie, de a propovădui într-o formă mult mai interiorizată, idealul desăvârșirii printre oameni. Sfântul Isaac Sirul ne arată că pustnicii, chiar și în retragere, în izolare, "au prefăcut pustia în cetate și au făcut-o locuință a îngerilor".

⁸¹ Vezi Teoclit Dionisiatul, **Dialoguri la Athos. Volumul I. Monahismul aghioritic**. Traducere de Preot profesor Ioan I. Ică. Prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 193.

⁸² Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 56.

timire, de dobândire a nestrăciunii și nepătimirii. Prin oricare din aceste expresii, ei nu condamnă lumea, ci păcatul sau patima ce se poate lucra în și prin intermediul lumii. Lumea nu este rea, pentru că este opera lui Dumnezeu; patima pe care o atașează omul prin exercițiul falsificat al liberei sale voințe, o devalorizează și o contraface, o pervertește.

A părăsi păcatul din lume echivalează, pentru Părinții filocalici, cu a descoperi ceea ce este mai frumos și nobil în ființa noastră, a ne regăsi vocația noastră inițială și deplină, a ne regăsi în ceea ce este mai adânc și profund în noi înșine, adică a ne întâlni cu Hristos și Duhul Sfânt, sălășluiți în noi înșine, prin Botez. Celui ce s-a apropiat de poarta credinței, după ce a părăsit lumea iluzorie și fantezmele ei ucigătoare de suflet și bate, cu smerenie, la poarta poruncilor lui Hristos, îi deschide "portarul", adică însuși Duhul Sfânt, ajutându-l să înțeleagă adevărata dimensiune și semnificație a lucrurilor, imprimată lor de Dumnezeu, prin creație.

Sensul acesta al lucrurilor ce alcătuiesc lumea are un pronunțat caracter duhovnicesc.

Taina sau misterul "materiei înduhovnicite", tel final al epectazei creației spre desăvârșire

Potrivit învățăturii ortodoxe, omul și creația au un destin solidar, prin legătura ce există între ele. Omul, prin trupul său, este legat de lumea creată, de materie, dar prin sufletul său, el este chemat să participe la viața desăvârșită, îndumnezeită, spiritualizându-și trupul și, prin acesta, înduhovnicind materia cu care trupul său se află în legătură.

Concepția spiritualității creștine privind lumea și realitățile ce o alcătuiesc este una pozitivă, duhovnicească. Sensul lumii este de a deveni treaptă spre desăvârșire, de a-și redescoperi rațiunile și valorile ei autentice și, prin aceasta și lucrarea rațională a omului, de a se înduhovnici. De aceea, concepția creștină vorbește de un anume "materialism mistic" sau "misterul materiei înduhovnicite", o "sfântă materie"⁸³, prin care se cuprinde ideea potrivit căreia creația trebuie să fie obiectul unei lucrări de pnevmatizare, prin lucrarea omului restaurat în Hristos și sub asistența Duhului Sfânt.

Spiritualitatea creștină nu neagă și nici nu minimalizează sensul vieții și al lumii acesteia, dar trăiește în pregătirea și așteptarea vieții și a veacului viitor. Lumea și viața aceasta au și dobândesc sens numai în legătură cu lumea și cu viața viitoare. Sensul creștin integral al lumii și al vieții nu constă în chipul acesta pieritor, care trece, căci astfel ar fi un nonsens și nu ar avea nici o valoare din perspectiva veșniciei, ci tocmai în accepțiunea și înțelesul ei fundamental de treaptă spre o ordine și o lume deplină. "Lumea și omul sunt absurde când sunt considerate ultima realitate (...) Ele își au sensul

⁸³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, volumul 3, p. 417.

când sunt văzute avându-și existența în Dumnezeu și înaintând în bogăția lui de viață..."⁸⁴.

Materia nu are sens prin ea însăși, ci prin om, care îi dă sens, o umple de virtuale potențe. În afara prezenței dătătoare de valoare a omului, ea nu își descoperă sensul ei fundamental, de treaptă spre spiritual. Prin om, ea este chemată să devină un mediu de lucrare și reflectare a bogăției de sensuri, pe care îl cuprinde în sine viața spirituală. Omul se află în lume, "are nevoie de lume, dar ca de un drum în care nu se fixează niciodată definitiv într-o etapă, ci urcă spiritual mai sus. Trebuie să depășească lipirea egoistă de ea, dar nu anulându-o, ci făcându-o transparentă și sfințindu-o pe ea și pe sine prin despătimirea de ea"⁸⁵. Prin asceză, creștinul ridică și alungă de pe lume vălul de întuneric și-i redă acesteia frumusețea și transparența ei inițială, expresie și ecou al Rațiunii divine⁸⁶.

Această pnevmatizare are înțelesul unei subțieri a elementului material și umplerea lui de semnificație duhovnicească, a unei covârșiri a materialului, de către spiritual.

Creația este chemată ca, prin om, să se pnevmatizeze și să se sfințească. Ea este chemată să redevină Biserică, să restabilească ordinea paradisiacă în lume. Menirea ei fundamentală este de a săvârși lucrarea fundamentală a cultului iubirii: liturghia cerească, prin intermediul preotului ei - omul. În acest cosmos-biserică, operă și mărturie a lui Dumnezeu-Iubire, toate primesc prin legea credinței "o singură formă și numire dumnezeiască, adică existența și numele de la Hristos; și o singură și neîmpărțită relație prin credință, simplă și fără părți, care nu lasă să fie cunoscute relațiile cele multe și nenumărate ale fiecăruia, nici măcar că sunt, din pricina raportării și concentrării universale a tuturor spre ea"⁸⁷. Această lucrare de armonizare a lucrurilor și existențelor create nu înseamnă o anulare a individualității lor. Sfântul Maxim spune că această unire sau unificare o înfăptuiește Dumnezeu Însuși, în chip neamestecat, "îndulcind și aducând la identitate deosebirile dintre ele (...) prin raportarea lor la El și prin unirea cu El, ca pricină, început și scop"⁸⁸.

Prin urmare, "universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos pentru a fi prefăcut, după sfârșitul veacurilor, în veșnica Împărăție a lui Dumnezeu"⁸⁹.

Lumea are un sens numai din perspectiva originii și a finalității ei. Prin aceasta își descoperă valoarea ei eshatologică. Ea are sens din perspectiva înduhovnicirii, a sfințirii. Sfințenia, ca "taină luminoasă și activă a prezenței Dumnezeului transcendent, taină care luminează și transformă"⁹⁰, preface, transfigurează, schimbă la față lumea. Sensul lumii stă în prefacerea ei, în dinamica ei spre desăvârșire, spre pnevmatizare. Sensul materiei

⁸⁴ Idem, **Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeirea omului**, Editura Anastasia, București, 1993, p. 26.

⁸⁵ **Ibidem**, p. 24.

⁸⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Radu, **Trăirea creștină...**, 1994-1995, p. 39.

⁸⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Mistagogia...**, p. 171.

⁸⁸ **Ibidem**, p. 172.

⁸⁹ Vladimir Lossky, **Teologia mistică...**, p. 140.

⁹⁰ Părintele Dumitru Stăniloae, **Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt**, în românește de Marilena Rusu, Deisis, Sibiu, 1995, p. 56.

este de a fi copleșită, condusă de spirit, de a-i deveni acestuia un mediu transparent de reflectare a perfecțiunii și nicidecum de a se transforma într-un mediu opac sau refractar.

Lumea este chemată să progreseze duhovnicește până când în ea și prin om - regele ei - se vor actualiza deplin toate paradigmele sădite în ea, până când rațiunile lumii se vor umple de paradigmele rațiunilor divine, actualizate în structurile și rațiunile lor⁹¹.

Sensul spiritual al creației este de a fi treaptă spre desăvârșire, prin contemplarea ei duhovnicească. Părinții duhovnicești ai Ortodoxiei învață că lumea văzută este, mai înainte de toate, o "școală pentru suflete", pentru conducerea omului la cunoașterea lui Dumnezeu⁹². Alături de Sfânta Scriptură, ea este absolut necesară devenirii noastre întru Hristos.

Ea este chemată să slujească liturghia cosmică a lumii. Ea are valoare doar prin lucrarea și efortul ascetic, curățitor al ființei umane. Totodată, omul trebuie să-și actualizeze potența sa de slujitor al liturghiei cosmice, de preot al creației. Vocația eclesială a omului este de a se sfinți pe sine și lumea, supunându-se voii Arhierelui ceresc. Prin depășirea ascetică și creatoare de valoare duhovnicească a lumii, omul se spiritualizează pe sine și creația, el devenind "om ceresc și înger pământesc", iar creația înduhovnicindu-se și devenind o Biserică în extensiune, în manifestare, o icoană a paradisului primordial, în care legea ce conservă și leagă toate este legea duhovnicească, a armoniei spirituale. Prin aceasta, dintr-o "lume de confuzie și de haos"⁹³, ea devine Împărăția lui Dumnezeu în mijlocul nostru, în lumea aceasta. Prin "pățimirea îndumnezeirii", omul și creația depășesc ordinea naturală, intrând în Împărăția harului.

*

* *

Pentru spiritualitatea ortodoxă, atitudinea față de om, de lume și de lucrurile ce o alcătuiesc este fundamentală în planul mântuirii și al eshatologiei.

Lumea are valoare educativă și soteriologică, desăvârșirea omului neputându-se realiza izolat, ci în cadrul acestei lumi.

În starea primordială, lumea a fost o Biserică. Păcatul, însă, a dus la îndumnezeirea creației, la înțelegerea greșită a rațiunilor ei. Întruparea Mântuitorului a restaurat ontologic firea omenească și lumea.

Deși vorbesc despre retragerea, fuga, lepădarea de lume, ura ei, răstignirea ei, moartea față de ea, sensul general, pe care i-l dau Părinții filocalici tuturor acestor exprimări, este acela de despățimire.

Pentru spiritualitatea ortodoxă, lumea este o treaptă spre desăvârșire. Sensul ei se descoperă în "misterul sau taina materiei înduhovnicite". Ei nu neagă și nu minimalizează sensul vieții și lumii acesteia, dar trăiesc în pregătirea și așteptarea vieții

⁹¹ Pr. lector Gheorghe Popa, **Raționalitatea creației la Sfântul Maxim Marturisitorul**, în "Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași (Serie noua). Teologie, tomul I (1992), p. 61.

⁹² Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 124.

⁹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 196.

și veacului viitor. Prin om, materia este chemată să devină un mediu de reflectare a bogăției ei de sensuri. Ea este chemată să se schimbe la față, să se pnevmatizeze, să devină un mediu de reflectare a rațiunilor divine.

Lumea nu este rea în sine, deși se poate demoniza. Ea este operă a iubirii lui Dumnezeu și de aceea a fost creată bună. Păcatul însă i-a întunecat adevăratele rațiuni, care nu mai pot fi descoperite decât de cel duhovnicesc și nici de acesta oarecum, ci la capătul unei asceze pronunțate.

Dacă nu mai este exclusiv bună, ca în starea creaturală, ea nu este nici rea, ci mai degrabă neutră din punct de vedere duhovnicesc. Omul, însă, o poate folosi, exploata într-o direcție sau alta: spre exersare duhovnicească în bine până la înduhovnicirea lui și, implicit, și a ei, sau o poate arunca într-o existență paranaturală, demonică, și pe el odată cu ea. În calitate de creatură a lui Dumnezeu, el poate conduce lumea către Dumnezeu, o poate înduhovnici, spiritualiza în rațiunile ei și conduce până la “pățimirea îndumnezeirii” ei sau o poate duce într-o direcție opusă, străină și ostilă planului și economiei lui Dumnezeu și familiară răului, păcatului și patimilor.

Lumea, această “arenă” sau “stadion” duhovnicesc poate deveni, prin pnevmatizare tot mai accentuată, mărturie că lumea și Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru și este inaugurată acum și aici, dar, tot ea poate deveni, atunci când este înțeleasă deformat, fără discernământ duhovnicesc, expresia decăderii, după exemplul căderii îngerilor.

Ea este pentru unii cale spre rai, iar pentru alții - drum spre iad. Contează perspectiva pe care i-o acordăm și către care o îndreptăm: ascetică, spirituală sau antiduhovnicească, exclusiv materială și pătimașă.

Omul are datoria de a păstra creația în elementele și în ansamblul ei, de a o conduce spre adevărata ei finalitate, opera iubirii treimice, manifestată în afară. Ea trebuie să restaureze paradisul primordial și să devină o Biserică în actualitate, o Biserică în extindere.

Prin urmare, pentru ascetica și mistica ortodoxă, viziunea asupra lumii și a omului este una pozitivă, “într-o continuă ascensiune spre Dumnezeu pentru eternizare în El întru desăvârșire în Hristos, iubirea pură în care existăm ca iubire pură și în care devenim dumnezei după har în legătura nezdruccinată a iubirii”⁹⁴.

Toate lucrurile, împreună cu rațiunile sădite în ele, au menirea de a participa, alături de om, la epectaza către desăvârșire, creația fiind absolut necesară în acest urcuș neîncetat omului, după cum și creația are absolută trebuință de conducere sau guvernare din partea omului. Epectaza creației spre om are sens și finalitate numai dintr-o perspectivă antropocentrică, după cum și lucrarea umană are o implicație în plan cosmologic.

Viziunea care prevalează asupra lumii și a vieții este cea duhovnicească. Într-un limbaj de o frumusețe lirică, poetică și de o profunzime deosebită, Sfântul Isaac Sirul, comparând trecerea noastră prin lume cu o călătorie pe o mare agitată de păcatele și

⁹⁴ Drd. Gheorghe Petraru, **Desăvârșirea omului în Hristos la Sfântul Maxim Mărturisitorul**, în “Mitropolia Moldovei și Sucevei”, LIX (1983), nr. 7-9, p. 374.

patimile personale, ne recomandă să o facem pe corabia pocăinței, având drept cârmaci - frica lui Dumnezeu.

Atunci, călătoria noastră nu va fi o rătăcire în bezna și întunericul acestei lumi, un naufragiu și un eșec existențial, o scufundarea în hăurile sau abisurile ei pătimase, în “împletiturile” și “întunericul lumii”, ci o ancorare la țărnul fericirii, în odihna și iubirea Sfintei Treimi⁹⁵.

⁹⁵ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 364: “*Dar precum nu e cu putință a trece marea cea mare fără vapor și corabie, așa nu poate trece cineva spre dragoste, fără frică. Marea cea rău mirositoare așezată între noi și raiul înțelegător, n-o putem străbate decât prin corabia pocăinței, mânăta de vâslașii fricii. Dacă vâslașii aceștia ai fricii nu cârmuiesc corabia pocăinței, prin care străbate marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în marea cea rău mirositoare. Pocăința este corabia; frica este cârmaciul ei; dragostea este limanul dumnezeiesc. Deci frica ne așează în corabia pocăinței și ne trece peste marea vieții celei rău mirositoare și ne conduce spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care străbat toți cei ce se ostenesc, toți cei împovărați de pocăință. Și când am ajuns la iubire, am ajuns la Dumnezeu. Și calea noastră s-a săvârșit și am trecut la ostrovul ce se află dincolo de lume, unde e Tatăl și Fiul și Sfântul Duh.*”

ASCEZA ORTODOXĂ - CALE ÎMPĂRĂTEASCĂ A ÎNDUHOVNICIRII FIRII

Ținta eforturilor noastre ascetice o constituie desăvârșirea prin har sau lucrare. Până a ajunge, însă, la aceasta, omul are de luptat permanent pentru a înlătura ispitele și atacurile vrăjmașe, în vederea dobândirii și dezvoltării virtuților creștine. Caracterul dinamic și existențial al acestei lupte spirituale îl subliniază și Părintele Stăniloae, arătând că “există a împărăție adâncă a răului, cum există una înaltă a binelui, există un drum lung în depășirea tot mai deplină a egoismului păcatelor. E un ocean al binelui și al răului, solicitându-ne amândouă. Dar oceanul răului este întunecat, tumultuos, omorâtor de spirit, anulând libertatea, ucigător de curăție și liniște; e negru, e subteran, e înăbușitor, ca un noian de ape, pe când oceanul binelui, al dragostei, este mai degrabă ca un văzduh sau o atmosferă curată, care ne dă respirație largă, liberă, care filtrează în noi o viață reînnoită și o bucurie neconținută și negrăită; e atmosfera de dragoste și de comuniune curată, dătătoare de viață, care trezește toate puterile noastre sufletești și le dă putere să înainteze”⁹⁶.

Viața creștină este o luptă neîncetată a creștinului de ieșire din oceanul acesta tumultuos și întunecat, către zărilor luminoase și senine ale virtuților. Creștinul are de luptat cu patimile și păcatele care caută să-l atragă și să-l robească; în încordarea sa de dobândire a virtuților și prin aceasta a desăvârșirii.

Adeseori, în cursa încordată a vieții, omul contemporan acordă importanță exclusivă unor realități sau momente secundare, fără a mai avea timpul și puterea de a discerne clar asupra valorii lor. Preocupat mai mult de cele exterioare, materiale, telurice și trecătoare, el uită adeseori că este “taina creației”. Îndreptat mai mult spre trup și spre ceea ce i-ar putea procura plăcere, uită, adeseori, de realitatea cea mai importantă a constituției sale - sufletul - și de adevărata ei vocație - de a fi mijloc prin care Dumnezeu lucrează spiritualizarea trupului și a întregii noastre ființe.

Acest om consideră asceza o simplă tehnică exagerată, lipsită de valoare reală și caută evitarea ei, printr-o concepție hedonistă și utilitaristă. Într-o lume în care este căutată preferențial plăcerea, printr-o fugă exagerată de durere, de nevoință, de osteneală și de suferință, asceza, de la formele ei simple - trupești - și până la cele mai înalte - trezvia, nepsis-ul, paza sau supravegherea întregii vieți duhovnicești - pare ceva perimat și anacronic, ca și cei care o practică.

Cuvintele ce urmează constituie chemarea sau apelul spiritualității ortodoxe, exprimată prin Părinții ei filocalici, de a trăi viața “din belșug”, dar un belșug nu material, căci acesta este cel mai sărac, mai lipsit de consistență și orizont

⁹⁶ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 110-111.

duhovnicesc, ci un belșug spiritual, în legătură cu Viața cea adevărată - Hristos Domnul.

Pentru aceasta, socotim necesară o introducere generală în temă, prin prezentarea succintă a concepției spiritualității ortodoxe cu privire la rău, la formele sale de manifestare - păcatul și patima, pentru a putea sublinia și câteva concluzii și modalități de înlăturare a lui.

Concepția despre rău în spiritualitatea răsăriteană

Problema existenței răului în lume și a formelor pe care el le îmbracă, face parte din problemele eterne ale omului și ale omenirii, de modul rezolvării și înlăturării lui depinzând, pentru om, conduita sa prezentă, în această lume și în această viață, dar și răsplata sau osânda viitoare⁹⁷.

“Teologia răului” și problema în care acesta poate fi înlăturat din viața lumii și a omului, constituie “una dintre cele mai vechi și mai grele probleme care frământă pe om de la apariția lui. Viața însăși este o formă a luptei duse împotriva răului, căci nu se poate spune că omul și societatea n-au încercat, de-a lungul istoriei, să combată răul”⁹⁸. Sau cum, pe bună dreptate, constată un moralist român contemporan, criza sau drama omului modern și a lumii în care el trăiește este că “piere și nu-și dă seama de unde-i vine pieirea. Aruncă vina pe crizele economice, sociale și politice, socotindu-le ultimele și singurele cauze ale răului de care suferă, dar ignoră cauza adevărată a tuturor relelor: păcatul”⁹⁹.

Concepția teologiei creștine privind originea, manifestările și modalitățile de luptă împotriva răului, este superioară oricărei morale, ontologii și metafizici, tocmai prin această dimensiune duhovnicească și în același timp practică; ea nu se limitează doar la constatarea existenței și prezenței unei puteri și lucrări rele în lume și viață, ci o explică și ne dă și mijloacele de contracarare a ei. De aceea, numai teologia creștină este în măsură să aducă soluția practică la o asemenea problemă¹⁰⁰. “Explicația creștină a răului din libertate - spune Părintele Dumitru Stăniloae - e singura care nu leagă răul de esența realității eterne sau a celei create de Dumnezeu, luând totuși răul în serios. Și e singura care salvează însăși existența libertății în realitatea existenței. Orice altă explicație compromite iremediabil existența și neagă libertatea, adică însăși demnitatea umană”¹⁰¹.

Cu privire la **existența și realitatea** răului, există mai multe ipoteze: **materialistă, substanțialistă** - potrivit cărora răul are o cauză și o existență în sine; și

⁹⁷ Prof. Dr. Constantin C. Pavel, **Problema răului la Fericitul Augustin**, EIBMBOR, București, 1996, p. 8.

⁹⁸ Pr. prof. Ioan G. Coman, **Dumnezeu nu este autor al răului**, în “Studii teologice”, V (1953), nr. 1-2, p. 38.

⁹⁹ Prof. Dr. Constantin C. Pavel, **op. cit.**, p. 9.

¹⁰⁰ **Ibidem**, p. 11.

¹⁰¹ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. 1, ediția a doua, EIBMBOR, București, 1996, p. 309.

o ipoteză **negativistă**, după care răul nu are o cauză în sine însuși, nu e coexistent cu Dumnezeu, ci este un adaos la existență¹⁰².

O definiție largă, fundamentală, din care distingem și unele note esențiale ale răului, aflăm la Dionisie Pseudo-Areopagitul, în lucrarea sa “Despre numele divine”¹⁰³: “Răul nu este din bine, iar dacă este din bine, nu este rău... Și dacă toate câte există sunt din bine (căci natura binelui este să producă și să conserve, a răului însă să distrugă și să nimicească), atunci nimic din cele ce există nu vine de la rău. Răul chiar nici nu există, deși el își este sieși rău... Răul însă nu este nici în cele ce există, nici în cele ce nu există; ci el este cu mult mai departe de bine, decât chiar ne-existența, fiind ceva străin și având mai puțină existență decât aceasta (ne-existența)... Căci răul n-are existență și nici nu este generator de existență, însă are existență prin acțiunea binelui și, existând ca bine, este și producător de bunuri”¹⁰⁴.

În mod deosebit, subliniem din definiția dată de Dionisie Areopagitul următoarele aspecte:

1) Originea răului nu este din bine, deci nu este de la Dumnezeu, autor al binelui suprem;

2) Răul nu are o existență în sine și de la sine;

3) El nu există în esența celor ce există, dar se poate infiltra în ea. Cu toate acestea, el rămâne totuși pentru ea ceva străin, și prin aceasta ne ușurează lupta împotriva lui;

4) Problema răului se pune numai în raport cu binele, cu modul de participare sau neparticipare la bine. Intensitatea întunericului se dovedește prin lipsa calității luminii; la fel, amploarea răului, prin măsura îndepărtării de bine.

Transferând problema în sfera metafizicii și încercând să definească răul, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că “răul nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel ființă, sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt. Nu e nici calitate, nici cantitate, nici relație, nici loc, nici timp, nici poziție, nici acțiune, nici mișcare, nici aptitudine, nici patimă (pasivitate, afect) contemplată în chip natural în vreo existență și în nici una din acestea toate nu subzistă prin vreo înrudire naturală. Nu e nici început (principiu), nici mijloc, nici sfârșit. Ci ca să-l cuprind într-o definiție, voi spune că răul este abaterea lucrării puterilor (facultăților) sădite în fire de la scopul lor și nimic altceva. Sau iarăși, răul este mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite”¹⁰⁵.

¹⁰² Preot Dr. Ioan Chioar, **Binele și răul în viziunea creștină (Sensul vieții și al morții)**, Cuvânt înainte de Maria Fanache, Editura Universal Dalsi, 1996, p. 94.

¹⁰³ Traducere de Cicerone Iordăchescu și Theofil Simensky. Postfață de Ștefan Afloroaiei. Institutul European, Iași, 1993. Nu intrăm în detalii privind autorul și originalitatea celebrelor opere care alcătuiesc corpus-ul dionisian.

¹⁰⁴ **Ibidem**, p. 86-88.

¹⁰⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**. Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae. Membru al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, ediția a II-a, Harisma, București, 1994, p. 31.

Sintetizând, Sfântul Maxim consideră că răul constă în “necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor”¹⁰⁶. Acesta, orbind mintea și deschizând larg simțirea, îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, sădind în locul dragostei de Dumnezeu, iubirea pătimasă a lucrurilor ce cad sub simțuri¹⁰⁷.

La fel, Sfântul Ioan Scărarul spune că “răutatea nu este în ea însăși nimic, căci nu e nici o ființă oarecare și nu are nici ipostas”¹⁰⁸.

Dintre definițiile date răului, în teologia răsăriteană, urmând demonstrațiilor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, s-a impus aceea de “accident”, de “defect” și de “lipsă de perfecțiune”, iar dintre cauzele lui, cel mai des se arată că răul nu are o cauză eficientă, ci una deficientă. Adevărata și ultima lui cauză o constituie voința liberă a omului sau mai exact liberul arbitru, **gnomi**, din terminologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, îndreptată într-un sens, o direcție și către o finalitate negativă, opusă binelui, adică viețuirii celei bune și virtuose. Răul este o scădere, o lipsă, un minus în existență. Răul împlinit deplin este non-existența, pervertirea, robirea și desființarea existenței, în temeliile sale. El nu este totuși o lipsă deplină, totală a existenței, ci o știrbire gravă a ei, o afectare radicală, o slăbire sensibilă a ei, o lipsă de realitate și consistență autentică¹⁰⁹.

Deși unii teologi și moraliști vorbesc despre o cauză suplimentară a răului, în sensul că “originea răului se află parțial și în diavol, căci răul s-a instalat în el cu atâta putere încât ambii aproape se identifică”¹¹⁰, totuși originea sa reală o constituie libera alegere sau liberul arbitru. În centrul chipului lui Dumnezeu, din constituția umană, se află acest dor și bun firesc - libertatea de deliberare, alegere și hotărâre, chiar dacă adeseori ea este întunecată, eclipsată sau restrânsă ca manifestare, datorită păcatelor care o pervertesc și o subjugă. Dar, oricât de restrânsă ar fi ea, dă omului, totuși, posibilitatea de alegere între bine și rău. Stăruința în virtute dă autoritate și fermitate în firea noastră binelui, obișnuința în rău îi dă acestuia o putere asupra sufletului.

Prin urmare, răul nu are nici o definiție, nici cauză și nu este în conformitate cu natura; el este, de fapt, o lipsă, o neputință, o slăbiciune, o abatere și cădere de la adevărata ființă și esențială, cea a binelui¹¹¹.

Răul este, în lume, în viață și în om, un defect ontologic. Pentru acest motiv se spune că el nu are o “cauză eficientă”, cu una “deficientă”, în calitate de lipsă a binelui. Răul nu are o existență ipostatică și nici un ipostas propriu, o ființă sau esență proprie, ci este neexistență, în sensul lipsei de participare în colaborare cu binele. Răul este, în teologia lui Dionisie “alătura de drum, alături de scop, alături de natură, alături de cauză, alături de început, o disproporție, o slăbiciune, o eroare... El este fără

¹⁰⁶ **Ibidem**, p. 34.

¹⁰⁷ **Ibidem**.

¹⁰⁸ Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**. Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în **Filocalia** ..., volumul IX, EIBMBOR, București, 1980, p. 578.

¹⁰⁹ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**..., vol. 1, p. 311.

¹¹⁰ Pr. prof. Ioan G. Coman, **art. cit.**, p. 44.

¹¹¹ Pr. Magistrand Mircea Nișcoveanu, **Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera «Despre numele divine»**, în “Ortodoxia”, XVI (1962), nr. 2, p. 258.

țință, fără frumusețe, fără minte, fără rațiune, imperfect, fără temeii, fără cauză, nedeterminat, steril, neavând existență de sine nicidecum și sub nici o formă”¹¹².

El este dezordine, neexistență, mască a ordinii și existenței, minciună, chip ireal al realității, caricatură a binelui, reflecție falsă a adevărului.

Concluzia pe care o trage Dionisie Areopagitul cu privire la rău este că el “n-are o existență ipostatică (substanțială), ci numai o umbră de substanță, pentru că se produce din cauza binelui și nu din cauza proprie”¹¹³. Răul ca rău “n-are existență, nici nu este între cele existente”¹¹⁴.

Răul, deci, nu este o substanță, nu este ceva real, ci lipsa binelui din substanță, un defect și nu o entitate¹¹⁵. Potrivit lui Diadoh al Foticeii, răul nu este în fire, căci nimeni nu este rău prin fire. El se produce prin pofta inimii care dă formă la ceea ce nu are ființă, la ceea ce nu există, prin gânduri și sentimente rele, păcătoase. Dar, oricât de multe și variate ar fi acestea, Sfântul Diadoh ne arată clar că “e mai puternică firea binelui, decât deprinderea răului”¹¹⁶.

O altă problemă, pe care a pus-o în discuție Dionisie, este existența răului personalizat - diavoliilor sau modul lor de implicare la rău. Dionisie susține că răul nu își are originea sau nu izvorăște de la îngerii răi, deși se identifică cu ei. Potrivit teologiei sale, îngerii răi nu sunt astfel - răi - prin firea lor, ci au devenit așa prin cădere. Atât timp cât și-au păstrat legătura cu Dumnezeu, Creatorul lor, au fost buni, ca de altfel întreaga operă a lui Dumnezeu. Odată căzuți, s-au îndepărtat de izvorul binelui și al luminii și se apropie tot mai mult de oceanul tenebros al întunericului și păcatului. Răul nu își are originea în ei, deși s-a instalat în ei definitiv, încât aproape că se identifică. Demonii, pentru Dionisie nu sunt răi prin fire, ci prin lipsa virtuților îngerești inițiale, întru care au fost creați. Răul dintr-înșii este “o pervertire, o slăbire de la situația convenită lor, un defect, o imperfecțiune, o neputință, o slăbire, o pierdere, o scădere a puterii care trebuia să le păstreze perfecțiunea în ei”¹¹⁷. Răul demonic constă în mânie irațională, dorință nechibzuită, imaginație nestăpânit¹¹⁸.

În cadrul acestui ontologism, Dionisie susține că demonii au un dor de bine, de frumos. Prin faptul că au dobândit ființa de la Dumnezeu, ei sunt - consideră Dionisie - buni și doritori de frumos și de a vedea binele, pentru că doresc să fie, să existe, să trăiască, să înțeleagă cele ce sunt. Însă, prin căderea lor și lipsa sau pierderea bunurilor pentru care au fost creați, ei sunt răi. Ei - spune Dionisie - sunt răi întrucât nu există, iar dorind ceea ce nu există, ei doresc răul¹¹⁹.

¹¹² Dionisie pseudo Areopagitul, **Despre numele divine**, p. 97-98.

¹¹³ **Ibidem**, p. 97.

¹¹⁴ **Ibidem**, p. 98.

¹¹⁵ Diac. prof. N. Balca, **Conceptia despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin**, în “Studii teologice”, XIV (1962), nr. 3-4, p. 194.

¹¹⁶ Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, volumul 1, Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, ediția a IV-a, Editura Harisma, București, 1993, p. 414.

¹¹⁷ Dionisie pseudo Areopagitul, **op. cit.**, p. 92-93.

¹¹⁸ **Ibidem**, p. 93.

¹¹⁹ **Ibidem**, p. 93.

Pentru demon, spune Dionisie, “răul constă în aceea că el este contrar gândului celui bun; pentru suflet în a fi contra rațiunii, pentru trup, în a fi contrar firii”¹²⁰.

În cadrul acestei complicate teorii, vădit influențată de platonism și de Plotin, nu putem să nu notăm faptul că bunătatea demonică, despre care vorbește Dionisie, rămâne o “simplă ipoteză în cadrul unui ontologism general”¹²¹, o concepție care, de altfel, nu numai că nu a fost dezvoltată ulterior, ci chiar greu acceptată.

O altă problemă este **existența răului în lume și în om**. Tot Dionisie ne spune că răul nu există în întreaga natură, nici chiar la ființele iraționale¹²².

Răul din natură este, de fapt, ceea ce este contra ei, privarea de la cele firești, naturale. El constă în neputința unui lucru de a-și urma traiectoria normală, de a se desfășura potrivit funcțiilor sale firești.

Chiar și formele răului fizic, în trupul omenesc, urâtenia, boala, infirmitatea, sunt un “defect de formă și o lipsă de ordine”¹²³. Răul sufletesc, spune Dionisie, nu are altă cauză decât mișcarea dezordonată, nefirească, pervertită a gândurilor și trăirilor noastre¹²⁴.

Și astfel ajungem la răul ultim, care este răul moral și care, în plan moral, se manifestă sub forma păcatului și a complicațiilor lui. Din această perspectivă duhovnicească, toate relele apar drept consecințe ale răului moral¹²⁵.

La întrebarea de ce Dumnezeu acceptă sau îngăduie răul, răspunsul general este acela că prin aceasta vrea să facem fiecare exercițiul libertății noastre, să facă posibilă funcționarea libertății cu care ne-a înzestrat prin creație și, prin aceasta, în funcție de atitudinea noastră: de ură și lepădare de rău sau aruncare cu toată ființa în brațele și cursele sale, să ne luăm răsplata sau pedeapsa. Răul, în numeroasele sale manifestări, între care: suferința, bolile și, în final, moartea, constituie un exercițiu al libertății și un examen moral pentru om. În această calitate, răul îl demonstrează pe Dumnezeu a fi adevăratul cârmuitor spre bine și desăvârșire a lumii și constituie o încercare, un “mijloc de expiere, sacrificiu, condiția meritului și consecința libertății, imboldul progresului și condiția mântuirii”¹²⁶.

Așadar, originea reală a răului nu este Dumnezeu, nici diavoli, nici lumea, deși Părinții duhovnicești ne recomandă să avem discernământ în raport cu acestea, ci omul, voința sa proprie, alegerea lipsită de dreptă socotință sau deosebire. Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre “izvoarele și pricinile întregii răutăți”, notează trei dintre ele: neștiința, iubirea trupească de sine și ura. De acestea se folosește diavolul pentru a abate puterile sufletești către o rea întrebuintare¹²⁷.

¹²⁰ **Ibidem**, p. 98.

¹²¹ Pr. prof. Ioan G. Coman, **art. cit.**, p. 43-44.

¹²² Dionisie pseudo Areopagitul, **op. cit.**, p. 94.

¹²³ **Ibidem**, p. 95.

¹²⁴ **Ibidem**.

¹²⁵ Drd. Liviu Stoina, **Valoarea binelui în viața creștină**, în “Studii teologice”, XXXVII (1985), nr. 9-10, p. 651.

¹²⁶ Prof. Dr. Constantin C. Pavel, **Problema răului...**, p. 223.

¹²⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, în *Filocalia...*. Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae. Membru al Academiei Române, ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1993, p. 145.

Din această perspectivă, responsabilitatea morală îi revine omului, căci este o învățătură tradițională și realistă a spiritualității ortodoxe aceea că pricinitorul mântuirii sau desăvârșirii noastre este Dumnezeu, în timp ce al căderii și osândirii noastre este voia noastră proprie, liberă, sau, cum spune Petru Damaschinul, “cel ce lucrează binele trebuie să-I mulțumească lui Dumnezeu, ca Celui ce ne-a dăruit toate după existență. Iar cel ce alege și face cele potrivnice, să se învinovățească numai pe sine, pentru că nimeni nu-l poate trage cu sila, odată ce Dumnezeu l-a făcut liber”¹²⁸.

Fenomenologia răului și a păcatului

Scriitorii duhovnicești ai Răsăritului vorbesc, în legătură cu asceza și urcușul duhovnicesc al omului, de un adevărat “război nevăzut” sau “inteligibil”. Dincolo de a fi o metaforă și cu atât mai puțin o hiperbolă, el este o realitate spirituală dintre cele mai adânci, de înfrângerea sau biruința noastră depinzând și osânda sau cununa pe care o vom primi la sfârșitul eforturilor noastre.

Caracterizările asceților creștini sunt pe cât de numeroase, pe atât de amănunțite și practice. Spre exemplu, Filotei Sinaitul vorbește, în comparație cu luptele exterioare, de un război nevăzut, care se poartă în ascunsul nostru, prin gânduri, cu sufletul. Ca și într-un război văzut, și în cel tainic, nevăzut, se întâlnesc arme, tehnici sau strategii de luptă, ciocniri sau înfruntări a două tabere, biruințe sau înfrângeri. Singurul lucru pe care nu îl are stabilit războiul nevăzut este vremea hotărâtă a războiului, pentru că vrăjmașul sufletelor noastre atacă fără veste, țintind cele mai dinăuntru părți ale inimii”¹²⁹.

Despre un război îndoit vorbește și Sfântul Petru Damaschin. Unul se duce împotriva celor văzute, exterioare, care atacă și momesc sufletul, căutând să-l târască în păcat și să-l împătumească; și un război sau o luptă împotriva “începătoriilor, stăpâniilor și stăpânitorului cumplit al lumii”¹³⁰.

Acest război se dă pretutindeni, acolo unde există viață duhovnicească și dorință de desăvârșire. Numai acolo unde creștinii au depus armele și au capitulat, lucrând răul, păcatul și patima, domnește o “pace” aparentă, pacea morții sufletești. Războiul nevăzut se poate observa de cel duhovnicesc în toată creația. Oriunde ar merge sau s-ar afla acesta, va afla război: în pustie, în liniște sau în lume. În pustie, va da de fiare și diavoli, de greutateți, tresăriri și spaime. În liniște, de felurite ispite, iar în lume, între oameni, de semeni care ispitesc¹³¹.

Dintre cauzele generale ale acestui război, Sfântul Ioan Scărarul numește trei: negrija de cele duhovnicești și iubirea de plăceri; mândria și invidia dracilor¹³².

¹²⁸ **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin**, în *Filocalia...* Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura și Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 35.

¹²⁹ Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în *Filocalia...*, volumul 4, p. 119.

¹³⁰ **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin...**, p. 357.

¹³¹ **Ibidem**, p. 206.

¹³² Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 318.

În legătură cu acestea, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre lucrarea vicleană a diavolilor, despre “însoțirile și disimulările lor nevăzute”, despre “subțirile (nuanțele), micimile, mărimile și umflările lor uriașe, cum cedează; se retrag, încetează, stăruie, năvălesc mai repede sau mai domol; care sunt justificările lor în fața sufletului ca în fața unui tribunal și hotărârile ce se dau de către cugetare; înfrângerile și biruințele văzute și starea lăuntrică ce-o însoțește pe fiecare; care e pricina pentru care li se îngăduie dracilor să tulbure sufletul cu multe patimi și aceasta fie prin ei înșiși, fie prin alții (altele); prin ce gând ne aduc în fața minții fără de vreme materiile proprii, prin care pornesc în chip ascuns războiul amarnic împotriva noastră, care ne preocupăm de cele ce nu sunt de față de parcă ar fi prezente, întinzându-se spre materii, sau fugind de ele și anume primul lucru pătimindu-l de dragul plăcerii, al doilea din pricina durerii; despre modul prezenței lor în noi și despre nălucirile complicate și variate ce le stârnesc în visurile din vremea somnului”¹³³.

Despre aceeași varietate a ispitelor prin care încearcă diavolul să ne îndepărteze de scopul bun al vieții noastre, vorbește și Cuviosul Isaia Pusnicul, arătând că “un demon săgetează ochiul ațâțându-l spre poftă; altul săgetează auzul spre a asculta cu plăcere cele ce nu trebuie; altul, limba aceluia spre vorbirea împotriva altora și spre ascultarea mâniei; altul mișcă pânțele spre lăcomie; altul mișcă mâinile spre moleșală; altul îndeamnă picioarele spre a alerga spre păcat; altul ațâță trupul spre desfrânare și adulter și lene; altul îl atrage spre ceartă și pismă și ciudă; altul îl împinge spre ură și spre ascuțirea răului; altul îl sfătuiește spre mese bogate și griji lumești; altul îl îndeamnă spre preoție și egumenie; altul îl îndeamnă spre vizitarea fraților, rudeniilor și a prietenilor...”¹³⁴.

În cadrul acestei învățături duhovnicești generale despre un adevărat “război nevăzut”, Părinții filocalici vorbesc mai întâi despre o primă etapă a lui - **ispita**, **momeala** sau **atacul diavolesc**, iar în legătură cu această ispită, despre cauzele, felurile și mecanismele ei; despre atitudinile și rostul ei, despre gradul de culpabilitate și modalitățile de tăiere a ei.

Ispita, momeala sau atacul

Definind **ispita** sau **momeala** (προσβολή), “o mișcare fără imagini a inimii”, Sfântul Marcu Ascetul arată că aceasta este universală, întrucât “a nu avea experiența momelii răului e propriu firii neschimbabile, nu celei omenești”¹³⁵. Cu toate acestea, Sfântul Isaac Sirul nuanțează, referindu-se la diferite grade, nuanțe sau intensități ale ispitei diavolești și subliniază că diavolul are putere de ispitire numai asupra celor pe

¹³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 28.

¹³⁴ Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în **Filocalia...**, volumul XII, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Editura Harisma, București, 1991, p. 275.

¹³⁵ Marcu Ascetul, **Despre Botez**, în **Filocalia...**, volumul I, p. 370.

care îi îngăduie Dumnezeu. Motivele acestei îngăduințe sunt lenevirea, mândria, îndoiala și risipirea minții omenești¹³⁶. Lucrând cu îngăduința lui Dumnezeu, diavolii ispitesc numai pe măsura puterii celor ispitiți, nu “după pofta lui”¹³⁷.

Alături de acestea, Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază că Dumnezeu îngăduie ca diavolul să “tâlhărească” sufletul nostru pentru ca omul să facă experiența răului și să-l urască și totodată pentru a-și cunoaște mai bine dispoziția sufletului și a conștiinței sale¹³⁸.

Ispitele îi vin omului de la diavol, de la lume și de la propria sa fire, iar cauzele generale ale acestei ispite sunt, potrivit aceluiași Sfânt Părinte, cinci:

a) Pentru ca omul, prin încercare, să dobândească puterea de a deosebi virtutea de păcat;

b) Pentru a dobândi prin luptă și durere, virtutea și a o avea sigură și nestrămutată;

c) Pentru ca, înaintând în dobândirea și lucrarea virtuții, să dobândească și smerita cugetare;

d) Pentru ca, din experiența ispitelor, să urâm păcatele pe care ele le declanșează, cu ură desăvârșită.

f) Pentru ca, odată ajunși la nepătimire sau biruință asupra păcatelor, încă din faza de ispită; să nu uităm slăbiciunea noastră, nici puterea Celui ce ne-a ajutat¹³⁹.

Evagrie Monahul învață că diavolul ispitește pe om, ca om sau ca oricare animal, ca pe un dobitoc necuvântător. Ca om, încearcă să strecoare în mintea omului gânduri de slavă deșartă, de pizmă sau învinuire. Pe cei cu o viață trupească exacerbată, diavolul îi ispitește trupește, cu patimi comune dobitoacelor: mânia și pofta de fire¹⁴⁰.

Evagrie vorbește, la modul general, despre un drac, pe care el îl numește “rătăcitor” și care “se înfățișează mai ales în zorii zilei înaintea fraților și le poartă mintea din cetate în cetate, din sat în sat și din casă în casă, prilejuindu-le simple întâlniri, apoi convorbiri mai îndelungate cu cei cunoscuți, care tulbură starea celor amăgiți și puțin câte puțin îi îndepărtează de cunoștința de Dumnezeu și-i face să-și uite de virtute și de făgăduință”¹⁴¹.

Sfântul Ioan Scărarul ne spune că acest duh rătăcitor poate fi izgonit prin rugăciune, când ne culcăm, seara și prin trezvie. În acest fel, când ne sculăm din somn, vom fi mângâiați în chip ascuns de sfinții îngeri și ne vom trezi pașnici, plini de bunătate și iubire¹⁴².

Majoritatea Părinților filocalici vorbesc despre trei căpetenii ale dracilor sau despre trei “uriași ai patimilor”, care atacă sufletul: lăcomia pântecelui, iubirea de

¹³⁶ Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfințele nevoințe**, în *Filocalia...*, volumul X, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 266.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 273.

¹³⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 308.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 93-94.

¹⁴⁰ Evagrie Monahul, **Capete despre deosebirea gândurilor**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 89-90.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 80.

¹⁴² Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 240.

argint și slava deșartă¹⁴³. În *Tratatul practic*, Evagrie face referire la “doi demoni foarte ageri, depășind aproape rapiditatea minții noastre: demonul preacurviei și cel care ne stârnește să-l hulim pe Dumnezeu¹⁴⁴. Ei nu fac la început altceva, decât să stârnească filavtia sau iubirea de sine, care este “iubirea nerațională a trupului”¹⁴⁵, considerată “maica relelor”¹⁴⁶. Din ea se naște toată lista patimilor.

Diavolul, ne arată Sfântul Ioan Scărarul, ne sapă trei gropi, adică trei ispite: prin cea dintâi încearcă să ne împiedice să lucrăm binele. Prin a doua, chiar dacă îl facem, să nu-l facem pentru Dumnezeu, ci spre mândria noastră. Dacă nu a reușit prin aceste două curse, ne dă o îndrăzneală nejustificată în săvârșirea lui, pentru a ne aduce pe culmile mândriei. Sufletul are împotriva acestor trei ispite trei arme specifice: pentru cea dintâi - sânguința și gândul la moarte; pentru cea de-a doua - supunerea și ocară; iar pentru cea din urmă - defăimarea de sine¹⁴⁷.

Petru Damaschinul, autor duhovnicesc din Filocalia V, spune că viața duhovnicească a creștinului este permanent primejduită de șase curse: de-a dreapta și de-a stânga, sau a prea multor osteneli și a prea puținelor; a celei de sus și de jos, sau a înălțării și descurajării; a celei dinăuntru și din afară, adică a fricii și a îndrăzneții¹⁴⁸.

Sfântul Maxim vorbește, la rândul lui, despre o ispită generală a firii omenești, prin care se schimbă starea organică a trupului și a minții. Factorii care influențează această modificare sunt îngerii, diavolii, aerul și hrana¹⁴⁹.

Tot Sfântul Maxim împarte ispitele în **de voie**, care provoacă plăcere și bucurie în trup și tristețe și durere în suflet; și **ispite fără de voie**, ce aduc dureri fără de voie trupului, dar dau sufletului bucurie¹⁵⁰.

Petru Damaschinul subliniază faptul că nu toate momelile sunt rele. În timp ce **ispitele** sau **momelile rele** instigă spre rău, cele **bune**, îndeamnă spre lucrarea virtuților¹⁵¹.

Ascetica ortodoxă diferențiază, în funcție de izvoarele păcatului, o **ispită externă** și o **ispită internă**.

Ispita externă își are începutul încă de la căderea primilor oameni. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, păcatul lui Adam și al Evei a constatat “necunoașterea cauzei celei bune”. Prin aceasta, omul s-a înstrăinat de cunoștința de Dumnezeu și s-a umplut de cunoștința pătimasă a lucrurilor ce cad sub simțuri. În acest mod, omul “a socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeindu-o”, “a slujit cu toată sânguința zidirii în loc de Ziditor”¹⁵².

¹⁴³ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴⁴ Idem. *Tratatul practic*. Studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997, p. 51.

¹⁴⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua*, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 92.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 318-319.

¹⁴⁸ *Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul...*, p. 145.

¹⁴⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua*, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 100.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 308.

¹⁵¹ *Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin*, p. 187.

¹⁵² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 35.

Părinții filocalici, precum Marcu Ascetul și Diadoh al Foticeii, acordă o valoare esențială Tainei Sfântului Botez, spunând că ea este Taina prin care în sufletul noului creștin Se sălășluiește Hristos, Duhul Sfânt și puterile îngerești. Prin această sălășluire a lui Hristos, este alungat din suflet diavolul care “șerpua”, în el, căutând să ne ispitească. Începând din acest moment, lucrarea sau ispita diavolului vine mai ales din exterior, și constă în aceeași necunoaștere a lucrurilor, a rațiunilor lor divine, duhovnicești, primordiale.

Prin intermediul lucrurilor sensibile, aparținând lumii exterioare omului, diavolul caută să ne pregătească variate curse, crezând că va reuși să ne înșele pentru a nu putea să discernem adevărata lor valoare și semnificație duhovnicească. Omul, adeseori, în loc să le folosească duhovnicește, cu discernământ, abuzează de creația lui Dumnezeu și lucrurile ce o compun, folosindu-le abuziv și spre propria sa plăcere. În această ispită, diavolul este ajutat adeseori de afecte și simțuri, dacă acestea nu sunt disciplinate, ci sunt satisfăcute peste trebuință. Fiind mai aproape de lumea materială, între aceasta și suflet și mai înclinate spre ceea ce este material, trupesc, simțurile se îndreaptă mai ales spre lucrurile sensibile și corporale, în scopul dobândirii și folosirii lor, spre plăcerea sa trupească.

Diavolul ne ispitește nu doar prin lucruri, ci și prin semenii noștri, care, abandonând lucrarea cea duhovnicească, slujesc, adeseori fără să conștientizeze, adică fără să știe, diavolului, prin faptele lor rele.

De aceea, sensul ascezei externe vizează mai ales redescoperirea rațiunilor inițiale ale lucrurilor, care sunt rațiuni divine, duhovnicești, curate și să folosească aceste lucruri conform acestor rațiuni înalte ale lor, zidite de Dumnezeu în firea lor, prin creație și experiența bogăției de sensuri a vieții semenului, în calitatea sa de real “chip” al lui Dumnezeu. Prin asceză, lumea aceasta și trupul nostru, prin care suntem în proximitate față de ea, își descoperă și împărtășesc adevărata lor valoare, de suport pentru opera sau lucrarea duhovnicească, devin “templu” și “sălaș” al Duhului Sfânt.

Prin ispita internă, diavolul țintește distrugerea echilibrului inimii și al minții. Isihie Sinaitul spune că toate păcatele bat mai întâi la ușa minții, prin gânduri. Minte, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, este la mijloc între două ființe, care își lucrează cele proprii, una virtutea, cealaltă răutatea; adică între înger și diavol. Dar, adaugă el, ea are permanent puterea și libertatea să urmeze sau să se împotrivescă cui vrea¹⁵³.

“Minte cu minte se încaieră în luptă în chip nevăzut, spune Isihie Sinaitul, mintea drăcească cu mintea noastră”¹⁵⁴.

Este o învățătură tradițională a spiritualității ortodoxe, cu adânci rădăcini în Sfânta Scriptură, potrivit căreia îngerii răi nu cunosc inimile noastre. Singurul cunoscător al inimilor noastre este Dumnezeu. Însă diavolii, iscodind toate mișcările și cuvintele noastre, cunosc, pe baza acestora, multe din mișcările inimii¹⁵⁵.

¹⁵³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a treia...*, p. 122.

¹⁵⁴ Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie...*, p. 70.

¹⁵⁵ Evagrie Monahul, *Capete despre deosebirea gândurilor...*, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 98-99, spune că “: ... toate înfățișările pe care le luăm le iscodesc dracii și nimic nu lasă necercetat din ale noastre, nici culcarea, nici șederea, nici starea

Evagrie spune că diavolul se poate atinge de creier și să-l tulbure, îndemnându-l spre slavă deșartă, însă cei care ne pot influența cu adevărat sunt Dumnezeu și îngerii buni. Aceștia, arătându-ni-se, opresc chiar și numai cu cuvântul interior, lucrarea potrivnică din noi și mișcă lumina minții la lucrarea fără rătăcire¹⁵⁶. Îngerul bun are puterea de la Dumnezeu să se arate minții, să-l facă să-l primească și să-i redea pacea gândurilor, chiar dacă mintea nu vrea aceasta¹⁵⁷.

În principal, lucrarea cea rea sau ispita cea rea se manifestă sub forma a doua mecanisme pe care încearcă să le declanșeze diavolul, în scopul atragerii noastre la păcat: cel al închipuirii sau imaginației și cel al amintirii. Prin cel dintâi, diavolul caută să ne născocască tot felul de idei și reprezentări păcătoase și pătimișe sau atunci când nu reușește aceasta, ne aduce aminte de păcatele trecute, prin declanșarea mecanismului amintirii.

Cu privire la căile sau modalitățile de pătrundere a gândurilor păcătoase în planul conștiinței, Talasie Libianul vorbește despre: lucrarea simțurilor, amintirea și amestecarea din trup¹⁵⁸, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre simțire, despre schimbări în starea organică și despre amintire, ca “prilejuri prin care mintea primește înțeleșuri pătimișe”¹⁵⁹.

În principiu, diavolul, spune Sfântul Petru Damaschinul, are obiceiul să ispitească sau să atace sufletul cu ceea ce găsește în fața lui, adică cu bucurie și mândrie sau întristare și deznădejde, fie cu oboseală și nelucrare, fie cu lucruri și cugetări ivite nelavreme și fără folos, fie cu dragoste exagerată, fie cu o ură pătimișă față de materie și lucruri¹⁶⁰. Sau, cum sublinia Sfântul Maxim Mărturisitorul, “dracii iau prilejurile de-a stârni în noi gândurile pătimișe din patimile aflătoare în suflet. Pe urmă, războindu-ne mintea prin aceste gânduri, o silesc la consimțirea cu păcatul. Astfel, biruitor fiind, o duc în sfârșit, ca pe o roabă, la faptă. După aceea, cei ce au pustiit sufletul prin gânduri, se depărtează împreună cu ele și rămâne în minte numai idolul păcatului”¹⁶¹.

Diavolul are o conduită duplicitară sau adoptă o dublă strategie: până la săvârșirea faptei rele, ne dă curaj și îndrăzneală să primim ispita, să o însoțim cu gânduri proprii, să consimțim la lucrarea ei și să o producem, să o facem, iar după

în picioare, nici cuvântul, nici mersul, nici privirea. Toate le iscodesc, toate le mișcă, toată ziua uneltesc viclesuguri împotriva noastră, ca să înșele în vremea rugăciunii mintea smerită și să stingă lumina ei fericită”.

¹⁵⁶ Idem, *Cuvânt despre rugăciune...*, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 115.

¹⁵⁷ *Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul...*, p. 237.

¹⁵⁸ Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, în *Filocalia...*, volumul 4, p. 19.

¹⁵⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua...*, p. 96: Prin acestea trei primește mintea înțeleșuri pătimișe: prin simțire, prin schimbări în starea organică și prin amintire. Prin simțire, când lucrurile de care suntem împătimiți, venind în atingere cu ea, o mișcă spre gânduri pătimișe. Prin schimbări în starea organică, când mustul trupului, schimbându-și amestecarea printr-o hrană neînfrănată, sau prin lucrarea dracilor, sau prin vreo boală, mișcă mintea iarăși spre gânduri pătimișe sau împotriva Providenței. Iar prin amintire, când aceasta, aducând în legătură cugetările sale cu lucrurile față de care am simțit vreo patimă, de asemenea mișcă mintea spre gânduri pătimișe.

¹⁶⁰ *Învățăturile duhovnicești...*, p. 218.

¹⁶¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua...*, p. 87.

săvârșirea păcatului, caută să ne strecoare în suflet întristarea și deznădejdea, îngrozindu-ne cu spaimile judecății¹⁶².

Spiritualitatea ortodoxă vorbește despre trei cauze generale ale gândurilor: teonomia, autonomia și eteronomia, sau despre trei feluri de gânduri: dumnezeiești sau îngerești; omenești și drăcești. Dintre acestea, cele rele sau drăcești au drept cauză “deprinderea rea”, păcatele sau, cum spune Sfântul Marcu Ascetul, “păcatele văzute, pe care le săvârșim cu mâinile, cu picioarele și cu gura”¹⁶³.

Gândurile rele sau pătimișe sunt alcătuite dintr-o idee sau un înțeles simplu, la care s-a asociat o patimă. Acestea sunt complicate, “necurate”, groase (precum curvia, desfrânarea, pizma), “urâte, jucăușe, fermecătoare, vânătoare, comunicante, ucigașe” și nu fac altceva decât să ațâțe partea poftitoare a sufletului, să o tulbure pe cea irascibilă sau să o întunece pe cea rațională.

Lupta împotriva lor presupune lupta împotriva cauzelor lor și este ajutată de psalmodiere și rugăciune, prin care mintea își reia lucrarea ei naturală și firească pentru care a fost creată. O cale esențială în dobândirea darului deosebirii sau al discernământului spiritual o constituie mărturisirea deplină a gândurilor noastre duhovnicului sau părintelui nostru duhovnicesc, pentru că, aflăm de la Sfântul Ioan Scărarul, “nimic nu dă dracilor și gândurilor acestora atâta putere împotriva noastră, ca faptul de a le hrăni și ascunde în inimă nemărturisite”¹⁶⁴, după cum și nimic nu umilește pe demoni și nu întărește sufletul și nu luminează mintea și nu dă strălucire înțelegerii și nu curățește inima ca mărturisirea gândurilor și arătarea celor cugetate de Părinții duhovnicești.

Adevărata libertate în gânduri constă în aceea că “cel ce întreabă, să-și dezvăluie deplin gândul celui întrebat și să nu ascundă ceva din el, nici să-l acopere cu ceva din rușine, nici să nu-l înfățișeze ca pe al altuia, ci ca pe al său propriu, așa cum este”¹⁶⁵.

Gândurile au ca scop să se elibereze, să se curățe de înțelesurile pătimișe și complicate ale lucrurilor și să se întoarcă astfel spiritualizate, înduhovnicite în sediul lor - mintea, și aceasta curățită la rândul ei și unită cu inima. Gândurile trebuie să se desprindă de pofte, de conținuturile pătimișe ale lucrurilor, de robia față de acestea, să le întoarcă și să le conducă spre o semnificație duhovnicească. Ele sunt chemate “să lumineze lucrurile, să aducă la lumina sensibilă a acestora, să le explice și ordoneze arhitectonic, în acord cu natura lor adevărată, adică în acord cu scopul pe care li l-a dat Creatorul lor”¹⁶⁶.

Aceasta se realizează, potrivit Părinților duhovnicești ai Filocaliei, prin **trezvie** sau **nepsis**, adică prin adunarea din rătăcire, din împrăștiere și prin paza gândurilor și a minții. Căile prin care se ajunge la această trezvie, după o lucrare ascetică deosebită,

¹⁶² Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 229-230.

¹⁶³ Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 326.

¹⁶⁴ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 297.

¹⁶⁵ Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în *Filocalia...*, volumul 11, p. 379.

¹⁶⁶ Panayotis Nellis, **Omul - animal îndumnezit. Pentru o antropologie ortodoxă**. Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Desis, Sibiu, 1994, p. 140.

privesc mai ales adunarea și concentrarea minții asupra Numelui lui Iisus din rugăciunea minții coborâte în inimă, încă din faza de “gând simplu și prim”.

Lucrarea imaginației sau a fanteziei, cea care rodește închipuiri sau năluciri - **fantasi** - are, după cum ne arată Calist și Ignatie Xanthopol, trei aspecte sau lucrări: 1) printr-una dăm forme sau chipuri lucrurilor percepute prin mijlocirea simțurilor; 2) printr-alta născocoște imagini sau reprezentări noi, fără a avea vreo corespondență reală (imaginația în înțeles propriu; și 3) prin care dorim prietenia lucrurilor care ne închipuim că produc plăcere și ne arătăm adversari față de ceea ce provoacă durere¹⁶⁷.

Dacă nu a reușit să ne provoace fantezii noi sau gânduri pătimășe noi, atunci diavolul caută, sub diferite forme și ispite, adesea venite din lumea exterioară, să ne declanșeze mecanismul amintirii sau memorării, cu scopul de a ne întoarce, măcar cu mintea, la patimile și păcatele de altă dată, fie ele chiar pocăite. Prin aceasta și prin stăruința minții și a gândurilor în ele, se poate ajunge, adesea, la reluarea lor.

Sfinții Varsanufie și Ioan ne spun că există și o amintire bună, a păcatelor trecute, urmată de conștiința păcătoșeniei și smereniei noastre și de lupta de îndreptare prin fapte, dar există și o amintire rea, de la vrăjmașul. Dacă va cădea pradă acesteia, sufletul va fi ajunge la păcate și patimi și mai rele.

De aceea, recomandările duhovnicești se referă la folosirea cu discernământ a amintirii; să zăbovim în cele bune și curate, iar pe cele rele să le alungăm repede de la noi.

Tot în legătură cu mecanismul momelii sau ispitei, Părinții filocalici fac des referire și descriu vicleșugurile vrăjmașului, între care și retragerea sau părăsirea drăcească, adică oprirea pentru scurtă durată a luptei, pentru ca apoi să se pornească și mai rău asupra noastră. În acest timp, ei urmăresc să vadă care este punctul nostru slab, pentru a izbi în el¹⁶⁸.

Literatura duhovnicească a Ortodoxiei vorbește despre o intensificare a ispitelor și vicleșugurilor drăcești, pe măsura eforturilor ascetice ale ostenitorului. Scopul acestei sporiri a răutăților este tocmai acela de a ne înfricoșa de greutatea dobândirii mântuirii și de a ne descuraja, de a nu mai crede și vedea ajutorul lui Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face referire la trei trepte ale ispitei, după vrednicia celor încercați: a) cei ce s-au ridicat pe treapta cea mai înaltă a rugăciunii, sunt ispitiți să primească înțelesurile (chipurile) lucrurilor sensibile; b) contemplativii, cei ce se îndeletnicesc cu cunoașterea, să primească gânduri mincinoase, pătimășe; c) practicii - să păcătuiască cu lucrul¹⁶⁹, iar Calist Patriarhul, vorbind despre el și despre o ispită gradată sau proporțională cu starea duhovnicească a fiecăruia, învață că “de cei începători, sau aflători pe treapta morală sau făptuitoare, demonul se apropie prin zgomote nearticulate sau și articulate. Celor de pe treapta

¹⁶⁷ A celor între monahi Calist și Ignatie Xanthopol: Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 139.

¹⁶⁸ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic...*, p. 82.

¹⁶⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua...*, p. 99.

vederii (contemplării), le înfiripă formele unor năluciri, încât li se pare că se colorează aerul, ca lumină; alteori li le înfățișează pe acestea și ca foc, ca printr-o făgăduință potrivnică să amăgească pe ostașul lui Hristos¹⁷⁰.

La cei duhovnicești, ispitele sunt mult mai numeroase și mai grele. Pentru a-i ispiti pe aceștia, diavolii pornesc o lucrare dezlănțuită ziua și noaptea, în somn și în vis, în rugăciune și în lacrimi, încercând să-i îndepărteze de la lucrarea cea bună, mai ales prin mândrie pentru faptele înalte de care s-au învrednicit.

“Dracii cei vicleni - spune Evagrie - așteaptă noaptea ca să tulbure pe învățătorul duhovnicesc, prin ei înșiși; iar ziua, îi învăluiesc prin oameni în strâmțorări, defăimări și primejdii”¹⁷¹. Ispitele de noapte sunt și mai cumplite. Cei care ne atacă ziua, ne atacă și noaptea, “prefăcându-se în alte și alte fețe”¹⁷², în încercarea lor de a-l arunca pe om în îndoială și tulburare. Războiul de noapte este îndoit, spun ei. Cauzele lui sunt: pe de o parte, ispita diavolului, pe de altă parte, dragostea de plăceri.

Toți acești sfinți ne spun cum să ne izbăvim de aceste tulburări: să facem de șapte ori șapte îngenuncheri, adică patruzeci și nouă, rostind la fiecare rugăciuni scurte de ajutor, în special rugăciunea lui Iisus¹⁷³.

Ispitele din noapte pot fi, deci, de la diavoli sau de la fire. De cea de la fire scăpăm culcându-ne cu pace și după multe rugăciuni și pecetluindu-ne cu numele și semnul Sfintei Cruci. La cei desăvârșiți, aceste ispite firești dispar, pentru că ei au stins prin nevoințele lor, aprinderea firii, au mortificat mădularele lor, făcându-se oameni duhovnicești¹⁷⁴.

Toate aceste ispite din vremea nopții, din stare de veghe sau de somn nu trebuie primite, ne spun Sfinții Varsanufie și Ioan, pentru că “pe Stăpânul Hristos nu-l cunoaștem după trup și de aceea diavolul încearcă să ne convingă prin minciună că El este, ca, crezând înșelăciunii ca adevărului, să ne pierdem”¹⁷⁵. “Tar de voiești să scapi de visurile necurate și de nălucirile și înrâuririle urâte ale demonilor, spune Cuviosul Isaia Pusnicul - nu te da pe tine somnului oprit de canonul privegherii”¹⁷⁶.

Forma cea mai dezlănțuită de ispită și război o ia vrăjmașul în timpul rugăciunii. Scopul vrăjmașului este “să fure rugăciunea ceas de ceas, de la noi”. Tot războiul ce se aprinde între noi și necurații diavoli, potrivit lui Evagrie Monahul - nu se poartă pentru altceva decât pentru rugăciunea duhovnicească¹⁷⁷. În timpul rugăciunii, lupta și năvălirea vrăjmașului are amploarea și răutatea fiarelor dintre cele mai sălbatice. Ei se reped asupra rugătorului “în cărduri”, luând forme și consistențe materiale dintre cele mai ciudate și periculoase și încercând să-l îngreuneze prin

¹⁷⁰ Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 232.

¹⁷¹ Evagrie Monahul, **Cuvânt despre rugăciune...**, p. 124-125.

¹⁷² Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 204.

¹⁷³ **Ibidem**.

¹⁷⁴ **Ibidem**, p. 205.

¹⁷⁵ **Ibidem**, p. 417.

¹⁷⁶ Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în *Filocalia...*, volumul XII, p. 288-289.

¹⁷⁷ Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune...**, p. 111.

moleșeală, somn, vedenii, lumini, amăgiri, năluciri, tulburări chiar și hormonale,¹⁷⁸ ocări, loviri, strigăte, vătămări, formă de sabie. În toate aceste ispite, rugătorul are ajutor pe îngerul cel bun, dat de la Botez și pe ceilalți îngeri, care “stau de față împreună cu noi”¹⁷⁹.

Cei mai râvnitori dintre toți, au de luptat cu doi diavoli. Unul încearcă încă să le mai supere și să le tulbure trupul, printr-o poftă exagerată și irațională spre împreunare. Altul supără sufletul, ducând la o râvnă exagerată în dragostea de Dumnezeu, în sensul că ostenitorul vrea să nu mai placă și altul lui Dumnezeu, în afară de el. Împotriva acestor duhuri, spune Sfântul Diadoh al Foticeii, trebuie luptat prin înfrânare, nemâniere, gândire adâncă la moarte, smerenie și dragoste¹⁸⁰.

Diavolii se pot strecura și în manifestările noastre sufletești dintre cele mai adânci, mai interioare. Ei ne pot ispiti chiar și în momentele noastre de adâncă pocăință, de plâns duhovnicesc și de lacrimi sincere de pocăință. În acestea, el încearcă să strecoare ispita slavei deșarte și a mândriei. Din acest motiv, Sfântul Ioan Scărarul ne recomandă: “Alungă câinele care vine când te afli în cel mai adânc plâns și îți șoptește că Dumnezeu e nemilostiv și neîndurător”¹⁸¹ sau cel care, sub pretextul aprecierii eforturilor noastre, ni le zădărnicește.

Dacă pe cei ce se luptă în lume, diavolii îi ispitesc prin lucrurile din lume, adică prin ispite mai groase, pe cei despărțiți de lucruri, pe contemplativ, îl ispitesc prin înțelesurile pătimase ale lucrurilor. Ori, “cu cât e mai ușor de a păcătui cu mintea decât cu lucrul, cu atât e mai greu războiul cu gândurile decât cu lucrurile”¹⁸². Iar viclenia și perversitatea lor, în această privință, nu are nici o limită. Ei iau înfățișările pe care le voiesc, căutând să ne scoată din minți.

Vorbind despre limitele și modurile manifestării acestei lucrări rele, Cuviosul Maxim Cavsocalivitul ne arată semnele generale după care putem deosebi lucrarea diavolească. Astfel, duhul rău al amăgirii, când se apropie de om, îi zăpăcește mintea și o sălbăticește; îi face inima aspră și o întunecă; îi pricinuieste frică, temere și mândrie; îi înăsprește ochii, îi tulbură creierul, îi înfioară tot trupul; îi iscă, prin nălucire, în fața ochilor o lumină care nu strălucește și nu e curată; ci roșie; îi scoate mintea din frâu și o îndrăcește; îl mișcă să spună cu gura cuvinte necuviincioase și hulitoare. Și cel ce vede acest duh al amăgirii de mai multe ori, se mânie și se umple de laudă cu bunătățile lui; e plin de slava deșartă și fără înfrânare și temere de Dumnezeu și totdeauna e stăpânit de patimi. Iar la urmă de tot își iese cu totul din minți și vine la pierzania deplină¹⁸³.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 118: “Când pizmașul diavol nu poate mișca memoria în vremea rugăciunii, atunci silește starea hormonală a trupului să aducă vreo nălucire ciudată înaintea minții să o facă pe aceasta să primească o anumită formă. Iar mintea, având obiceiul să petreacă în cugetări, ușor se încovoiaie.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 116.

¹⁸⁰ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 472-473.

¹⁸¹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 183.

¹⁸² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua...*, p. 95.

¹⁸³ *Din viața Cuviosului părintelui nostru Maxim Cavsocalivitul*, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 544.

O întrebare pe care și-au pus-o Părinții duhovnicești și pe care ne-o punem și noi este cea privind rostul acestor ispite, semnificația lor spirituală, precum și atitudinea față de ele.

Scopul sau rostul lor fundamental este îndreptarea noastră, căci spun Sfântii Calist și Ignatie Xanthopol, ele fac mintea noastră să nu se mândrească de binele ce l-a aflat, ci, dimpotrivă, războită, certată și umilită, să sporească în smerita cugetare. În legătură cu aceste momente, Părinții filocalici vorbesc despre îngăduința sau retragerea lui Dumnezeu sau despre ascunderea harului de la noi. Dar chiar în această ascundere, harul ajută în chip tainic, neștiut, sufletul, ca să arate vrăjmașilor lui că biruința e numai a sufletului¹⁸⁴.

Sfinții Varsanufie și Ioan vorbesc despre două atitudini în legătură cu momeala sau ispita, în funcție de tăria și străduințele noastre ascetice. Una este, spun ei, intrarea gândurilor sau semănarea lor și cu totul altceva este reaua lor folosire sau învoirea cu ele. Prima dintre ele - ispita - nu este de osândit, sau cum spune Sfântul Marcu Ascetul, “momeala nu e nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertății voii”¹⁸⁵. Însă învoirea cu ele este un lucru vrednic de osândă. De aici și două principii: cel ce are puterea de a li se împotrivi, a lupta și a birui aceste ispite, să le lase să intre, pentru ca aflându-le pe terenul său să le pricinuiască o înfrângere grea, însă cel slab, care nu are această putere, să le taie, alergând la Dumnezeu¹⁸⁶.

Dacă gândul străin, ispita a pătruns, spun ei, să nu ne tulburăm, ci să aflăm în care parte lovește acesta și descoperind aceasta, să lucrăm fără tulburare împotriva lui, chemându-l pe Dumnezeu ca ajutor, căci “nu în intrarea tâlharului în casă stă răul, ci jefuirea celor din casă. Iar dacă iese cu necinste, slava este a stăpânului casei, iar necinstea a celui ce a ieșit fără să ia nimic”¹⁸⁷.

Lupta cu păcatul, în orice fază a derulării sale ar fi, înseamnă, de fapt, lupta împotriva cauzelor sale. Lupta împotriva faptei sensibile, învață Părinții filocalici trebuie dusă încă din etapa sau faza de gând prim sau întâi născut. Din acest motiv, Evagrie Monahul ne cere să distrugem capul șarpelui.

Părinții numesc păcatul furnico-leul, pentru că dacă nu avem grijă să îl distrugem când este mic, încă din faza de ispita, de furnică, el crește și se dezvoltă în sufletul nostru, ajungând la puterea harului. De aceea, Evagrie ne sfătuiește ca, atunci când suntem ispitiți să prindem gândul străin și viclean, să-l descoasem, cum și din ce este alcătuit pentru a ști cum să luptăm la înlăturarea lui¹⁸⁸.

Dacă nu am reușit să îl înlăturăm acum, în faza de ispita, de simplă posibilitate teoretică, lipsită de o evidență practică constrângătoare, lupta deveni pe celelalte trepte sau etape din fenomenologia păcatului mult mai grea, proporțională cu ierarhia căderii.

¹⁸⁴ A celor dintre monahi..., p. 186-187.

¹⁸⁵ Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 375.

¹⁸⁶ Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 427.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 436.

¹⁸⁸ Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea gândurilor...*, p. 90-91.

Etapele păcatului

Întreaga luptă duhovnicească a omului se dă în această viață în vederea dobândirii vieții viitoare, împotriva patimilor, a păcatului și a răului, pentru dobândirea și lucrarea virtuților creștine. Ascetica ortodoxă și scrierile duhovnicești vorbesc la modul cel mai adânc și cuprinzător despre idealul vieții spirituale - desăvârșirea, sfințenia, îndumnezeirea prin har și lucrare, dar până ajunge la aceasta, omul trebuie să biruie răul și păcatul, până la a se statornici în practicarea binelui.

Păcatul este, în ultimă analiză, “pierderea sensului existenței: o viață în întregime superficială, materială, o viață de plăcere, egoistă, legată de conflictul cu ceilalți și de uitarea lui Dumnezeu”¹⁸⁹.

Păcatul este un act “care interesează toate dimensiunile omului”¹⁹⁰. Păcatul și urmările sale se prezintă din punct de vedere moral o întoarcere și cădere a ființei noastre de la demnitatea și vocația sa originală, o îndepărtare de izvoarele autentice ale vieții - Dumnezeu, și o apropiere și trăire în proximitatea apăsătoare a tenebrelor, a iluziilor privind viața, căci păcatul nu realizează planul sau etajul inferior și sărac în care își trăiește viața, ci, dimpotrivă, are credința că această viață este adevărată. El percepe îngustarea vieții spirituale prin prisma lărgirii faptelor sale pătimase.

Părinții filocalici numesc variat păcatul. El este “zid între noi și Dumnezeu”, “prăpastie” și “haos”. Prin păcat, omul refuză legătura cu Dumnezeu și cu virtutea, care are ca expresie supremă atributele dumnezeirii și se scufundă într-o viață paranaturală și parafirească, desființându-se ca ființă rațională. El distruge legătura harică dintre Dumnezeu și om, îndepărtându-l pe acesta din urmă de Creatorul său și până la urmă și de el însuși, de sine sa autentică, în care se află, ca o pecete chipul și harul divin, cufundându-se în moartea spirituală.

Păcatul este considerat, în învățătura ortodoxă, “călcarea cu deplină știință și voință liberă a voii lui Dumnezeu”.

În legătură cu originea păcatelor și a patimilor, regăsim aceeași idee clară a Părinților duhovnicești: în timp ce virtutea și faptele bune izvorăsc din împreună lucrarea omului cu Dumnezeu, cu harul divin, faptele rele, păcătoase și pătimase aparțin exclusiv omului, voii sale libere. Mai mult chiar, “păcatul sau patima - aflăm de la Sfântul Ioan Scărarul - nu se află în fire în chip natural. Căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor”¹⁹¹. Cauzele păcatelor suntem noi. Nici chiar scuza că păcatul ar fi o expresie a slăbiciunii trupului, nu rezistă, pentru că “unirea cu Dumnezeu Cuvântul a întărit toată firea, prin dezlegarea ei de blestem, nelăsându-ne nici o scuză pentru pornirea cea de bună voie spre patimi”¹⁹². Cauza sa generală nu este nici ispita diavolului, nici slăbiciunea trupului, deși acestea îl înlesnesc, ci “afecțiunea

¹⁸⁹ M. Costa de Beauregard, **Dumitru Stăniloae. Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica**. În românește de Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 156.

¹⁹⁰ Tomas Spidlik, **La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systematique**, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1978, p. 191.

¹⁹¹ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 333.

¹⁹² Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 262.

nerațională a sufletului față de plăcerea simțurilor”¹⁹³. La fel, Sfântul Marcu Ascetul spune că adevăratele cauze ale păcatelor depind de noi înșine. Oricât de puternică ar fi ispita, consimțirea cu ea și apoi lucrarea păcatului ne aparține în exclusivitate. Păcatul are, potrivit concepției sale două cauze: neîmplinirea poruncilor și faptele rele personale, de după Botez. Și amândouă ne aparțin.

Orice păcat începe printr-o cădere a rațiunii din adevăr și prin alunecarea vieții noastre întregi într-o direcție greșită, într-o rătăcire alături și împotriva firii.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că prima formă de manifestare a păcatului este căderea sau abolirea rațiunii din postul ei de străjer al sufletului. Facultatea rațională a discernerii, precum și lucrarea duhovnicească - a trezviei sunt abolite. Căderea se produce mai întâi în plan mintal, interior. De aceea, el definește păcatul ca fiind “întrebuințarea greșită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuințare a lucrurilor”¹⁹⁴ și recomandă următoarele: “nu întrebuința rău ideile, ca să nu fii silit să întrebuințezi rău și lucrurile. Căci de nu păcătuiește cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătui nici cu lucrul”¹⁹⁵.

Cu privire la felurile păcatelor, experiența duhovnicească a Părinților filocalici își spune și de această dată cuvântul. Ei nu teoretizează și nu speculează asupra unei probleme atât de practice, existențiale. Detaliile lor sunt esențiale, fundamentale pentru toți cei iubitori de frumusețe duhovnicească, de sfințenie.

Pornind de la împărțirea sufletului în: rațiune, iuțime și poftă, Sfântul Ioan Damaschin vorbește despre **păcatele din rațiune**, precum: necredința, erezia, nebunia, hula (blasfemia), încuviințarea păcatelor născute din partea pătimitoare; de **păcate ale iuțimii**: ura, pizma, uciderea, pomenirea și cugetarea la rău; și despre **păcatele părții pofitoare**, cum ar fi: lăcomia pântecelui, beția, curvia, iubirea de avuții, pofta de slavă deșartă și de plăceri trupești.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face distincția între păcatul **cu mintea** și cel **cu fapta**¹⁹⁶, iar Sfântul Isaac Sirul face referire la păcatele ce se fac din slăbiciune și fără voie, la cele făcute din neștiință, la cele făcute cu voie și la păcatul generalizat - patima.

În legătură cu fenomenologia păcatului, adică privind modul de declanșare și manifestare a lui, din faza de ispită și până la concretizarea sau manifestarea lui ca faptă sensibilă, adică în legătură cu “teologia și teomahia diavolilor”, despre care vorbește Sfântul Ioan Scărarul, ascetica filocalică dă prețioase detalii de ordin duhovnicesc.

Potrivit scrierilor ascetice, păcatul trece, de la faza de ispită și până la cea de patimă, prin mai multe faze. Cu privire la numărul exact, clar al acestor faze, Părinții filocalici se exprimă nuanțat.

¹⁹³ **Ibidem**, p. 310.

¹⁹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 97.

¹⁹⁵ **Ibidem**, p. 96.

¹⁹⁶ **Ibidem**.

Potrivit Sfântului Maxim, fazele păcatului sunt: atacul (momeala) sau pofta; deprinderea (habitudinea) răului sau consimțirea, lucrarea, fapta sau săvârșirea.

Sfântul Ioan Damaschinul dezvoltă această schemă, insistând asupra momentului de luptă și deliberare interioară. Potrivit lui, etapele, în număr de șapte, sunt următoarele: momeala (atacul); însoțirea, lupta, patima, învoirea (consimțirea), lucrarea și robia.

Momeala este gândul adus simplu în minte de vrăjmașul.

Însoțirea este primirea gândului strecurat de vrăjmaș, preocuparea de el și convorbirea plăcută a voii noastre cu el.

Patima este, potrivit Sfântului Ioan Damaschinul, deprinderea cu gândul strecurat de vrăjmaș, care se naște din însoțire și învârtirea neconținută cu cugetării și închipuirii în jurul lui.

Lupta este împotrivirea cugetării la săvârșirea păcatului.

Patima este ducerea silnică și fără voie a inimii stăpânită de prejudecată și de o îndelungată obișnuință.

Învoirea este consimțirea cu patima din gând.

Lucrarea este împlinirea cu fapta a gândului pățimaș¹⁹⁷.

În general, tradițională a devenit în ascetica răsăriteană lista simplificată în patru momente generale: Momeala - ca gând simplu sau icoană a ceva adus în inimă în chip înțelegător; însoțirea - sub forma convorbirii cu ceea ce s-a arătat în chip pățimaș sau nepățimaș în minte; consimțirea sau încuviințarea - învoirea cu plăcere a sufletului, cu ceea ce s-a arătat; și patima, ca deprindere și obișnuință rea a sufletului în practicarea păcatului.

Din punct de vedere a culpabilității conștiinței noastre la aceste momente, situația este următoarea: Momeala, constând în venirea în minte a binelui sau a răului, nu are nici răplată, dar nu este nici de ocară, ci dovadă a libertății cu care am fost înzestrați prin creație. Însoțirea, sub forma de convorbire cu momeala, fie spre încuviințare, fie spre lepădare, este bună, atunci când este spre o faptă bună și este rea, atunci când conduce către săvârșirea unei fapte rele. Lupta prilejuiește cununa sau osânda, în funcție de biruința sau de înfrângerea sa. Încuviințarea, robia și patima sunt toate vrednice de osândă.

Părinții filocalici vorbesc despre o îndoită geneză a păcatelor și patimilor. Unii spun că ele se nasc din ispita exterioară, care, pătrunzând în suflet, îl târăște în robie. Alții consideră că patimile se nasc și se lucrează din mișcările interioare. Ascetica răsăriteană posedă termeni speciali, distincți pentru a desemna acțiunile practice, variate ale duhurilor rele asupra omului. **Logismoi** sunt gândurile sau imaginile care izvorăsc din subconștientul nostru pățimaș sau vin în chipuri ademenitoare, încercând să acapareze și să robească mintea noastră. **Prosbole** semnifică prezența unui gând sau idei simple, din afară. **Synkatatesis** este etapa fundamentală, în care mintea noastră aderă la acest gând străin. **Pathi** este fapta sensibilă sau etapa săvârșirii păcatului.

¹⁹⁷ Sf. Ioan Damaschin, **Cuvânt de suflet folositor**, în *Filocalia...*, volumul 4, p. 209-210.

Ascetica ortodoxă distinge cu privire la aceste momeli: **logismoi noemata**, specifice primei etape; **logismoi diaboloi**, din etapa de **prosbole**; și **dialogismoi**, din faza de *synkatatesis*.

Rolul voinței în lucrarea ascetică

În lucrarea duhovnicească a credinciosului, mai ales în faza ei ascetică, o importanță deosebită o are voința.

Teologia și spiritualitatea ortodoxă subliniază ideea că voința este un bun sau un dar natural, creatural, cu care ființa sau firea omenească a fost înzestrată încă de la crearea sa și are drept conținut, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, “toate proprietățile înnăscute naturii în mod ființial”¹⁹⁸.

Voința constituie “caracterul dinamic conștient al ființei umane”¹⁹⁹; “afirmarea ei în existență”, căci nu se poate cugeta ființa omenească fără voința ei de a fi și de a manifesta exact această voință²⁰⁰. Viața morală este domeniul voinței morale, marginile voinței fiind și marginile moralei²⁰¹.

Voința, ca formă superioară a activității vieții umane, expresie a chipului divin din constituția omenească, definește adevărata demnitate și valoare a omului, prin faptul că ea îl ridică la rangul de persoană, în universul libertății și îl face subiect al unei lucrări harice. Prin aceasta se demonstrează valoarea pe care a acordat-o Dumnezeu prin creație omului și faptul că viața sa este forma cea mai înaltă și organizată a existenței, liberă de constrângere și întâmplare, de hazard sau contingent.

Din punct de vedere moral-teologic, se vorbește despre voință în sens larg și în sens restrâns sau propriu. În sens larg, voința este definită ca fiind “totalitatea actelor conștiente sau inconștiente prin care urmărim realizarea unui scop”²⁰². În acest sens, conținutul voinței însumează toate actele noastre reflexe, instinctuale, deprinderile sau obișnuințele, precum și actele conștiente, deliberate, prin care se urmărește realizarea sau împlinirea unui scop propus.

În sens restrâns sau propriu, prin voință se definește “funcția psihică prin care ne hotărâm în mod liber, în baza unei deliberări sau chibzuințe, să facem sau să nu facem o acțiune, prin care alegem o soluție din mai multe posibile”²⁰³.

Cel care analizează cel mai bine rolul și rostul voinței în lucrarea ascetică este Sfântul Maxim Mărturisitorul. “Învățătura sa despre voință - spune Părintele Stăniloae - ca ținând de firea umană, sau despre fire ca voluntară prin ea însăși, voința

¹⁹⁸ Magistrand Ică I. Ioan, **Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim cu Pyrrhus**, în “Ortodoxia”, XII (1960), nr. 3, p. 356.

¹⁹⁹ Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Omul și Dumnezeu**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 248.

²⁰⁰ **Ibidem.**

²⁰¹ Magistrand Ierod. Irineu Crăciunaș, **Rolul voinței în viața morală**, în “Studii teologice”, VIII (1956), nr. 3-4, p. 211.

²⁰² **Teologia morală ortodoxă** pentru institutele teologice. Vol. I. Morala generală, EIBMBOR, București, 1979, p. 255.

²⁰³ **Ibidem.**

prin ea să existe și despre firea și voința ei ca neaflându-se concret decât în persoane, care precizează modul concret al folosirii voinței, a dezvoltat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul, el arătând prin aceasta că chiar în voința naturală e dată și putința folosirii firii²⁰⁴.

Sfântul Maxim face distincție, mai întâi, între o **voință naturală** (*telima fisikon*) și o **voință deliberativă sau gnostică** (*telima gnomikon*). În **Epistolele hristologice și duhovnicești**, Sfântul Maxim definește voința naturală a fi “o putere (o facultate) doritoare a ceea ce e propriu firii care dorește²⁰⁵, o “dorință rațională și vitală²⁰⁶.

Voința sau voirea naturală, susține Sfântul Maxim, este bună și năzuiește spre bine sau, în terminologia maximiană, spre a fi veșnic bună. Ea este, deci, “o năzuință ontologică spre bine, ce dorește binele și are certitudinea lui absolută, excluzând păcatul²⁰⁷.

Această voință este comună firii, este voința generală a naturii umane. Dintre voirile naturale sau firești, Sfântul Maxim enumeră: supunerea sub legea lui Dumnezeu, căci omul e, prin fire, supus și slujitor al lui Dumnezeu; apoi cele care susțin natura sau viața umană firească, precum: foamea, setea, somnul și cele asemănătoare²⁰⁸.

Paralel cu această voință, și ca expresie a libertății ei, persoana umană este înzestrată cu o voință deliberativă, de alegere sau gnostică, sau, cum simplu o numește Sfântul Maxim - **gnomi**. În concepția ascetică a Sfântului Maxim, această libertate de alegere sau liber arbitru, nu numai că denotă imperfecțiunea, limitarea și căderea naturii umane²⁰⁹, ci are chiar caracterul de **păcat**. Originea răului și a păcatului privine, potrivit Sfântului Maxim din necunoaștere sau, cum vorbesc Părinții filocalici de la cei “trei uriași ai patimilor”: neștiința, uitarea și ignoranța. Când omul discerna adevărul, voința înseamnă “lansarea în linie dreaptă a dorinței firii după ceea ce este potrivit pentru ea, iar aceasta e binele...”²¹⁰.

Dacă voința naturală este generală, comună întregii firi umane, voința gnostică este specifică, proprie persoanei, căci natura voiește și acționează, doar persoana alege, adică are posibilitatea și libertatea de a alege între două sau mai multe alternative²¹¹.

²⁰⁴ Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 263.

²⁰⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești**. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 178.

²⁰⁶ **Ibidem**.

²⁰⁷ Magistrand Ică I. Ioan, **atc. cit.**, p. 358.

²⁰⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Natură și har în teologia bizantină**, în “Ortodoxia”, XXVI (1974), nr. 3, p. 405.

²⁰⁹ Vladimir Lossky, **Chip și asemănare** (trad. de Lucian Turcescu), în “Studii teologice”, XLIII (1991), nr. 1, p. 62.

²¹⁰ Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 175.

²¹¹ Vladimir Lossky, **art. cit.**, p. 62.

În funcție de modul de împlinire sau de concretizare a conținuturilor acestor forme de voință, în acord sau în dezacord cu firea sau cu natura, voința poate fi **rațională** sau **irațională**²¹².

Sfântul Nicodim Aghioritul vorbește despre două voințe în om, contrare una alteia. Cea dintâi, este o **voință superioară**, prin care se lucrează binele. Cea de-a doua, este o **voință irațională, inferioară, sensibilă, a simțurilor**, prin intermediul căreia se manifestă poftele și pasiunile trupești. Sfântul Nicodim învață că voința rațională, superioară, se află la mijloc între voința divină și între voința sensibilă, a simțurilor, înclinând fie spre una, fie spre alta, în funcție de imperativele morale.

Părinții asceți ai Răsăritului vorbesc, în legătură cu viața noastră duhovnicească, despre trei voințe: **voința mântuitoare a lui Dumnezeu sau teonomia**, care lucrează prin harul Botezului, sub forma chemării, a invitației la căință și desăvârșire; **voința omenească sau autonomia**, care se manifestă cel mai adesea sub forma unei voințe deliberative, instabile și problematizatoare; și **voința drăcească sau eteronomia**, o voință străină, care, odată ce a pus stăpânire pe viața noastră sufletească și duhovnicească, se manifestă cu o violență oarbă, în păcate și patimi dintre cele mai variate și josnice²¹³.

Studiind atent procesul prin care se actualizează această facultate sufletească, Sfântul Ioan Damaschinul vorbește, la modul general despre **actul involuntar** și despre **actul voluntar**. Actul involuntar poate fi determinat, potrivit lui, de două cauze: una de constrângere sau prin forță și alta datorată neștiinței. Cea dintâi cauză este independentă și indiferentă, în raport cu voința noastră, lucrând ca un principiu determinant, silnic. Acest principiu poate veni din exterior, prin altcineva sau altceva sau poate proveni din interiorul nostru pătimăș, tulburat de mișcările necontrolate și rebele ale unei firi robite păcatului.

Actul involuntar izvorât din neștiință este acela în care mintea noastră, abdicată de la rolul ei de cârmuitor al vieții sufletești și datorită obișnuinței păcatului, deci datorită lipsei de trezvie și de pază, nu mai reacționează la oprirea sau derularea acestui mecanism psihologic, ci doar consimte sau își dă asistența la căderea duhovnicească a omului.

Spre deosebire de această formă de lucrare a voinței, actul voluntar este “orice act pe care-l face omul, urmărind prin el în mod constant realizarea unui scop, sau este lucrarea ce derivă din voință, cu cunoașterea deplină a scopului”²¹⁴. El este un act liber și personal, ca și subiectul care îl lucrează²¹⁵.

²¹² Prof. N. Chțescu, **Premizele învățăturii creștine despre raportul dintre har și libertate**, în “Ortodoxia”, XI (1959), nr. 1, p. 27.

²¹³ Paul Evdochimov, **Vârstele vieții spirituale**. Cuvânt înainte și traducere Pr. Prof. Ion Buga, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1993, p. 57-58.

²¹⁴ **Teologia morală ortodoxă...**, Vol. I, p. 255.

²¹⁵ **Ibidem**, p. 256: Manualele de morală vorbesc despre numeroase feluri de acte voluntare: necesar și liber; deplin și nedeplin; voit în mod simplu (simplu liber) și voit în mod parțial (parțial liber); direct și indirect; pozitiv și negativ; expres, tacit și prezumtiv; actual, virtual, habitual, interpretativ; explicit și implicit, etc.

Ascetica ortodoxă vorbește despre trei momente ale actului voluntar și **deliberarea, decizia și executarea**.

Deliberarea este faza de ezitare, de căutare și formulare a circumstanțelor sau motivelor ce au puterea să influențeze mișcarea voinței într-o direcție sau alta. În această etapă, mintea concepe una sau mai multe alternative, dintre care va alege în funcție de motivele sau mobilele cele mai puternice; reflecția asupra șanselor sau posibilităților de a duce la împlinire varianta aleasă. Prin aceasta, se formează o judecată de utilitate sau de necesitate. Tot în această etapă, intervin circumstanțele actului voluntar sau “detaliile”: cine, adică săvârșitorul; pe cine, adică cel ce suferă acțiunea; ce, adică forma acțiunii; cu ce, adică instrumentul; unde și când, adică locul și timpul; cum sau modul; pentru ce, adică pricina, cauza²¹⁶.

Faza sau etapa hotărârii este etapa în care mintea se stabilește asupra unui motiv, eliminându-le pe toate celelalte alternative; iar faza înfăptuirii este faza săvârșirii actului voluntar, în mod liber și deliberat.

În funcție de aceste etape, voința intervine, în cea dintâi, creator și selectiv, adunând alternativele cu variatele lor motivații și selectându-o pe cea pe care o vede a fi mai oportună; în cea de-a doua fază, prin decizie; iar în faza execuției, prin judecarea faptelor, după efectele lor²¹⁷.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a elaborat și o terminologie specifică, în legătură cu gradele de implicare ale voinței în acest mecanism. El vorbește, astfel, despre o **voință nedeterminată** (*telisis*), constând în năzuința de a se realiza, dar fără a-și preciza obiectul ei. Prin fixarea asupra unui scop, cert sau incert, realizabil sau irealizabil, ea devine o **voință determinată** (*boulisis*). După acest moment, urmează **deliberarea** sau **chibzuința** și, ca efect, alegerea scopului posibil (*bouli* sau *boulevsis*). Deliberarea oferă materialul din care voința alege sau asupra căruia optează și se decide (*proairesis*).

În legătură cu această alegere, Sfântul Maxim introduce **voința deliberativă - gnomi**. În lucrarea de alegere sau selectare a alternativelor, a motivelor și motivațiilor pro și contra, voința nu lucrează automat, mecanic, ci deliberativ, discreționar, după un mecanism complex, ce îmbină motivele raționale cu cele sentimentale și după o logică adeseori paradoxală. Selecția acestora o face dispoziția sau gnomi, care este subiectivă, slăbită de păcat și de stăruința în el²¹⁸.

²¹⁶ Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**. Ediția a II-a. Traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 85.

²¹⁷ Apropieri se pot face cu psihologia contemporană experimentală, care vorbește despre următoarele faze sau etape ale actului voluntar: 1. **Apariția conflictului**, ca o momeală, uneori chiar a unui conflict cu mai multe alternative. Când toate au aceeași pondere, reflexiunea alege o soluție, în funcție de motivație. 2. **Deliberarea** este perioada în care este analizată fiecare alternativă. Ea presupune alcătuirea unui plan pentru a putea elimina sau micșora riscurile în cazul alegerii unei alternative. Ea poate dura multă vreme (ca în cazul alegerii unei profesii) sau mai puțin. Uneori deliberarea e formală, iluzorie, căci hotărârea e luată, dar se caută argumente pentru a o justifica în fața altora sau în fața propriei sale conștiințe. 3. **Decizia** este momentul caracteristic al voinței, în care mintea alege ferm varianta asupra căreia a deliberat. 4. **Executarea hotărârii**, ceea ce în terminologia filocalică ar fi fapta sensibilă. Vezi Andrei Cosmovici, **Psihologie generală**, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 244-245.

²¹⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 177; vezi și Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului...**, p. 173.

Voința gnostică sau personală este “voința deliberativă sau capacitatea de înclinare și decizie bilaterală”²¹⁹. Ea este un efect al căderii și al slăbiciunii și coruptibilității pe care păcatul le-a instalat în firea omenească. Ea nu exista în starea primordială în om, atunci când voința era cu adevărat liberă, în sensul că distingea binele și îl lucra fără ezitare.

După cum o definește Sfântul Maxim, ca “alipire lăntrică de ceva”²²⁰, s-ar părea că este supusă mai degrabă “logicii sentimentelor”, spre deosebire de **fronisis** - opinia sau cugetarea prudentă²²¹, în care cea care alege alternativa este rațiunea.

Prin urmare, în baza libertății ei (*exousia*), voința, în funcție de tăria ei, alege între **gnomi** și **fronisis**. Părinții duhovnicești ai Răsăritului fac distincție între o **libertate structurală** (*elevteria*), dată omului prin creație, care implică în sine existența unei **libertăți de alegere** (*proairesis*). Adevărata dovadă a discernământului duhovnicesc este tocmai întărirea libertății sau putinței de alegere până la statornicirea în bine, ceea ce înseamnă că *proairesis* se transformă în *elevteria*, așa cum a fost în starea inițială. Ori aceasta nu se poate realiza decât în spațiul, în universul sau orizontul iubirii creștine. Adevărata libertate este cea duhovnicească, prin care creștinul deosebește, alege și se îndreaptă fără nici un fel de ezitare către Dumnezeu, la care nu se poate ajunge decât prin curăția pe care o dă practicarea virtuților.

Adevărata libertate a voinței se manifestă deci printr-o discernere clară și efectivă a motivelor bune. Libertatea autentică a voinței constă în faptul că ea urmează întru toate voința divină, alegând, încă din faza de deliberare, binele și îl lucrează.

Liberatea reală - spune Sfântul Maxim - este un elan total orientat în întregime spre bine și care nu cunoaște nici o interogație, nici o ezitare²²².

În vederea orientării voințe noastre către lucrarea cea bună, către o finalitate duhovnicească, Sfântul Nicodim Aghioritul ne recomandă următoarele metode de a lupta împotriva voinței iraționale, sensibile, pentru a o statornici în bine:

- 1) Rezistența spirituală, pentru ca voința superioară să nu cedeze în fața voinței deliberative;
- 2) Stricta supraveghere a simțurilor și paza lor;
- 3) Ura actelor de voință inferioară²²³.

Prin aceasta, mișcarea sau lucrarea voinței statornicită și consolidată în bine va fi lansarea dreaptă, rectilinie, la lucrarea binelui, spre înduhovnicirea întregii noastre ființe.

²¹⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Natură și har ...**, p. 397.

²²⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 177.

²²¹ **Ibidem.**

²²² Evdochomov, **La nouveaute de l'Esprit**, Paris, p. 29. Hristu Andrusos, în **Sistem de morală**, Sibiu, 1947, p. 135, arată că libertatea voinței poate fi privită dintr-un întreg punct de vedere: etic, psihologic și moral.

²²³ Nicodim Aghioritul, **Războiul nevăzut** alcătuit pentru cel mai mare folos sufletesc de ieromonahul atonit și editat la cererea mai multor credincioși creștini de P. Cuv. Ieromonah Gavril Aghioritul, f.loc, 1991, p. 28-29.

Voința are o valoare deosebită în lucrarea ascetică, întrucât ea are forța de a supune patimile și a spiritualiza energia pe care acestea o posedă, îndreptându-o sau dându-i o finalitate pozitivă. Ea poate disciplina aceste mișcări sufletești și folosi puterea acestora în scopuri morale înalte, superioare.

Cultivarea voinței, prin dobândirea și lucrarea deprinderilor morale superioare, ascetice, se manifestă sub forma unei lupte încordate și continui împotriva împrăștierii sufletești, manifestată sub forma ispitei simplității și lipsei de valoare morală, singura valoare autentică, prin învingerea tuturor piedicilor, în “arta” sau “meșteșugul” duhovnicesc al lucrării mântuirii proprii. Voința morală “face apel la elementul eroic din sufletul nostru, care constă în puterea de a ne convinge și a ne învinge pe noi înșine”²²⁴.

Patima

Spre deosebire de păcat, care are un caracter accidental, patima este păcatul generalizat, devenit obicei sau obișnuiță. Patima nu este un singur păcat, izolat, ci “o activitate continuă și statornică prin care săvârșim răul”, “un păcat devenit cronic, un lanț greu de păcate”²²⁵.

Din punct de vedere psihologic, prin patimă se înțelege, în mod obișnuit, “suferința sau aservirea individului la anumite atitudini”. Th. Ribot stabilește o asemănare între patimă și instinct. Fiecare patimă mare, spune el, se aseamănă unui instinct: ea este un automatism câștigat, care, atât cât durează, reacționează cu o constantă uniformitate²²⁶.

Deși par să lărgească și să îmbogățească universul persoanei umane, în realitate, ele îl îngustează și îl sărăcesc, prin egoismul exagerat pe care îl manifestă²²⁷. Ele constituie o întoarcere exagerată spre exterior, spre viețuirea după simțuri, adică prin partea cea mai superficială a ființei noastre, o ieșire a ființei noastre din regiunea

²²⁴ Magistrand Ierod. Irineu Crăciunaș, **art. cit.**, p. 225.

²²⁵ **Teologia morală ortodoxă** pentru intitutele teologice, Volumul I, EIBMBOR, București, 1981, p. 441. În limba română, cuvântul patimă are trei sensuri diferite. Cel dintâi arată că patima este o suferință. Verbul care exprimă această suferință este “a pătimi”. Al doilea sens este acela de suferință mântuitoare și se referă la “patimile Mântuitorului”. Cel de-al treilea sens, asupra căruia vom insista și noi, este cel mai răspândit și are semnificația de “păcat cronic”. Vezi Asist. Const. Pavel, **Patimile omenești, piedică în calea mântuirii**, în “Sudii teologice”, V (1953), 7-8, p. 471. Sfântul Ioan Damaschin, **Dogmatica...**, p. 79, arată, despre acest cuvânt, că este omonim. Se numește patimă, patima trupească, dar și starea de pasivitate a omului în raport cu păcatul. Prin urmare, atât semnificația grecescului “pati”, cât și cea latină de “passiones” exprimă realitatea psihologică și morală a vieții duhovnicești în care funcțiile spirituale ale omului sunt paralizate, aflându-se într-o adevărată robie spirituală (Pr. lect. Gh. Popa, Pr. lect. Gh. Petraru, **Patimile omenești și implicațiile lor moral-sociale**, în “Teologie și viață”, V (1995), nr. 1-3, p. 60. Cu toate acestea, nu doar din punct de vedere psihologic, ci și duhovnicesc, sub aparența acestei pasivități sau înțepeniri în rău, patimile au o dinamică și lucrare violentă. Ele nu sunt simple stări pasive în viața duhovnicească a omului, ci “dovedesc un pronunțat caracter activ: sunt acte de lungă durată, care se întrețin prin propria lor dinamică” C. Rădulescu-Motru, **Curs de psihologie**, București, 1996, p. 300. De aceea, Sfântul Ioan Casianul numește patimile “cai fără frâu”, datorită setei lor false de împlinire, de satisfacere.

²²⁶ C. Rădulescu-Motru, **op. cit.**, p. 299.

²²⁷ Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Omul și Dumnezeu**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 302.

adevărurilor ontologice, din legătura cu izvoarele existenței și o petrecere pe marginea prăpastiei nimicului, de la care, atunci când ne trezim, nu ne vine decât senzația de gol și zădărnicie.

Patima reprezintă “o totală imanentizare a condiției umane și cu o totală imanentizare a existenței, așa încât omul decade în dimensiunile firescului mult prea firesc și pierde orice șansă de deschidere spre un orizont duhovnicesc, pierdere prin care făptura umană nu mai rămâne cununa creației sau nu mai contează ca atare într-o ordine axiologică sub semnul major al spiritului”²²⁸.

Iubirea patimii este de sine, dar de un sine fals și ipocrit. “Dorul” patimii sau al pătimișului este un dor de absolut, dar un absolut legat de propria sa persoană și de satisfacția sa, un dor de infinit, dar un infinit iluzoriu, fals, care, până la urmă se dovedește a fi neantul, cu toate tenebrele și abisurile sale.

Dorul și dorința nemărginită, manifestate mult mai violent, mai brutal în patimi, decât în păcat, sunt, de fapt, dor de existență, dar de o existență săracă și în continuă și profundă sărăcire, searbădă, ascunsă sub iluzia plinătății de existență, dor de sărăcie duhovnicească înfățișată sub iluzia adevăratei vieți, dor de moarte spirituală și desființare, prin impresia unei dorințe de existență reală, prin toți porii vieții, de gustare a durerii și morții, sub masca vieții de plăcere.

Dorul infinit, nemărginit al patimii, este îndreptat spre o țintă falsă, care îi dă doar iluzia infinitului și nu infinitul însuși, este un dor întors nu spre Dumnezeu, ci spre lumea și spre sinea sa egoistă, ca un centru exclusiv al lumii, un dor care până la urmă îl îndepărtează pe pătimiș și de Dumnezeu și de lume și de ființa sa²²⁹.

Mirajul patimii constă în faptul că “superficialul ne atrage ca ceea ce este mai profund, consistent și durabil. Atracția și setea de satisfacție a patimii este produsul amăgirii. Cu o sete infinită vrem “nimicul”, îl mărim, ne înflăcăram de el, ne consumăm pentru el, ne mișcăm în zona lui, depărtându-ne de sursele pozitive ale existenței.

Tocmai acest lucru îl vizează și Sfântul Maxim, definind patima a fi “o mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără o judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor”²³⁰.

Cuviosul Isaia Pusnicul spune că patima este îndreptată în mod nerațional spre închipuirea bunului și a răului. Închipuirea binelui mișcă pofta, iar cea a răului mișcă iușimea²³¹. Cu toate acestea, patimile atrag toate facultățile spirituale ale omului, orbindu-le și robindu-le. Dezorganizarea pe care ele o produc în viața noastră sufletească și duhovnicească, se manifestă prin aceea că toate aceste facultăți se îngustează și se pervertesc, în direcția satisfacerii acestor plăceri trupești (cum este cazul sentimentul), precum și a clădirii de argumente și sofisme în susținerea lor și a practicii îndelungate în ele (așa cum se întâmplă cu voința și sentimentul, care sunt aservite păcatului și gândurilor păcătoase).

²²⁸ Pr. lect. Gh. Popa și Pr. lect. Gh. Petraru, **Patimile omenești...**, p. 63.

²²⁹ **Ibidem**, p. 60.

²³⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 82.

²³¹ Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 283.

Patimile, fie trupești, fie sufletești, interioare sau exterioare, se produc și lucrează după același mecanism ca și păcatele, cu deosebirea că în patimă el se manifestă automat, fără deliberare și cu o violență deosebită. La rădăcina sau originea lor stau aceleași cauze generale, însă dezvoltate până la paroxism. Literatura ascetică lasă totuși impresia că “patimile sufletului își au rădăcina în oameni, în timp ce patimile trupului, în trup”²³².

Ascetica ortodoxă vorbește despre următoarele opt patimi sau duhuri ale răutății, corespunzând celor opt păcate capitale²³³. Acestea sunt:

1. **Lăcomia pântecelui** (*gastromarghia*), care se manifestă printr-o grijă exagerată spre hrănirea trupului. Ea are trei forme: a) mâncarea înainte de ora de masă; b) lăcomia la orice fel de mâncare; c) grija de a mânca hrănuri alese și special gătite.

2. **Desfrânarea** (*porneia*) cu o lucrare pătimasă variată: ca relație trupească între sexele opuse în afara căsătoriei religioase; relații exagerate fără respectarea perioadelor de post și fără finalitatea de a naște copii; onania; relații contra firii între același sex; vorbele, glumele, cuvintele ușurate, triviale și necumpătate, care constituie aluzii la desfrânare.

3. **Iubirea de argint** sau **avaritia** (*philargyria*), goana exagerată și preocuparea pătimasă de obținere a unor bucuri materiale peste strictul necesar unei existențe modeste, furtul, înșelăciune, asuprirea semenului.

4. **Mânia** (*orgi*). Există și o mânie mântuitoare, față de păcatele și patimile noastre, față de viața noastră de păcat. Mânia luminează sau pătimasă, însă, se manifestă prin uciderea, lovirea, înfurierea, strigarea la altă persoană sau orice atitudine născută din violență, față de acesta.

5. **Întristarea** (*lipe*). Există o tristețe datorată păcatelor noastre și ale semenilor noștri, prin care ne îndepărtăm de la fața lui Dumnezeu, izvorul a tot binele și al iubirii supreme. Tristețea sau angoasa pe care o provoacă lumea, pătimasă, este datorată nerealizării unui lucru dorit, frica, dejnădejdea, ținerea de minte a răului.

6. **Trândăvia** (*acedia*) - “diavolul amiezii”, de care vorbește Evagrie, care ne ispitește sub formă de moleșală, somnolență, lipsă de preocupare, delăsare de la îndeplinirea celor folositoare vieții.

7. **Slava deșartă** (*kenodoxia*) conduita epatantă, în scopul de a impresiona pe cei din jur și a fi, în acest mod, lăudat; trufie; dispute neîncetate în scopul de a ieși în evidență; păreri personale trufașe, care merg prin lipsa lor de discernere și echilibru, până la erezie.

8. **Mândria** (*hyperifania*) - supraestimarea noastră și disprețuirea semenilor, nesupunere, invidie, clevetire, blasfemie.

²³² Evagrie Ponticul, **Tratatul practic**..., p. 76.

²³³ Pornind de la Deuteronom 7,1 “Onomastica Sacra” a lui Origen, “Capete despre deosebirea gândurilor” a lui Evagrie și “Despre cele opt gânduri ale răutății”, a Sfântului Ioan Casian, s-a impus în spiritualitatea ortodoxă schema celor opt patimi generale.

Dintre cauzele generale, ascetica ortodoxă analizează mai ales: 1) mintea slăbită în lucrarea ei autonomă și proprie; 2) lucrarea de percepție simțuală exagerată, nesubordonată rațiunii; 3) alergarea exclusivă și irațională după plăcere. Prin acestea, patimile se dovedesc a fi la marginea conștiinței și izvorând din zonele ei abisale și cele mai întunecate. Ele au un caracter profund antidivin, antipersonal, antiindividual, antinatural, antirațional și antisocial, anticomunitar.

Referindu-se la procesul de împătımire, Evagrie Monahul vorbește despre “dracul care face sufletul împătimit nesimțit”. “Când năvălește acela, iese sufletul din starea sa firească și leapădă cuviința și frica Domnului, iar păcatul nu-l mai socotește păcat, fărădelegea n-o mai socotește fărădelege și la osânda și la munca veșnică se gândește ca la niște vorbe goale. De cutremurul purtător de foc, el râde. Pe Dumnezeu, e drept, îl mărturisește, însă poruncile Lui nu le cinstește. De-i bați în piept când se mișcă spre păcat, nu simte; de-i vorbești din Scripturi, e cu totul împietrit și nu ascultă. Îi amintești de ocară oamenilor și nu o ia în seamă. Pe dracul acesta îl aduc gândurile învechite ale slavei deșarte... De fapt dracul acesta este dintre cei ce atacă rar pe frați”²³⁴. Calea de a izgoni acest demon sunt nenorocirile, bolile și suferințele altora, care ne sensibilizează, care “pun pe fugă acest drac, întrucât sufletul e străpuns puțin câte puțin și e trezit la milă, fiind dezlegat de împietrirea venită de demon”²³⁵.

Mijloace și metode de îmbunătățire a vieții duhovnicești, în lupta împotriva păcatelor și a patimilor

Părinții duhovnicești ai Răsăritului nu se mulțumesc numai să constate și să descrie existența, mecanismul și modul de lucrare al păcatului și al patimilor, ci sunt preocupați mai ales de a da soluții practice, remedii, în vederea mântuirii credincioșilor.

Dacă toate păcatele încep printr-o iubire exagerată de sine, de trup - *filavtia* - și de lucrurile materiale, care pot provoca și accentua această iubire de trup, primul mijloc de slăbire a lucrării lor îl constituie cunoașterea autentică de sine. Prin aceasta, vom experia măreția și dragostea divină, pe de o parte, și micimea și slăbiciunea noastră, pe de altă parte. Omul va ajunge astfel, prin exercițiul discernământului duhovnicesc, să deosebească adevărata valoare a lucrurilor și să se poarte față de ele cu luciditate duhovnicească.

Sfântul Marcu Ascetul numește “uriașii puternici” prin care se lucrează patima: uitarea, nepăsarea și neștiința. Aceștia pot fi înlăturați prin gândul neîncetat la moarte și la cele ce vor urma după ea, care va conduce către adevărata știință și cunoștință - cea duhovnicească, a lucrurilor supranaturale. Paralel cu acești uriași ai patimilor, cei mai mulți Părinți consideră rădăcini sau căpetenii ale patimilor: lăcomia pântecelui,

²³⁴ Evagrie Monahul, *Capete despre deosebirea gândurilor...*, p. 82-83.

²³⁵ *Ibidem*, p. 83.

iubirea de argint și de slavă deșartă. Acestea se risipesc printr-o asceză intensă, prin milostenie și smerită cugetare.

Principiul de mare discernământ duhovnicesc în această privință, îl constituie lupta cu patima dominantă, adică ofensiva împotriva patimii care ne înrobește cel mai tare și defensivă față de celalalte, iar după eliminarea celei dominante - declanșarea luptei împotriva alteia, la fel de apăsătoare și tot așa până la dobândirea nepătimirii.

Am văzut că Părinții vorbesc și despre ispite bune, de aceea, un prim lucru este discernerea lor și a cauzelor care le provoacă. O ispită diavolească se recunoaște, potrivit criteriilor duhovnicești răsăritene prin următoarele trăsături ale sale: 1. vine în mod neașteptat și prin surprindere; 2. se manifestă cu o deosebită violență sufletească, în scopul acceptării ei; 3. este de lungă durată, până la săvârșirea ei sau până la distrugerea ei integrală.

Ca și în cazul păcatelor, și în cazul patimilor, dacă vrem să avem succes în nevoițele noastre de a le înlătura, trebuie să luptăm împotriva cauzelor care le-au produs, cu scopul de a așeza în locul unei patimi, după legea contrariilor, virtutea opusă²³⁶.

Astfel, lăcomia pântecelui e stinsă prin înfrânare; curvia, prin dorul dumnezeiesc și prin dorința bunurilor viitoare; iubirea de argint, prin compătimirea celor săraci; mânia, prin dragoste față de toți și prin bunătate; întristarea lumească, prin bucuria duhovnicească; trândăvia, prin răbdare, stăruință și mulțumire către Dumnezeu; slava deșartă prin lucrarea ascunsă a poruncilor și prin rugăciunea neconținută întru zdrobirea inimii; mândria, prin aceea că nu judecăm și nu disprețum pe nimeni, ca fariseul, ci ne socotim pe noi ca pe cei de pe urmă dintre toți.

Cel ce urăște păcatele sale, nu le mai face - spune Sfântul Isaac Sirul, iar cel ce le mărturisește, dobândește iertarea. Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre reținerea de la patimi, menționează între cauze: frica omenească, slava deșartă, dorința de înfrânare și teama judecăților dumnezeiești, iar în alt loc vorbește despre șase înfrânări, prin care sufletul poate ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu. Prima este cea de la săvârșirea păcatului, a doua de la hrană îmbelșugată, a treia de la amestecul sau împreunare; a patra de la îndeletnicirile lumești care ne limitează timpul cugetării la Dumnezeu; a cincea, de la pericolul avuției; iar a șasea, de la împlinirea voii proprii. Aceasta - spune Sfântul Maxim - este lepădarea și ascultarea adevărată și după Dumnezeu.

Dacă fazele săvârșirii păcatului și a împietririi sunt: momeala, însoțirea, consimțirea și fapta păcătoasă, în lucrarea de eliberare de patimi trebuie să facem drumul invers, până a ajunge la nepătimire. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre 4 nepătimiri:

- 1) Oprirea de la săvârșirea păcatului, cu fapta;
- 2) Lepădarea totală a gândurilor pătimase din suflet;
- 3) Totala nemișcare a părții poftitoare spre patimi;

²³⁶ Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie**, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 605.

4) Curățirea totală chiar și de închipuirea simplă a patimilor²³⁷.

Sau, cum explică Sfântul Maxim, “cel ce se reculege din dezbinarea adusă de călcarea poruncilor se desparte mai întâi de patimi, apoi de gândurile pătimase, apoi de fire și de rațiunile firii, apoi de idei și de cunoștințele aduse de ele și, la urmă, străbătând dincolo de varietatea rațiunilor Providenței, ajunge în chip neștiut la însăși rațiunea Monadei”²³⁸.

Sfântul Nicodim Aghioritul, referindu-se la războiul nevăzut, ne dă următoarele sfaturi privind lupta împotriva patimilor: “intră în inima ta și cercetează-o cu deamănuntul. Vezi ce gânduri, ce dispoziții și ce porniri o stăpânesc. Ia seama ce pasiune o atacă mai mult și ce patimă o terorizează. Ia aminte întâi împotriva acelor patimi. Luptă. Iar de se întâmplă a fi ispitit și de alte patimi, luptă totdeauna cu patima cea mai apropiată care te atacă de-a dreptul și cu putere. Apoi întoarce-te cu războiul asupra a ceea ce te stăpânește mai mult”²³⁹.

Sfântul Nicodim distinge trei momente ale luptei cu patimile: anterior sau dinainte de ispită, din timpul ispitei și următor ispitei. Lupta în etapa anterioară ispitei trebuie dusă mai ales împotriva cauzelor care o produc, iar metoda recomandă nu este stârnirea sau declanșarea ei, pentru că nu știm dacă putem să-i rezistăm, ci să o evităm. Privegherea din această etapă trebuie să se extindă asupra a două lucruri esențiale: asupra ocaziilor care pot prilejui păcatul, adică prin care ne vine ispita - pietenii neduhovnicești, lecturi, discuții ispititoare; și asupra slăbiciunilor noastre anterioare, atunci când o patimă a recidivat.

Dacă nu am reușit să izolăm și să distrugem ispita, ci ea a pătruns deja, trebuie să ne conducem eforturile spre tăierea modurilor de manifestare și apoi a cauzelor. De mare folos ne sunt pocăința, smerenia și rugăciunea. În timpul ispitei, trebuie să distingem ispitele ușoare de cele grele, să le ținem în defensivă pe cele mai ușoare și neprimejdioase sau împotriva cărora am mai luptat și le-am înlăturat și le cunoaștem bine modul de risipire, iar pe cele violente să le atacăm frontal, încă din această etapă.

După producerea patimii, lupta este cu mult mai grea. După efectele ei distingem și specificul ei. În această stare trebuie luptat mai întâi pentru reducerea efectelor ei, apoi a ceea ce constituie esența etapelor anterioare. După ispită, dacă am căzut, nerezistând tentației, să nu deznădăjduim, ci să ne căim și să pornim din nou lupta cu încredere în ajutorul lui Dumnezeu, iar de am biruit patima, “să ne păstrăm mintea în iad”, adică să fim smeriți și să recunoaștem că dacă nu ne-ar fi ajutat Dumnezeu, nu am fi reușit nimic²⁴⁰.

În lupta noastră împotriva patimilor, pot fi deosebite două etape esențiale:

1) Cunoașterea specificului fiecărei patimi, a modurilor de lucrare ale ei, dar și a metodelor de eliberare de ea;

²³⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 269-270.

²³⁸ Idem, **Capete teologice (gnostice)**, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 182.

²³⁹ Nicodim Aghioritul, **Războiul nevăzut...**, p. 38.

²⁴⁰ Nicolae Mladin, **Prelegeri de mistică ortodoxă notate de studentul în teologia Nicolae Streza în anul universitar 1947-1948**. Cuvânt înainte, note biografice și ediție întocmite de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Editura Veritas, Tîrgu-Mureș, 1996, p. 184-186.

2) Lupta efectivă împotriva patimilor, în vederea înlocuirii lor cu virtuțile contrare.

Această a doua etapă are mai multe faze:

- a) Dezrădăcinarea patimii dominante;
- b) Destrămarea acesteia, prin cunoașterea manifestărilor ei și lupta împotriva lor;
- c) Pierderea sau eliberarea de gândurilor instigatoare către patima destrămată;
- d) Fărâmarea, ca îndepărtare și distrugere totală a ei și a gândurilor care conduceau spre ea ²⁴¹.

Prin lucrarea sa ascetică, de eliberare de sub robia patimilor și a păcatelor, credinciosul redobândește starea de transcendență a sufletului său, curăția pe care păcatul a distrus-o, își redobândește calitatea de “chip” a lui Dumnezeu și își reface legătura de iubire cu Dumnezeu și cu semenii, premiză a unei vieți de virtute, în universul de taină, inepuizabil, al îndumnezeirii creștine.

Asceza creștină este calea îndumnezeirii noastre, calea spiritualizării firii slăbite de păcat și a înălțării ei autentice, a înduhovnicirii ei. Pe măsura înaintării în această lucrare, creștinul își descoperă sinea sa autentică, se descoperă pe sine așa cum se dorește el a fi - bun, și cum îl dorește Creatorul său să dăinuie. Lepădând noroiul duhovnicesc al păcatelor, el descoperă seninul și frumusețea vieții curate, nepătimașe și nepăcătoase, singura care îi poate aduce fericirea adevărată și netrecătoare.

²⁴¹ Ioasaf Popa, **Învățăturile patristice de îmbunătățire a vieții morale creștine în Ortodoxie**, partea a II-a, în “Ortodoxia”, XLII (1990), nr. 4, p. 154.

TEOLOGIA NECAZURILOR SAU A ÎNCERCĂRILOR, CALE NEGATIVĂ DE CUNOAȘTERE A IUBIRII DIVINE

Pentru spiritualitatea ortodoxă, viața duhovnicească este o permanentă tindere înainte, o permanentă epectază către culmile desăvârșirii, trăită existențial, până la ținta ei supremă - unirea cu Dumnezeu-Iubire. Această înaintare către desăvârșire nu este doar un urcuș, din treaptă în treaptă, uniform, ci poartă permanent în sine caracterul unei lupte încordate pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu, către “pățimirea îndumnezeirii”, prin har și lucrare.

Viața duhovnicească, o demonstrează experiența marilor Părinți duhovnicești, se desfășoară între abisurile păcatului și piscurile virtuților. Drumul către virtute trece, vom vedea că obligatoriu, inevitabil, prin proba încercărilor duhovnicești, a ispitelor și necazurilor, a “supărilor fără de voie”¹, a “pățimilor fără de voie”².

De aceea, ascetica ortodoxă face din răbdarea acestora o adevărată virtute (a șasea din lista tradițională a virtuților), în legătură cu smerenia și iubirea, căci scopul lor fundamental este dobândirea smereniei sau smeritei cugetări, ce duce la adevărata iubire de Dumnezeu și de semenii.

Înțelegerea adevăratei lor dimensiuni duhovnicești ne apropie de ținta vieții creștine, încercarea de a le evita, eschivarea sau aparentul lor refuz, le înmulțesc, împovărându-ne înaintarea.

În justificarea acestei concepții, spiritualitatea filocalică dezvoltă o învățătură duhovnicească deosebită profundime, ale căror elemente esențiale vom încerca să le subliniem în cele ce urmează.

Necesitatea sau obligativitatea încercărilor

O primă idee, enunțată deja, este aceea a **necesității** lor. Aceste încercări, ne spune Sfântul Isaac Sirul, sunt “neapărat folositoare oamenilor”³, indiferent de treapta lor duhovnicească. Ele sunt necesare atât celor păcătoși, pentru a-i întoarce la

¹ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoințe*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, volumul X, EIBMBOR, București, 1981, p. 139.

² *Ibidem*, p. 116

³ *Ibidem*.

adevărată viață spirituală, cât și celor progreseți duhovnicește, pentru a-i întări și ajuta să progreseze în asemănarea cu Dumnezeu. Același Sfânt Isaac Sirul spune că “acela care fuge de ispite sau de încercări, fuge, de fapt, de virtute”⁴. Vorbind despre încercările sau necazurile trupești și despre cele sufletești, el ne îndeamnă să ne pregătim cu toată puterea pentru cele trupești, căci fără de acestea nu putem înainta spre desăvârșire, nu putem ajunge la odihna dumnezeiască. Însă față de cele sufletești, ne recomandă să ne ferim a le trăi, cerând ajutorul și paza lui Dumnezeu.

În general, necazurile intră în mod necesar în iconomia mântuirii, cel ce le primește fiind scutit de necazurile veșnice⁵. Există o alternanță regulată între bucurii și necazuri în lumea aceasta. Lucrurile care cândva ne-au adus bucurii, mai târziu pricinuesc necazuri și durere și invers. În lucrurile care ne-au produs tristețe și necaz, se întrezărește mila și răsplata lui Dumnezeu, care sunt prilejuri de bucurie duhovnicească.

Puterea sau rezistența noastră la încercări este un mod de a proba dragostea noastră față de Dumnezeu. Cuviosul Nichita Stithatul consideră încercările mijlocul cel mai eficient de probare a prezenței sau a lipsei iubirii față de Creator, căci prin ele, Dumnezeu urmărește să vadă aplecarea sufletului nostru, spre cine se înclină și cui se dăruiește el: Creatorului sau ispitelor lumii acesteia⁶.

Răbdarea duhovnicească a încercărilor ne apropie de Dumnezeu. La început, cel încercat se roagă lui Dumnezeu ca un străin, dar, pe măsura răbdării lor, se apropie de Dumnezeu, devenindu-i fiu adevărat⁷. Calea apropierei de Dumnezeu nu poate fi alta, pentru Părinții filocalici, decât cea a încercărilor, a luptei, a lepădării și biruirii vrăjmașului.

Cauzele încercărilor

Există o pedagogie divină, în baza căreia încercările sunt necesare tuturor, spre exersare duhovnicească. “Încercarea - spune Sfântul Isaac - este de folos oricărui om (...) Cei ce se nevoiesc sunt încercați, ca să sporească în bogăția lor, cei leneși, ca să se păzească de cele ce-i vatămă...”⁸.

Cu privire la cauza acestor necazuri sau încercări fără de voie, Părinții filocalici ne dau detalii importante.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca de altfel întreaga literatură ascetică, consideră toate aceste pătimiri fără de voie, **pedeapsă pentru păcat**. Cauza lor primă o constituie, păcatul strămoșesc. Prin aceasta, ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul,

⁴ **Ibidem**, p. 234.

⁵ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 141-142.

⁶ Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 261.

⁷ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 236.

⁸ **Ibidem**, p. 251-252.

omul a ajuns ca, în loc să acorde cinstea cuvenită Creatorului său Ziditorului său, a îndumnezeit creația.

Aceasta corespunde, de fapt, definiției sau consistenței răului, care constă în “necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor”⁹. Aceasta, ne spune Sfântul Maxim, orbînd mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoștința de Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimasă a lucrurilor ce cad sub simțuri. Astfel, protopărinții au părăsit frumusețea dumnezeiască menită să alcătuiască podoaba lor spirituală și au socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeindu-o datorită faptului că e de trebuință pentru simțirea trupului; iar trupul propriu legat prin fire de zidirea luată drept Dumnezeu, l-au iubit cu toată plăcerea. Și așa, prin grija exclusivă de trup, au slujit cu toată sânguința zidirii în loc de Ziditor¹⁰.

În acest mod ajungem la una dintre cele mai importante învățături ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, cea privind cercul vicios, geneza lui, modul de declanșare și activare a lui, ca resort sau cauză inițială a durerii. Autorul acestei dureri, ca și a plăcerii de care se leagă, nu este Dumnezeu, ci omul. Zidind firea omenească, Dumnezeu - aflăm de la același Sfânt Părinte - nu a creat împreună cu ea nici plăcerea, nici durerea din simțire, ci a dat minții o anumită capacitate de plăcere, ca dorință naturală a ei, prin care să se poată bucura în chip tainic de El. Plăcerea și durerea provin din călcarea poruncii date de Dumnezeu primilor oameni. Plăcerea lucrează coruperea voinței, durerea - osânda spre destrămarea firii. Plăcerea duce la moartea de bunăvoie a sufletului, durerea - la nimicirea formei trupului¹¹.

Spre deosebire de plăcerea naturală, zidită în om, care se orientează spre Dumnezeu, această plăcere este “o formă a senzației modelate în organul simțului, prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simțurilor determinat de o poftă nerațională”¹². Prin păcat, plăcerea naturală s-a alterat, mișcându-se împotriva firii spre împlinirea ei prin simțuri. De aceea, Dumnezeu, dorind mântuirea noastră, a înfipt - spune Sfântul Maxim - providențial în această plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire, durerea și moartea, ca să limiteze nebunia minții¹³.

Nici în urma căderii, omul nu a realizat gravitatea ei, ci a adâncit și mai mult acest cerc vicios. El a ajuns să aibă “toată pornirea spre plăcere și toată fuga dinspre durere”¹⁴. Pentru obținerea celei dintâi, el luptă cu toată puterea, de cea de-a doua fuge cu toată sânguința, crezând că poate să despartă plăcerea de durere și să se bucure numai de ea. Însă, în plăcere, este amestecat chinul durerii, chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă, prin faptul că domină patima plăcerii¹⁵. Încercând să-și provoace o plăcere mai mare, omul ajunge, de fapt, să-și intensifice durerea.

⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în *Filocalia...*, volumul 3, p. 34.

¹⁰ **Ibidem**.

¹¹ **Ibidem**, p. 348.

¹² **Ibidem**, p. 110.

¹³ **Ibidem**, p. 336-337.

¹⁴ **Ibidem**, p. 32.

¹⁵ **Ibidem**, p. 32-33.

Așadar, durerea, înțelegându-se prin aceasta suferința care însoțește orice necaz sau încercare, și moartea, au fost așezate providențial de Dumnezeu, în firea omului, ca o piedică în calea păcatului și a răului. Durerea conformă cu rațiunea - spune Sfântul Maxim - este un “antidot”, iar moartea - “o consecință cuvenită”. Durerea fără de voie și moartea de pe urma ei sunt pedeapsă pentru plăcerea de bunăvoie¹⁶.

Chiar și după cădere, Dumnezeu, din iubire nemărginită față de creația sa, a rânduit un “plan prea bun și negrăit în legătură cu ea”¹⁷, restaurarea ontologică și îndumnezeirea omului prin har. Calea ruperii acestui cerc vicios al plăcerii de bunăvoie și al durerii fără de voie l-a constituit înomenirea Fiului lui Dumnezeu. Prin Întrupare și Jertfă, Mântuitorul a primit de bunăvoie pedeapsa pentru plăcerea voluntară a firii și durerea ce o însoțește¹⁸. Omul, pentru a se îndrepta, pentru a-și reveni din această stare vicioasă, trebuia să fie zguduit stihial, să fie cutremurat în temeliiile ființei sale, ori încercările sunt astfel de zguduri ale ființei noastre¹⁹.

Prin Întruparea Sa și viața Sa de iubire și jertfă, Mântuitorul a dat un temei ontologic încercărilor noastre. Pilda Sa ne este exemplu deplin de răbdare și smerenie. Jertfa Sa pentru noi și pentru a noastră mântuire trebuie să ne devină un permanent îndemn de a ne lua fiecare crucea și de a ne o purta pe calea cea strâmtă, dar fericită, a viețuirii virtuoaase.

Prin Întruparea Sa, Mântuitorul a venit în maximă apropiere de omul pe care a vrut să-l conducă spre culmile sfințeniei.

Spre acestea, spune Sfântul Maxim, Dumnezeu ne conduce pe două căi: prin **Providență** sau **pe cale pozitivă** și prin **Judecată** sau **pe cale negativă**.

Pe calea pozitivă, Dumnezeu îl cheamă pe om la desăvârșire, la sfințenie, prin darurile cu care îi binecuvintează viața duhovnicească, prin săvârșirea binelui și sesizarea raționalității creației.

Pe cale negativă sau prin Judecată, omul îl cunoaște pe Dumnezeu prin privarea pedagogică, iconomică de aceste daruri, prin insuccesele, necazurile, bolile, suferințele personale sau ale celor apropiați, care trezesc în ființa noastră responsabilitatea și încălzesc rugăciunea către Dumnezeu²⁰. Această cunoaștere este palpitană, apăsătoare, dureroasă, este o cale mai dramatică de cunoaștere a lui Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul nostru.

Însă, ceea ce subliniază permanent scrierile duhovnicești ortodoxe este faptul că, spre deosebire de calea pozitivă sau prin Providență de cunoaștere a lui Dumnezeu, în care omul se angajează benevol, din proprie inițiativă, dintr-un dor de desăvârșire, calea negativă o străbate fără să vrea, involuntar, din pedagogie divină și din necesitate duhovnicească.

Cele două căi, după cum vom vedea, se îmbină. La cunoașterea lui Dumnezeu prin darurile Sale, deci la plăcerea în suflet sau la bucuria duhovnicească se ajunge

¹⁶ **Ibidem**, p. 348

¹⁷ **Ibidem**, p. 84.

¹⁸ **Ibidem**, p. 349.

¹⁹ Vezi și Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ediția a II-a, Editura Omniscope, Craiova, 1993.

²⁰ Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutetele teologice**, vol. 1, EIBMBOR, București, 1978, p. 140.

prin îndelungi osteneți și încercări. Tot așa, în judecata lui Dumnezeu se întrezărește speranța în dragostea și bunătatea Sa nemărginită. Dacă Dumnezeu ne face să trecem prin aceste încercări, o face pentru că vrea și așteaptă să ne întoarcem la viața duhovnicească cea fericită, pe care o aduce virtutea.

În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile netrecătoare, invitându-ne să ne unim cu El și cu alții în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că nu am făcut aceasta mai înainte și de bunăvoie și ne cheamă la pocăință, prin săvârșirea în viitor a ceea ce nu am făcut în trecut²¹. Însă, amândouă sunt situații existențiale, în care Dumnezeu ne cheamă la dialog și ne îndeamnă la iubire, așteptând, din partea noastră răspunsul la această iubire.

Pronia și Judecata sunt prezente și oarecum devin constante ale vieții noastre duhovnicești, împletindu-se, căci am văzut că Sfântul Maxim spune clar că nu se poate despărți plăcerea de durere. Nimeni nu poate să aibă parte numai de plăcere, cu atât mai mult duhovnicească, după cum și în durerea, de cele mai multe ori trupească, se ascunde nădejdea și speranța în bucuria ce va urma plăcerii.

Precum Pronia este o activitate permanentă a lui Dumnezeu, tot așa și Judecata Sa se exercită permanent. Prin cea dintâi, ne cheamă spre cele bune, arătându-ne frumusețea lor, prin cealaltă, ne îngrozește cu cele contrare. Însă, în ambele, El ne conduce, precum un tată bun își educă și îndrumă copilul pe calea cea dreaptă, atât prin îndemnuri pozitive, cât și prin privare de daruri și chiar prin pedepse²².

Sfântul Maxim exprimă pe larg această alternanță între bucurii și necazuri, între Pronie și Judecată, spunând că “există o regulă și o lege a Providenței așezată în fapte, potrivit căreia cei ce s-au arătat nerecunoscători pentru bunurile primite, sunt povățuiți spre recunoștință prin cele potrivnice, trebuind să facă experiența celor contrare ca să cunoască purtarea dumnezeiască care le-a dăruit bunurile. Și s-a rânduit așa, ca nu cumva, îngăduindu-ni-se de Providență să ne păstrăm neclintită părerea de noi înșine pentru faptele cele bune, să ne rostogolim în dispoziția opusă a mândriei, socotind virtutea și cunoștința ca izbânzi firești ale noastre, nu ca daruri dobândite prin har”²³.

Prin urmare, încercările sau necazurile fără de voie sunt cauzate de abaterea noastră de la calea cea dreaptă a vieții virtuose.

Cauza generală a încercărilor, a suferinței și durerii duhovnicești o constituie **păcatul**, ca stare paranaturală, paranormală a vieții duhovnicești. Ele se produc atunci când omul face lucruri potrivnice firii lui²⁴. De aceea, ele urmăresc restaurarea firii umane. Sfântul Marcu Ascetul spune că “necazurile care vin asupra oamenilor sunt roadele păcatelor proprii”²⁵. La rândul lui, Sfântul Maxim spune că omul trebuie “să

²¹ *Ibidem*, p. 144.

²² Idem, *Spiritualitatea ortodoxă...*, p. 134.

²³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 228-229.

²⁴ Ava Dorotei, *Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie*, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 607.

²⁵ Sfântul Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte*, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 311.

bea paharul judecății dumnezeiești”²⁶ cu un întreit scop: stingerea păcatelor trecute, îndreptarea neatenției prezente și ocolirea păcatelor viitoare.

Sfântul Maxim dezvoltă această idee, arătând că Dumnezeu îngăduie să fim încercați pentru cinci pricini sau din cinci cauze. Cea dintâi, pentru ca fiind încercați, să dobândim discernământul spiritual, care distinge clar virtutea de păcat. A doua, pentru ca dobândind virtutea prin luptă și durere, să “o avem sigură și nestrămutată”. A treia, pentru ca înaintând în practicarea virtuții, să nu ne îngâmfăm, ci să ne smerim. A patra, ca după ce am fost ispitiți de păcat, am luptat cu el și l-am biruit, să-l urâm cu “ură desăvârșită”. A cincea, considerată mai presus de toate, este ca, eliberându-ne de păcat și de patimă și înaintând în viața de virtute, să nu uităm slăbiciunea noastră, nici puterea Celui ce ne-a ajutat²⁷.

Sfântul Maxim lărgeste și mai mult numărul cauzelor pentru care omul este încercat, spunând că “omul rabdă pătimiri pentru una din acestea: sau pentru dragostea lui Dumnezeu, sau pentru nădejdea răsplătirii, sau de frica muncilor, sau de frica oamenilor, sau pentru fire, sau pentru plăcere, sau pentru câștig, sau pentru slava deșartă, sau de nevoie”²⁸.

La acestea cauze, pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispitiți sau pentru care părăsește pe cel păcătos, Cuviosul Nichita Stithatul adaugă: slava deșartă, osândirea aproapelui și fâlirea cu virtuțile.

Cei păcătoși sunt încercați datorită păcatelor lor, pentru a le părăsi și a se întoarce pe calea virtuții. Harul îngăduie ca încercările și necazurile să se întărească asupra omului, spune Sfântul Isaac Sirul, atunci când vede că în el a început să răsară mândria sau slava deșartă, până când omul își va da seama de slăbiciunea și neputința sa și va căuta să-L dobândească pe Dumnezeu, cu smerenie²⁹.

Acestea sunt, așadar, încercările generale prin care trece omul căzut din starea harică dobândită în Taina Sfântului Botez, până la restaurarea ontologică a firii sale, până la redobândirea conștiinței prezenței și lucrării harului sfințitor în el.

Însă nu doar cei căzuți în păcat sunt încercați, ci și cei înaintați în viața duhovnicească. La aceștia, încercările sunt urmări ale râvnei și stăruinței pe calea desăvârșirii. Pentru aceștia, ne spune Sfântul Isaac, **necazurile sunt mai aspre și mai tari și izvorăsc din toate părțile**³⁰.

Lucrarea virtuții este grea și însoțită de necazuri, de aceea drumul virtuții este considerat “drumul răstignirii”³¹, ale cărui căi sunt aspre și valuri înfricoșătoare. Pentru cei înaintați spiritual, “reaua pătimire” și suferințele duhovnicești devin o cale a crucii, a apostolatului, a muceniciei.

Oricât ar încerca cineva să evite și să se ferească de aceste încercări, ele sunt absolut necesare și prezente în viața aceasta. Ele constituie o încercare de fiecare zi și

²⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 311.

²⁷ *Ibidem*, p. 93-94.

²⁸ *Ibidem*, p. 119.

²⁹ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 101.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 104.

de fiecare ceas a iubirii noastre față de Dumnezeu. Lupta cu ispitele de voie și fără de voie face parte din iconomia divină. Întreaga viață duhovnicească este o luptă pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu, care ia forme variate, uneori dramatice.

Viața, atât a celui drept, cât și a celui păcătos, este presărată cu necazuri. De aceste încercări nu se poate eschiva nimeni. Contează, însă, modul în care cel încercat le înțelege, le valorifică spiritual și le depășește: prin pocăință și spre mântuire sau prin desnădejde și spre osânda sa. Celui dintâi, ele îi sunt mântuitoare, celui din urmă stricătoare și pierzătoare.

Aceste încercări au un caracter dramatic și paradoxal și de aceea fiecare și le face sprijin sau piedică în calea apropierei sale de Dumnezeu. În ele sunt amestecate “mângâierea și strâmtorările, lumina și întunericul, îngustarea și lărgimea”³².

Dacă sunt înțelese în adevărata lor rațiune, duhovnicește, ele sunt semn al urcușului duhovnicesc al credinciosului. Dacă sunt acceptate cu revoltă sau chiar cu învinovățirea altora - Dumnezeu, semeni și diavoli, atunci ele sunt prilej de îndoită suferință și de osândă. Înțelese duhovnicește, ele sunt spre creșterea și înaintarea noastră spre unire în lumină cu Dumnezeu. Acuzate, ele ne devin cale spre o și mai accentuată cădere spirituală.

Evenimentele vieții au un profund caracter și rost pedagogic: cele bune sunt mărturie, cele rele - muștrare spre îndreptare.

Scopul încercărilor

Cele mai frumoase sentințe sau exprimări despre rolul duhovnicesc al încercărilor și suferințelor din această viață ni le-au lăsat Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Scărarul și mai ales Sfântul Isaac Sirul, care vorbește despre o adevărată teologie a necazurilor sau a încercărilor.

Necazurile, în viziunea acestor Părinți duhovnicești au mai multe dimensiuni și urmăresc mai multe scopuri, în planul iconomiei divine, cu privire la fiecare persoană umană.

Mai întâi, prin necazuri, Dumnezeu ne îndepărtează de păcate și de patimi. Fiind o consecință a păcatelor noastre sau ale altora, încercările pot fi evitate prin ura păcatului. Pe de altă parte, ele îndeamnă la o tot mai accentuată pocăință, prin care se restabilește transparența firii noastre în plan duhovnicesc.

Încercările au la bază “o judecată dreaptă a lui Dumnezeu”³³.

Scopul lor general este **dobândirea vieții virtuose într-o smerită cugetare**. Sfântul Isaac spune că virtutea est maica întristării, iar aceasta naște smerenia, care aduce harul Sfântului Duh³⁴. Ele sunt un mijloc de verificare a atașamentului ostenitorului față de Dumnezeu sau față de lume și ispitele ei. Celor dintâi, spune Cuviosul Nichita

³² *Ibidem*, p. 224.

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 111.

³⁴ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 202.

Stithatul, adică celor ce sporesc în dragostea față de Dumnezeu, El le dăruiește har îndoit, în timp ce pe cei robiți lumii și amăgirilor ei, Dumnezeu îi biciuiește cu ispite și necazuri și mai mari, până când vor ajunge și ei, prin lacrimi, să câștige neplăcerea față de lucrurile văzute și nestatornice, îndreptându-se spre Dumnezeu, sensul și rațiunea lor supremă³⁵.

Prin osteneți și necazuri, spune Sfântul Maxim, sufletul se curăță de “murdăria plăcerii și smulge cu totul afecțiunea față de lucrurile materiale, descoperindu-i paguba ce o are din iubirea față de ele”³⁶.

Scopul lor este, deci, profund duhovnicesc: evitarea mândriei și dobândirea smeritei cugetări. Ele au scopul de a dobândi conștiința neputinței noastre și conștiința puterii dumnezeiești, de a dobândi simțirea curată, duhovnicească a harului Duhului Sfânt³⁷.

Sfântul Isaac spune că răsplata nu se dă virtuții, nici osteneții pentru ea, ci smereniei ce se naște din ele. Dacă aceasta lipsește, dacă încercările sau necazurile nu îl conduc pe pătimitor la smerenia adevărată, în deșert se fac cele dintâi³⁸.

Necazurile ce vin asupra noastră au scopul de a ne proba, de a ne încerca tăria credinței și puterii noastre duhovnicești, dar, în același timp, ele dau firii umane tărie, răbdare, înțelepciune și nădejde.

Limitele încercărilor

O învățătură constantă a Părinților filocalici este că **încercările vin asupra noastră, în limitele rezistenței noastre duhovnicești, a puterii noastre de a le suporta și proporțional cu păcatele sau virtuțile personale.**

Ava Dorotei ne spune că Dumnezeu nu îngăduie să vină asupra noastră vreun lucru peste puterea noastră³⁹, iar Sfântul Isaac Sirul spune același lucru, în exprimare pozitivă: Dumnezeu îngăduie să se trimită omului încercări pe măsura lui, ca să poată purta greutatea lor. **Deci ele sunt în limitele firii, suportabile.**

La fel, după răbdarea de care dăm dovadă, ni se ușurează greutatea acestora și ni se dă mângâiere. Iar după mângâiere, se mărește și dragostea noastră către Dumnezeu⁴⁰. Virtuțile au împletite cu ele întristările, ostenețile, necazurile, însă pe măsura acestora este și mângâierea din partea lui Dumnezeu.

Cuviosul Nichita Stithatul ne arată că ostenețile sunt la început sau începătorilor, pricinuitoare de durere. Cei de pe treapta de mijloc, deprinși cu nevoința, descoperă în răbdarea lor o anumită plăcere și o liniște neînțeleasă. Iar pe cei în care s-a sălășluit prin lucrarea deplină a virtuților Duhul Sfânt, ele îi umplu de o bucurie și o veselie

³⁵ Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 261.

³⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 111.

³⁷ *Ibidem*, p. 229

³⁸ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 202.

³⁹ Ava Dorotei, *op. cit.*, p. 611.

⁴⁰ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 247-248

negrăită, deschizându-li-se un izvor de lacrimi, ca un efect al pocăinței⁴¹. Tot Cuviosul Nichita, referindu-se la bolile trupești și la semnificația lor duhovnicească, ne spune că: “Bolile sunt folositoare celor începători în viața virtuoasă. Ele fac trupul neputincios, ca să-l ajute în vestejirea și slăbirea aprinderii aflătoare în el; iar cugetul pământesc al sufletului îl subțiază, în vreme ce-i întăresc și îi împuternicesc curajul, de poate spune după dumnezeiescul apostol: «Când sunt slab, atunci sunt tare» (2 Cor. XII,10). Dar pe cât sunt de folositoare bolile acestora, pe atât de vătămătoare sunt ele celor ce-au sporit în ostenele virtuților și s-au ridicat deasupra simțurilor și au ajuns la vederi cerești. Căci îi întrerup de la îndeletnicirea cu cele dumnezeiești, le îngroașă prin dureri și greutăți partea înțelegătoare a sufletului, o tulbură cu norul descurajării și usucă lacrimile umilinței cu seceta durerilor”⁴².

Gradul de încercare este proporțional cu patimile noastre sau cu treapta desăvârșirii noastre duhovnicești. În general, există o simetrie între acestea. Cel mai greu încercați sunt cei mai împătimiți, mai robiți patimilor trupești și sufletești și cei mai înaintați în lucrarea virtuților. Cei învârtoșați trec prin “probe înfricoșătoare”, până se întorc la pocăință. Cei înaintați sunt și mai greu încercați, pentru a se arăta tăria lor în virtute.

Întristările pe care Dumnezeu le îngăduie asupra noastră au mai multe nuanțe sau etape. Părinții duhovnicești vorbesc despre **întristare, mânie, retragere și părăsire din partea lui Dumnezeu**.

Întristarea pe care sufletul o simte în încercări este de două feluri: în legătură cu afectele de plăcere, sau cu cele de durere, despre care am văzut că vorbește Sfântul Maxim.

Cea dintâi, **întristarea lumii** sau, mai degrabă, după plăcerile și ispitele lumii, este o patimă aducătoare de stricăciune în suflet și în trup și izvorăște din neliniștea față de cele vremelnice, trecătoare. Cea de-a doua, **întristarea după Dumnezeu**, este folositoare, mântuitoare, lucrând răbdarea ostenelelor și ispitelor și ducând sufletul către pocăință. Ea subțiază prin lacrimi iarna patimilor și norii păcatului, liniștește marea cugetării și duce, în final, la restabilirea stării noastre harice naturale, inițiale, de transparentă față de lucrarea și conlucrarea cu el.

Sfântul Maxim Mărturisitorul mai vorbește despre o **întristare interioară** și o **întristare exterioară** sau despre una **ascunsă în suflet** și alta **arătată prin simțire**. Cea dintâi este urmarea bucuriei din suflet, iar cea de-a doua este urmarea plăcerii trăită cu simțurile. Cea din simțuri este urmare a patimilor de bună voie ale simțurilor, cealaltă a celor fără de voie sau a încercărilor, a necazurilor ce vin asupra noastră din iconomie⁴³.

Această îndoită întristare este urmare a celor două feluri de ispiti. Întristarea simțirii se naște din lipsa plăcerilor trupești, pe care omul nu și le mai poate procura. Cea din suflet sau din minte se produce din lipsa bunurilor sufletului.

⁴¹ Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 220.

⁴² *Ibidem*, p. 248-249.

⁴³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 308.

Spre deosebire de întristarea din simțuri, pe care o provoacă patima, întristarea cea după Dumnezeu, ce însoțește încercările și pătimirile cele fără de voie e împreunată cu bucuria duhovnicească. Dintre roadele acesteia, Sfântul Casian spune că “face pe om osârduitor și ascultător spre toată lucrarea cea bună, prietenos, smerit, blând, gata să sufere răul și să rabde toată buna osteneală și zdrobirea, ca una ce e cu adevărat după Dumnezeu. Ea face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt: bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credința și înfrânarea. De la întristarea cea potrivnică, însă, cunoaștem roadele duhului celui rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune...”⁴⁴.

Tot Sfântul Maxim împarte întristarea în supărare, necaz, pizmă și milă, arătând că “întristarea cea de laudă” sau “întristarea mântuitoare”, cea după Dumnezeu este “stăpână neîndurerată a patimilor” și “maica cuvioasă și slăvită a virtuților”⁴⁵.

Această întristare este hrănită de cugetarea la judecată și este susținută de nădejdea învierii. Arma ei de luptă este blândețea, rodul ei este iubirea, iar sfârșitul spre care conduce ea este Împărăția cerurilor și bucuria în bunătățile viitoare. Rodul ei este virtutea cea mai înaltă - smerita cugetare.

Această întristare produce în sufletul credinciosului **teama sau temerea**. Aceasta este și ea de două feluri: una curată, a celor drepti, teama de Dumnezeu. Ea rămâne în veacul veacului și se manifestă prin grija față de curăția și neprihănirea conștiinței. Cea de-a doua, necurată, este a celor păcătoși, care așteaptă de la Dumnezeu pedepse pentru greșeli. Aceasta din urmă se stinge și trece prin pocăință⁴⁶.

Tot în legătură cu încercările sau necazurile fără de voie, scrierile ascetice vorbesc **despre mânia lui Dumnezeu**. Aceasta este totdeauna o “mânie mântuitoare”, sub forma îngăduinței ce o acordă Dumnezeu duhurilor rele să războiască sufletul și mintea ostenitorului. Scopul acestei mâni mântuitoare este ca mintea “pătîmind cele de necinste, după ce s-a lăudat cu virtuțile, să cunoască cine este dătătorul lor sau ca să se vadă dezbrăcată de bunurile străine, pe care a socotit că le are de la sine, fără să le fi primit”⁴⁷.

Dacă nici acum credinciosul nu înțelege rostul încercărilor și stăruie mai departe în păcat sau patimă, el **este părăsit de harul Duhului Sfânt și de Dumnezeu Însuși**. Harul Duhului Sfânt, primit la Botez, se retrage, așteptând ca, prin încercările mai mari, ce vor urma, sufletul să se întoarcă, prin pocăință, spre virtute.

Acest har, spun Sfinții Calist și Ignatie, este primit prin Taina Sfântului Botez, “cu totul desăvârșit”⁴⁸. Lucrarea patimilor, grija exclusivă de cele vremelnice și reaua lor întrebuințare fac ca patimile să întunece și să acopere harul.

⁴⁴ Sfântul Ioan Casian, **Despre cele opt gânduri ale răutății**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 153-154.

⁴⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești**. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 41.

⁴⁶ Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 62.

⁴⁷ **Ibidem**, p. 234.

⁴⁸ Calist și Ignatie Xanthopol, **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol: Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 24.

Sfântul Grigorie Sinaitul vorbește despre două trepte ale acestei lepădări harice: una în sensul de lepădare propriu-zisă, datorită lucrării stăruinței în săvârșirea patimilor. Această învățare a sufletului și insensibilitatea la lucrarea sfințitoare a harului duc la lipsirea desăvârșită de el, prin care omul se face sălaș al patimilor, “acum și în veacul viitor”. Depărtarea harului este echivalată de Calist Patriarhul cu pierderea chipului dumnezeiesc al vieții și introducerea celui al fiarei sau dobitocului.

Celor ce viețuiesc, însă, curat, Duhul Sfânt se face “suflet sufletului”, iar roadele împărtășirii și revărsării lui sunt: dorirea Lui întru smerenia sărăciei, lacrima fără durere, pururea curgătoare, iubirea întreagă și nemincinoasă față de Dumnezeu și de aproapele, bucuria din inimă și veselia de Dumnezeu, îndelunga răbdare în cele ce suntem datori să le răbdăm, blândețea față de toți, bunătatea, unirea minții, vederea și lumina, puterea fierbinte pururea mișcătoare a rugăciunii, negrija de cele trecătoare, prin ținerea de minte a celor veșnice”⁴⁹.

Părăsirea din partea lui Dumnezeu se întâmplă atunci când omul face lucruri potrivnice stării lui naturale, harice.

Această părăsire îmbracă și ea două forme: una în sens de **povățuire**, ca o **îngăduință**, iar alta de **lepădare**. Cea în sens de îngăduință sau povățuire, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, nu lipsește sufletul de lumina dumnezeiască, ci harul își ascunde prezența sa, cu scopul ca sufletul lipsit de harurile sale duhovnicești și ispitit de diavoli, să caute cu frică și mai multă ajutorul lui Dumnezeu. Spre deosebire de cea dintâi, părăsirea în sens de lepădare lipsește cu totul sufletul de ajutorul lui Dumnezeu și îl predă “legat dracilor”⁵⁰.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că sunt patru feluri generale ale părăsirii din partea lui Dumnezeu: **din iconomie**, ca prin păruta părăsire cei încercați să se mântuiască; **spre dovedire**, ca la Iov și Iosif, spre întărire în credință; **spre povățuire duhovnicească**, ca la Apostolul, ca smerindu-se în cugetare, să păstreze covârșirea harului; **spre pedeapsă**, spre pocăință⁵¹.

Notele specifice părăsirii povățuitoare sunt: ea aduce sufletului întristare multă, o anumită smerenie și deznădejde măsurată. Ea produce în inimă frica de Dumnezeu și lacrimi de mărturisire, însoțite de dorința de tăcere.

Părăsirea în sens de lepădare lasă sufletul să se umple de deznădejde, de necredință, de fumul mândriei și al mâniei.

Când suntem cuprinși de părăsirea cea povățuitoare sau mântuitoare, trebuie să-I aducem lui Dumnezeu mulțumire însoțită de rugăciuni de iertare. În cazul celei de-a doua, trebuie să-i aducem mărturisirea pentru păcatele săvârșite și lacrimi de pocăință⁵². Părinții duhovnicești subliniază faptul că și atunci când suntem încercați fără de voie, în aceste necazuri sau pătămiri se ascunde harul Sfântului Duh și mila lui Dumnezeu. Ele exprimă paradoxul iubirii lui Dumnezeu: în toate durerile fără de voie

⁴⁹ Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 280-281.

⁵⁰ Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 461.

⁵¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 142.

⁵² Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 461

se ascunde mila lui Dumnezeu, care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă și îl păzește de muncile veșnice⁵³. De aceea, și Sfântul Maxim consideră că toate felurile de părăsire sunt mântuitoare și pline de iubirea de oameni a lui Dumnezeu⁵⁴.

Întristările ne sensibilizează la lucrarea harului. Acesta, spune Sfântul Isaac, vine în minte înainte de încercări și ne ajută, însă în simțire, după acestea. Simțirea încercărilor vine înaintea simțirii harului, pentru dobândirea libertății noastre, căci harul nu forțează niciodată. Tot așa, el nu se arată niciodată în cineva înainte de a gusta încercările⁵⁵. Tot el ne spune că acelora încercați, Dumnezeu le dă răsplata sau darul simțirii păcatelor proprii, ca nu cumva să plece de aici împovărați de aceste necazuri⁵⁶.

Rădarea necazurilor și nădejdea.

Încercările sunt considerate “toiagul Judecătorului”⁵⁷ și de aceea **omul trebuie să le primească pe acestea, ca de la Dumnezeu și spre folosul său duhovnicesc, cu smerenie și nădejde.**

Sfântul Isaac ne spune că dacă le primim cu răbdare, cu smerenie și cu nădejde, dacă ne aducem aminte de nedreptățile săvârșite și le mărturisim cu pocăință lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu ne va încerca prin necazuri scurte și mai mici. Dacă, însă, nu dovedim smerenie și pocăință, ci, în loc de a ne recunoaște păcatele pentru care suntem pedepsiți, ne învârtoșăm în necazurile noastre și învinovățim pe Dumnezeu pentru ele, pe oameni sau pe draci, considerându-ne pe noi înșine nevinovați, atunci toate acestea ne pricinuiesc “o mahnire neîncetată și necazurile noastre se fac cumplite”⁵⁸.

Dacă ne vom aminti neconținut - spune Sfântul Antonie - că în viață trebuie să răbdăm mici și scurte necazuri, după moarte ne vom bucura de cea mai mare plăcere și de fericirea veșnică.

Împrejurările dificile din viața noastră, care se înfing ca niște cuie în ființa noastră, ne îndeamnă la rugăciune mai simțită, iar în cursul acestei rugăciuni, prezența lui Dumnezeu ni se face și mai evidentă⁵⁹. Este o prezență iubitoare, asemenea unui tată bun ce își iubește copilul și, cu durere în suflet, este nevoit să recurgă la o pedeapsă, din perspectiva îndreptării copilului său și a înaintării lui pe calea cea bună.

Isihie Sinaitul ne învață ca atunci când am fost cuprinși de necazuri, descurajări și deznădăjduiri, să facem ceea ce a făcut David: “să ne vărsăm inima noastră înaintea lui Dumnezeu și rugăciunea și necazul nostru să le vestim Domnului.” {i El, care ne

⁵³ **Ibidem**, p. 329.

⁵⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 142.

⁵⁵ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 243

⁵⁶ **Ibidem**, p. 359.

⁵⁷ **Ibidem**

⁵⁸ **Ibidem**.

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, vol. 1, p. 141.

cunoaște starea sufletului nostru, ne va cârmui cu înțelepciune, ușurând necazul nostru și înălțându-ne din întristare”⁶⁰.

Sfinții Varsanufie și Ioan ne dau următorul sfat, în răbdarea încercărilor și înțelegerea lor duhovnicească: “Iar despre celelalte gânduri, pune în seama lui Dumnezeu tot gândul, zicând: “Dumnezeu știe ce e de folos.” {i te vei odihni. {i pe încetul îți va veni puterea să rabzi. Nu înceta să spui. Iar de spui că nu ești auzit, și nici nu afli har (ascultare) în cuvântul tău, să nu te întristezi. Căci te vei folosi și mai mult”⁶¹.

Calea ieșirii sau izbăvirii din aceste necazuri este întoarcerea spre Dumnezeu cu lacrimi de pocăință, răbdarea lor prin rugăciune. Dumnezeu, văzând smerenia noastră, ușurează greutatea necazurilor noastre. Stăruința în rău face, însă, ca necazurile și durerile noastre să se înmulțească și să se amplifice.

Ava Dorotei arată că purtarea cu răbdare, smerenie și nădejde a încercărilor îl ajută pe cel încercat să treacă prin ele nevătămat. Iar dacă acesta se necăjește și se tulbură, se chinuie pe sine însuși și se vatămă, îngreunându-și suferința. Mai mult chiar. Potrivit Sfântului Isaac Sirul, **“toate greutățile și necazurile ce nu sunt răbdate, au în ele un chin îndoit. Căci răbdarea micșorează apăsarea lor”**⁶².

În toate pătimirile fără de voie trebuie să privim la sensul lor adânc, profund duhovnicesc, să le privim ca pe lucrări de întărire a noastră. Calea de a scăpa de ele nu este revolta față de lucrarea iconomică a lui Dumnezeu, ci răbdarea lor întru smerită cugetare, cu nădejdea că Dumnezeu știe ceea ce ne este de folos și ne va scăpa de ele, neîncercându-ne peste puterile noastre slăbite de păcat.

Ca principiu, ni se recomandă, în necazuri, întoarcerea noastră imediat spre Dumnezeu și cererea ajutorului Său. Stăruința în păcat înseamnă, de fapt, o amplificare a suferinței.

Sau, cum rezumă Cuviosul Nichita Stithatul modul de a ne comporta sau conduita noastră morală în suferințe, constă în lepădarea pricinii care a provocat părăsirea și alergarea spre înălțimea smeritei cugetări⁶³.

Orice încercare, ce vine asupra noastră trebuie să fie un prilej de adâncă meditație la regresul nostru duhovnicesc, căruia i se datorează și la progresul nostru spiritual, pe care îl poate aduce. Tocmai pentru acest motiv, Părinții filocalici, precum Sfântul Isaac, vorbesc alături de Sfânta Taină a Pocăinței de o pocăință permanentă, de fiecă clipă și de o meditare neîncetată la judecată, dublate, însă, de o cugetare continuă, prin rugăciune, la ajutorul și mila lui Dumnezeu.

De teologia încercărilor sunt legate **răbdarea** și **nădejdea**, ca virtuți duhovnicești, Pe acest motiv, Talasie Libianul definește răbdarea ca fiind “iubirea de osteneli a sufletului”, ce constă în “osteneli de bunăvoie și din încercări fără de

⁶⁰ Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie și virtute**, în *Filocalia...*, volumul 4, p. 91.

⁶¹ Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în *Filocalia...*, volumul XI, p. 41.

⁶² Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.** p. 247-248

⁶³ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 231.

voie”⁶⁴. Semnul răbdării este dragostea de osteneți, din care izvorăște o nădejde, ce devine apoi o certitudine în dragostea și răsplata lui Dumnezeu.

Această nădejde este un plus de cunoaștere. Cu ajutorul ei, descoperim adevăratele rațiuni sau adevărata semnificație a necazurilor. Nădejdea aceasta este “o vedere cu inima, cu partea cea mai adâncă a spiritului nostru, deci e o convingere intimă, tainică, o stare de transparență a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta”⁶⁵.

Ea ne dă certitudinea răsplății, căci așa cum spune Sfântul Antonie cel Mare, “omul care rabdă necazurile cu inimă bună și cu mulțumită, va lua cununa nestrăicării, virtutea și mântuirea”⁶⁶.

Îi, ca o treaptă supremă de dezpățimire, Părinții ne învață că cei desăvârșiți ajung să privească necazurile ce vin asupra lor cu **un răs interior**, cu **un răs duhovnicesc**, rod al “plânsului de bucurie făcător”, **un răs superior**, al celui întărit în încercări și care a întrezărit în acestea adevăratul lor sens, de cale spre Dumnezeu.

Necazul care este suportat cu răbdare - ne spune Petru Damaschinul - este bun și folositor, iar cel care nu este suferit astfel este semn al lepădării de la Dumnezeu și e fără de folos⁶⁷.

Necazurile trebuie răbdate cu smerenie și nădejde, căci Dumnezeu a rânduit după încercări și darurile. În necazurile ce vin asupra noastră trebuie să vedem purtarea de grijă a lui Dumnezeu și cinstea pe care o primește sufletul nostru din partea mării Sale, căci “pe măsura întristării - spune Sfântul Isaac - e și mângâierea”⁶⁸.

Așadar, viața noastră duhovnicească se desfășoară într-un registru spiritual foarte larg: din adâncurile păcatului și din “ceața patimilor” spre culmile virtuții și lumina dumnezeiască. În funcție de eforturile noastre ascetice este și starea noastră pe treptele ei atât de numeroase. “De pe dealurile bucuriilor - spune Părintele Stăniloae - în văile necazurilor, așa decurge viața omului duhovnicesc; dar ea înscrie un real progres în aceste alternanțe. Bucuriile, pentru răbdare, sunt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulțumirea de sine; necazurile sunt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sunt domolite de siguranța necazurilor ce vor veni, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de răs interior, cum ar zice Ioan Scărarul, prin siguranța bucuriilor ce vor veni la rând. Deci, fie cât de schimbăcioase împrejurările externe în care se desfășoară viața omului duhovnicesc, lăuntric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică liniște. E tăria spiritului în fața valurilor lumii”⁶⁹.

⁶⁴ Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte**, în *Filocalia...*, volumul 4, p. 33.

⁶⁵ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 145.

⁶⁶ Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 53.

⁶⁷ Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul**, în *Filocalia...*, volumul V, p. 109.

⁶⁸ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 242.

⁶⁹ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 142.

Oscilând între aceste două limite, viața trece inevitabil prin proba încercărilor duhovnicești, în vederea înaintării ei pe o treaptă superioară de desăvârșire. Necazurile neacceptate ne dublează greutatea suferinței, cele înțelese duhovnicește, ne-o înjumătățesc.

Dacă vrem ca viața noastră să fie o înaintare din treaptă în treaptă spre piscul sfințeniei creștine, proba pătimirilor fără de voie trebuie trecută cu răbdare, nădejde, pocăință și smerenie, toate acestea în rugăciune curată către Tatăl nostru Cel ceresc, de la Care ne vine tot ajutorul.

Acesta este drumul viețuirii duhovnicești creștine: împreună pătimire cu Hristos, cu nădejdea învierii și răsplătei, pe măsura eforturilor noastre ascetice. Este calea pe care au străbătut-o toți cei iubitori de frumusețe spirituală, urmând pilda Mântuitorului: Sfinții Apostoli, mucenicii, mărturisitorii, cuvioșii, monahii și nu în ultimul rând creștinii obișnuiți. La aceasta ne îndeamnă Hristos, cerându-ne să purtăm jugul sau crucea desăvârșirii, a încercărilor și necazurilor din această viață și lume trecătoare, asigurându-ne totodată că biruința Lui va fi și biruința noastră.

POCĂINȚA PERMANENTĂ SAU NEÎNCETATĂ

Viața duhovnicească a credinciosului este o permanentă expectază, o continuă înaintare către limanul vieții și al iubirii - Dumnezeu Cel în Treime. Urcușul acesta, constând în renunțarea tot mai accentuată la iubirea egoistă de noi înșine (filavtia), care provoacă îngustarea și sărăcirea universului nostru spiritual în zonele cele mai întunecate, subterane ale vieții și conștiinței noastre, și în dobândirea virtuților, ca iradiieri ale vieții dumnezeiești în existența noastră, nu este un urcuș sau un proces uniform și monoton, ci dinamic, având caracterul unor osteneți și nevoițe permanente, susținute, pentru dobândirea desăvârșirii, a asemănării cu Părintele nostru Cel ceresc.

Antrenat în acest dinamism prin firea sa, omul oscilează între slăbiciune și putere, între cădere și ridicare, între abisurile păcatului și înălțimile senine, însoțite ale virtuților, culminând în iubire. Între aceste limite, viața creștină are nevoie, pentru a-și atinge adevăratul ei sens, de forța sau puterea duhovnicească a pocăinței, cea care este în stare să reclădească pe locul patimilor trecute - prezentele virtuți, să transforme neputința și slăbiciunea în putere și hotărâre de îndreptare.

Într-un limbaj de o frumusețe am putea spune lirică și de o profunzime duhovnicească deosebită, Sfântul Isaac Sirul, comparând trecerea noastră prin această lume și viață cu o călătorie pe o mare agitată, arată cât de necesară este pocăința pentru a da răspuns bun, în clipa judecării, asupra modului în care am știut să fructificăm acest dar dumnezeiesc pentru apropierea de Dumnezeu și de semenii. “Pocăința - spune Sfântul Isaac - este corabia, frica este cârmaciul ei; dragostea este limanul dumnezeiesc. Deci frica ne așează în corabia pocăinței și ne trece peste marea vieții celei rău mirositoare și ne conduce spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care străbat toți cei ce se ostenesc, toți cei împovărați de pocăință. {i când am ajuns la iubire, am ajuns la Dumnezeu”¹.

Sau, în tâlcuirea inspirată a Părintelui Stăniloae, considerat, pe bună dreptate, nu doar un simplu traducător, ci și “un întregitor al Filocaliei, un iubitor de texte filocalice, ca și primii autori ai Filocaliei”²: “Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărmul raiului, de țărmul dragostei, care e Hristos Înсуși, și nu o rătăcire fără ancorare și până la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie adică un drum spre desăvârșire și spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt

¹ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoițe*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 364.

² Pr. Constantin Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, teză de doctorat în teologie (partea I), în “Studii teologice”, XXXIX (1987), nr. 1, p. 29.

în corabia căinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mână tot mai departe. Ea ne ține deasupra valurilor uriașe ale răului sau egoismului ce se ridică din noi și ne duce tot mai înainte. Numai așezați în barca pocăinței călcăm în fiecare clipă peste valurile păcătoase ale egoismului, care tind să se ridice din adânci dedesubturi din noi și de sub noi. Numai prin ea suntem mereu deasupra noastră și în mișcare dincolo de punctul la care ne aflăm, mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află pomul vieții, adică Hristos, izvorul dragostei ce nutrește spiritul nostru”³.

Viața omului, după căderea în păcatul strămoșesc, se desfășoară în dramatismul tensiunii dintre cădere și înălțare, dar într-o continuă mobilitate. Deși ține de libertatea umană, păcatul nu este ceva constitutiv ei, prin creație, ci i s-a adăugat din exterior, ca o stare paranaturală, prin folosirea greșită a acestei voințe libere.

Acestea sunt, pentru literatura duhovnicească, cele două limite ale existenței: căderea și ridicarea. Numai îngerilor - arată Sfântul Ioan Scărarul - le este propriu să nu cadă. Oamenilor, le este propriu să cadă și să se ridice iarăși de câte ori s-ar întâmpla aceasta. Diavolii, odată căzuți, nu se mai pot ridica⁴. Într-un mod asemănător, Sfântul Petru Damaschinul, fin cunoscător al sufletului, al încercărilor și curselor ce îi primejduiesc mântuirea, ne dă următorul sfat: “Ai căzut, ridică-te. Ai căzut iarăși, ridică-te iarăși. Numai pe Doctorul tău să nu-L părăsești, căci atunci vei fi osândit de deznădejde mai rău decât un sinucigaș. Stăruie pe lângă El și El Își va face milă cu tine, fie prin întoarcerea ta, fie prin încercare, fie prin altă faptă a purtării Sale de grijă, fără să știi tu”⁵.

Literatura ascetică, operă a Părinților cu viață îmbunătățită este paradoxală, surprinzând duhovnicește foarte subtil adâncurile păcatelor în care se poate ruina ființa umană, precum și culmile virtuților, la care se poate înălța ea.

Aflat între aceste limite, între cădere și ridicare, creștinul are ca mijloc haric deosebit de important pocăința, prin care redobândește starea de har. Curăția sau nepătimirea creștină se dobândește prin Taina Sfântului Botez, iar apoi prin actualizarea acesteia în “botezul lacrimilor” sau pocăință.

În trăirea și experiența ortodoxă, adevăratul criteriu sau condiția supremă, esențială, a mântuirii este pocăința. Cuviosul Nichita Stithatul ne spune astfel că este de prisos pustiul, retragerea din lume, căci putem intra în Împărăția cerurilor și fără această retragere, dar ne este de absolută necesitate pocăința și paza poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce se poate face în tot locul stăpânirii Lui⁶.

Același lucru ni-l sugerează și Teognost, autor duhovnicesc din Filocalia IV, când spune că nu vom fi pedepsiți și osândiți în veacul viitor pentru că am păcătuit, deoarece avem o fire nestatornică și schimbătoare, slăbită de păcatul strămoșesc și de

³ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 110.

⁴ Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 96.

⁵ Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești**, în *Filocalia...*, volumul V, p. 218.

⁶ Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 242.

cele personale. Dar vom da, cu certitudine, socoteală că, păcătuiind nu ne-am pocăit, nici nu ne-am întors de la calea cea rea spre Domnul, odată ce am primit putere și vreme de pocăință⁷.

Pentru spiritualitatea filocalică, pocăința este cea mai înaltă dintre virtuți. Lucrarea ei, după cum ne încredințează Sfântul Isaac Sirul, nu încetează niciodată și se potrivește tuturor: păcătoși sau drepti, începători sau desăvârșiți duhovnicește; lucrarea ei nesfârșindu-se niciodată. Ea trebuie să însoțească toate faptele noastre bune sau rele, păcatele sau virtuțile personale. În această perspectivă duhovnicească, Sfântul Ioan Scărarul definește astfel valoarea pocăinței și darurile pe care ea le conține și le dăruiește celor care ajung la o autentică experiență a ei: “Pocăința este aducerea înapoi (reîmprospătare) a botezului. Pocăința este învoiala cu Dumnezeu pentru o a doua viață. Pocăința este cumpărătoare a smereniei. Pocăința este neconținută renunțare la nădejdea vreunei mângâieri trupești. Pocăința este gândul osândirii de sine și îngrijirea neîngrijită de sine. Pocăința este fiica nădejzii și tăgăduirea deznădejzii. Cel ce se pocăiește, se osândește pe sine, dar scapă neînfruntat. Pocăința este împăcarea cu Domnul prin lacrimi și prin lucrarea cea bună a celor potrivnice păcatelor. Pocăința este răbdarea de bună voie a tuturor necazurilor. Cel ce se pocăiește este pricinuitorul pedepselor sale. Pocăința este asuprirea tare a pântecelui și lovirea sufletului printr-o simțire adâncă”⁸.

Pocăința este constitutivă dinamismului uman sau tensiunii ființiale, ontologice umane de a se împlini într-un plan superior, adică în universul spiritual și în ambianța duhovnicească a virtuților creștine. Pocăința este o notă esențială a universului spiritual atât de variat și complex al omului duhovnicesc.

Ea este cea mai înaltă dintre virtuți, izvorul celorlalte virtuți pentru că, nemulțumindu-se cu ceea ce înfăptuiesc acestea, întreține tensiunea lor după mai bine⁹.

Pocăința este suportul și însoțitoarea tuturor celorlalte virtuți creștine. Ea este mama, temelia sau rădăcina lor, dar și sora lor, care le ajută să se desăvârșească. Edificiul duhovnicesc uman se fundamentează, se înalță pe punctele de rezistență ale pocăinței. Conștiința imperfecțiunilor și păcatelor noastre întreține dinamismul nostru sufletesc către o viață mai înaltă din punct de vedere duhovnicesc. Fiecare nouă virtute dobândită și fiecare faptă virtuoză se face motiv sau cauză a unei noi perfecțiuni și tot așa, spre desăvârșire.

Ființa pocăinței are un caracter dialectic, dinamismul și experiența ei se exprimă în termeni antinomici, paradoxali. Pe de o parte, omul simte intens propria sa insuficiență sau limitare, pentru care se smerește, dar în același timp, simte la fel de accentuat chemarea și ajutorul lui Dumnezeu, în lucrarea sa încordată de desăvârșire. Simte micimea sa și infinitatea lui Dumnezeu, dar nu deznădăjduiește, ci are ferma speranță și încredere în ajutorul divin.

⁷ Teognost, **Despre făptuire, contemplație și preoție**, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 284-285.

⁸ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136-137.

⁹ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă ...**, p. 109.

Prin urmare, asemenea smereniei, din a cărei familie duhovnicească face parte, pocăința are un caracter dialectic, cuprinzând în sine poziții contradictorii, care îi măresc bogăția și complexitatea: o neconținută nemulțumire față de treapta pe care ne aflăm, iar pe de altă parte, o încredere în puterile firii omenești, ajutate de harul dumnezeiesc. Ea exprimă, pe de o parte, neputința proprie, iar pe de altă parte, experiența bogatelor resurse duhovnicești, ce sunt în puterea omului.

Pocăința, ca Taină a refacerii ființei umane și a dezlegării ei din servitutea păcatelor și din neputințele produse de ele¹⁰, reprezintă “o trebuință firească a sufletului omenesc, căreia creștinismul i-a dat o semnificație și un conținut nou prin faptul că o consideră ca un mijloc prin care credincioșii sunt scoși din închistarea egoistă în care îi aruncă păcatul, pentru a fi readuși la comuniunea cu Dumnezeu și aproapele”¹¹.

Părinții duhovnicești ai Filocaliei dezvoltă cea mai înaltă învățătură despre “harul pocăinței”, ca fundament al vieții și desăvârșirii creștine. O primă remarcă este aceea pe care o fac acești Sfinți Părinți, vorbind despre două forme de pocăință: Pocăința ca **Sfântă Taină** și **pocăința permanentă** sau **neîncetată** asupra căreia insistă în mod deosebit Evagrie Monahul, Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Ioan Scărarul și Sfântul Isaac Sirul¹².

Universul spiritual al Tainei Pocăinței

Părinții duhovnicești ai spiritualității răsăritene sunt conștienți și vor să ne sensibilizeze și pe noi duhovnicește în ceea ce privește valoarea deosebită a Sfintei Taine a Pocăinței sau a Mărturisirii. Fără ea, nu există progres în viața noastră spirituală, ci o cădere permanentă într-o existență fără sens duhovnicesc, un continuu regres către zonele cele mai întunecate ale existenței umane: adâncul sau abisul păcatelor și patimilor. Cunoscând aceste realități de ordin spiritual și știind că viața omenească are momente de slăbiciune, de cădere, Părinții ne recomandă să ne ținem permanent legată conștiința de pocăință.

În legătură cu universul spiritual al Tainei Pocăinței, Părinții filocalici insistă în mod deosebit asupra elementelor interioare, profunde ale acesteia, și nu atât asupra elementelor ei exterioare. Vom afla astfel adevăruri adânci privind calitățile și arta duhovnicească a părintelui duhovnicesc, valoarea lucrării sale în viața noastră, modul de căutare a unui duhovnic sau învățator duhovnicesc bun, care să ne lumineze calea spre eliberarea de păcat și spre desăvârșire, despre dragostea ucenicului față de părintele său duhovnicesc, despre calitatea în spovedanie, precum și roadele căinței.

¹⁰ Idem, **Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc**, în “Ortodoxia”, anul XXIV (1972), nr. 1, p. 5-14.

¹¹ Pr. Asist. Dumitru Popescu, **Pocăința ca refacere a legăturilor credincioșilor cu Dumnezeu și cu semenii**, în “Biserica Ortodoxă Română”, LXXXIX (1971), nr. 9-10, p. 1022.

¹² Împrumutând, în această privință, limbajul biblic, Părinții greci folosesc doi termeni pentru a desemna procesul duhovnicesc al pocăinței: verbul metanoein, care se referă mai ales la schimbarea interioară și epistrefein, care arată mai mult o schimbare în conduita practică. Vezi Thomas Spidlik, **op. cit.**, cap. *La penitence*.

Sfânta Taină a Pocăinței este Taina esențială, fundamentală a vieții creștine, de ea atârând, alături de celelalte două Taine creștine: Botezul și Euharistia, viața noastră creștină.

Pocăința este un mijloc de restaurare a legăturii cu Dumnezeu și cu aproapele. Pentru acest motiv, ea este considerată “al doilea Botez” și precede Taina Sfintei Împărtășanii, a comuniunii depline cu Hristos. Pocăința este Taina împăcării cu Dumnezeu și cu semenii, fiindcă aduce în sufletele credincioșilor acea armonie care vine de la Dumnezeu¹³.

Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, “botezul lacrimilor” este mai de preț decât Botezul cel dintâi, pentru că el ne iartă nu păcatul strămoșesc, ci păcatele personale. De aceea, el consideră pocăința “aducerea aminte (reîmprospătarea) Botezului și “împăcarea cu Domnul prin lacrimi”¹⁴. Ea este “har peste har”, “a doua naștere din Dumnezeu” și “ușa milei”, prin care intrăm la Dumnezeu¹⁵.

Credinciosul este supus mereu ispitelor și încercărilor și nu totdeauna găsește în firea sa slăbită, lovită mortal de păcat, resursele să le evite sau să le înlăture. Căderea în păcat este dovada unei abdicări de la vocația noastră fundamentală - desăvârșirea.

Experiența duhovnicească ne demonstrează că nimic nu este definitiv cât suntem în această viață, că existența însăși nu este un univers închis, ci o permanentă încercare, un permanent dialog, uneori chiar dramatic, de ridicare din starea de cădere a ființei noastre, către zările senine pe care le deschide universul spiritual al unei vieți virtuoză, spre asemănarea cu Dumnezeu.

Viața noastră religioasă ne demonstrează ușurința căderii și dificultatea sau dramatismul ridicării din cădere. Alunecarea în păcat presupune o ispită la care mintea, oarecum paralizată, consimte, nerealizând la început urmările și implicațiile faptei păcătoase și vinei pentru ea, în timp ce eliberarea de păcat și de patimă presupune un efort încordat, dramatic de a ne lupta cu noi înșine și, paradoxal, înfrângându-ne pe noi înșine, de a ieși învingători.

Metanoia sau pocăința este angajarea și lupta noastră împotriva păcatului și patimilor care, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul, produc “sfâșierea firii” și o ruinează. Părinții filocalici subliniază valoarea pocăinței în lucrarea de restaurare a adevăratei vieți, cea harică.

Păcatul, considerat de acești Părinți duhovnicești “întrebuințarea greșită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuințare a lucrurilor”¹⁶. El nu se află în fire, în chip natural, căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor¹⁷, ci reprezintă un adaos la aceasta, sufletul fiind prin fire nepătimaș (fără patimi)¹⁸. Originea păcatului, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul îl constituie “reaua întrebuințare a puterilor

¹³ Preot Asistent Dumitru Popescu, *art. cit.*, p. 1028.

¹⁴ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 361-362.

¹⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua*, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 97.

¹⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 334.

¹⁸ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 407.

(facultăților) sufletului: a celei poftitoare, irascibile și raționale”¹⁹, ele provocându-se prin “afecțiunea nerațională a sufletului față de plăcerea simțurilor”²⁰.

Spre deosebire de păcat, care are caracterul unui accident, a unui fapt izolat, patima este păcatul generalizat sau obișnuința păcatului. Definită ca o “mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor”²¹, patima este “un perete în fața virtuților ascunse ale sufletului”²². Păcatele și patimile sunt ca o “ceață groasă”, așezată pe puterea străvăzătoare a sufletului, pe care îl întunecă²³. Ele întunecă mintea, orbesc înțelegerea și nu o lasă să pătrundă la razele adevărului, nici să deosebească binele de rău²⁴.

În cadrul cercului vicios plăcere-durere, care are drept centru filavtia - iubirea patimașă de sine, păcatul apare ca “abaterea lucrărilor puterilor sădite în fire de la scopul lor”²⁵, “mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite...”²⁶. El constă în “necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor. Aceasta, orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat cu totul pe om de cunoștința lui Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimașă a lucrurilor ce cad sub simțuri”²⁷.

Păcatul și patima reprezintă căderea într-o existență paranaturală²⁸. Din această stare de eșec ontologic, de naufragiu existențial încearcă să ne scoată pocăința, ancorând puterile noastre duhovnicești în transcendent, în dragostea de Dumnezeu și de semenii.

Păcatul este, deci, o alterare a conștiinței noastre și de aceea, pentru îndreptare ei nu este suficientă doar voința penitentului, ci este nevoie de un ajutor mult mai puternic, venit din afara noastră. Acesta este, în fond, ajutorul lui Dumnezeu, pe care ni-l trimite prin intermediul, adică prin persoana și lucrarea părintelui nostru duhovnicesc, a duhovnicului, potrivit concepției ortodoxe că adevăratul săvârșitor al Tainei este Mântuitorul Iisus Hristos, duhovnicul nefiind altceva decât un martor al stării de cădere și a dorinței de căință a penitentului.

Părinții filocalici, ei înșiși Părinți duhovnicești, care au trăit în preajma unor asemeni “îngeri pământești” și “oameni cerești” și apoi au devenit ei înșiși Părinți duhovnicești, învrednicindu-se de mari daruri: al cardiognoziei, al deosebirii gândurilor sau al discernământului duhovnicesc, ne relatează psihologia paradoxală a căderii și ridicării din păcat.

¹⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 102.

²⁰ Idem, **Răspunsuri către Talasie**, în *Filocalia...*, volumul 3, p. 310.

²¹ Idem, **Capete despre dragoste...**, p. 82.

²² Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 347.

²³ Calist Catafygiotul, **Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 517.

²⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 191.

²⁵ Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 31.

²⁶ **Ibidem.**

²⁷ **Ibidem.**

²⁸ Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, Introducerea Părintelui Stăniloae, p. 14.

Exprimările lor, de o profunzime aparte, adeseori neînțelese și inaccesibile omului neduhovnesc, arată valoarea de temelie, de fundament al Tainei Pocăinței, în viața creștină.

Mărturisirea păcatelor are valoare capitală în viața noastră spirituală și în progresul nostru în ea. Ea este arma duhovnicească cea mai puternică, “unica virtute ce nu poate fi umilită de draci”²⁹, căci, spune Sfântul Ioan Scărarul: “nimic nu dă dracilor și gândurilor acestora atâta putere împotriva noastră, ca faptul de a hrăni și ascunde păcatele în inimă, nemărturisite”³⁰, iar Cuviosul Isaia Pusnicul ne spune să nu ne rușinăm să spunem celui mai mare orice gând care ne războiește, dacă vrem să dobândim ușurarea. Căci duhurile cele rele nu găsesc alt loc decât în omul care tace despre gândurile lui, fie că sunt bune, fie că sunt rele³¹. Același sfânt spune că îngerii și cerul suspină și plâng pentru negrija noastră față de suflet, pentru nepocăința noastră, spre pieirea lui.

Ea este pentru suflet ca un “frâu” care îl împiedică să păcătuiască, pe când păcatele nemărturisite sunt săvârșite fără frică și rușine, ca în întuneric³². Deci Taina Sfintei Spovedanii are o pronunțată valoare ascetică, ea înfrânându-ne de la săvârșirea păcatelor. Păcatele nemărturisite îndeamnă, instigă singure la păcate și mai mari, prin simpla constatare a urmărilor lor. Este o învățătură esențială, constantă a Părinților duhovnicești că între păcate și patimi există un circuit sau o intercondiționare. Una se provoacă sau declanșează pe alta, spre surparea, spre uzurparea ființei umane.

Împotriva acestor efecte și mai apoi împotriva păcatului însuși luptă pocăința. Ea este o piedică în calea înmulțirii păcatelor și a efectelor acestora. Pocăința luptă cu un trecut păcătos, pătimaș, vrednic de osândă, pentru clădirea unui viitor curat, fericit, veșnic.

Prin urmare, căderea în păcat, ca act individual, particular, la care se asociază efectele și urmările sale, ne paralizează facultățile noastre sufletești, încât omul pare că, neputând să se elibereze din acest cerc vicios, se complăce în el. Obișnuința devine o a doua natură, păcatul se săvârșește aproape automat, de la sine, complicându-se cu diversele circumstanțe și ducând la patimi dintre cele mai groase, josnice. Omul nu mai realizează, nu mai conștientizează semnificația acestor fapte ale sale, dând dovadă de o conștiință alterată, duplicitară, scindată, ieșită din limitele sale firești, naturale, raționale.

Într-o astfel de situație, ceea ce îl poate trezi pe om este un cutremur stihial, ontologic, în temeliiile ființei sale. Acesta se manifestă adesea negativ, prin încercările sau necazurile provocate de tulburările insinuate de păcat în viața și existența noastră. Astfel de situații limită, de momente de eșec existențial ne conduc către o revizuire a relațiilor și raporturilor noastre, în primul rând cu noi înșine, cu Dumnezeu și cu semenii, ne duc către pocăință.

²⁹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 303.

³⁰ *Ibidem*, p. 287.

³¹ Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în *Filocalia...* volumul XII, p. 57.

³² *Ibidem*, p. 108.

Pocăința pătrunde până la hotarele profunde dintre bine și rău, denunță primejdia și caducitatea păcatului, trezește forța vie, credința și speranța și “tinde să repare dezordinea, să restabilească armonia în compoziția valorilor noastre”³³.

Rolul părintelui duhovnicesc în viața creștină

Un rol fundamental, de căpetenie, îl are în viața noastră, conform scrierilor ascetice, **părintele duhovnicesc**. Rolul său este esențial în lucrarea de restabilire a adevăratei legături de viață și în restaurarea noastră ontologică, în fundamentele vieții noastre creștine comunitare.

“Arta duhovnicească”, de care vorbește Sfântul Ioan Casian, este “cea mai grea dintre toate meșteșugurile” și de aceea ea are nevoie de învățător, pentru că este “ascunsă și nevăzută și numai de inima curată poate fi văzută. Neizbutirea în această artă nu aduce, potrivit lui, numai paguba vremelnică, în această lume, ci și moartea veșnică a sufletului”³⁴.

Cel care nu are un duhovnic și nu umblă potrivit sfatului acestuia, “seamănă foarte multe cu osteneală și cu sudoare, lucrând ca în vis, dar nu seceră cu adevărat decât foarte puțin”³⁵.

Cu privire la modul de alegere a duhovnicului, prevalează motivele sau argumentele de ordin duhovnicesc, referitoare la viața sa interioară și la darurile sale duhovnicești, dobândite ca urmare a unei viețuiri curate.

Principiul fundamental al alegerii sale este acela ca el să fie “un povățuitor și dascăl neamăgitor”³⁶, adică să fie bun cunoscător al învățăturii de credință, iar prin viața sa să fie adevărat mărturisitor al ei. El trebuie să fie înalt la înțelegere, smerit la cugetare, blând în toate purtările sale³⁷.

Dintre toate darurile pe care trebuie să le căutăm și să le apreciem la părintele duhovnicesc, cel mai de preț este dreapta socoteală sau discernământul duhovnicesc. Un astfel de duhovnic poate să discearnă felurile gândurilor care ne învăluie: îngerești sau dumnezeiești, omenești sau drăcești și să le dea sfatul mântuitor, de suflet folositor. Adevăratul duhovnic “trebuie să aplice leacurile potrivite. Celor împovărați de păcate grele și ușor aplecați spre deznădejde, le este potrivit leacul al doilea: jugul blând și sarcina ușoară. Celor ce tind spre un cuget înalt și mândru, le este potrivit leacul dintâi - calea îngustă și plină de necazuri”³⁸.

Părintele duhovnicesc trebuie să fie un bun cunoscător al realităților duhovnicești, al luptei sau războiului nevăzut, nu atât din citiri, cât mai ales din experiență, pentru a putea discerne în viața ucenicilor săi de ce fel este războiul sau

³³ Pr. Constantin Galeriu, **Sensul creștin al pocăinței**, în “Studii teologice”, XIX (1967), nr. 9-10, p. 676.

³⁴ Sfântul Ioan Casian, **Cuvânt despre sf. Părinți din Skkit**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 176.

³⁵ **Ibidem**, p. 34.

³⁶ Calist și Igantie Xanthopol, **op. cit.**, p. 32-33.

³⁷ **Ibidem**.

³⁸ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 440.

părăsirea: dumnezeiească sau drăcească. Sfântul Nil Ascetul, autor din Filocalia, volumul întâi, spune că povătuitorul trebuie să aibă mai întâi de toate știință, adică viață și cunoștințe duhovnicești, pentru ca să nu-i fie necunoscută nici una din uneltirile vrăjmașilor și să poată discerne, adică să sesizeze, să înțeleagă și să dea remediul cel mai bun pentru toate ispitele ascunse ale războiului la care sunt supuși ucenicii săi. În felul acesta, spune Sfântul Nil, le va face celor încredințați lui, biruința neostenicioasă și îi va scoate încununați din luptă³⁹. Dar, adaugă el, “e rar un povătuitor ca acesta și nu se găsește ușor”⁴⁰.

Sfântul Petru Damaschinul arată că adevăratul duhovnic are o instituire divină și daruri duhovnicești deosebite: “De aceea, zice el, nu este tot omul vrednic de încredere, ca să dea sfat celor ce-l caută, ci numai acela care a luat de la Dumnezeu darul deosebirii și a dobândit din străduința în nevoință, o minte străvazătoare... Iar acesta trebuie să fie cu multă smerenie și să nu dea sfaturi tuturor, ci numai celor ce le cer de bunăvoie și-l întrebă nesilit și învață după rânduială”⁴¹.

În istoria spiritualității Răsăritului ortodox sunt consemnate numeroase cazuri de duhovnici cu daruri deosebite. Darul discernământului duhovnicesc - *to dioratikon harisma* - este un semn al prezenței și lucrării în și prin acesta a Duhului Sfânt și se manifestă sub forma a două daruri duhovnicești esențiale: cunoașterea tainelor lui Dumnezeu (*teologia*) și cunoașterea secretelor sau tainelor inimilor (*cardiognosia*). El dobândește o perspicacitate duhovnicească, spirituală, care vede prin trup, dincolo de spațiu și timp (*proorasis*)⁴².

Darul discernământului - *diacrisis* - primează asupra tuturor celorlalte, atunci când este vorba de conducerea spirituală a oamenilor. *Diacriticos*, părintele duhovnicesc era adeseori și *dioraticos*, având darul citirii în inimile ucenicilor⁴³.

Același Sfânt Nil Ascetul subliniază legătura duhovnicească creată între duhovnic și ucenici, spunând că neiscușința învățătorului pierde pe învățacel, după cum și negrija învățăcelilor aduce primejdie învățătorului, mai ales când la neștiința aceluia se adaugă trândăvia lor. “Căci nici învățătorul nu trebuie să uite ceva din cele ce ajută la îndreptarea supușilor, nici învățăcelii nu trebuie să treacă cu vederea ceva din poruncile și sfaturile învățătorului. Pentru că e lucru grav și primejdios atât neascultarea aceluia, cât și trecerea greșelilor cu vederea de partea acestuia”⁴⁴.

Odată găsit sau aflat un astfel de părinte duhovnicesc, trebuie să ne atașăm de el și să-l ascultăm ca pe un vestitor pentru noi a voinței lui Dumnezeu. Aceiași Sfinți Calist și Ignatie Xanthopol arată că, aflând un astfel de povătuitor, trebuie să ne lipim de el cu toată ființa, ca niște adevărați fii duhovnicești, ascultându-i povătuirile și socotindu-l ca pe Hristos Însuși⁴⁵.

³⁹ Nil Ascetul, **Cuvânt ascetic**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 226.

⁴⁰ **Ibidem**.

⁴¹ Sfântul Petru Damaschin, **op. cit.**, p. 159.

⁴² Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 82.

⁴³ **Ibidem**, p. 272.

⁴⁴ Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 222.

⁴⁵ Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 23.

Sfântul Simion Noul Teolog ne îndeamnă să ne descoperim în fiecare zi gândurile noastre părintelui duhovnicesc și să primim sfatul sau cuvintele sale “ca din gură dumnezeiească”⁴⁶, iar Cuviosul Isaia ne recomandă următoarele: “Primește sfatul Părinților tăi și vei trăi tot timpul tău în odihnă”⁴⁷.

Sfatul duhovnicului este absolut necesar pentru a fi feriți de căderi noi și mai mari, pentru restaurarea noastră și progresul în această viață nouă, curată. Sfinții Calist și Ignatie ne arată, în acest sens, că “acela care dorește să viețuiască fără greșală trebuie să petreacă într-o îndelungată deprindere și în cunoașterea celor dumnezeiești și în viața împodobită cu cununa virtuților - și să socotească porunca și sfatul lui ca pe cuvântul și sfatul lui Dumnezeu. Căci mântuirea zice, este în sfătuire multă” (Prov. 11, 14)⁴⁸. Credinciosul trebuie să i se încredințeze întru totul duhovnicului său și să aibă în el încrederea pe care o are în Însuși Mântuitorul Hristos, pentru că părintele duhovnicesc nu face altceva decât să exprime sau să vestească ucenicului voia și lucrarea lui Dumnezeu, în viața lui. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune că nu trebuie să ne îndoim niciodată de duhovnicul nostru, nici chiar dacă l-am vedea curvind, căci, spune Sfântul Ioan, ochii adesea ne mint.

Dintre calitățile sau însușirile adevăratei spovedanii, Părinții filocalici insistă asupra sincerității ei și a conștiinței păcătoșeniei noastre, care duc la adevărata căință. “Trebuie să luăm aminte - spune Sfântul Diadoh al Foticeii - la simțirea cu care facem mărturisirea, ca nu cumva conștiința noastră să se mintă pe sine, cugetând că s-a mărturisit deajuns lui Dumnezeu. Fiindcă judecata lui Dumnezeu este cu mult mai bună decât conștiința noastră”⁴⁹.

Roadă mărturisirii curate, este, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul nepătimirea sufletului, care înseamnă ștergerea păcatului⁵⁰.

Sfântul Simion ne spune că pocăința spală de întinăciunea faptelor rușinoase și ne mijlocește primirea și împărtășirea Sfântului Duh. Darul suprem sau distinctiv al adevăratei pocăințe este neținerea de minte a răului⁵¹. Sfântul Isaac Sirul ne dă și un criteriu după care să ne dăm seama că am dobândit iertarea pentru păcatele spovedite: aceasta se înfăptuiește atunci când sufletul va simți că le urăște cu desăvârșire și când va lucra cele contrare lor, adică virtuțile.

⁴⁶ Sfântul Simion Noul Teolog, **Capetele morale ale lui Simeon Evlaviosul**, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 98.

⁴⁷ Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 126.

⁴⁸ Calist și Ignatie Xanthopol, **Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate**, în *Filocalia...*, p. 40.

⁴⁹ Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, volumul I, p. 474.

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 58.

⁵¹ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 198.

Pocăința permanentă sau neîncetată, sursă a vieții duhovnicești autentice

Părinți duhovnicești ai Răsăritului arată că pocăința nu are limite de timp și loc, ci de stare duhovnicească. Adevărata Spovedanie sau Pocăință trebuie să conducă la pocăința permanentă, ca stare de adevărată cunoaștere a noastră și de adevărat discernământ duhovnicesc. Ea trebuie să devină o atitudine permanentă în viața noastră, “un neîncetat flux și reflux, apus și răsărit, început nou și bun”⁵².

Am văzut că dinamismul vieții duhovnicești este legat de pocăința permanentă. Aceasta întreține în noi neconținutul dorul de desăvârșire, de absolut, dorul de a ne asemăna, cât ne este cu putință omenește, cu Dumnezeu. Părinții spiritualității răsăritene, vorbind despre înălțimea idealului creștin, au grijă, pe de altă parte, să adauge, atunci când descriu mijloacele de atingere a lui, “atât cât este cu putință omenește”, ceea ce constituie o probă de adevărată cunoaștere a firii omenești, cu toate slăbiciunile și puterile sale, dar și de realism duhovnicesc.

Cea mai frumoasă descriere a lucrării și valorii pocăinței permanente pentru urcușul nostru spiritual, și modul în care trebuie să se efectueze ea, îl evidențiază Sfântul Simion Noul Teolog: “Trebuie să ai totdeauna în tine frica lui Dumnezeu și să cercetezi în fiecare zi ce ai făcut bine și ce rău. Iar de cele bune să uiți, ca nu cumva să cazi în patima slavei deșarte, iar față de cele potrivnice să te folosești de lacrimi împreunate cu mărturisirea și cu rugăciunea stăruitoare. Cercetarea să-ți fie așa: Sfârșindu-se ziua și venind seara, cugetă întru tine: Oare cum am petrecut ziua, cu ajutorul lui Dumnezeu? N-am osândit pe cineva, nu l-am grăit de rău, nu l-am scârbit, n-am căutat la fața cuiva cu patimă, sau n-am fost neascultător celui mai mare în slujbă și nu mi-am neglijat-o pe aceasta? Nu m-am mâniat pe cineva, sau stând la rugăciunea de obște, nu mi-am ocupat mintea cu lucruri nefolositoare, sau n-am lipsit de la biserică și de la pravilă, îngreuiat de lene? Dacă te găsești nevinovat de toate acestea (ceea ce e cu neputință, «căci nimeni nu e curat de întinare, nici măcar o singură zi din viața lui» - Iov 14,4 și nimeni nu se la lăuda că are inima curată), strigă către Dumnezeu cu multe lacrimi: Doamne, iartă-mi toate câte am greșit cu lucrul, cu cuvântul, cu știință și cu neștiință. Căci multe greșim și nu știm”⁵³.

Deci acest sentiment al pocăinței permanente are la bază conștiința pocătoșeniei noastre. Tot în legătură cu acestea, ca un mijloc esențial de conștientizare a stării noastre morale, Părinții filocalici le leagă de **gândul** sau **meditarea permanentă la moarte, la judecata de după aceasta, la chinurile iadului**, pe care le vor suferi cei care și-au irosit viața în păcate și patimi, la bucuria comuniunii și a iubirii, de care se vor bucura cei drești.

Pentru Sfântul Isaac Sirul, conștiința păcătoșeniei proprii este mai importantă decât harisma învierii morților. Cel ce suspină un ceas, consideră Sfântul Isaac, este

⁵² Pr. Constantin Galeriu, **art. cit.**, p. 674.

⁵³ Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 98.

mai bun decât cel ce folosește lumii întregi prin gândirea sa, după cum cel ce s-a văzut pe sine și păcatele sale este mai bun decât cel ce a văzut pe îngeri⁵⁴.

În legătură cu această cugetare la moarte, Evagrie Monahul ne dă următorul sfat: “Așezându-te în chilia ta, adună-ți mintea și gândește-te la ceasul morții. Privește atunci la moartea trupului, înțelege întâmplarea, ia-ți osteneala, disprețuiește deșertăciunea din lumea aceasta, atât a plăcerii, cât și a străduinței, ca să poți să rămâi nestrămutat în aceeași hotărâre a liniștii și să nu slăbești. Mută-ți gândul și la starea cea din iad, gândește-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară? sau în ce cumplită suspinare? în ce mare spaimă și frământare? sau în ce așteptare? Gândește-te la durerea sufletului cea neîncetată, la lacrimile sufletești fără sfârșit. Mută-ți apoi gândul la ziua învierii și la înfățișarea înaintea lui Dumnezeu”⁵⁵.

Moartea de o va avea omul în minte, spune Sfântul Antonie, nemurire este, însă, spune el, nu de moarte trebuie să ne temem, nu de ea trebuie să ne îngrijim, ci de pierderea sufletului, care echivalează cu moartea veșnică⁵⁶.

Fricii naturale, angoasei față de lume și față de capcanele ei ademenitoare, îi ia locul frica sau mai degrabă preocuparea de cele duhovnicești.

Cea mai recomandată metodă a asceticii filocalice de pază față de păcat este rugăciunea neîncetată, unită cu această cugetare la moarte și la cele ce îi vor urma: scaunul înfricoșat și cutremurător al judecății, lacrimile sufletești fără sfârșit, spaima și frământările. Aceasta este aducerea aminte de moarte, moartea de fiecare zi, suspinul de fiecare ceas, la care îndeamnă Sfântul Ioan Scărarul⁵⁷.

Criteriul clasic de mare discernământ duhovnicesc este cel menționat de Evagrie: să ne purtăm în viața de zi cu zi ca și cum am muri și ar trebui să dăm socoteală a doua zi, iar față de trup să ne îngrijim, ca și cum ar trebui să trăim mulți ani⁵⁸.

Această conștiință a păcătoșeniei noastre, izvor al căinței permanente, este o dovadă de autocunoaștere, de reală cunoaștere a noastră. Această cunoaștere ne ajută să ne păzim conștiința - acel dar dumnezeiesc de care vorbesc Părinții filocalici - curată, față de Dumnezeu, de părintele nostru duhovnicesc, față de oameni și lucruri. Conștiința este “oglină”⁵⁹ a viețuirii noastre. Curăția sau întinarea ei stă în puterile noastre. Omul o poate păstra curată și luminată, privind în ea voia și glasul lui Dumnezeu, sau o poate călca, disprețui, întuneca, devenindu-i potrivnic, iar la judecată avându-o drept osânditor.

Ne păzim conștiința față de Dumnezeu când îi respectăm și împlinim poruncile sale; față de duhovnic, spovedindu-ne cu sinceritate și înfăptuindu-ne canonul dat; față de semenii, nefăcând nimic din ceea ce știm că necăjește sau rănește pe aproapele, fie cu lucrul, fie cu cuvântul, fie cu înfățișarea, fie cu privirea. Iar față de lucruri,

⁵⁴ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁵ Evagrie Ponticul, **Schiță monahicească**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 69.

⁵⁶ Sfântul Antonie cel Mare, **Învațături despre viața monahală**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 27.

⁵⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁸ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 114.

nefolosindu-l rău, nesticându-l, ci descoperindu-i adevărata sa rațiune, cea dumnezeiască, în legătură cu Rațiunea supremă - Hristos.

Autocunoașterea sau cunoașterea de sine este una din cele mai adânci cunoașteri pe care o poate dobândi omul. Într-o primă fază, această cunoaștere de sine are sensul cunoașterii stării noastre de păcătoșenie, de nedeplinătate duhovnicească. Ea se identifică, pe această treaptă cu conștientizarea propriei noastre păcătoșenii. Pe o treaptă superioară, această cunoaștere obiectivă dobândește un sens moral mai accentuat, constând în dorința de a ne elibera de patimi și de a dobândi virtuțile, pentru a ajunge la adevărata cunoaștere și trăire a lui Dumnezeu.

A te cunoaște pe tine înseamnă, pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovnicești, a fi conștient de adâncul pe care îl reprezintă ființa umană, a descoperi Împărăția lui Dumnezeu din lăuntrul nostru, din adâncul nostru cel de taină, cum preferă acești scriitori spirituali să numească inima noastră. Însă, a depista, sesiza și experia prezența harismatică a lui Dumnezeu, sălășluit, cum spune Sfântul Marcu Ascetul, în adâncul sufletului nostru, încă de la Botez, înseamnă a experia infinitatea de sensuri și înțelesuri, abisul de bunătăți dumnezeiești din sufletul nostru pe care păcatul nu le poate decât acoperi, a actualiza toate aceste potențe.

De aceea, celui ce se cunoaște pe sine cu adevărat, i se dă cunoștința tuturor. Așa se întâmplă cu sfinții, care, datorită vieții lor îmbunătățite dobândesc o cunoaștere largită, extinsă, expresie a cunoașterii și inspirației pe care le aduce Duhul Sfânt. Sfinții își cunosc deplin piscurile și adâncurile sufletului, îi cunosc și pe ceilalți ca pe ei și au o anumită cunoaștere a celor viitoare.

Cunoașterea de sine a celui duhovnicesc nu este o cunoaștere exterioară, unilaterală, limitată, ci una interioară, în bogăția de sensuri pe care o are viața omenească. Este o cunoaștere experimentală, prin participarea și unirea cu realitatea cunoscută, care, pe treptele cele mai înalte este Însuși Dumnezeu, izvorul oricărei cunoașteri și autocunoașteri. Cunoașterea de sine este, la cei duhovnicești, luminată de Dumnezeu, căci nu putem cunoaște bine, autentic și nu ne putem cunoaște cu adevărat decât în Dumnezeu și prin Dumnezeu. Doar harul dumnezeiesc poate potența firea umană până la sesizarea cât mai exactă, interioară, a realităților vieții sufletești.

Cunoașterea de sine este totdeauna un act de pocăință, căci, pe măsură ce înaintăm în această cunoaștere, pe lângă plusurile duhovnicești, ne dăm seama permanent și de minusurile sau de scăderile noastre, nu atât intelectuale, raționale, cât mai ales morale, duhovnicești. Adevărata cunoaștere de sine începe prin pocăință și nu se termină niciodată, cufundându-se tot mai mult în adâncul, în oceanul sau abisul smereniei.

A te cunoaște pe tine înseamnă a accepta să te smerești, după cum în smerenie omul are adevărata cunoaștere de sine, căci aceasta dă un plus de cunoaștere. Pe treptele cele mai înalte, cunoașterea de sine înseamnă a simți deplin condiția de creatură, față de Creatorul iubitor.

{i, spune Sfântul Petru Damaschinul, celui ce se cunoaște pe sine așa cum este, i se dă sau i se descoperă cunoștința tuturor. Spiritualitatea filocalică vorbește despre părinți duhovnicești văzători cu duhul, care au darul străvederii sau înainte vederii, al cardiognoziei, al sfatului, al proorociei sau profetiei. Toate acestea sunt efectele pazei minții sau trezviei, la care se adaugă darul Sfântului Duh⁶⁰.

La această cunoaștere de noi înșine, dovadă a discernământului duhovnicesc, ne îndeamnă și Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul, spunându-ne că “suntem datori să ne cercetăm nu numai în fiecare zi, ci și în fiecare an și lună și săptămână⁶¹ și să zicem: «În prima săptămână, eram împovărat cu această patimă. Oare cum sunt acum?» De asemenea, să se cerceteze toți în fiecare zi pe ei înșiși, întrebându-se: «Oare am înaintat puțin sau ne aflăm în aceleași, sau am căzut și mai rău?»⁶². Avem datoria să ne cercetăm zilnic, pentru modul în care ne-am petrecut ziua și noaptea, dacă am avut sau nu râvnă la rugăciune, la priveghere, la citirile dumnezeiești și totodată să ne sârguim să ne pocăim și să ne îndreptăm pe noi înșine, având convingerea că pocăința permanentă duce la micșorarea răutăților, adică a patimilor.

Tot în legătură cu această pocăință permanentă, Sfântul Marcu Ascetul ne învață că trebuie să ne căim nu numai pentru păcatele deja săvârșite, ci și pentru binele înfăptuit, pentru că am fi putut să-l gândim și să-l fi săvârșit înainte. Părinții ne dau temeuri să ne pocăim deci pentru fiecare faptă bună sau rea, pentru cantitatea lor de nedesăvârșire. Pocăința permanentă trebuie să urmeze tuturor faptelor, gesturilor, cuvintelor și gândurilor noastre păcătoase, pentru neputința noastră de a le curăți și spiritualiza, dar totodată trebuie să însoțească fiecare faptă, cuvânt sau gând bun, virtuos, pe care-l avem cu privire la acestea, trebuie să ne pocăim pentru ezitarea noastră de a le fi săvârșit până atunci sau actualiza, precum și pentru doza de imperfecțiune, pentru amprenta de nedeplinătate a lor.

Regula Părinților filocalici este că **pocăința trebuie să preceadă, să însoțească și să urmeze fiecare acțiune, lucrare, cuvânt sau gând al omului duhovnicesc, pentru nedesăvârșirea lor.**

În mod deosebit, darul pocăinței este legat de smerita cugetare și de darul lacrimilor. Darul lacrimilor - *donum lacrimarum* - arată gradul sau nivelul pocăinței noastre. Sfântul Simion Noul Teolog spune: “să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbește astfel afirmă că este imposibil să te pocăiești în fiecare zi și răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zic chiar porunca lui Dumnezeu”⁶³.

Lacrimile duhovnicești se dobândesc pe măsura curățirii și spiritualizării firii noastre și sunt un semn al prezenței și lucrării dumnezeiești în inima noastră. Aceste lacrimi, ca de altfel și pocăința și plânsul duhovnicesc din care izvorăsc, au două

⁶⁰ Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 75.

⁶¹ Sfântul Ioan Scărarul vorbește, în vremea sa, despre un bucătar care purta, la șold, o tăbliță, pe care își însemna toate păcatele pe care le săvârșea într-o zi, pentru a nu le uita, seara, la Spovedanie.

⁶² Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 584.

⁶³ Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 200.

direcții: o privire spre un trecut păcătos, pățimaș, și o întoarcere către un viitor plin de nădejdea iertării și dobândirii mângâierii și fericirii veșnice. La început, ele sunt amare, de tristețe, de regret pentru căderea firii noastre umane în starea antiharică a păcatului. Pe măsura dobândirii iertării, ele devin tot mai dulci, devin lacrimi de recunoștință față de Dumnezeu și de bucurie duhovnicească. Cele dintâi sunt “lacrimi care ard”, cele care le urmează sunt “lacrimi care îngrașă”. Astfel, lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleșire, de smerenie în fața măreției și bunătății divine.

Lacrimile ascetice, curățitoare, purificatoare, lacrimi de pocăință, pe măsura înaintării în lucrarea virtuților, se spiritualizează tot mai mult, devenind lacrimi mistice, contemplative, harismatice, lacrimi ce exprimă bucuria desăvârșită a unirii cu Dumnezeu. În general, trecerea de la cele dintâi lacrimi la cele de al doilea fel, este considerat a fi semnul trecerii de la starea trupească la cea duhovnicească⁶⁴.

Pe treptele cel mai înalte ale pocăinței, locul cuvintelor, care păstrează totuși ceva exterior, este luat de lacrimi, ca expresie a participării depline, integrale a ființei noastre la viața duhovnicească. Când orice cuvânt tace, despre pocăința și dragostea noastră de Dumnezeu vorbesc lacrimile.

Plânsul și lacrimile duhovnicești, rod al curățirii ființei noastre și totodată al prezenței tot mai accentuate a harului în sufletul nostru, redau naturii omenești transparența ei, din starea naturală, anterioară amestecării sale cu păcatul, ajutându-l pe creștin să cunoască mai bine și să zărească mai clar ținta vieții sale - sfințenia.

Chiar și din aceste scurte considerații privind valoarea pocăinței în viața duhovnicească, ne putem da seama că ea are un rol central și reprezintă o lovitură dată păcatului și patimii, în încrengătura lor, în rodirile lor perverse și păcătoase, dar în același timp, la rădăcina lor. Pocăința lovește în temelii, în esența, în cauzele păcatelor. Ea distruge nu numai manifestările lor, ci le șubrezește temelia, lovește în gândul prim sau intenția păcătoasă. Ea nu este doar o piedică pusă în calea păcatului, un frâu al firii, ci are un rol pozitiv, constând în darul ei de a reîntoarce aceste puteri ale firii, care lucrau orbește păcatul, spre spiritualizarea lor, spre bine și adevăr, spre Dumnezeu și semenii.

Căința este încercarea ascetică, profundă, curățitoare, purificatoare, de ridicare deasupra valurilor mării păcatului și patimilor, pe marea liniștită a virtuților și către orizontul, către văzduhul infinit al desăvârșirii. Este ieșirea și înaintarea din oceanul tenebros al egoismului, al mulțumirii de sine și al complacerii în această situație de decădere a noastră, către văzduhul senin al iubirii și respectului deplin.

Pocăința este o forță morală de primă valoare, sursa oricărui progres spiritual al creștinului. Legată de conștiința păcătoșeniei noastre, iar pe treptele ei cele mai înalte izvorând lacrimi duhovnicești, pocăința permanentă este calea și sursa oricărui progres duhovnicesc. Pocăința este cea care - după cum mărturisește Sfântul Ioan Scăraul - învie, plânsul cel care bate la ușa cerului, iar cuvioasa smerenie, cea care îl

⁶⁴ *Ibidem*, p. 437.

deschide⁶⁵, de calitatea ei depinzând succesul sau încununarea oricărui efort duhovnicesc al nostru.

Sfântul Ioan Scărarul ne avertizează că: “Nu vom fi învinuiți, o prieteni, la ieșirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”⁶⁶, adică pentru faptul că nu ne-am pocăit. Ori de câte ori greșim, să ne pocăim, dacă vrem să avem conștiința apărător și să nu ne acuze și să ne smerească însele faptele noastre. Iar dacă vrem să nu avem pentru ce să ne pocăim - deși Părinții îi deplâng pe acești “desăvârșiți” - să nu greșim.

⁶⁵ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 302.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 185.

SFÂNTA SMERITĂ CUGETARE - ÎMPĂRĂTEASĂ A VIRTUȚILOR

Culmea vieții duhovnicești creștine o constituie, pentru trăirea ortodoxă, unirea cu Dumnezeu, în stare de nepățimire și smerenie, la capătul rugăciunii desăvârșite. Această unire, care în termeni pozitivi înseamnă dobândirea deplinei asemănări cu Dumnezeu, sfințenia, are sensul unei depline spiritualizări, înduhovniciri a ființei umane și înălțarea ei pe cele mai înalte trepte ale desăvârșirii. Însă, chiar și ajuns pe aceste trepte înalte și la aceste experiențe de vârf din punct de vedere duhovnicesc, sfântul nu privește de sus, din calitate de dumnezeu prin har sau lucrare lumea și cele ale sale, ci cu iubire și în “adânc de smerenie”.

Smerenia, această virtute generală, în care se concentrează și sintetizează toate celelalte virtuți creștine, întreține urcușul neîncetat al creștinului, este sursa lui de tot mai deplină înălțare și înduhovnicire. Urcușul acesta este primejdios de multe ispite și capcane, este amenințat permanent cu regresul și căderea. Actul de mare discernământ care ne păzește de aceste dezechilibrări duhovnicești și de cădere, este smerita cugetare.

Lipsit de smerenie, orice efort ascetic, oricât de aspru și spiritual ar fi el, își pierde conținutul său profund și se depărtează total de scopul adevărat, transformând răsplata în pedeapsă; după cum și prezența și dobândirea smeritei cugetări înalță creștinul deasupra puterilor sale firești, făcându-l dumnezeu prin participare.

Smerenia este privirea noastră și ochiul nostru critic ce ne face să vedem adevărata valoare a faptelor, gândurilor și cuvintelor noastre și, raportându-le la un criteriu profund duhovnicesc, să discernem și să urmărim ceea ce este superior lor și tot așa din desăvârșire în desăvârșire, către desăvârșirea finală - “pățimirea îndumnezeirii”.

Smerenia are în trăirea creștină un rol capital. Alături de pocăință, ea ne ajută să ne apropiem cu sfială cât mai mult de scopul existenței noastre: actualizarea chipului lui Dumnezeu din noi în asemănarea deplină cu El. Ea întreține în noi dorul de culmile existenței creștine, ne arată calea sau modul împlinirii lui tot mai depline, iar odată atinse aceste culmi, ne păzește să nu cădem din ele și să risipim eforturile noastre. Smerenia este deci virtutea care ne ajută la dobândirea și lucrarea virtuților, întreținând în noi dorința osteneții după ele, iar atunci când le-am dobândit, ne ajută să le păstrăm și ne introduce în universul de taină și profund al spiritualității lor.

Din aceste motive, Părinții duhovnicești, cei care ne-au arătat că virtutea smereniei, ca de altfel toate celelalte virtuți sau însuși procesul desăvârșirii nu are nici

un hotar pozitiv, pentru că lucrarea lor nu se termină niciodată, ci are doar o limită negativă - căderea în păcat, sunt cei care, prin învățatura și viața lor, s-au convins și vor să ne convingă și pe noi, spre folos duhovnicesc, de semnificația fundamentală în plan spiritual a “sfintei smerenii”, această “împărăteasă a virtuților”.

Ființa virtuții smeritei cugetări

Ființa virtuții este Dumnezeu. Sfinții Părinți, împodobind cu smerenie faptele lor bune, spun că toate acestea au ca autor prim pe Dumnezeu. Omul le săvârșește în colaborare cu harul divin. Doar faptele rele, păcătoase, păcatul și patima aparțin în exclusivitate voinței umane libere.

Virtutea, însă, nu o lucrează Dumnezeu fără voia noastră, ci cu ajutorul ei. Numai pornind de la aceste realități, Sfântul Maxim a putut să definească în sinteză virtutea ca fiind “unirea prin cunoștință a neputinței omenești cu puterea dumnezeiască”¹.

În mod logic și duhovnicesc, ființa smeritei cugetări este tot Dumnezeu. Pe măsura dobândirii ei și a experierii ei tot mai accentuate, smerenia are ceva din smerenia Mântuitorului pe Cruce și de aceea este o forță spirituală care ne dă putere și nădejde în sensul eforturilor noastre și în valoarea lor în veșnicie, în înviere și fericirea veșnică.

Insistând asupra acestei legături dintre virtutea omenească și ființa virtuții - Dumnezeu, Filotei Sinaitul consideră smerita cugetare “virtute dumnezeiască și haină domnească”². Ea nu este o simplă virtute omenească, ci o virtute dumnezeiească, îngerească și omenească, pentru că “în această virtute se nevoiesc și pe ea o păzesc și îngerii și toate acele Puteri strălucite și dumnezeiești, știind cu ce cădere a căzut satana, mândrindu-se”³.

Ea este dăruită din cer, prin harul lui Dumnezeu, la vremea sa, după multe lupte, întristare și lacrimi⁴. Aceeași ființă sau izvor dumnezeiesc al smereniei îl subliniază și Sfântul Petru Damaschinul atunci când spune că “sfânta smerenie e mai presus de fire și nu poate să o aibă cel ce nu crede, ci o socotește contrară firii”⁵.

Părinții filocalici consideră, astfel, “comoara smereniei” inepuizabilă, fără de sfârșit, ca și izvorul ei și inefabilă. Potrivit Avei Dorotei, despre smerenie nu poate vorbi cu adevărat decât cel care a aflat-o prin “cercare”, prin nevoință, prin fapte.

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în *Filocalia sau culegere din Scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române. Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994, p. 305.

² Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în *Filocalia...*, vol. 4, p. 122.

³ **Ibidem**.

⁴ Ioan Carpatinul, **Una sută capete de mângâiere**, în *Filocalia...*, vol. 4, p. 163.

⁵ Sfântul Petru Dmaschin, **Învățăături duhovnicești**, în *Filocalia*, vol. V, p. 257.

Celorlalți, ea le este “dumnezeiască și de neînțeleș” și nu poate fi tâlcuită prin cuvinte⁶.

Ceea ce ne spun Părinții este, însă, calea spre smerita cugetare, care este aceea a ostenelilor trupești și sufletești, născătoare de smerenie în trup și în suflet, căci spune același Părinte, “osteneala smerește trupul, iar trupul smerindu-se, se smerește împreună cu el și sufletul”⁷.

Această smerenie trupească trebuie să ducă la adevărata smerenie, cea interioară, la darul “smeritei cugetări”. Eforturile și nevoițele trupești nu folosesc la nimic dacă nu duc la conștiința smerită a păcătoșeniei noastre, a micimii și nevredniciei personale, în raport cu Dumnezeu și cu semenii noștri. Însă adevărata stare de smerenie nu se dobândește prin “încovoierea grumazului, prin rânzezeala coamei sau prin haina neîngrijită, aspră și soioasă, în care mulți socot că stă toată virtutea, ci ea vine din inimă zdrobită și stă în duh de smerenie”⁸.

Părinții filocalici leagă permanent de “sfânta smerenie” darul pocăinței permanente, al plânsului celui de bucurie făcător și al lacrimilor duhovnicești.

Cuviosul Nichita Stithatul o consideră expresie a iubirii de Dumnezeu, a pocăinței neîncetate și a umilinței. Nimic - spune el - nu întraripează așa de mult sufletul oamenilor către dragostea lui Dumnezeu și către iubirea de oameni, ca smerita cugetare, umiliința și rugăciunea curată. Cea dintâi smerește sufletul, îl face să izvorască de la sine pâraie de lacrimi și ne învață să ne cunoaștem cu adevărat măsura faptelor noastre. Umiliința curățește mintea de cele materiale și luminează ochii inimii și face sufletul întreg luminos. Rugăciunea curată unește pe omul întreg cu Dumnezeu și-l face să petreacă împreună cu îngerii, să guste dulceața bunătăților veșnice ale lui Dumnezeu, îi dă visterii de taine mari, aprinzându-l de iubire⁹.

Smerenia este începutul și culmea virtuților creștine, “mântuirea prescurtată”¹⁰, ea “nu cade, ci ridică din cădere pe cei ce o au”¹¹. Virtuțile creștine nu dau roade duhovnicești, bune, adevărate, decât dacă sunt păzite de către smerita cugetare, care îl face pe credincios să nu se încreadă în sine și să piardă fructele osteneții sale. Valoarea aceasta de temelie a edificiului sau a casei virtuților creștine și de scară spre Împărăția cerească o evidențiază Cuviosul Nichita Stithatul, spunând că: “Smerenia și iubirea sunt începutul și capătul ultim al celor două părți ale șirului dumnezeiesc al tuturor virtuților. Căci smerenia e începutul de jos cel mai din cap al acestui șir, iar iubirea, sfârșitul lui de sus cel mai din urmă. Sau altfel, ele sunt treptele opuse cele

⁶ Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie**, în *Filocalia...*, vol. IX, p. 504-505.

⁷ *Ibidem*, p. 506.

⁸ Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în *Filocalia...*, vol. VI, p. 266.

⁹ *Ibidem*, p. 272-273.

¹⁰ Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în *Filocalia...*, vol. XI, p. 169.

¹¹ *Ibidem*, p. 292.

mai din cap și mai din urmă ale sfințitei scări a virtuților dumnezeiești. Smerenia pune începutul urcușului scării, iar iubirea, fiind sfârșitul treptelor virtuții și al urcușului scării spre înălțime, scoate pe cel ce își sprijinește pașii pe ea la pășunile vii și nepătate ale firii dumnezeiești”¹².

Iubirea și smerenia formează o “sfințită pereche”¹³. Iubirea înalță, în timp ce smerenia, susținându-i pe cei înălțați, nu-i lasă să cadă niciodată¹⁴. Smerenia este atmosfera în care se nasc și cresc florile frumoase ale virtuților creștine. Razele ei aruncă o lumină datătoare de viață asupra oricărui efort duhovnicesc al nostru, oricât de mic sau ne semnificativ ni s-ar părea el nouă. Smerita cugetare împodobește faptele noastre, dându-le adevărată semnificație.

“Sfânta smerenie” este cheia care ne poate face liber accesul în “palatele împărătești ale lui Hristos și în ținuturile dumnezeiești și pururea înverzite ale raiului cunoscut cu mintea, unde sunt locuri luminoase, locuri răcoritoare, corturile dreptilor, apa odihnei, bucurie, veselie și fericire”¹⁵. Celui ce bate la poarta poruncilor și virtuților lui Hristos cu smerenie, prin durerile pocăinței și ale nevoițelor îi deschide portarul, adică Însuși Duhul Sfânt, iar “după ce a intrat și s-a desfătat prin făptuire și prin multe nevoițe ale virtuții de acele bunuri veșnice, îl scoate iarăși de acolo la pășunile contemplației naturale ale făpturilor lui Dumnezeu”¹⁶.

Smerita cugetare este baza tuturor virtuților, pentru că nici una dintre acestea nu se poate dobândi fără ea. Fără această “mamă a virtuților”¹⁷, toate ostenele noastre sunt zadarnice.

Sfântul Ioan Scărarul consideră virtutea smereniei “împărăteasa virtuților”¹⁸ “un har fără nume al sufletului”¹⁹, “unica virtute care nu poate fi umilită de draci”²⁰.

Esența virtuții smeritei cugetări

Cele mai frumoase definiții și caracterizări ale smeritei cugetări vin de la cei care i-au cunoscut darurile și binefacerile, de la cei ce și-au spiritualizat atât de mult lucrările și voirile, încât au cunoscut “abisul” sau “adâncul” smereniei. Numai acești lucrători ai smereniei până la culmile sfințeniei și desăvârșirii creștine au gustat frumusețile și roadele acestei virtuți și i-au experiat paradoxul: atunci când te smerești, te înalți, iar atunci când te mândrești pentru ceva, chiar acel ceva te va smeri pe tine. Faptele mici și neînsemnate devin mari în plan duhovnicesc când sunt

¹² Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 382.

¹³ Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în *Filocalia...*, vol. IX, p. 309.

¹⁴ **Ibidem.**

¹⁵ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 383.

¹⁶ **Ibidem.**

¹⁷ Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, vol. 1, p. 444.

¹⁸ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 298-299.

¹⁹ **Ibidem**, p. 298.

²⁰ **Ibidem**, p. 303.

împodobite cu frumosul dar al “cuvioasei smerenii”, după cum și faptele bune cele mai importante își pierd adevărata lor valoare, atunci când le lipsește nota lor esențială: smerenia, și devin prilej de slavă deșartă și pagubă spirituală, spre regresul vieții noastre duhovnicești. Smerenia dă semnificație și pune într-o lumină favorabilă urcușul nostru creștin, iar lipsa ei din viața și faptele noastre îl golește de adevăratul lui sens.

Lucrarea smereniei este paradoxală: cu cât te smerești mai mult, cu atât vei fi înălțat mai mult spre culmile sfințeniei, și, dimpotrivă, cu cât te înalți pe tine mai mult, cu atât afli prilejul să te smerești mai adânc. Acest paradox al bogăției duhovnicești în sărăcie și al sărăciei duhovnicești în bogăție îl notează și Sfântul Ioan Scărarul definind smerita cugetare drept “acoperământ dumnezeiesc, spre a nu fi văzute izbânzile noastre”²¹, căci ea este “adâncul fără fund al puținătății noastre, care nu poate fi furat de nici un tâlhar”²².

Smerenia este har fără de nume al sufletului, acoperământul divin al faptelor noastre bune. “Smerenia este - după cum arată Părintele Stăniloae - conștiința și trăirea supremă a infinității divine și a micimii proprii. Ea este totodată conștiința că infinitatea divină străbate prin toate și prin toți cei din jurul nostru... Dacă mândria acoperă pentru ochii noștri infinitul realității lui Dumnezeu, smerenia îl descoperă... Unde lipsește smerenia, e superficialitate, e platitudine, e un univers închis, e sărmana înfumurare care trezește zâmbetul de milă. În adâncurile indefinite și pline de taină, în Dumnezeu, trăiește numai cel smerit... Trebuie să te faci mic de tot, mic până a te socoti nimic, ca să vezi măreția lui Dumnezeu și să te simți umilit de lucrarea Lui. Smerenia este înțelepciunea cea mai larg cuprinzătoare. Cel smerit, departe de a sărăci, îmbrățișează din infinit mai mult decât oricare altul și oferă altora”²³.

Smerenia luptă în mod special împotriva egoismului și egocentrismului nostru, împotriva iubirii pătimase de sine - *filavtia*, maică a păcatelor și se împotrivește cu toată puterea părerii de sine, slavei deșarte și mândriei din firea noastră.

Cugetarea smerită stabilește adevărata ordine spirituală. Spre deosebire de mândria care în aparență înalță, dar de fapt umilește, coboară în zonele inferioare ale existenței raționale și ne înstrăinează de ținta vieții noastre, în adevărata smerenie, omul trăiește deplinătatea existenței sale, adică sub forma coborârii, se înalță până la cele mai înalte trepte ale desăvârșirii. Starea de smerenie este adevărata creștere și înălțare a ființei umane pentru că este o creștere și o înaintare spre și în Dumnezeu, izvorul vieții veșnice. Lupta aceasta împotriva iubirii pătimase de noi înșine presupune o atitudine de permanentă smerită cugetare și pocăință. Smerenia este fereastra sufletului nostru curățată și deschisă mereu către Dumnezeu și spre umanitate, spre semenii și spre noi înșine. Ea este “conștiința și trăirea supremă a majestății și infinității divine și a micimii proprii, realizând un uriaș spor de cunoaștere pentru cel ce o are. Omul

²¹ **Ibidem**, p. 305.

²² **Ibidem**.

²³ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 115.

smerit se pleacă înaintea semenului său ca înaintea lui Dumnezeu, dar fără să sărăcească cumva, ci cuprinzând și îmbrățișând mult mai mult decât oricare altul și oferind altora. Prin alții în fața cărora se deschide și îi întâmpină cu respect și iubire, cel smerit reușește să se cunoască și mai bine pe sine însuși”²⁴.

Pe cât de mult ne limitează universul și vederea duhovnicească slava deșartă și mândria, pe atât de mult ne deschide ochii sufletului și ne descoperă adâncul infinit de taine al acestei vieți și al celei viitoare “sfânta smerită cugetare”. Spre deosebire de egoism și slavă deșartă, ea ne face să ne vedem așa cum suntem, să ne cunoaștem neputințele noastre firești, dar prin conștiința acestei neputințe întreține în noi continuu arderea după depășirea granițelor noastre firești, către îndumnezeirea noastră.

Paradoxal, această smerire de sine, până la a ne vedea pe noi înșine ca fiind cei mai păcătoși, nu înseamnă o distrugere a eului nostru, o tăgăduire a chipului lui Dumnezeu din noi, ci tocmai o revenire și conștientizare a strălucirii acestui chip, “revenirea firii noastre la starea de fereastră a infinitului și de încăpere goală menită să se umple de lumina dumnezeiească”²⁵.

Omul își trăiește adevărata sa vocație și înălțimea demnității sale în cea mai adâncă smerenie. Doar în smerenia fără sfârșit omul se descoperă pe sine și bogăția de valori duhovnicești pe care o poartă în sine. Cine acoperă faptele sale cu adevărată smerenie și se scufundă el însuși în abisul smereniei, trăiește, de fapt, experiența descoperirii sinelui propriu autentic, iar acesta nu ca un centru autarhic, izolat, egoist, ci comunitar și în legătură cu Dumnezeu.

Aceasta îl determină pe Calist Patriarhul să considere că “pricina înălțării cu mintea se face prilej puternic de smerenie și ceea ce înalță sufletul la nesfârșit, aceea îl smerește în chip covârșitor. Smerenia e început al vederii și vederea, desăvârșirea smereniei. De-ar cunoaște cineva înțelepciunea lumii întregi, fără smerenie e cu neputință să dobândească vederea cea înaltă”²⁶.

Trebuie să ne smerim neîncetat, dacă vrem ca faptele noastre să nu ne smerească ele însele, prin puterea lor de evidență și să nu se întoarcă împotriva noastră. Să ne pocăim și să ne smerim pentru și după fiecare cuvânt, gest sau faptă a noastră, dând loc lucrării tainice a smereniei și nădejzii că Dumnezeu va completa și desăvârși slăbiciunea și neputința noastră.

Lucrarea cea duhovnicească a smeritei cugetări

Părinții filocalici ne dau detalii duhovnicești fundamentale privind modul de dobândire a darului smeritei cugetări, felurile ei, lucrările, manifestările sau roadele acesteia.

²⁴ Preot Prof. Dr. Dumitru Radu, **Trăirea creștină**, curs pentru doctoranzii în Teologie, 1994-1995, p. 43.

²⁵ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 115.

²⁶ Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în *Filocalia...*, vol. VIII, p. 266.

La întrebarea “Cum poate dobândi cineva smerenia?”, Sfântul Isaac Sirul dă următorul răspuns: “Prin neîncetată pomenire a greșelilor sale și prin conștiința apropierei de moarte, prin îmbrăcăminte săracăcioasă, prin alegerea locului din urmă în fiecare clipă și prin alergarea la faptele cele mai înjosite și mai de ocară în orice lucru, prin a fi totdeauna ascultători, prin tăcerea neîncetată, prin ne iubirea de întâlnire în adunări și prin voința de a fi necunoscut și neluat în seamă, prin a nu ține la vreun lucru după regula proprie, prin a urî vorbăria cu multe persoane, prin a nu iubi câștigurile. Și după acestea, prin disprețuirea de către minte a oricărei ocări și învinovățiri din partea vreunui om și a oricărei pizmuri, prin a nu avea mâna sa asupra nimănui și mâna nimănui asupra sa, ci a fi singur și înstrăinat în cele ale sale și a nu lua în lume grija cuiva asupra sa, afară de grija sa. Și, pe scurt, la smerenie se ajunge prin înstrăinare, prin săracie și prin viețuirea însingurată. Acestea nasc smerenia care curățește inima”²⁷.

Diadoh, episcop al Foticeii vorbește despre două etape în dobândirea “sfintei smerenii” sau despre două smerenii: una dobândită la mijlocul eforturilor noastre ascetice sau la mijlocul nevoițelor noastre și alta, primită la sfârșitul acestora, ca dar dumnezeiesc. “Smerita cugetare este un lucru greu de câștigat - spune el. Cu cât este mai mare, cu atât se cer mai multe strădanii pentru dobândirea ei. Ea se ivește în cei părtași de sfânta cunoștință în două cazuri și chipuri: când luptătorul pentru evlavie se află în mijlocul drumului experiențelor duhovnicești, el are un cuget mai smerit din pricina neputinței trupului, sau a celor ce dușmănesc fără temei pe cei ce se îngrijesc de dreptate, sau a gândurilor rele; apoi când mintea e luminată de harul dumnezeiesc întru simțire și sânguință multă, sufletul are smerita cugetare ca pe o însușire firească, întrucât, fiind plină de bunătate dumnezeiască, nu mai poate să se umple de slavă deșartă”²⁸. Cea dintâi formă de smerenie produce întristare și descurajare, cu privire la noi înșine și la neputința firii noastre, slăbită de păcat și într-o luptă încordată, grea, de înălțare spirituală. Cea de-a doua formă sau etapă a smereniei - smerita cugetare, care se dăruiește de către Însuși Dumnezeu, celor ce s-au apropiat de desăvârșire, cuprinde în sine o bucurie împreună cu o sfială plină de înțelepciune și nu o pot mișca, impresiona nici măcar toate împărățiile lumii, ea fiind duhovnicească. “Dar - completează Sfântul Diadoh - tot cel ce se nevoiește a trebuit să treacă prin cea dintâi ca să ajungă la cea de-a doua. Căci dacă nu ne-ar înmuia harul, aducând asupra noastră pătimirile povățuitoare, ca să lămurească voia noastră cea slobodă, nu ne-ar dăruia strălucirea smereniei de pe urmă”²⁹.

În privința felurilor smereniei, Sfântul Isaac Sirul delimitează, din punctul de vedere al originii, două tipuri ale acesteia: o **smerenie izvorâtă din frica de Dumnezeu** și o **smerenie dăruită de Dumnezeu**. Smereniei izvorâte din frica de Dumnezeu îi urmează bunătatea, simțiri bune, curate și o inimă zdrobită toată vremea.

²⁷ Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoiță**, în *Filocalia...*, vol. X, p. 394-395.

²⁸ Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, vol. 1, p. 469-470.

²⁹ **Ibidem**, p. 470.

Celei dăruită de Dumnezeu și izvorâtă din bucurie, îi urmează multă simplitate și o inimă curată și iubitoare la culme de Dumnezeu³⁰.

Pornind de la cele două forme de viețuire creștină: călugărească și mirenească, Ava Dorotei arată că, precum există o mândrie mirenească și una călugărească, cu manifestări specifice, tot așa există două feluri de smerenie. O primă formă de smerită cugetare constă în **a socoti cineva pe fratele sau semenul său mai înțelept decât este el și în a se socoti pe sine mai prejos de toți**. Cea de-a doua formă de smerenie, “smerenia desăvârșită a sfinților”, cum o numește Ava Dorotei, se naște în suflet în chip firesc din lucrarea poruncilor și constă în **a pune pe seama lui Dumnezeu toate faptele noastre bune**. Aceasta este smerenia adevărată, a sfinților, ca un dar dumnezeiesc.

Pe treptele cele mai înalte ale viețuirii creștine, smerenia este definită a fi “o putere tainică pe care o primesc sfinții desăvârșiți după desăvârșirea întregii lor viețuirii. Această putere nu se dă - spune Sfântul Isaac Sirul - decât numai celor desăvârșiți în virtute, prin puterea harului, atâta cât încap în hotarul firii”³¹.

Părinții duhovnicești ai Filocaliilor descriu lucrarea și roadele binecuvântate ale smereniei în cuvinte de o profunzime deosebită, îndemnându-ne la urmarea lor întru totul. Astfel, Cuviosul Isaia Pusnicul, vorbind despre smerenie și fapta smereniei sau modul în care ea înflorește și își răspândește darurile sale, consideră că proba de adevărată smerenie este a se socoti cineva pe sine înaintea lui Dumnezeu că este păcătos și nu face nimic bun. Iar fapta smereniei este tăcerea și a nu se măsura pe sine în ceva, a nu se sfădi, supunerea, a căuta cu privirea jos, a se păzi de minciună și de vorbire deșartă, a nu se împotrivi celui mai mare, a nu voi să se impună cuvântul său, a răbda defăimarea, a urî odihna, a se sili pe sine spre osteneală, a nu supăra pe cineva³².

La acestea, Sfântul Isaac Sirul adaugă: “Iar smerita cugetare e urmată de blândețe și de adunarea în sine. Ea se arată în neprihănirea simțurilor, în cuvântul măsurat, în puținătatea vorbirii, în nesocotirea de sine, în haina sărăcăcioasă, în mersul neburdalnic, în privirea aplecată, în prisosința milostivirii, în repeziciunea lacrimilor, în sufletul însingurat, în inima zdrobită, în nemișcarea iuțimii (mâniei), în simțurile neîmprăștiate, în puținătatea lucrurilor, în puținătatea oricărei trebuințe, în suportare, în răbdare, în neînspăimântare, în tăria inimii născută din ne iubirea vieții vremelnice, în răbdarea încercărilor, în cugetări liniștite și neșuratică, în strângerea gândurilor, în păzirea tainelor neprihănirii, în rușine, în evlavie. Și peste toate acestea, în liniștirea neîncetată, în aducerea aminte neîncetată de necunoștința proprie”³³.

Cel smerit nu este tulburat de nici o silă, de nici un necaz sau neajuns și aceasta pentru că are cugetul toată vremea în odihnă, în afara lumii acesteia. De aceea, el le primește pe toate cu mulțumire, ca venind de la Dumnezeu. El nu se schimbă și nu se

³⁰ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 300.

³¹ **Ibidem**, p. 109.

³² Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în *Filocalia...*, vol. XII, p. 150-151.

³³ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 404-405.

întristează în supărări, după cum nici nu se bucură peste măsură. Adevărata lui fericire și veselie este de natură duhovnicească, constând în conștiința că lucrează cele ale Domnului.

Smerenia nu are limbă - după cum spune același Isaia Pusnicul - să vorbească despre semenii noștri care își neglijează sau nesocotesc lucrarea lor sau despre cei ce gândesc răul despre altcineva. Ea nu are ochi și privire care să ia seama la scăderile altora; nici urechi să audă cele ce nu îi aduc vreun folos duhovnicesc. Singurul lucru pe care îl cugetă, îl rostește, îl vede, îl aude și îl arată tuturor este scăderile sale și lipsa sa de desăvârșire. Respectul față de propria sa persoană se exprimă prin aceea că se rușinează de sine, ori de câte ori se află singur.

Măsura adevărată a smereniei este discernământul cu privire la propria noastră ființă sau autocunoașterea. Numai smerindu-ne, vom dobândi sensibilitatea spirituală care ne permite să ne vedem cum ne văd ceilalți și cum de fapt suntem în realitate. Iar acest discernământ sau autocunoaștere nu este o simplă constatare pasivă, ci o forță care ne ajută să umplem golurile cu fapte bune, nu spoiindu-le sau apărându-le, ci zidindu-le, cum spune Ava Dorotei, cu "lutul smereniei". Fără smerenie, adevărul însuși este orb, iar cel ce urcă la adevărata smerenie, coboară mai jos decât cugetul său, unde se află adevărul și se cunoaște cu adevărat³⁴.

Smerenia aduce în viața noastră duhovnicească adevărata lumină. Cel ce a dobândit smerenia, se luminează și este luminat și mai mult; iar cel ce nu se smerește pe sine rătăcește în întuneceric, căzând în fapte rele, asemenea diavolului.

Cuviosul Nichita Stithatul consideră cunoașterea de sine roadă a adevăratei smerenii, făcând următorul îndemn socratic: "Cunoaște-te pe tine însuși! Iar aceasta este adevărata smerenie, care ne învață să cugetăm smerit, ne frânge inima și ne învață să lucrăm și să păzim această stare. Iar dacă nu te-ai cunoscut încă pe tine, nu știi încă nici ce este smerenia, nici nu te-ai atins de adevărata lucrare și pază"³⁵.

Sfântul Simion face, mai departe, distincție între vorbirea smerită, smerenie și smerita cugetare, arătând că "pe cât e de departe răsăritul de apus, pe atâta e de departe vorbirea smerită de adevărata smerenie. Și cu cât e mai mare cerul ca pământul și sufletul ca trupul, cu atât e mai desăvârșită și mai mare smerita cugetare dată celor desăvârșiți, prin Sfântul Duh, decât adevărata smerenie"³⁶.

Vorbirea smerită și smerenia sunt dobândite de nevoitori prin ostenele lor de eliberare de păcat și de dobândire a virtuților. Ele atârnă de noi, însă smerita cugetare sau sfânta smerenie și celelalte însușiri ale ei, pe care Sfântul Simion le consideră harisme, nu depind de noi, ci sunt darul lui Dumnezeu. Smerita cugetare, fiind "un lucru dumnezeiesc și înalt"³⁷ pătrunde în adâncurile sufletului celor ce au trecut de aceste eforturi ascetice, în dorința lor de contemplare a dumnezeirii.

³⁴ Ilie Ecdicul, **Culegere din semintele înțelepților**, în *Filocalia...*, vol. 4, p. 308.

³⁵ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 269-270.

³⁶ **Ibidem**, p. 267.

³⁷ **Ibidem**, p. 266.

Smerenia adună mintea și o păzește curată în rugăcine. Cel smerit, când se roagă nici nu îndrăznește să roage pe Dumnezeu ceva, considerându-se nevrednic de mila lui Dumnezeu, ci tace doar cu gândurile și lacrimile sale, așteptând mila Părintelui său ceresc³⁸. În această atitudine smerită este o putere și o încredere, care îi umple inima de credință și simte ajutorul lui Dumnezeu, care îl conduce către limanul mântuitor.

Desăvârșirea smeritei cugetări, ne arată același Sfânt Isaac Sirul, constă în a nu ne supăra când suntem învinuiți pe nedrept, ci a primi cu bucurie defăimările și învinovățirile mincinoase, cerând iertare de la cel ce ni le aruncă ne nedrept³⁹. Prin urmare, cel ce a dobândit în inima lui smerita cugetare, s-a făcut mort lumii, păcatului și deci și ispitei.

De treptele desăvârșirii, sufletul primește de la Dumnezeu darul smeritei cugetări. Atunci, “îndată vine în suflet oarecare smerenie dumnezeiească mai presus de cuvânt, aducând în inimă zdrobire și lacrimi de umilință fierbinte, încât cel ce stă sub lucrarea ei se socotește pe sine: pământ, cenușă, vierme și nu om, ba încă nevrednic chiar de viața dobitocească. Aceasta din pricina covârșirii acestui dar al lui Dumnezeu. Iar învrednicindu-se cineva să petreacă multă vreme în acest dar, se umple de altă beție negrăită: de umilința inimii și pătrunde în adâncurile smeritei cugetări. Acesta, ieșind din sine, nesocotește toate mâncările din afară, ca și băutura și veșmintele trupului, necăutând cele peste trebuință, ca unul ce s-a schimbat ca schimbarea dreptei Celui Preaînalt”⁴⁰.

Cunoscând “comoara smereniei”⁴¹, roadele ei, dulceața și frumusețile acestora, Cuviosul Nichita Stithatul ne îndeamnă să luptăm pentru dobândirea ei, iar atunci când am primit-o, pentru păstrarea ei curată, căci în ea sunt ascunse visteriile dragostei, mărgăritarele umilinței și în ea Se odihnește, ca pe un tron, Mântuitorul Iisus Hristos, împărtășind celor hrăniți de ea, darurile Sfântului Său Duh.

În opoziție cu iubirea pățimașă de sine, cu slava deșartă și mândria, care îngustează ființa umană, o limitează și o umilește, scufundându-o în marea păcatelor și patimilor, smerita cugetare ne înalță cu adevărat spre viețuirea autentică. În smerenie, credinciosul experiază pe de o parte bogăția acestei lumi duhovnicești, infinitatea tainelor pe care ea i le deschide și în care pătrunde pe măsura eforturilor sale ascetice și a smeritei sale cugetări, iar pe de altă parte, limitele firii sale. Smerenia întreține în noi permanent tensiunea între ceea ce suntem și ceea ce trebuie

³⁸ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 405.

³⁹ **Ibidem**, p. 283.

⁴⁰ Cuv. Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 271.

⁴¹ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 273.

să devenim și ne arată, totodată, calea spre înaintarea către desăvârșire - viața virtuoasă cea întru smerenie.

RUGĂCIUNEA ÎN SPIRITUALITATEA FILOCALICĂ

Ținta sau scopul deplin al vieții este, potrivit spiritualității ortodoxe, desăvârșirea sau unirea cu Dumnezeu - *ενωσις του Θεου*, trăită ca o "pățimire a îndumnezeirii" - *παθειν τα θεια*, cum o numește Sfântul Maxim Mărturisitorul. Iar la aceasta, omul nu ajunge decât în urma unei susținute lucrări ascetice, curățitoare și desăvârșitoare și nu o experiază decât în "abis de smerenie" și în starea de "rugăciune de după rugăciune".

Cunoscând, astfel, semnificația și valoarea rugăciunii, Părinții duhovnicești ai Răsăritului vorbesc despre această "maică a bunătăților" sau despre "raiul rugăciunii", în cuvinte și exprimări de o profunzime și frumusețe duhovnicească deosebite.

Rugăciunea este piscul sau culmea vieții și a desăvârșirii, măsura apropierii sau depărtării noastre de Dumnezeu, izvorul vieții și al iubirii. Rugăciunea este ambianța duhovnicească, locul și starea în care Dumnezeu își revarsă dragostea Sa asupra noastră, sub forma darurilor. Ea este, din punct de vedere duhovnicesc, starea culminantă a umanității. De darul îndumnezeirii după har sau după lucrare, omul nu se învrednicește decât în starea culminantă a rugăciunii, căci toate darurile duhovnicești de care se poate împărtăși firea umană, inclusiv desăvârșirea, sunt daruri pe care Dumnezeu le revarsă asupra credinciosului în stare de rugăciune.

Viața fără rugăciune este ca trupul fără suflet. Viața sufletului lipsit de rugăciune își pierde adevăratul ei sens și de adevărata ei finalitate. Lipsirea lui de rugăciune este "mai amară decât orice moarte"¹.

Nimic nu echivalează, în plan duhovnicesc, cu lucrarea rugăciunii. Ea este - spune Cuviosul Isaia Pustnicul - lumina sufletului². Ea înlătură toate piedicile, netezește cărarea virtuții și o face ușoară celui ce caută³.

¹ Din viața Sfântului Grigorie, arhiepiscopul Salonicului. Făcătorul de minuni. Că toți creștinii îndeobște trebuie să se roage neîncetat, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul VIII. Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979, p. 79.

² Cuviosul Isaia Pustnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte. Cuvântul IV. Despre cunoștința celor ce șed în chilii**, în *Filocalia...*, volumul XII, p. 50-51.

Rugăciunea umple sufletul de harul dumnezeiesc și de darurile (harismele) duhovnicești; cu cât se întipărește mai mult în inima omului, cu atât o umple mai mult pe aceasta de harul dumnezeiesc⁴.

Rugăciunea face din oameni "biserici ale lui Dumnezeu"⁵. Mentea eliberată de patimi devine, în starea de rugăciune, "altar al lui Dumnezeu în curăție"⁶. Omul însuși își descoperă prin rugăciune trăsăturile spirituale ale chipului lui Dumnezeu, sădite în adâncul ființei sale, căci, potrivit lui Evagrie Monahul, "rugăciunea este lucrarea demnă de vrednicia minții sau întrebuintarea cea mai bună și curată a ei"⁷ și, în același timp, cea care dă sens vocației sale de preot al lumii. Omul își manifestă, prin rugăciune, vocația sa originală, de preot al lumii, săvârșind "liturghia cosmică", de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Mistagogia* sa.

Rugăciunea este - spune Ilie Ecdicul - "cheia Împărăției cerurilor. Cel ce o are pe aceasta cum trebuie, vede bunătățile rânduite pe seama prietenilor săi. Dar cel ce nu are îndrăznire în aceea, nu vede decât cele de aici"⁸. De aceea, Sfântul Isaac Sirul spune că acela care a ajuns la rugăciunea curată și neîmprăștiată, a ajuns la vârful tuturor virtuților și a devenit locașul Duhului Sfânt⁹. Harul Duhului Sfânt îi împodobește și înmiresmează viața, care devine o rugăciune continuă, oferită lui Dumnezeu pentru sine, pentru semeni și pentru lume, iar slujirea sa jertfelnică - o adevărată rugăciune - este o liturghie tainică, interioară.

Caracterizări ale rugăciunii, la Părinții duhovnicești

Întreaga colecție de scrieri filocalice cuprinde numeroase aprecieri și caracterizări ale rugăciunii, învățătura despre rugăciune constituind, pentru spiritualitatea filocalică, ținta spre care se îndreaptă toate ostenele credinciosului. Rugăciunea angajează întreaga ființă umană, de aceea Părinții au pus-o în legătură cu unele sau altele dintre funcțiile vieții omenești. Evagrie Monahul, spre exemplu, o compară cu vederea, spunând că "precum cel mai de preț dintre toate simțurile este vederea, așa cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile este rugăciunea"¹⁰. Tot el o consideră adevărata hrană: "Precum pâinea este hrană trupului și virtutea hrană sufletului - spune el - așa rugăciunea duhovnicească este hrana minții"¹¹.

³ Cuvântul lui Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, despre ostenele vieții călugărești, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 50.

⁴ Din viața Sfântului Grigorie..., p. 551.

⁵ A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol: Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 79.

⁶ Cuviosul Isaia Pusnicul, *op. cit.*, p. 70.

⁷ Evagrie Ponticul, Cuvânt despre rugăciune, în *Filocalia...*, volumul I, p. 117.

⁸ Ilie Ecdicul, Culegere din semințele înțelepților, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 317-318.

⁹ Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte despre sfintele nevoițe, în *Filocalia...*, volumul X, p. 96.

¹⁰ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 126.

¹¹ *Ibidem*, p. 119-120.

Dar, atât Evagrie, cât și Părinții filocalici ulteriori pun rugăciunea în mod deosebit, în legătură cu funcțiile superioare ale ființei umane, considerându-o o lucrare a minții. Evagrie, în *Cuvântul despre rugăciune împărțit în 153 de capete*¹² numește rugăciunea "urcușul minții spre Dumnezeu"¹³, "înțelegerea supremă a minții"¹⁴. Ea este "vorbirea minții cu Dumnezeu"¹⁵.

Rugăciunea curată și nematerială îl face pe om "împreună vorbitor cu Dumnezeu"¹⁶, spune Cuviosul Nichita Stithatul, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul învață că "rugăciunea înfăptuiește unirea celui ce se roagă cu Dumnezeu"¹⁷.

Caracterizările făcute de Părinți rugăciunii sunt cu mult mai multe, dar vom nota îndeosebi doar două dintre ele, care pot fi considerate o adevărată sinteză a exprimărilor filocalice, privind acest capitol al spiritualității ortodoxe.

Cea dintâi aparține Sfântului Ioan Scărarul, care în *Cuvântul al XXVIII-lea al Scării* sale, arată darurile de care se învrednicește rugătorul: "Rugăciunea - spune Sfântul Ioan Scărarul - este, după însușirea ei, însoțirea și unirea omului și a lui Dumnezeu; iar după lucrare, susținătoarea lumii. Este împăcare a lui Dumnezeu; maica lacrimilor și fiica lor; ispășirea păcatelor; pod de trecere peste ispite; peretele din mijloc în fața necazurilor; zdrobirea războaielor, lucrarea îngerilor, hrana tuturor ființelor netrupești, veselia ce va să vie, lucrarea fără margine, izvorul virtuților, pricinuitoarea harismelor (a darurilor), sporirea nevăzută, hrana sufletului, luminarea minții, securea deznădejdiei, dovedirea nădejdiei, risipirea întristării, bogăția călugărilor, visteria sihaștrilor, micșorarea mâniei, oglinda înaintării, arătarea măsurilor, vădirea stării dinăuntru, descoperirea celei viitoare, semnul slavei. Rugăciunea este celui ce se roagă cu adevărat, tribunal, dreptar și scaun de judecată al Domnului, înaintea scaunului Judecății viitoare"¹⁸.

Sfântul Grigorie Sinaitul, adevăratul părinte al rugăciunii isihaste, evidențiază mai ales aspectul sacramental, comunitar al acestei lucrări teandrice, care este rugăciunea și semnificația ei, de teme și împlinire a Tainei Botezului. "Rugăciunea este la începători - spune el - ca un foc al veseliei, izbucnind din inimă; la cei desăvârșiți, ca o lumină lucrătoare bine mirositoare. Sau, iarăși, rugăciunea este propovăduitoarea apostolilor, lucrarea credinței, mai bine zis, credința nemijlocită, ipostasul celor nădăjduite, dragoste lucrătoare, mișcare îngerească, puterea celor netrupești, fapta și veselia lor, Evanghelia

¹² *Ibidem*, p. 111.

¹³ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 104

¹⁶ Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință. Suta a treia a capetelor despre cunoștință, despre iubire și despre desăvârșirea vieții*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 286.

¹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 26: Nabucodonosor, sluga Domnului*, în *Filocalia...*, volumul III, p. 103.

¹⁸ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș. Cuvântul XXVIII: Despre fericita rugăciune, sfințita maică a tuturor virtuților și despre înfățișarea văzută și gândită în vremea rugăciunii*, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 403.

lui Dumnezeu, încredințarea inimii, nădejdea de mântuire, semn de curăție, simbol al sfințeniei, cunoștință a lui Dumnezeu, arătarea Botezului, baia curăției, arvuna Duhului Sfânt, bucuria lui Iisus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semn al împăcării lui Dumnezeu, har al lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu, mai bine zis începătura înțelepciunii de sine a lui Dumnezeu, arătarea lui Dumnezeu, lucru al pusnicilor, petrecerea sihaștrilor (isihaștilor), prilej de liniștire, dovada viețuirii îngerești (...). Rugăciunea este Dumnezeu, care lucrează toate în toți..."¹⁹.

Atunci când este legată de practicarea virtuților, rugăciunea este considerată "alungarea întristării și a descurajării"²⁰, "vlăstarul blândeței și al lipsei de mânie"²¹, "rodul bucuriei și al mulțumirii"²². Teodor al Edesei subliniază, însă, valoarea ei de vârf al tuturor virtuților, încununare a întregului efort ascetic, curățitor de patimi și lucrător de virtuți.

Privită dintr-o perspectivă eshatologică, rugăciunea este mulțumirea pentru bunurile primite și cererea iertării greșelilor, "unirea cu Cel dorit și împărțirea de El și învoirea deplină a întregii puteri a voinței cu El"²³.

Din punct de vedere al limbajului tehnic teologic, teologia rugăciunii a preluat din scrierile ascetice trei definiții ale rugăciunii:

1. Cerere către Dumnezeu a ceea ce este necesar;
2. Urcușul minții către Dumnezeu;
3. Convorbirea minții cu Dumnezeu²⁴.

Deși aparțin - prima lui Origen, iar celelalte două lui Evagrie, ele s-au impus, devenind tradiționale în întreaga spiritualitatea răsăriteană.

Treptele rugăciunii

Sfântul Isaac Sirul ne vorbește despre "felurile și chipurile rugăciunii cu care se roagă omul"²⁵, arătând că toate acestea sunt rânduite, "își întind hotarul", până la rugăciunea curată. Dintre aceste feluri de rugăciune, el menționează "suspinelile și îngenuncherile", "cererile din inimă și prea dulcile tânguiri", adică o **rugăciune trupească**, implicând osteneală și o **rugăciune interioară**, pornită din inimă, din conștiința păcătoșeniei noastre; ambele fiind trepte către rugăciunea curată.

¹⁹ Ale celui dintre sfinți părintelui nostru Grigorie Sinaitul. Capete foarte folositoare în acrostih, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 133.

²⁰ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 106.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Teodor al Edesei, *Cuvânt despre contemplație*, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 263.

²⁴ Tomas Spidlik, *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*. Translated by Anthony P. Gythiel, Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan, 1986, p. 308.

²⁵ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 172.

Varietatea formelor de rugăciune ne-o arată Ilie Ecdicul, spunând că nu toți au același scop în rugăciune, ci unul se roagă pentru a avea în inima lui permanent rugăciunea, altul pentru a înainta în ea, altul pentru a nu fi întrerupt în rugăciune de gândurile ispititoare. Dar toți, spune el, se roagă fie să fie păziți în cele bune, fie să nu fie duși de cele rele²⁶.

La fel și Sfântul Ioan Scărarul ne învață că "una este înfățișarea celor ce se roagă, dar în același timp, felurită și deosebită. Unii se înfățișează ca unui Prieten și Stăpân, aducându-I lauda și cererea pentru alții și nu pentru ei. Alții vin să ceară bogăție și slavă și îndrăzneală mai multă; alții se roagă să fie desăvârșit izbăviți de dușmanii lor. Unii cer să capete o oarecare dregătorie; alții, desăvârșita scăpare de vreo datorie; alții, eliberarea din închisoare; alții, iertarea de niscai vinovății"²⁷.

Din punct de vedere al orientării ei, urmând tradiției Părinților, se face o distincție între *προσευχη* - rugăciunea în sens propriu, către Dumnezeu și *δεσεις* - cererea de dobândire a ajutorului, pentru darurile spirituale. Evagrie a adăugat la acestea **rugăciunea de mijlocire** pentru mântuirea aproapelui - *ενθουξίς*.

Sfântul Ioan Casian, bazându-se pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel, vorbește de patru feluri de rugăciune: **invocarea, cererea, mijlocirea și darul rugăciunii** sau **rugăciunea harismatică (harisma rugăciunii)**.

Cea dintâi este un strigăt de durere pentru păcatele noastre și de pocăință pentru ele; a doua - cererea - este o rugăciune clară, de invocarea a ajutorului divin, în scopul dobândirii unor bunuri materiale sau spirituale; cea de-a treia este o rugăciune altruistă, pentru binele și mântuirea aproapelui, iar darul sau harisma rugăciunii este, deja, o anticipare **aici și acum** a fericirii viitoare, de care îi învrednicește Dumnezeu pe dreptii Săi. Darul rugăciunii curate, duhovnicești, harismatice se exprimă în "**rugăciunea neîncetată mai presus de rugăciune**", în care omul devine el însuși o **rugăciune întrupată neîncetată**²⁸.

Părinții filocalici fac mai întâi, o distincție între **rugăciunea materială** sau în care se cere ajutorul pentru dobândirea unor bunuri materiale, necesare vieții de zi cu zi și cea **spirituală** sau **duhovnicească**, înțelegând prin aceasta, la modul general, orice formă superioară de rugăciune, ce vizează dobândirea nu a bunurilor trecătoare, necesare vieții acesteia, ci a bunurilor spirituale, ce ajută la dobândirea vieții veșnice, prin unirea și împărtășirea de Dumnezeu. Cea dintâi este cea mai de jos treaptă a rugăciunii; ea nu este nici măcar rugăciune, în sensul deplin al cuvântului, ci mai mult o cerere de ajutor. Ea constă în citirea sau recitarea de texte, în efectuarea de închinăciuni și metanii și este considerată de scriitorii duhovnicești o pregătire necesară pentru rugăciunea mai arătându-i treptele și valoarea lor în desăvârșire.

²⁶ Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 317.

²⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 404-405.

²⁸ Myrrha Lot-Borodine, **La Deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs**, Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 130.

Evagrie Ponticul, punând rugăciunea în legătură cu treptele vieții spirituale, arată că pe fiecareia din acestea trepte, rugătorului îi este specific un fel de rugăciune. Pe fiecare treaptă, acesta trebuie să invoce ajutorul divin pentru dobândirea virtuții necesare lui. De aceea, Evagrie ne recomandă: "Roagă-te mai întâi să te curățești de patimi; al doilea, să te izbăvești de neștiință și uitare, al treilea de toată ispita și părăsirea"²⁹.

Ilie Ecdicul compară aceste trei trepte cu părțile locașului sfânt. Cel împrăștiat la rugăciune stă în afara catapetesmei, în curtea templului. Cel ce a ajuns la rugăciunea de un gând pătrunde în locașul sfânt. În sfânta sfintelor, însă, nu intră decât cel ce a dobândit pacea gândurilor. Acesta contemplă cele dimprejurul ființei divine, lucruri ce întrec orice cugetare naturală³⁰. Tot el spune că rugăciunea începătoare este specifică ființelor rațional-naturale. De cea mijlocie se apropie gândurile duhovnicești, iar de rugăciunea desăvârșită nu se pot apropia decât gândurile îngerești³¹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește de două feluri de rugăciune, în legătură cu etapele desăvârșirii: una a **făptuitorului** - *πραχτικος* - a celui ce se îndeletnicește cu făptuirea, cu asceza; și alta a **contemplativului** - *θεωρητικος* - adică a celui ce se îndeletnicește cu contemplația. Dacă prima se naște în suflet din frica de Dumnezeu și din nădejdea cea bună, rugăciunea contemplativului izvorăște din dragostea dumnezeiască și din curăție.

Semnele după care Sfântul Maxim deosebește cele două trepte ale rugăciunii sunt, pentru cea dintâi, faptul că "mintea se adună din toate ideile lumii și-și face rugăciunea neîmprăștiată și nesupărată, de parcă însuși Dumnezeu ar fi în fața ei, precum și este"³². Iar semnele celei de a doua constă în aceea că "mintea este răpită în cuvântul rugăciunii de lumina dumnezeiască și nemărginită și nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această lumina"³³.

Sfântul Ioan Scărarul învață că rugăciunea are trei trepte: **începutul**, mai mult o luptă ascetică de eliberare a interiorului nostru de ispite, păcate și patimi, prin chemarea lui Dumnezeu, în ajutor; **adunarea minții**, în care aceasta stă ațintită doar la rugăciune; și **rugăciunea din inimă**, o rugăciune extatică, în care sufletul este răpit de Dumnezeu, în abisul Său de taine³⁴.

Deși însoțește toate cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc, în nuanțe diferite și tot mai accentuate, rugăciunea este legată, de la început, de asceză. Ea implică o lucrare și o luptă de dezpățimire, căci "nu poate dobândi prietenie față de rugăciune cel ce nu s-a lepădat de toată materia, afară de viață și de acoperământ"³⁵.

²⁹ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 109.

³⁰ Ilie Ecdicul, *op. cit.*, p. 318.

³¹ *Ibidem*, p. 324.

³² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a doua*, în *Filocalia...*, volumul II, p. 79-80.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Protos Ioasaf Popa, *Învățătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul*, în "Studii Teologice", X (1958), nr. 3-4, p. 266.

³⁵ Ilie Ecdicul, *op. cit.*, p. 316

Adevăratul început al rugăciunii este, potrivit lui Evagrie și Sfântului Grigorie Sinaitul, *eliberarea de patimi*. Căldura inimii arde astfel patimile și naște în suflet pace și bucurie, asigurând inima, printr-un dor și printr-o încuviințare lipsită de orice îndoială³⁶.

Această fază ascetică, practică, are la bază mai mult **rugăciunea trupească**, al cărei conținut îl constituie **psalmodierea și lectura duhovnicească a Sfintei Scripturi**, la care se adaugă pravila fiecăruia sau canonul rugăciunii.

Dintre toți Părinții filocalici, Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește cel mai pe larg despre caracteristicile acestui prim fel de rugăciune. Însușirile acestei rugăciuni trupești sunt următoarele: "Când cineva face această rugăciune, își ridică mâinile și ochii împreună cu mintea la cer, iar mintea alcătuiește înțeleșuri dumnezeiești și-și închipuiește frumuseți cerești, ierarhii de îngeri și corturi de-ale dreptilor și, simplu vorbind, toate câte le-a auzit din Scripturi le adună în vremea rugăciunii în minte; el își stârnește astfel sufletul la dragostea dumnezeiască, privind la cer, ba uneori vărsând și lacrimi din ochi. Făcând așa, se umflă dulce în inimă și se mândrește și socotește că ceea ce i se întâmplă este o mângâiere dumnezeiască. Drept aceea, se roagă să petreacă pururea într-o astfel de îndeletnicire"³⁷.

Această rugăciune este, însă, amăgitoare și mulți dintre cei ce au practicat-o fără a fi sub ascultare de un duhovnic încercat au fost amăgiți de diavol, ajungând chiar să-și pună capăt vieții.

Alături de cercetarea unui duhovnic, ea cere a luptă de pază a minții și sufletului. Osteneala sau efortul, în rugăciune, îi apasă pe începători ca "un stăpân aspru", dar celor înaintați, ea le este ca dragostea, care împinge pe un flămând la ospăț bogat³⁸. Pentru acest motiv, Ilie Ecdicul aseamănă eforturile rugătorului de a atinge rugăciunea curată, cu durerile nașterii³⁹.

Sfântul Isaac Sirul vorbește, cu privire la efortul din rugăciune despre "durerea rugăciunii" și despre "răstignirea în rugăciune", ca un efort suprem de eliberare de orice gând pătimăș care ispitește mintea rugătorului.

În rugăciune, mintea întâlnește propria sa transparență față de ceea ce este spiritual sau duhovnicesc, făcându-și drumul mai accesibil spre rugăciunea minții sau, dimpotrivă, se ciocnește de opacitatea sa spirituală, întreținută prin patimile proprii. Dacă mintea este robită poftelor lumești, se creează o dispoziție oarecum antispirituală, bazată pe materialitatea poftelor și patimilor sale, opusă duhului curat al rugăciunii. Această rezistență față de rugăciunea curată este proporțională cu starea de împătımire sau de robie spirituală a sufletului omenesc.

Ca o încununare a acestor eforturi ascetice, Dumnezeu dă celui ce face bine rugăciunea trupească - spune Petru Damaschinul - **rugăciunea cea din minte**; și celui

³⁶ Sfântul Grigorie Sinaitul, **Despre amăgire**, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 180-181.

³⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Metoda Sfintei rugăciuni și atențiuni**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 529-530.

³⁸ Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 318

³⁹ **Ibidem.**

ce o face cu sârguință pe aceasta, pe **cea fără formă și fără figuri**, izvorâtă din frica curată de Dumnezeu. Celui ce o face și pe aceasta cu vrednicie, Dumnezeu îi dăruiește contemplația fapturilor, deasupra căreia se află meditația în Dumnezeu și răpirea minții⁴⁰.

Așadar, superioară rugăciunii trupești, vocale sau orale, este **rugăciunea interioară, mintală**. Aceasta este legată, îndeosebi, de lucrarea continuă de trezvie sau de paza minții și a gândurilor, fiind superioară oricărei gândirii discursive. Minte "se retrage din cele supuse simțurilor, își păzește simțurile de cele din afară și își adună toate gândurile, ca să ia aminte la cererile ce le rostește cu gura către Dumnezeu, sau aci atrage la sine gândurile robite (de diavol), aci, cuprinsă ea însăși de patimă, începe să revină la sine cu silire⁴¹.

Pericolul acestui fel de rugăciune îl constituie slava deșartă. De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog consideră acest fel de rugăciune mai bun decât cel dintâi, "precum o noapte cu lună plină e mai bună decât o noapte fără stele și fără lumină"⁴².

Superioară acestor două forme de rugăciune este **rugăciunea desăvârșită** sau **rugăciunea curată, rugăciunea duhovnicească**. Sfinții Varsanufie și Ioan definesc conținutul ei în faptul de "a grăi lui Dumnezeu, nehoiărind (cu gândul), în a-ți aduna toate gândurile în chip neîmprăștiat împreună cu simțurile"⁴³.

Sfântul Simeon consideră acest fel de rugăciune "un lucru străin (minunat) și greu de tălmăcit. Iar pentru cei ce n-o cunosc, nu numai greu de înțeles, ci și aproape de necrezut. E un lucru care nu se întâlnește la mulți"⁴⁴.

Această rugăciune nu începe prin înălțarea mâinilor și cererilor noastre spre cer, nici prin paza simțurilor de vrăjmașii exteriori, fără o trezvie interioară, ci prin ascultare. La ea ajunge omul nepătimitor, care își păstrează conștiința curată față de Dumnezeu, de părintele său duhovnicesc, față de semeni și de lume. În această stare, credinciosul este cu luare aminte la cele interioare ale sale, dar își păzește, în același timp, mintea și inima în cugetarea neîncetată la Dumnezeu.

Sfântul Simeon arată că la această rugăciune nu ajunge decât cel ce a dobândit trei lucruri: lipsa de griji, în privința lucrurilor neîndreptățite și îndreptățite, ceea ce este sinonim, în limbaj filocalic, cu "moartea față de lume"; conștiința curată și nepătimitirea.

Fundamental în această rugăciune sau luare aminte este ca mintea să păzească inima, să se coboare în ea și, împreună, să-și înalțe cererile către Dumnezeu. În acest fel, mintea, gustând că bun este Domnul (Ps. 35,9), nu va mai vrea să părăsească inima și amândouă se vor odihni în cugetarea și simțirea lui Dumnezeu. Acest fel de rugăciune pare celor ce nu o cunosc și chiar celor înaintați în ea, "înăbușitor și obositor". Însă, după

⁴⁰ **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin**, în *Filocalia...*, volumul V, p. 270.

⁴¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 530.

⁴² **Ibidem**, p. 531.

⁴³ Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în *Filocalia...*, volumul XI, p. 191

⁴⁴ Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 531.

ce au gustat plăcerea ei, în adâncul inimii, o descoperă ca pe o "lucrare născătoare de lumină și plină de farmec"⁴⁵.

Alături de rugăciunea curată, desăvârșită, Părinții filocalici se mai referă, uneori, la o stare superioară acesteia - **rugăciunea mai presus de orice lărgime**⁴⁶ sau **"rugăciunea de după rugăciune"**.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră aceasta "starea cea mai înaltă a rugăciunii, în care mintea a ajuns în afară de trup și de lume și a devenit cu totul imaterială și fără formă în vremea rugăciunii"⁴⁷.

Diadoh al Foticeii, Calist și Ignatie Xanthopol consideră "rugăciunea mai presus de orice lărgime" proprie numai celor ce au primit înăuntrul inimii, în chip mai presus de fire, "iluminarea dumnezeiască, ce iradiază din ipostas"⁴⁸ și sunt plini în toată simțirea și încredințarea lor de harul Duhului Sfânt⁴⁹.

Sfântul Ioan Scărarul spune că pe această treaptă, "mintea ajunge deasupra rugăciunii și, prin aflarea a ceva mai înalt, rugăciunea încetează. Și atunci nu se mai roagă cineva cu rugăciunea, ci iese din sine (ajunge în extaz) în lucrurile neînțelese, aflate mai presus de lumea muritorilor; și în neștiința ei tace despre toate cele de aici. Aceasta este neștiința mai presus de cunoștință (...) Aceasta este cea despre care s-a zis că fericit este cel ce a primit neștiința nedespărțită de rugăciune..."⁵⁰.

"Rugăciunea de după rugăciune" este experiată în stare de extaz, ca o răpire din partea lui Dumnezeu. În această rugăciune, mintea se oprește din mișcarea ei și se scufundă în oceanul dumnezeirii. Ea se botează, atunci, în "beția fericită"⁵¹ sau în "beția adâncă"⁵² și nu mai e în această lume.

Sfântul Isaac Sirul spune că "de la rugăciunea curată și până la cele dinăuntru, după ce trece de hotarul acesta, cugetarea nu mai are puțință de lucrare nici în rugăciune, nici în mișcare, nici în plâns, nici în stăpânire de sine, nici cerere, nici dorință, nici plăcere pentru ceva din cele nădăjduite în viață, sau din cele din veacul viitor. De aceea, după rugăciunea curată, altă rugăciune nu mai este (...). Iar după acest hotar are loc o răpire și nu o rugăciune. Pentru că au încetat cele ale rugăciunii și se ivește o vedere oarecare și mintea nu mai este în rugăciune..."⁵³.

⁴⁵ **Ibidem.**

⁴⁶ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 151.

⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 93

⁴⁸ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 151.

⁴⁹ Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, volumul I, p. 447

⁵⁰ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 505.

⁵¹ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 119.

⁵² Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 505.

⁵³ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 172-173.

Pe această treaptă, întreaga existență umană devine liturgică, o permanentă ofrandă închinată lui Dumnezeu, o "interiorizare și cosmizare a tainelor, o mistagogie a îndumnezeirii"⁵⁴.

"Rugăciunea de după rugăciune" este o stare excepțională, cu care Dumnezeu dăruiește pe puțini dintre cei desăvârșiți. Ea este un dar al Duhului Sfânt, rar întâlnit. Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că de această taină, dacă se învrednicește un singur om din fiecare neam.

În concluzie, teologia rugăciunii vorbește, în baza scrierilor ascetice răsăritene mai întâi de o rugăciune materială, în care se invocă ajutorul lui Dumnezeu pentru dobândirea unor bunuri materiale, pământești. Aceasta este treapta cea mai de jos și, potrivit Părinților filocalici, nici nu trebuie numită rugăciune în sensul propriu al cuvântului, ci mai degrabă - cerere.

Deosebită de aceasta este rugăciunea interioară. Sub acest nume, am văzut că sunt cuprinse toate formele înalte de rugăciune, ce vizează dobândirea unor bunuri spirituale, între care culminant este asemănarea cu Dumnezeu, unirea cu El, prin rugăciune. Rugăciunea duhovnicească este treapta cea mai înaltă a rugăciunii, de care se învrednicește, după cuvintele Sfântului Simeon unul din neam. Până la aceasta, rugătorul parcurge mai multe etape, reduse, în general, la trei: rugăciunea trupească, orală sau vocală; rugăciunea mintală sau a minții și rugăciunea inimii.

Deasupra tuturor acestora se află darul sau harisma rugăciunii, a cărei forme sunt: rugăciunea continuă sau neîntreruptă, rugăciunea de după rugăciune sau mai presus de orice lărgime, culminând în rugăciunea extatică, în care mintea este răpită în "abisul de taine al dumnezeirii".

Aceste trepte sau etape ale rugăciunii, de la forma ei cea mai de jos - materială și orală - și până la cea duhovnicească și extatică sunt delimitate mai mult tehnic, fiind o încercare de a explica taina, harisma sau darul rugăciunii.

Trăirea filocalică nu face o delimitare strictă a acestor trepte, deși vorbește despre ele, arătându-le conținutul. În experiența acestor rugători prin excelență, lucrarea rugăciunii nu are limite, nu are margini sau granițe. Fiind convorbire și unire cu Dumnezeu, ea este nemărginită ca și Dumnezeu, a Cărui simțire o primește credinciosul în rugăciune, înaintând în aceasta pe măsura eforturilor personale, susținute de lucrarea desăvârșitoare a Duhului Sfânt.

⁵⁴ Olivier Clement, **Sources. Les mystiques chretiens des origines. Textes et Commentaires**, Stock, 1992, p. 188.

Rugăciunea - maică a virtuților

Părinții filocalici evidențiază permanent valoarea rugăciunii de izvor și încununare a tuturor virtuților.

Evagrie ne vorbește despre "calea fericită a rugăciunii"⁵⁵, care este o cale a virtuților, ce apropie de Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul spune că rugăciunea este numită virtute, dar ea este "maica virtuților", căci ea le naște pe acestea, prin împreunarea cu Hristos⁵⁶, iar Sfântul Ioan Scărarul caracterizează rugăciunea ca fiind "izvorul virtuților și pricinuitoarea harismelor"⁵⁷.

Părinții leagă această virtute generală, atotcuprinzătoare, de alte virtuți din ierarhia ascetică răsăriteană tradițională. Sfântul Maxim Mărturitorul arată că rugăciunea și cererea își împlinesc consistența când le împodobim prin virtuți⁵⁸, când "cel ce se roagă aduce rugăciunea sa lui Dumnezeu, împreună cu faptele poruncilor"⁵⁹.

Rugăciunea devine lucrătoare și tare, când este înaripată de virtuți și este nelucrătoare și inertă, atunci când rugătorul nu o însuflețește prin practicarea virtuților.

Teognost, în scrierea sa *Despre făptuire, contemplație și preoție*⁶⁰ consideră că "nimic nu este mai bun decât rugăciunea curată, din care țâșnesc, ca dintr-un izvor, virtuțile: înțelegerea, blândețea, dragostea, înfrânarea, ajutorul care ne vine de la Dumnezeu, deodată cu mângâierea"⁶¹.

Însă, în mod deosebit, Părinții consideră rugăciunea curată un rod al smeritei cugetări. Ilie Ecdicul spune că răbdarea constituie casa rugăciunii, căci este ținută de ea, iar smerenia este materia ei, căci se hrănește din ea⁶². Dacă nu împodobesc rugăciunea noastră smerita cugetare, simplitatea și bunătatea - spune Simeon Metafrastul - rugăciunea aceasta sau mai bine zis păruta rugăciune, prea puțin ne poate folosi...⁶³.

Sporind prin smerenie, rugăciunea rodește în dragoste. Toate virtuțile ajută minții să câștige, în grade diferite, dragostea dumnezeiască. Dar, mai mult decât toate, rugăciunea curată. Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, caută compania Lui, vrea să-I simtă cât mai mult prezența și apropierea, în starea de rugăciune.

⁵⁵ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁶ Sfântul Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte*, în *Filocalia...*, volumul I, p. 315.

⁵⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 403.

⁵⁸ Sfântul Maxim Mărturitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, în *Filocalia...*, p. 306.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ În *Filocalia...*, volumul IV.

⁶¹ *Ibidem*, p. 270.

⁶² Ilie Ecdicul, *op. cit.*, p. 312.

⁶³ *Parafrază în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul. Despre desăvârșirea în duh*, în *Filocalia...*, volumul V, p. 305-306.

Timpul și programul de rugăciune

Rugăciunea este legată de virtuți. Ea începe prin rostirea simplă, pentru ca mai apoi, prin curățirea de patimi și practicarea virtuților, prin înaintarea în experiența ei, către formele cele mai înalte, să devină rugăciune continuă, neîntreruptă sau neîncetată. Aceasta cere, însă, multă stăruință și osteneală. De aceea, Avva Filimon ne recomandă să ținem rugăciunea permanent în inimile noastre și, fie că mâncăm, fie că bem, fie că ne arătăm dragostea față de semenii, în drum sau în casele noastre, să avem cugetarea trează și mintea nerătăcită, rostind și meditând la rugăciuni⁶⁴.

Rugăciunea trebuie să rămână în minte - ne spune Ilie Ecdicul - precum raza în soare. Căci fără rugăciune, grijile cotidiene despart mintea de strălucirea ei⁶⁵.

Într-o exprimare epică de o deosebită frumusețe, Ioan Carpatinul ne dă un îndemn de o profunzime spirituală aparte: "Focul rugăciunilor către Dumnezeu și sfânta meditație a cuvintelor Duhului să ardă pururea pe altarul sufletului tău"⁶⁶.

În general, Părinții vorbesc despre rugăciunea **după rânduială** și despre **rugăciunea liberă**. Cea dintâi este săvârșită la momente stabilite și intrate în practica bisericească. Cea liberă, însă, nu este legată de circumstanțe de loc și de timp, ci doar de mod. Scopul ei este de a păstra gândul la Dumnezeu între momentele în care nu se săvârșește rugăciunea "canonică", de a umple timpul dintre aceste rugăciuni după rânduială, cu meditarea la Dumnezeu.

Rugăciunea personală, liberă nu se săvârșește la locuri și timpuri hotărâte, ca rugăciunea eclesială, sobornicească, ci oricând sufletul simte nevoia de a vorbi cu Dumnezeu, când se aprinde în el dorul de desăvârșire.

Practicanții ai rugăciunii curate și neîntrerupte, Părinții răsăriteni ne împărtășesc din experiența lor duhovnicească. Recomandările lor sunt amănunțite, mergând până la alcătuirea unui program complet de rugăciune, cu precizarea exactă a ceasurilor și a rugăciunilor ce trebuie făcute în fiecare moment al zilei.

Cu privire la rugăciunea diurnă, cuviosul Isaia Pusnicul ne spune să începem ziua cu gândul la Dumnezeu și apoi să ne lucrăm diferite noastre ascultări: "Când te scoli în fiecare zi dimineața, înainte de-a te apuca de lucrul de mână, cugetă la cuvintele lui Dumnezeu. Iar de este ceva de făcut înainte, fie patul, fie de spălat niscai vase, fie orice alt lucru, fă aceea cu toată sârguința, fără zăbavă"⁶⁷. Sfântul Grigorie Sinaitul ne spune că acela ce vrea să ajungă la nepătimire "trebuie să se îndeletnicească de dimineața cu pomenirea lui Dumnezeu, prin rugăciune și cu liniștirea inimii. În ceasul dintâi să se roage cu dinadinsul; într-al doilea să citească; într-al treilea, să cânte; într-al patrulea, să se roage; într-al cincilea, să citească; într-al șaselea, să cânte; într-al șaptelea, să se roage; într-al optălea, să citească; într-al nouălea, să cânte; într-al zecelea, să mănânce; într-al

⁶⁴ Despre Avva Filimon, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 186.

⁶⁵ Ilie Ecdicul, *op. cit.*, p. 314-315.

⁶⁶ Ioan Carpatinul, *Una sută capete de mângâiere*, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 171.

⁶⁷ Cuviosul Isaia Pusnicul, *op. cit.*, p. 47.

unsprezecelea, să doarmă, dacă are trebuință; într-al douăsprezecelea, să cânte cele de seară. Și așa, străbătând bine stadia zilei, va plăcea lui Dumnezeu⁶⁸.

În ceea ce privește rugăciunea din timpul nopții, Cuviosul Isaia Pusnicul ne recomandă să rânduim o jumătate de noapte pentru priveghere în rugăciune, iar cealaltă jumătate pentru odihna trupului. "Înainte de a te întinde pentru somn - spune el - priveghează două ceasuri în rugăciune și în cântări, apoi dă trupului tău odihnă. De-i este greu trupului tău când trebuie să se scoale la rugăciune, spune-i: "Voiești să te bucuri în acest timp de odihnă, apoi să te pleci spre îndelungata pedeapsă? Nu e mai bine să te obosești puțin aici, apoi să te odihnești cu sfinții, acolo, în veac? Deci aruncă de la tine lenea și atunci îți va veni ajutorul dumnezeiesc"⁶⁹.

Această rânduială, aflăm de la Sfântul Grigorie Sinaitul, este, însă, pentru începători. "Privegherea nopții - spune el - este de trei feluri: pentru începători, pentru mijlocii și pentru cei desăvârșiți. Începătorii să doarmă jumătate de noapte și jumătate să privegheze, fie de seara, până la miezul nopții, fie de la miezul nopții, până dimineața; cei de la mijloc să privegheze de cu seară un ceas sau două, apoi să doarmă patru ceasuri și apoi să se scoale la utrenie și să se roage șase ceasuri până dimineața; pe urmă să cânte ceasul întâi și să șadă să se liniștească (...), apoi fie să păzească rânduiala lucrărilor după ceasuri, fie să țină într-o urmare neconținută rugăciunea, după deprinderea fiecăruia. Iar cei desăvârșiți să stea toată noaptea în picioare și să privegheze"⁷⁰.

Alături de aceste îndrumări practice, lucrările filocalice cuprind numeroase alte rânduieli privind timpul de rugăciune⁷¹. Sfaturile Părinților filocalici, deși au un pronunțat caracter monahal, sunt deosebit de practice și, în același timp, actuale. În baza lor, teologia contemporană vorbește despre monahismul interior sau interiorizat, la baza căruia stă practica rugăciunii neîntrerupte. La Sfinții Varsanufie și Ioan găsim următoarea recomandare: "Când e cineva singur, trebuie să psalmodieze și cu gura și să se roage și în inimă. Dar de e cineva în piață sau cu alții, nu e nevoie să psalmodieze cu gura, ci numai cu cugetul. Dar trebuie să-și păzească ochii, ca să nu hoinărească și să nu cadă în cursele vrăjmașului"⁷².

Toate aceste îndrumări sau metode, pe care ni le recomandă Părinții filocalici au ca scop dezvoltarea în suflet, prin practică îndelungată a **stării de rugăciune (orationis status)**, în exprimarea Sfântului Ioan Casianul), prin care omul însuși devine o rugăciune

⁶⁸ **Ale celui dintre sfinți Grigorie Sinaitul...**, p. 126

⁶⁹ Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 262-263.

⁷⁰ **Ale celui dintre sfinți Grigorie Sinaitul...**, p. 126-127.

⁷¹ Părintele Stăniloae a publicat în *Filocalia*, volumul al VIII-lea și apoi în volum studiul **Din istoria isihasmului în Ortodoxia română**, Editura Scripta, București, 1992, două metode sau rânduieli ale unor călugări români, privind viața de rugăciune. Cea dintâi este **Tipicul sfintei rugăciuni cea cu mintea, precum s-a primit de la Părintele Iosif** și a fost consemnată de monahul Ghervasie, la anul 1910, iar cea de-a doua, mai largă, este intitulată **Rânduiala cea bună luată din așezământul Sfinților Părinți, cum se cuvine călugărului celui ce e în afară de viața de obște și petrece de sine, întru luarea aminte a petrece precum și cei de demult Părinți au petrecut**.

⁷² Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 629.

neîncetată. Rugăciunea umple viața omului de harul dumnezeiesc, încât el ajunge să trăiască totul ca pe o rugăciune, are o atitudine liturgică față de tot ceea ce-l înconjoară. El vede prin lumina duhovnicească a rugăciunii adevărate, gândește în logica rugăciunii, trăiește în duhul și respirația rugăciunii.

Pe treptele mai înalte ale rugăciunii, "timpul rugăciunii" devine un "timp sfânt", în care omul dialoghează și se întâlnește cu Dumnezeu, Il contemplă. Timpul rugăciunii devine astfel timpul veșniciei, timpul lui Dumnezeu - prezentul continuu.

Calitatea în rugăciune

Ca niște adevărați maeștri ai artei duhovnicești, ai "filosofiei divine" sau ai "științei științelor", cum este considerată rugăciunea în scrierile ascetice, Părinții filocalici ne dau sfaturi practice, de o valoare capitală, privind modul săvârșirii acesteia.

În privința raportului dintre cantitate și calitate, în rugăciune, spiritualitatea filocalică, deși bazată pe o rânduială precisă a rugăciunii, este unanimă în a evidenția calitatea, ca fiind elementul esențial al ei, ce duce spre rugăciunea adevărată.

Evagrie spusese deja că "lauda rugăciunii nu stă în cantitatea, ci în calitatea ei"⁷³, pentru ca mai apoi Cuviosul Nichita Stithatul să afirme clar că "e bună și cantitatea în cântarea rugăciunilor, atunci când e stăpânită de stăruință și luare aminte. Dar, ceea ce dă viața sufletului este calitatea; aceasta pricinuieste și roada"⁷⁴, arătând, în același timp, în ce constă calitatea: în a se ruga cineva cu duhul și cu mintea. Și se roagă cineva cu mintea când, privește la înțelesul ce se află în dumnezeiasca Scriptură și primește prin aceasta urcușuri de înțelesuri în inima sa, prin cugetări vrednice de Dumnezeu⁷⁵.

În efortul de a se aduna în sine în rugăciune și de a se adresa lui Dumnezeu neîmprăștiat, credinciosul nu trebuie să se piardă în amănunte privind cantitatea, măsura sau modul de a rosti (intonația) stihurilor, după cum nici să-și creeze reprezentări sau imagini ale lucrurilor meditate, ci trebuie să pătrundă sensul și semnificația lor interioară, să se gândească la realitățile duhovnicești înalte, pe care le evocă ele. Cuviosul Nichita Stithatul ne recomandă ca mintea să stăruie în cugetarea lor, până ce sufletul, uimit de iconomia lui Dumnezeu, se va trezi la înaltele lor înțelesuri și, astfel, se va mișca fie spre preamărirea Lui, fie spre întristarea cea de folos⁷⁶.

Tot așa, Sfântul Ioan Scărarul ne îndeamnă să nu ne pornim la vorbărie multă, ca nu cumva, prin căutarea cuvintelor, să suferim o împrăștiere a minții, ci să ne aducem aminte că un singur cuvânt al vameșului a făcut pe Dumnezeu îndurător și un cuvânt spus cu credință a mântuit pe tâlhar. În rugăciune, multa vorbire pricinuieste minții năluciri și împrăștiere, în timp ce scurtimea și claritatea ei adună mintea⁷⁷.

⁷³ Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 126.

⁷⁴ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 286-287.

⁷⁵ **Ibidem.**

⁷⁶ **Ibidem**, p. 183.

⁷⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 405.

Cel dintâi pericol, în privința cantității, îl constituie **obișnuința**, care poate duce la o rostire mecanică, lipsită de profunzime, de duh, a rugăciunilor, fără surprinderea și experiența adevăratei lor rezonanțe interioare. Pentru a evita astfel de situații, Sfântul Grigorie Sinaitul ne recomandă să alternăm rugăciunile, zilnic. Referindu-se la practica rostirii psalmilor, el ne arată că "trebuie să se schimbe psalmii în fiecare zi, pentru a ațâța râvna și ca să nu-și piardă mintea plăcerea, cântând mereu aceleași, căci de i se va da această libertate, se va întări și mai mult în râvnă"⁷⁸.

Ca un remediu împotriva acestei stereotipizări a rugăciunii și ca o modalitate de adâncire a sensului ei profund, Cuviosul Nichita Stithatul ne îndeamnă ca, mai mult decât îndeletnicirea cu stihurile, să iubim în rugăciune **metaniile**, care țin locul slujirii. Și tot la fel, trebuie prețuită mai mult decât starea în picioare - citirea, care este "izvorul rugăciunii curate".

Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, ne recomandă plecarea genunchilor, care închipuie căderea păcatului de la noi și prilejuiește mărturisirea lui, în timp ce ridicarea înseamnă starea de pocăință, premiza unei vieți întru virtute.

În *Metoda* lui Calist și Ignatie Xanthopol aflăm și o rânduială privind metaniile. "Iar despre numărul mătăniilor - spun ei - știm că dumnezeiștii noștri părinți au rânduit trei sute. Atâtea trebuie să facem în fiecare zi și noapte, în cinci zile ale săptămânii. Căci sâmbăta și duminica, ca și în unele săptămâni, ni s-a poruncit să ne oprim de la acestea, pentru anumite rațiuni tainice și negrăite. Dar sunt unii - adaugă ei - care trec peste acest număr. Iar alții le împruținează. Fiecare după cum îi este puterea sau voința, încheind cu îndemnul: Deci fă și tu după putere. Dar fericit cu adevărat, și aceasta în chip înmulțit, este cel ce se străduiește pe sine în toate cele privitoare la Dumnezeu. Căci "Împărăția cerurilor se ia cu sila..." (Matei 11,12)⁷⁹.

Ispita în rugăciune

Rugăciunea este cea mai înaltă lucrare a minții, de aceea și cea mai primejdută de ispita diavolească. Evagrie Ponticul, scriitorul filocalic ce a descris cel mai clar și în detaliu lupta din rugăciune, spune că "tot războiul ce se aprinde între noi și dracii necurați nu se poartă pentru altceva decât pentru rugăciunea duhovnicească. Căci lor le este foarte potrivnică și urâtă, iar nouă foarte mântuitoare și plăcută"⁸⁰ sau, cum spune Ioan Carpatinul, nouă ea ne este "apărătoare" a minții, iar vrăjmașului "vătămătoare"⁸¹.

Același lucru îl exprimă și Sfântul Ioan Scărarul, atunci când spune că "scopul furilor e să fure rugăciunea, ceas de ceas, de la noi"⁸².

⁷⁸ Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 180.

⁷⁹ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 97.

⁸⁰ Evagrie Monahul, **op. cit.**, p. 111.

⁸¹ Ioan Carpatinul, **op. cit.**, p. 162.

⁸² Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 412

Sfântul Grigorie Sinaitul ne avertizează că sunt **două feluri de războaie în vremea rugăciunii**: unul al **harului dumnezeiesc** și altul al **înșelăciunii diavolești**. Dintre semnele înșelăciunii de la diavoli, Sfântul Grigorie enumeră: împietrirea inimii cea lipsită de umilință, împreună în unii cu lacrimi întunecate, înălțarea semeață, îmbuibarea pântecelui, multa vorbire, trândăvia, închipuirea de sine și lauda pentru lucrare, căldura fără dulceață, umedă, stârnirea sălbatică a trupului, nălucirea chipurilor care împing spre împreunarea trupurilor...⁸³. Prin toate aceste ispite, diavolul încearcă să îndepărteze de la noi rugăciunea curată.

Rugăciunea, fiind o lucrare spirituală, interioară și ispita diavolului este, în principal, de ordin interior, chiar dacă adesea, prin intermediul lucrărilor externe. "Sufletul - spune Filotei Sinaitul - e împrejmuit și îngrădit de către duhurile răutății și legat cu lanțurile întunericului, neputând, din pricina întunericului din jurul său, să se roage cum vrea. Căci este legat întru ascuns, fiind orb cu ochii dinăuntru. Deci, când va începe să se roage lui Dumnezeu și să vegheze prin rugăciune, se va izbăvi prin rugăciune de întuneric, căci altfel nu poate cunoaște că înăuntru, în inimă, este o altă luptă și o altă împotrivire ascunsă și un alt război, al gândurilor răutății"⁸⁴. Această luptă interioară din rugăciune, ce se poartă la nivelul conștiinței, a minții și a inimii, este un adevărat război împotriva gândurilor ispititoare, care caută împrăștierea minții.

Năvălirea diavolilor are intensitatea și răutatea fiarelor sălbatice. "Dacă te îngrijești de rugăciune - spune Evagrie - pregătește-te împotriva năvălirii dracilor și rabdă, cu bărbăție biciuirile lor. Căci vor veni asupra ta ca fiarele sălbatice și tot trupul ți-l vor chinu"⁸⁵.

Potrivit învățaturii ascetice a Sfinților Părinți, puterea diavolului se restrânge, însă, numai la trup. Chinurile pe care le poate aduce el se răsfrâng mai ales asupra trupului, deși și sufletul suferă odată cu el. El nu are putere de constrângere asupra voinței omului, pe care de altfel nici măcar nu o cunoaște, dar o bănuie, prin pânda lui. El bănuie doar intențiile și gândurile noastre, după manifestările noastre externe, din cuvintele, faptele, gesturile noastre. Neputând să pătrundă gândurile noastre cele mai adânci, el încearcă să introducă în planul minții năluciri din exterior, pentru a o risipi, a o împrăști din concentrarea pe care o implică rugăciunea.

De aceea, lupta pe care o dă rugătorul, în planul conștiinței sale, împotriva momelilor sau atacurilor diavolului, se referă, în principal, la **închipuirile și gândurile răătăitoare**.

Rodul închipuirilor sau al imaginației îl constituie închipuirile, fanteziile, lucrări ale minții căzute în păcat, lipsită de darul discernământului spiritual. Sfinții Calist și Ignatie învață că lucrarea imaginației are forme variate: **reprezentarea**, prin care dă imagine lucrărilor percepute prin simțuri și **imaginația în sens propriu**, o împrăștiere și rătăcire a minții.

⁸³ Ale celui dintre sfinți Grigorie Sinaitul..., p. 167-168

⁸⁴ Filotei Sinaitul, Capete despre trezvie, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 126-127.

⁸⁵ Evagrie Ponticul, op. cit., p. 118.

Aceste închipuiri pot izvorî din propria noastră minte - *λογισμοι νοεματα* - sau pot fi provocate de diavol - *λογισμοι διαβολοι*. Când cele două forme se asociază, se compun, dau naștere la ceea ce Părinții numesc *διαλογισμοι*.

Când însă nu izbutește să născocoască, în mintea celui ce se roagă, imagini sau închipuiri care să-l îndepărteze de rugăciunea curată, atunci diavolul provoacă **mecanismul amintirii**. "Amintirea - spune Evagrie - îți aduce în vremea rugăciunii sau închipuiri de ale lucrurilor de odinioară, sau griji noi sau fața celui ce te-a supărat (...). El nu încetează prin urmare, să pună în mișcare icoanele lucrurilor prin amintire și să răscolească toate patimile prin trup, ca să-l poată împiedica din drumul său mai bun și din călătoria către Dumnezeu"⁸⁶.

Gândurile păcătoase *λογισμοι* sunt o altă formă de ispită, pe care diavolul încearcă să o strecoare în mintea celui ce se roagă. Împotriva ei, Petru Damaschinul recomandă ca, în vremea rugăciunii, să ne facem mintea fără formă, fără chip, fără culoare, neprimind nimic, fie că e lumină, fie foc, fie altceva și să ne închidem cugetul, să ne păzim mintea și gândurile și să le punem în legătură cu Dumnezeu, să i le jertfim Lui. Același lucru îl cere și Sfântul Marcu Ascetul, atunci când ne spune să toate gândurile noastre trebuie închinat lui Hristos, încă din faza lor de geneză sau de "gând întâi născut". Când ne rugăm, să nu îngăduim nicidecum nici unui gând să intre, nici alb, nici negru, nici din dreapta, nici din stânga, nici scris, nici nescris, afară de cererea către Dumnezeu și de iluminarea și de raza de lumină ce-i vine părții conducătoare a sufletului din cer"⁸⁷.

Lupta aceasta, pe care o dă diavolul cu scopul de a ne sustrage rugăciunii adevărate, neîmprăștiate, are forme multiple. Aceste "cârduri de draci" se arată rugătorului deodată, din văzduh și încearcă să-l înspăimânte și să-i răpească mintea. Acestea, însă, sunt simple stratageme, pentru că ele se tem de contemplativ, dar încearcă să vadă dacă acesta le dă atenție sau îi disprețuiește cu desăvârșire⁸⁸. Diavolul ia diferite înfățișări, strecoară vedenii și lumini, atrage sufletul slab într-o stare de fals extaz, dar toate acestea sunt amăgiri, năluciri, înșelări, false vedenii și tulburări drăcești, de care Părinții ne avertizează, cerându-ne să ne ferim de ele și să nu le primim.

Simeon Metafrastul ne spune că potrivnicul încearcă să zădărnicească eforturile de stăruință ale rugătorului, căutând să strecoare în sufletul acestuia piedici precum: somn, trândăvie, greutatea trupului, abaterea gândurilor, nestatornicia minții, moleșeala și celelalte iscodiri ale păcatului; neazuri și năvăliri ale duhurilor rele care ni se împotrivesc și se ridică cu mânie împotriva sufletului care caută cu adevărat să se apropie de Dumnezeu.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁸⁷ *Culegere din Sfinții Părinți. Despre rugăciune și luare aminte*, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 391.

⁸⁸ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 119.

Ispitele pe care le aduc ei asupra celui ce se roagă sunt "înfricoșătoare și sălbatice"⁸⁹ și tulbură mai ales pe cei ce se roagă stăruitor. Asupra acestora, ispita sau năvălirea lor ia, cel mai adesea forme și mai grele, mergând până la vederea de "forme urâcioase și sângeroase", de ocări, loviri, strigăte, vătămări, de sabie scoasă împotriva celui ce se roagă sau de lampă năvălind spre vederea lui⁹⁰.

El se poate strecura în simțirea sufletului, chiar când ne rugăm, zădărniciind eforturile noastre. O astfel de ispită ne descrie Cuviosul Nichita Stithatul: "Rugându-te și cântând psalmi Domnului, ia aminte la viclenie. Căci dracii sau ne înșeală, furișându-ne în simțirea sufletului să spunem unele în locul altora, abătând stihurile psalmilor spre hulire, ca să zicem cu gura cele ce nu se cuvin; sau, făcând noi începutul psalmilor, pun sfârșit cuvântului nostru, risipindu-le pe celelalte din minte; sau ne întorc mereu la același stih, nelăsându-ne, din pricina uitării, să găsim stihul următor al psalmului, sau, aflându-ne la mijlocul psalmului, iau deodată din mintea noastră toată amintirea stihurilor rostite, încât nici nu ne mai aducem aminte ce stihuri aducem iarăși pe limbă. Iar aceasta o fac ca să ne arunce în negrijă și în trândăvie și ca să zădărnicească roadele rugăciunii noastre, punându-ne în minte că s-a făcut târziu..."⁹¹.

La fel și Sfinții Varsanufie și Ioan, ne recomandă ca, dacă ne-am împărășiat cu mintea în rostirea psalmilor, să-i reluăm, până când vom trăi sensul lor. Scopul vrăjmașului este de a împărăștia slăvirea lui Dumnezeu. Ori, a spune psalmii în continuare înseamnă tocmai a slăvi pe Dumnezeu.

Împotriva acestei lucrări diavolești, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne recomandă să ne păzim simțurile, să închidem poarta oricărei ispite și să ne rugăm și mai intens, să ne adunăm în noi înșine, pentru că pe diavoli îi bate, nu mulțimea psalmilor, ci unirea minții cu rațiunea și cu simțirea.

Părinții filocalici, adevărații cunoscători și lucrători ai rugăciunii desăvârșite, ne avertizează și asupra unei forme și mai viclene de luptă a diavolului - "**părăsirea drăcească**". Există și o părăsire iconomică din partea lui Dumnezeu, însă, spre deosebire de aceasta, care are un scop pedagogic, mântuitor, "părăsirea drăcească" caută îndepărtarea noastră de rugăciune și, prin acesta, moartea noastră sufletească. Vicleșugul acesta constă în faptul că "pentru o vreme se despart dracii între ei înșiși. Și dacă vrei să ceri ajutor împotriva unora, vin ceilalți în chipuri îngerești și alungă pe cei dintâi, ca tu să fii înșelat de ei, părându-ți că sunt îngeri"⁹². Părăsirea din partea diavolului este de scurtă durată și are ca scop alcătuirea de noi și mai puternice curse, prin care să ne înstrăineze de virtutea rugăciunii.

Pe cei începători pe calea către rugăciunea curată, îi ispitesc mai ales dracii de-a stânga, însă, atunci când mintea a ajuns să se roage în mod nepătimitor, neîmpărășiat, vin

⁸⁹ Ioan Carpatinul, **op. cit.**, p. 152.

⁹⁰ Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 118.

⁹¹ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 288.

⁹² Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 119.

asupra ei dracii de-a dreapta. Aceștia îl ispitesc pe contemplativ cu slava deșartă, făcându-l să se încreadă în eforturile proprii și să creadă că a ajuns la scopul rugăciunii⁹³.

Și, ca o formă dezlănțuită de tulburare, diavolul - aflăm de la Evagrie - atunci când nu poate mișca memoria în vremea rugăciunii, silește starea humorală (hormonală) a trupului să aducă vreo nălucire ciudată înaintea minții și să o facă pe aceasta să primească o anumită formă.

Dacă am rezistat acestor ispite și ne-am făcut rugăciunea noastră curat, trebuie să ne păzim și după aceasta de ispita diavolului, pentru că, după cum ne spune Sfântul Ioan Scărarul, diavolii nu ne lasă nici după rugăciune, ci încearcă să ne supere cu "năluciri necuvenite", căutând să ne prade "pârğa sufletului"⁹⁴.

Părinții filocalici subliniază adeseori ideea că, în efortul nostru de a dobândi adevărata rugăciune, omul are ca ajutor împotriva diavolilor, îngerii buni, care îi dau întărire și încredințare și îi luminează înțeleșurile celor ce i se întâmplă. Îngerii buni stau de față împreună cu noi în rugăciune și ne îndeamnă să stăruim în ea, bucurându-se și rugându-se cu noi. "Dacă suntem, prin urmare, cu nepăsare și primim gânduri potrivnice, îi amărâm foarte tare, dat fiind că ei se luptă atâta pentru noi, iar noi nu vrem să ne rugăm lui Dumnezeu nici pentru noi înșine, ci, disprețuind slujba noastră și părăsind pe Stăpânul și Dumnezeul nostru, petrecem cu necurații draci"⁹⁵.

Adunarea și paza minții în rugăciune

Mintea este considerată de Sfântul Simeon Noul Teolog "soare spiritual, pentru cele văzute și supuse simțurilor", după chipul lui Dumnezeu, care este "Soare în cele nevăzute și neînțelese cu mintea" sau "mintea primă"⁹⁶.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră mintea un "adânc ce caută Adâncul dumnezeiesc", nu în sensul că ar fi astfel prin ea însăși, prin fire, ci prin act; un loc al Adâncului infinit al dumnezeirii, care o umple de înțeleșuri infinite. Ea este un adânc prin voință, un abis în potență, lărgindu-se și îmbogățindu-se cu noi sensuri duhovnicești.

Mintea este una după ființa ei, dar multiplă, variată, împrăștiată, după lucrările sale. Această nestatornicie provine fie **de la fire**, fie **din obișnuință**, fie **din nepurtare de grijă**.

Locurile în care poate sta mintea sunt, potrivit Părinților filocalici, **după fire**, **mai presus de fire** și **împotriva firii**, iar stările ei : una de **împătımire**, de robie a ei, iar alta de **neîmpătımire**, de libertate.

⁹³ **Ibidem**, p. 114-115.

⁹⁴ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 263.

⁹⁵ Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 110.

⁹⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 58.

Potrivit acestei împărțiri filocalice, gândurile sunt, după origine **îngerești** sau **dumnezeiești**; **omenești** sau **diavolești**, iar după esența sau conținutul lor: **simple** sau **nepătimăse** și **compuse** sau **pătimăse**, adică la care s-a asociat un gând păcătos.

Potrivit asceticii ortodoxe, cauza principală a împrăstierii și rătăcirii minții a constituit-o ruperea armoniei dintre ea și inimă, așa cum era în starea primordială. De aceea, adunarea și paza minții constituie un efort de a ne păzi gândurile și a le pune în permanentă legătură cu Dumnezeu, aflat în adâncul sufletului nostru.

Calist Catafygiotul ne spune că mintea este "pururea mișcătoare", într-o mișcare neîncetată, datorată gândurilor ce îi dau conținut. Dinamismul ei în constituie tocmai această tindere către Dumnezeu, cu care se unește în "odihna înțelegătoare", în "golul îndumnezeitor", în "moartea mistică a minții", de care vorbesc Părinții.

Ascetica tradițională distinge trei etape ale pazei minții:

- 1) Adunarea minții și a gândurilor din împrăștiere, prin care acestea se unifică în jurul unui centru;
- 2) Reunificarea lor și readucerea lor la o gândire simplă;
- 3) Închiderea minții în adâncul sufletului și legarea ei de pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus.

Spiritualitatea ortodoxă subliniază permanent faptul că trezvia nu este o simplă tehnică spirituală, un simplu exercițiu sau performanță intelectuală, ci rodul unei lucrări constante, a unui efort susținut de înaintare în viața creștină, pe calea eliberării de patimi și a dobândirii și practicării virtuților, culminând cu smerenia, rugăciunea și iubirea.

Între rugăciune și trezvia minții și a inimii există o legătură indisolubilă. Trezvia și rugăciunea se susțin una pe alta, căci atenția supremă vine din rugăciunea neîncetată; iar rugăciunea din trezvia și atenția supremă. Isihie Sinaitul a arătat că atenția în cugetare apropie de Dumnezeu. "Cu cât ești mai atent la cugetare - spune el - cu atât te vei ruga cu mai mult dor lui Iisus. Și, iarăși, cu cât îți încetezi cugetarea cu mai puțină grijă, cu atât te vei depărta mai mult de Iisus"⁹⁷.

Rugăciunea are nevoie de trezvie, precum "lampa de lumina făcliei"⁹⁸ sau, chiar mai mult, "precum nu e cu puțință soarelui să lumineze fără lumină, așa nu e cu puțință să se curățească inima de întinărirea gândurilor de pierzare, fără rugăciunea numelui lui Iisus"⁹⁹. Trezvia și rugăciunea sunt, în plan duhovnicesc, poarta vieții și a morții; de ne curățim prin trezvie, ne îmbunătățim, iar de ne întinăm prin lipsa de pază, ne înrăim"¹⁰⁰.

Sfântul Grigorie Sinaitul ne spune că nimeni nu poate să-și țină singur mintea și nu poate alunga de la sine gândurile pătimăse, dacă nu-l ajută Hristos.

Referindu-se la osteneala minții, în rugăciune, Cuviosul Isaia Pusnicul vorbește de o adevărată răstignire duhovnicească a ei cu Hristos, prin lucrarea virtuților; de moartea ei duhovnicească cu Hristos și înmormântarea ei cu Hristos, față de tot ceea ce este

⁹⁷ Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie și virtute**, în *Filocalia...*, volumul IV, p. 79.

⁹⁸ **Ibidem**, p. 82.

⁹⁹ **Ibidem**, p. 101.

¹⁰⁰ Avva Dorotei, **Despre trebuința de a nu se încrede cineva în înțelepciunea sa**, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 528-529.

simțual, lumesc; dar și de învierea ei cu Hristos, ori de câte ori sufletul ascultă de voința lui Dumnezeu și o împlinește.

Starea cea mai înaltă a minții, experimentată în stare de rugăciune curată, desăvârșită, este "tăcerea" apofatică, taină a veacului viitor, cum o consideră Sfântul Isaac Sirul. În stare de rugăciune, mintea se scufundă în abisul înțeleșurilor dumnezeiești, dialoghează cu Dumnezeu, într-o bucurie sau beție a luminii, inefabilă. Ea devine astfel necoloră, neîmpărțită, fără formă, fără chip, meditând la Dumnezeu. Ea "pătimizește" în sine întipărirea frumuseții mai presus de fire și atotnegrăită. Ea se transcende pe sine, într-un act de totală dragoste și dăruire lui Dumnezeu. Mintea este răpită și se scufundă într-un adânc al minunării și uimirii, ce o umple de o vedere fericită, în "noaptea mistică". Aceasta este treapta cea mai înaltă de apofatism, trăită existențial, deplin, în rugăciune.

În rugăciunea desăvârșită, mintea "pătimizește" identitatea desăvârșită cu Dumnezeu, după har și descoperă tainele teologiei negrăite, sub forma unei neștiințe totale, în sens de depășire.

Unirea minții cu inima, împlinită în rugăciune, desemnează restaurarea naturii decăzute și fragmentate a omului, redobândirea unității sale originare. Rugăciunea inimii este, în acest fel, o întoarcere în paradis, redobândirea stării primordiale de comuniune cu Dumnezeu¹⁰¹. Mintea se cunoaște pe sine, devenind **transparentă, atotstrăvăzătoare și atot-înainte-văzătoare**.

Rugătorul devine pe această treaptă "înger pământesc" și "om ceresc", dobândind adevărata pacea a minții. Mintea curățită devine ea însăși "soare", "cer înstelat" slujind liturghia tainică a lumii.

Dacă păcatul este considerat din punct de vedere spiritual și ca o rupere a legăturii și armoniei dintre minte și inimă, dintre facultățile raționale și volitive cu cele afective, pe treptele ei cele mai înalte, rugăciunea restabilește adevăratul raport dintre puterile spirituale ale ființei umane, ancorându-le în transcendent.

Rugăciunea lui Iisus

O formă deosebită de rugăciune, o constituie pentru Răsăritul ortodox, **rugăciunea lui Iisus**.

Ea este cunoscută în spiritualitatea răsăriteană sub mai multe denumiri, fiecare exprimând anumite particularități ale sale.

Se mai numește și **rugăciunea isihastă**, pentru că a căpătat contur desăvârșit și a fost cunoscută într-un mediu mult mai larg în secolul al XIV-lea, datorită controverselor dintre călugării isihasti, în frunte cu Sfântul Grigorie Palama și scolastica apuseană, străină trăirii răsăritene și reprezentată de călugărul Varlaam din Calabria. În **Triadele** sale împotriva lui Varlaam, Sfântul Grigorie Palama a fixat învățătura, care ulterior va

¹⁰¹ K. Ware, **Rugăciunea lui Iisus**, Tesalonic, 1992, p. 40.

deveni tradițională, definitorie pentru Răsăritul ortodox, privind necesitatea și valoarea acestei rugăciuni pentru desăvârșirea creștină.

Este cunoscută și sub denumirea de **rugăciunea minții** sau **rugăciunea inimii** deși, pe treptele ei cele mai înalte ea este, de fapt, rugăciunea minții coborâtă în inimă.

Mistica intelectualistă a lui Evagrie Ponticul, în centrul căreia se afla ideea de curățire a minții, pentru a se putea uni cu Dumnezeu, în stare de rugăciune a minții, a primit un corectiv prin spiritualitatea Sfântului Macarie Egipteanul și mai apoi a Sfântului Diadoh al Foticeii, care au arătat rolul deosebit al minții, dar, în același timp, și al inimii, în lucrarea de îndumnezeire a omului. "Rugăciunea minții", despre care vorbește Evagrie, devine, astfel, la ei, rugăciunea inimii. "Misticismului intelectualist" al lui Evagrie, Sfântul Macarie îi opune un "misticism al conștiinței harului, al sensibilității dumnezeiești", misticismul unei vieți deplin conștiente de experiența harului. La aceasta, Diadoh adaugă o spiritualitate ce angajează omul întreg, întreaga ființă umană¹⁰².

Pe o altă treaptă, ea devine **rugăciunea minții în inimă** sau **rugăciunea minții unită cu inima**, pentru că doar unificată în sine însăși și coborâtă în adâncul de taină al ființei umane, acolo unde Hristos S-a sălășluit prin Taina Sfântului Botez și a luat chip prin practicarea virtuților, adică în inimă, rugăciunea devine cu adevărat lucrătoare și conduce la o simțire și o unire tot mai accentuată a celui ce se roagă cu Dumnezeu.

Numirea de **rugăciunea lui Iisus** evidențiază aspectul ei cel mai important, nota ei definitorie, caracteristică, aceea de a fi centrată pe invocarea neîncetată a Numelui lui Iisus. Denumirea aceasta este folosită prima dată de Sfântul Ioan Scărarul care, tot el a descris-o cel dintâi ca *μονολογιστος Χρηστος ενχι* - rugăciunea lui Iisus, monologică sau concisă, constând dintr-o singură frază sau expresie¹⁰³.

Aceste denumiri reprezintă nu numai distincții de ordin terminologic, ci și trepte către rugăciunea adevărată. Începând ca un act conștient de recunoaștere a păcătoșeniei proprii și a măreției divine, ca o formă de dobândire a discernământului spiritual, rugăciunea înaintază pe calea minții, pe care o restaurează în înțelesurile prime ale lucrurilor, în rațiunile lor prime, divine, pentru a se adânci apoi în inimă, de unde vine ajutorul lui Hristos, fixându-se asupra invocării neîncetate a "preasfântului Său nume". Umplându-se mereu de noi înțelesuri tot mai înalte, sensibilizându-se și experiind în inimă bucuria prezenței divine, rugăciunea conduce la unirea cu Hristos și prin El, cu Dumnezeu Treime.

În această rugăciune, în același timp, hristologică și trinitară, se află întreaga Scriptură, întregul ei mesaj, redus la esența sa fundamentală: mărturisirea măreției lui Hristos, a filiației Sale divine și, deci, a Treimii; apoi, prăpastia căderii și, în sfârșit, invocarea abisului milei divine. Această rugăciune răsună fără întrerupere în adâncul sufletului, ia ritmul respirației; numele lui Hristos este într-un fel "lipit" de respirație.

¹⁰² Vladimir Lossky, **The Vision of God**, The Faith Press, 1966, p. 91.

¹⁰³ John Chryssavgis, **Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder**, Brookline, Massachusetts, 1989, p. 245.

Numele se înscrie (se gravează) în om; acesta se schimbă în numele lui Dumnezeu, în Hristos¹⁰⁴.

Formularele rugăciunii lui Iisus

Formula completă a acestei rugăciuni este **"Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!"** În spiritualitatea rusă, mai ales din secolul al XIX-lea, când s-a produs o renaștere în centrul căreia s-a aflat spiritualitatea isihastă, s-au adăugat la aceste cuvinte **"pe mine păcătosul"**.

Aceasta este formula completă, însă rostirea ei integrală sau fragmentară, vom vedea, depinde de treapta duhovnicească a celui ce o practică.

Cu privire la metoda rostirii ei, "dumnezeieștii Părinți - spun Sfinții Calist și Ignatie - nu ne-au predat toți, totdeauna, rugăciunea întregă. Ci, unul întregă, altul jumătate, al treilea, o parte, și altul altfel, poate după puterea și starea celui ce se roagă¹⁰⁵.

Sfântul Marcu al Efesului explică astfel conținutul acestei rugăciuni: cuvintele însele din care s-a alcătuit rugăciunea - spune el - nu au fost inventate de Sfinții Părinți din proprie inițiativă și de către ei înșiși, ci "ei și-au luat punctele de plecare din însăși dumnezeiasca Scriptură, de sus și de la ucenicii de frunte (corifei al lui Hristos) sau, mai bine zis, le-au primit și ni le-au transmis și nouă ca pe o moștenire care a coborât și la ei de la Părinți". Tot el explică astfel cuvintele rugăciunii:

a) "Doamne" indică firea (Lui) dumnezeiască; sunt dezavuați cei ce cugetă că Iisus este un simplu om;

b) Prin "Iisuse", care indică umanitatea (Lui), sunt dați corbilor cei ce-L socotesc a fi numai Dumnezeu și că a venit ca om doar prin închipuire (nălucire);

c) "Hristoase", care conține în sine cele două firi (ale Lui), face să înceteze pe cei ce, socotindu-L a fi amândouă (firile), sunt de părere că (acestea) constituie două ipostasuri despărțite între ele;

d) Iar prin "Fiul lui Dumnezeu" se închide gura celor ce cutează să introducă, în sens invers, un amestec al firilor, proclamând firea dumnezeiască, și de aici și pe cea omenească, ca (rămânând) neamestecate și după unire. Astfel încât aceste patru rostiri sunt ca niște cuvinte ale lui Dumnezeu și săbii duhovnicești care separă între două perechi de erezii opuse, între ele diametral opuse, dar deopotrivă cinstind lipsa de evlavie (necredința).

e) Iar pentru cei prunci în Hristos și nedesăvârșiți în virtute s-a predat și adaosul foarte potrivit: "miluiește-mă", care îi arată (pe aceștia) cunoscându-și măsurile proprii, și având nevoie de multă milă de la Dumnezeu, imitând poate pe orbul acela care, dorind să vadă, striga către Iisus care trecea pe lângă el : "Iisuse, miluiește-mă" (Mc. 10, 47).

¹⁰⁴ Paul Evdokimov, **L'Orthodoxie**, Desclee de Bouwer, Paris, 1990, p. 114.

¹⁰⁵ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 110.

f) iar alții, făcând ceva mai iubitor, aduc rostirea la plural și rostesc rugăciunea astfel: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi", știind (adică) pe de o parte că iubirea agapică e plinirea Legii și a Proorocilor (Rom. 13,10; Mt. 22,40) - ca una ce conține și recapitulează în sine toată porunca și făptuirea duhovnicească - iar pe de alta aducând în mod iubitor și pe frați în comuniunea rugăciunii și provocând astfel mai bine pe Dumnezeu spre milă, prin aceea că i se adresează lui Dumnezeu Însuși în interes comun și cere o milă comunitară, decât este dispusă dumnezeiască (Lui) milă să ne vină într-ajutor prin dreapta credință a dogmelor și plinirea poruncilor, pe care ambele le-a arătat cuprinzându-le acest scurt stih al rugăciunii¹⁰⁶.

Sfântul Grigorie Sinaitul ne recomandă să strigăm stăruitor cu mintea și cu sufletul: "Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!". Pe urmă, spune el, pentru îngustimea, osteneala și greutatea lucrului, să ne mutăm mintea la cealaltă jumătate și să zicem: "Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!" Fiecare din aceste părți ale rugăciunii trebuie spusă îndelung pentru ca mintea să se poată gândi la ele.

Tot Sfântul Grigorie Sinaitul, referindu-se la modul cum trebuie să se zică rugăciunea, ne învață că, dintre Părinți, unii o zic în întregime "Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!", iar alții pe jumătate, și anume: "Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!", ceea ce este - spune el - mai ușor pentru neputința minții. Căci aceasta "nu poate să zică în chip tainic, singură de la sine "Domnul Iisus", întru curăție și în chip desăvârșit, decât în Duhul Sfânt (I Cor. XII,3). Altfel, va face aceasta bâlbâindu-se ca un copil, neputând să o zică articulat"¹⁰⁷.

În general, Părinții filocalici țin seama în recomandările lor privind tehnica sau metoda acestei invocări, de starea sau treapta duhovnicească a rugătorului. Sfinții Calist și Ignatie ne spun că "cei înaintați și desăvârșiți în Hristos se îndestulează cu gândirea fiecăruia din cuvintele "Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu", uneori și numai cu numele "Iisus", pe care și-l întipăresc înăuntru și-l îmbrățișează cu lucrarea întregă a rugăciunii, umplându-se, prin el, de o plăcere și de o bucurie negrăită, care covârșește toată mintea, toată vederea și tot auzul. Prin aceasta, ei, ajungând în afară de trup și de lume, își închid simțurile prin darul și harul dumnezeiesc și, cucerți de iubire ca de o beție fericită, se curățesc, se luminează și se desăvârșesc ca unii ce oglindesc, de acum, în chip neînțeles, ca o arvună, harul mai presus de fire, fără început și necreat al dumnezeirii mai presus de ființă"¹⁰⁸. Cei progreseți duhovnicește se îndestulează, așadar, cu singura pomenire și cugetare a fiecărui dintre numirile lui Cuvântului lui Dumnezeu-Om și prin aceasta se învrednicesc de răpiri, cunoștințe și descoperiri negrăite, în Duhul Sfânt.

Pentru cei începători și nedesăvârșiți în virtute, "prunci" duhovnicești, Părinții au legat de aceste cuvinte "izbăvitoare" ale rugăciunii, cuvântul "miluiește-mă". "Cel ce

¹⁰⁶ Sf. Marcu al Efesului, **Explicarea cuvintelor rugăciunii lui Iisus** (Prezentare și traducere de drd. Ioan I. Ică), în "Mitropolia Ardealului", XXXII (1987), nr. 5, p. 38.

¹⁰⁷ Sfântul Grigorie Sinaitul, **Ale aceluiași: despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește**, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 186-187.

¹⁰⁸ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 117.

zice lui Dumnezeu: "miluiește-mă!", pe de o parte își recunoaște propria neputință, iar pe de altă parte înalță către ceruri un strigăt de nădejde. El nu vorbește numai de păcat, ci și de biruința acestuia. El afirmă faptul că, în milostivirea slavei Sale, îl acceptă în ciuda păcatelor săvârșite și-i cere ca el să se socotească iertat. Rugăciunea lui Iisus conține astfel nu numai un apel la pocăință, ci și certitudinea iertării și a mântuirii"¹⁰⁹. "Mila lui Dumnezeu - spune Părintele Stăniloae - nu e numai un act exterior de dăruire a ceea ce I se cere de către cei ce au nevoie de cele cerute... Mila lui Dumnezeu nu e numai un gest exterior unit cu indiferența interioară, ci o participare lăuntrică la durerea acelora față de care are milă. E o adâncă taină în această privință a lui Dumnezeu de a participa la durerile fapturilor Sale... Dar tocmai participarea lui Dumnezeu la suferința fapturilor Lui Îl îndeamnă să le dăruiască ceea ce le lipsește, adică să Se dăruiască pe Sine însuși, și dacă ele voiesc Să-L primească, prin aceasta să le vindece de durerile lor spirituale și trupești de care suferă. Așa a rânduit Dumnezeu să fie raportul între Sine și fapturile Sale; nu un raport între Cel nesimțitor la durerile lor, care știe doar teoretic, rațional, de viața lor concretă cu lipsurile care pot să se ivească în ea și între fapte ce suferă din lipsa comuniunii cu El, ci un raport viu, patetic, vibrant al ambelor părți. Mila lui Dumnezeu e taina unui Dumnezeu viu, nu a unui Dumnezeu, încremenit în simțirea Lui"¹¹⁰.

Aceeași Părinți Calist și Ignatie Xanthopol consideră, însă, că este îngăduit și începătorilor să se roage uneori cu toate cuvintele rugăciunii, alteori cu o parte a ei, dar "înăuntru inimii și neîncetat" și să nu schimbe des felul rugăciunii, ca nu cumva mintea, prin schimbarea și mutarea lor deasă să se obișnuiască cu nestatornicia și cu abaterea și să pătimească, prin aceasta, o împrăștiere și o rătăcire de la adevăratul sens al rugăciunii.

Prin invocarea repetată și conștientă a cuvintelor "Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu", mintea se întinde, se înalță în chip negrăit și nematerial către Însuși Mântuitorul Iisus Hristos Cel pomenit. Iar prin invocarea iertării și ajutorului divin - "miluiește-mă" - mintea se reîntoarce în sine însăși, intră în adâncul de taine care este însuși sufletul omenesc.

Astfel, cel ce se nevoiește în practica rugăciunii, ajunge la obișnuința de a se ruga nesilit, neîmprăștiat, curat și adevărat. Ajunge la deprinderea ca mintea lui să stăruie în inimă și să nu o introducă cu forțare sau fără luare aminte, ci să stăruie pururea în ea și să se roage astfel neîncetat"¹¹¹.

În privința modului rostirii rugăciunii, Sfântul Grigorie Sinaitul ne spune că este bine a rosti rugăciunea cu gura, meditând, în același timp cu mintea la esența ei, și aceasta, spune el, deoarece "uneori slăbește mintea a o grăi, lenevinduse; iar alteori gura. De aceea trebuie să ne rugăm și cu gura și cu inima. Dar trebuie să o spunem liniștit și fără zgomot, ca nu cumva glasul să tulbure simțirea și atenția minții și să le împiedice. Aceasta până ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea, va înainta în ea și va lua

¹⁰⁹ K. Ware, **op. cit.**, p. 26-27.

¹¹⁰ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 202-203.

¹¹¹ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 117.

putere de la Duhul să se roage în întregime și cu putere. Atunci nu mai e de trebuință să se rostească cu gura, dar nici nu se mai poate. Atunci ajunge să se facă toată lucrarea numai cu mintea"¹¹².

Spiritualitatea ortodoxă face, astfel, o ierarhizare și în ceea ce privește treptele sau gradele rugăciunii lui Iisus, până la rugăciunea inimii, gradul sau împlinirea ei deplină. Există o formă **orală** sau **vocală** a ei, care are ca scop dezvoltarea ușurinței și obișnuinței de "adunare", de concentrare către interiorul ființei noastre și, în acest fel, de interiorizare a cuvintelor ei. Pe o treaptă mai înaltă, ea trece de pe buze, în interior, în mintea noastră, curățită de patimi, devenind o meditare continuă la Mântuitorul Iisus Hristos și la lucrarea Sa de restaurare ontologică a ființei noastre. Împlinirea deplină a rugăciunii lui Iisus este rugăciunea inimii, superioară rugăciunii mintale, rugăciune a întregii noastre ființe, a minții unificată cu inima. Astfel, rugăciunea lui Iisus intră în inimă, se unește cu respirația și domină întreaga noastră personalitate. Omul însuși devine o rugăciune neîncetată, o ființă orantă. Rugăciunea inimii, la cei desăvârșiți, ia forma unei rugăciuni mistice neîncetate, "odată ce contemplativul nu se mai forțează să se roage, iar rugăciunea există și lucrează în el pentru că Duhul Sfânt se roagă în el"¹¹³.

Așadar, rugăciunea lui Iisus începe cu o fază orală sau vocală, ca o rugăciune exterioară, rostită; se înalță către rugăciunea mintală, mult mai interioară; pentru a se adânci, a se cufunda în inimă, ca rugăciune a inimii, adevărata rugăciune ce poate conduce spre unirea cu Dumnezeu.

În privința numărului invocărilor, nu găsim o precizare clară în scrierile filocalice. Părinții duhovnicești se mulțumesc să ne recomande să o practicăm până când ajunge să se unească cu ritmul respirației. Mai pe larg vorbește, însă, despre aceasta lucrarea de profundă inspirație filocalică *Pelerinul rus*, în centrul căreia se află tocmai recomandarea și metoda invocării numelui lui Iisus. Pelerinul, un credincios simplu, auzind în biserică îndemnul de a ne ruga neîncetat (I Tes. 5,17), primește sfat de la Părintele său să practice rugăciunea lui Iisus, neîncetat. El începe cu 3.000 de invocări pe zi, apoi ajunge la 6.000, iar apoi la 12.000. Practicând mai mult timp această rugăciune, pelerinul ajunge la rugăciunea continuă, neîncetată.

Tehnica corporală sau metoda rugăciunii lui Iisus

Creștinismul depășește toate celelalte concepții despre trup, prin valoarea deosebită pe care o acordă acestuia. Din temniță sau închisoare a sufletului, trupul devine în concepția creștină, împreună colaborator al acestuia în lucrarea de mântuire, "templu al Duhului Sfânt".

Rugăciunea implică ființa umană în întregimea ei - trup și suflet. Numai implicând activ trupul, rugăciunea poate aparține cu adevărat omului în totalitatea sa. În

¹¹² Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 186-187.

¹¹³ George A. Maloney S.J., **Prayer of the Heart**, Notre Dame, Indiana, 1981, p. 137.

concepția biblică, ființa umană este un tot psiho-somatic și nu un suflet încătușat într-un trup de unde ar voi să se elibereze. Ființa umană este constituită de unitatea integrală a sufletului și a trupului. Trupul nu constituie un obstacol ce trebuie depășit, un element material destinat descompunerii și uitării, ci are un rol pozitiv în viața duhovnicească, fiind înzestrat cu energii specifice ce pot fi de mare folos în lucrarea rugăciunii¹¹⁴.

Tehnica corporală se referă, în special, la postura exterioară, la controlul respirației, precum și la explorarea interioară.

În privința tehnicii sau a metodei corporale, trebuie precizat foarte clar că unii dintre Părinții filocalici, deși prezintă unele metode fizice, trupești, de înlestire a rugăciunii curate, a rugăciunii minții spre interioarul sufletului, nu le consideră o condiție absolut necesar, indispensabilă progresului spre rugăciunea inimii. Această metodă sau tehnică nu este un scop în sine, ci o lucrare auxiliară, menită să ajute omului să se adune. Ceea ce accentuează, însă acești scriitori duhovnicești, în mod constant, este că scopul sau ținta pe care o vizează ea este trezvia, paza minții și a inimii, nepătimirea, tăierea oricărui prilej și posibilitate de pătrundere a ispitei din exterior, în sufletul omului. Dacă vorbesc totuși despre această metodă "isihastă", se observă clar că o recomandă mai ales celor începători în această lucrare martirică de trezvie.

Precizări mai în detaliu privind postura trupului și ritmul respirației aflăm la Sfântul Grigorie Sinaitul și la Nichifor din Singurătate.

Sfântul Grigorie Sinaitul, părintele rugăciunii isihaste, dă în această privință, următoarea recomandare: "Șezând deci de dimineața pe un scaun ca de-o palmă, adună-ți mintea din partea conducătoare, în inimă, și ține-o în ea. Aplecându-te apoi cu încordare, ca să simți durere în piept, în umeri și în grumaj, strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul: "Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!". Pe urmă, pentru îngustimea, osteneala și greutatea lucrului, ca unul ce e făcut continuu (fiindcă cele trei cuvinte nu sunt o mâncare care se poate mânca continuu, iar cei ce Mă mănâncă pe Mine vor flămânzi încă" (Înțel. Sir. XXXIX, 21), mută-ți mintea la cealaltă jumătate și zi: "Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!"¹¹⁵.

Autor al *Metodei sfintei rugăciuni și atenției* – *Μεθοδος τις προσευχος και προσοχος* este considerat Sfântul Simeon Noul Teolog, această metodă fiind un rezumat al spiritualității sinaite, pe care Sfântul Simeon ar fi îndreptat-o spre isihasm¹¹⁶.

Sfântul Simeon Noul Teolog, vorbind despre trei feluri de rugăciune, arată modul în care se poate ajunge la rugăciunea curată, ajutându-ne la această de această metodă corporală: "șezând într-o chilie liniștită și într-un colț retras, ia aminte să faci ceea ce îți spun: Închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce e deșert sau vremelnic. Apoi întoarce-ți partea de jos a obrazului tău, sau barba ta spre pieptul tău, ca să iei aminte, cu mintea ta și cu ochii tăi sensibili la tine însuși. Și ține puțin și respirația ta, ca să îți și mintea și să

¹¹⁴ K. Ware, **op. cit.**, p. 43.

¹¹⁵ Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 186-187.

¹¹⁶ Magistrand Ion I. Bria, **Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simion Noul Teolog**, în "Studii Teologice", an VIII (1956, nr. 7-8, p. 479-480).

află locul unde este inima ta și acolo să fie în întregime și mintea ta. La început vei afla un întuneric și o grosime de nestrăbătut. Dar stăruind și făcând acest lucru ziua și noaptea, vei afla, o minune, o bucurie nesfârșită. Căci îndată ce văzduhul ce se află în mijlocul inimii, vede ceea ce nu crede. Vede văzduhul ce se află în mijlocul inimii și se vede pe sine în întregime luminoasă și plină de puterea de deosebire. Și de aci înainte, îndată ce mijeste un gând, încă înainte de a se alcătui și de a lua chip îl izgonește cu chemarea lui Iisus Hristos și-l face să se mistuie"¹¹⁷.

Din ambele texte, se distinge clar rolul de accesoriu al acestei metode în itinerariul spiritual către adâncul ființei noastre, loc al prezenței Duhului Sfânt.

Puterea numelui lui Iisus

Rugăciunea lui Iisus, prin conținutul și roadele ei, se află în centrul întregii spiritualități răsăritene, este "inima Ortodoxiei"¹¹⁸. Iar, în cadrul acesteia, locul esențial îl ocupă invocarea sau pomenirea numelui Său.

Paza inimii sau trezvia, spre care tinde rugătorul, se realizează prin pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus, prin care sunt îndepărtate toate ispitele.

Spiritualitatea filocalică acordă o valoare și un rol deosebit numelui lui Iisus. Isihie Sinaitul vorbește despre "dulcele și bunul nume al lui Iisus"¹¹⁹, care aduce cu adevărat, pace sufletului și golire de gânduri pătimase; Filotei Sinaitul ne spune că prin invocarea cu credință a "numelui sfânt și prea cinstit al Domnului Iisus"¹²⁰, rugătorul află reazemul esențial, ajutorul fundamental în lucrarea sa.

Prin invocarea neîncetată a lui Dumnezeu, ne curățim inima noastră de "gândurile pătimase" și izgonim pe vrăjmașii spirituali din ea, ne vindecăm de "răul uitării și cele ce izvorăsc din ea"¹²¹. Prin chemarea lui Dumnezeu, mintea primește o schimbare dumnezeiască.

Chemarea continuă a lui Iisus nimicește nu numai patimile, ci și lucrarea lor. În lipsa preasfântului și preadulcelui nume, "totul se surpă în chip înfricoșat, mai bine zis,

¹¹⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Metoda Sfintei rugăciuni și atențiuni...**, p. 536-537.

¹¹⁸ Spidlik, **op. cit.**, p. 3... Olivier Clement, în **La priere de Jesus**, arată că rugăciunea lui Iisus, "piatra unghiulară" a spiritualității răsăritene, deși a pătruns în medii occidentale largi, nu se bucură de o apreciere corectă. Astăzi, în Apus, spune autorul, există uneori tendința de a obiectiva această rugăciune, de a o asimila metodelor împrumutate din Orientul necreștin, precum dhikr-ul musulman, japa-yoga hindusă, nembutsu japonez, adică de a o izola de contextul ei eclesial și de aspectul ei fundamental ascetic. Ea este privită mai ales ca o metodă sau tehnică individuală de progres spiritual și de contact cu divinitatea, percepută și aceasta diferit.

Ruptă, însă, de contextul ei ascetic și eclesial, rugăciunea lui Iisus își pierde valoarea ei, devenind o tehnică la îndemâna tuturor, dar neducând la adevăratul ei sens, la adevărata ei finalitate.

¹¹⁹ Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 88.

¹²⁰ **Ibidem**, p. 108.

¹²¹ **Ibidem**, p. 66.

nimic nu mai avem din cele ce ne sunt de folos"¹²², iar avându-l pe acesta în suflet, "tot ce ne este potrivnic se depărtează, nici un bine nu ne mai lipsește și nimic nu ne este cu neputință"¹²³.

Chemarea, invocarea sau pomenirea Numelui Domnului este "lucrare înfricoșătoare și prea cinstită, mai presus de orice nume și lucrare"¹²⁴, "născătoare de lumină și desfătare, ce nu se poate învăța decât prin experiență"¹²⁵.

Precum fără corabie nu se poate trece marea, tot la fel, fără rugăciunea și chemarea neîncetată a lui Iisus, "nu este cu putință a izgoni momeala gândului rău"¹²⁶. Numele lui Iisus "biciuiește pe vrăjmași". Chemarea lui Iisus preface în cenușă amăgirile drăcești, nepermițându-le "să-și arate minții în oglinda cugetării, nici începutul intrării, pe care unii o numesc momeală, nici vreun chip oarecare și nici să grăiască niscai cuvinte în inimă"¹²⁷. Numele lui Iisus oprește orice ispită, orice "chip drăcesc" să pătrundă în planul conștiinței, nimicindu-l încă din starea de momeală sau chiar și mai mult, de "cuvânt interior". Numele Domnului nostru Iisus Hristos, coborând în adâncul inimii, "smerește pe balaurul care stăpânește pe întinderile ei"¹²⁸.

Prin aducerea aminte continuă a numelui lui Iisus, se curăță văzduhul inimii și al minții de nourii întunecoși și de vânturile duhurilor răutății. În acest orizont curățit de patimă și păcat, strălucește lumina dumnezeiască a lui Iisus. Această pomenire a Domnului Iisus întoarce sufletul la strălucirea sa firească, dă inimii formă dumnezeiască, naște în mintea rugătorului o "anumită stare dumnezeiască"¹²⁹. Numele lui Iisus, strigat cu curăție în adâncul inimii, e un izvor nesecat din care izvorăsc cu prisosință toate bunătățile¹³⁰.

Filotei Sinaitul ne spune că "pomenirea bucuroasă a lui Dumnezeu, adică a lui Iisus, obișnuiește să împrăștie cu iuțimea inimii și cu încruntarea mântuitoare toate vrăjile gândurilor, înțelesurile, cuvintele, nălucirile, chipurile întunecoase și, simplu vorbind, toate mijloacele prin care luptă cu aprindere atotpierzătorul, căutând să înghită sufletele. Iar Iisus cel chemat le arde pe toate cu ușurință, căci în nimic altceva nu se află mântuirea noastră decât în Iisus Hristos. Numele Domnului Hristos, chemat neîncetat, ne ușurează de toate greutatețile și, cu vremea, când ne obișnuim și ne îndulcim cu el, ajungem să cunoaștem prin cercare că acest lucru nu e cu neputință, nici greu, ci cu putință și ușor"¹³¹.

¹²² **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 31-32.

¹²³ **Ibidem.**

¹²⁴ **Ibidem.**

¹²⁵ Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 79.

¹²⁶ **ibidem**, p. 92.

¹²⁷ **Ibidem**, p. 102.

¹²⁸ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 110.

¹²⁹ Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 80-81.

¹³⁰ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 27.

¹³¹ **Din viața Sfântului Grigorie, arhiepiscopul Salonicului...**, p. 550.

Numele lui Iisus este **numen praesens**, Dumnezeu este cu noi, Emanuel. Invocarea Sa prelungește Întruparea Sa în ființa noastră¹³². Numele Lui devine "temelia ontologică a rugăciunii, substanța ei, puterea, îndreptățirea ei"¹³³. El face simțită prezența lui Iisus în viața noastră, o prezență lucrătoare prin dragoste¹³⁴.

Numele lui Iisus, aflat în centrul rugăciunii către El, devine "o cheie mistică a lumii, un instrument al ofrandei tainice a tuturor lucrurilor și a tuturor ființelor, pecetea dumnezeiască pe această lume"¹³⁵.

Darul rugăciunii

Pe treapta ei cea mai înaltă, rugăciunea este trăită ca un dar cu care Dumnezeu binecuvintează viața contemplativului. Viața lor însăși, o respirație în Duhul Sfânt, devine o rugăciune neîncetată.

Acest dar, această harismă excepțională este întâlnită la puțini dintre Părinții duhovnicești. La aceștia, rugăciunea lui Iisus devine spontană, continuă, o stare supranaturală, în marginile existenței umane potențată de lucrarea desăvârșitoare a harului divin. La această "elită" duhovnicească, rugăciunea devine stilul sau ritmul vieții însăși; ei devin rugăciune. Întreaga lor viață este o permanentă cugetare, o permanentă trăire a comuniunii cu Dumnezeu, Cel invocat în rugăciune. Chiar și în somn, ei au mintea atentă la pomenirea lui Hristos. Nu numai stările lor conștiente, ci și cele de veghe, constituie o rugăciune.

Ascetica răsăriteană delimitează următoarele trepte, până la această stare:

- 1) Evitarea lăcomiei de somn și practicarea veghei scurte;
- 2) Pătrunderea invocației lui Iisus în planul conștiinței, în starea de ațipire, de veghe;
- 3) Meditarea neîntreruptă la Dumnezeu;
- 4) Etapa în care rugătorul este un veghetor, un achimit; el nu doarme aproape de loc; însăși starea de somn capătă la el consistență spirituală, devine conștiința a prezenței lui Dumnezeu în viața sa. El nu mai primește viziuni despre **mundus imaginalis**, pentru că el a dobândit darul străvederii în cele duhovnicești, el este un înainte-văzător sau un vizionar, în adevăratul sens al cuvântului.

¹³² Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 115.

¹³³ S. Bulgakov, **Filosofia imena**, Paris, Ymca Press, 1953, p 212, la Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitate și comuniune...**, p. 307. Foarte interesante și de valoare sunt observațiile făcute de Tomas Spidlik, cu privire la justa valoare a invocării numelui lui Iisus. Cinstirea numelui lui Iisus este - spune el - rezultatul unei conștientizări a sentimentului creștin, fiind asociat în general ascezei. Trebuie, însă, evitată greșeala unor călugări ruși, în frunte cu S. Bulgakov, numiți "idolatri ai numelui", care, în 1912-1913 au tulburat Biserica rusă, prin doctrina despre o așa-zisă putere dinamică și cvasi-sacramentală a numelui lui Dumnezeu.

¹³⁴ George A. Maloney S. J., **op. cit.**, p. 146.

¹³⁵ K. Ware, **op. cit.**, p. 70.

Darul rugăciunii este însoțit de unele semne sau fenomene spirituale deosebite, extraordinare.

Căldura și lacrimile din rugăciune, lumina și vedeniile.

Părinții vorbesc de unele fenomene, de natură sufletească, ce însoțesc uneori treptele superioare de rugăciune, dintre care căldura, din care izvorăsc lacrimile și vedeniile sau descoperirile, extazul sau răpirile, pe care sufletul le are în starea de rugăciune desăvârșită.

Căldura este considerată, în general, o roadă a rugăciunii curate și neîmprăștiate. Ea izvorăște din dragoste și duce la extaz. Autorii duhovnicești ai Filocaliei disting o **căldură inițială** sau **începătoare**, care se ivește la începutul rugăciunii, din osteneală și o **căldură** ce izvorăște din rugăciunea desăvârșită și se topește în râul lacrimilor.

Cea dintâi este mai mult un efect al lucrării ascetice și a osteneții în rugăciune. Căldura ce izvorăște din rugăciunea desăvârșită în inimă - spun Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol - "e focul pe care Iisus Hristos a venit să-l arunce pe pământurile inimii noastre care mai înainte erau purtătoare de mărăcinii patimilor, iar acum sunt, prin har, purtătoare de Duh..."¹³⁶. Această rugăciune - spun ei - topește în chip negrăit tot ceea ce împiedică rugăciunea cea dintâi să se facă rugăciune desăvârșită curată¹³⁷.

Ioan Carpatinul vorbește chiar despre "focul rugăciunilor către Dumnezeu", iar Sfântul Ioan Casianul vorbește despre o anume "rugăciune de foc", ca expresie a dragostei depline față de Dumnezeu. Aceasta este experiența inefabilă a lui Dumnezeu, stare ce depășește orice sentiment omenesc și nu poate fi surprinsă cu ajutorul cuvintelor. Ea este, mai degrabă, o experiență a luminii dumnezeiești, în suflet.

Sfântul Simeon Noul Teolog, teologul prin excelență al simțirii harului, îl consideră pe Dumnezeu "foc", iar sufletul fiecăruia dintre noi - o "candelă", care se împărtășește de focul divin, pe măsura eforturilor sale¹³⁸.

Părinții spun că din această căldură suprafirească, roadă a intensității lucrării Duhului Sfânt asupra sufletului ce se roagă, izvorăsc lacrimile. Sfântul Simeon, considerându-l pe Dumnezeu soare sau foc duhovnicesc, în lumea celor necreate, arată și raportul dintre El și firea creată. Căldura rugăciunii naște foc - spune el - iar focul iarăși căldura și din amândouă se aprinde flacăra, izvorul lacrimilor. De fapt, flacăra o

¹³⁶ A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol..., p. 123.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Diac. Asist. Ioan I. Ică, "Catehezele" Sfântului Simeon Noul Teolog - un program de înnoire duhovnicească a Bisericii Ortodoxe. Duhul Sfânt - cheia Scripturii și a vieții creștine autentice. Catehezele 24 și 33 (traducere și prezentare), în "Mitropolia Ardealului", an XXXIV (1989), nr. 6, p. 71.

odăsc și roaiele, iar și roaiele nasc flacăra. Din această flacăra, rod al lucrării harice, se nasc "lacrimile dorului de Dumnezeu"¹³⁹, care dau sufletului "o dulceață negrăită"¹⁴⁰.

Plânsul duhovnicesc este, la Sfinții Părinți, expresia unei minți și a unui suflet restaurate în starea de curăție și reajunse la "simțirea înțelegătoare". Este "străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greșelilor, cu suspiciune nevăzute"¹⁴¹.

Plânsul - aflăm de la Sfântul Simeon Noul Teolog - este îndoit în lucrările lui. Unul este ca "apa", care stinge prin lacrimi văpaia patimilor și curățește sufletul de întinăciunea pricinuită de ele. Superior acestuia este unul ca "focul", care face viu, care reaprinde și încălzește și face înfocată inima și o înflăcărează de dragostea și de dorul lui Dumnezeu¹⁴². La fel, Sfântul Ioan Scărarul vorbește despre un plâns, natural care izvorăște, de la fire și unul duhovnicesc sau plânsul neîncetat după Dumnezeu, care ne scutește de plânsul veșnic¹⁴³.

Cel ce a ajuns la darul plânsului duhovnicesc, spune Petru Damaschinul, "se face întărit ca o stâncă și nu mai e clintit de nici un vânt sau val al vieții, ci e pururea la fel, în prisosință și în lipsă, în bună stare, în cinste și în ocară... El cunoaște cu bună pătrundere că toate trec, și cele dulci și cele dureroase și că viața aceasta este cale spre veacul viitor și că chiar dacă nu vrem noi, se fac cele ce se fac și în zadar ne tulburăm și ne păgubim de cununa răbdării și ne arătăm potrivnici voii lui Dumnezeu, fiindcă toate câte le face Dumnezeu, sunt foarte bune și noi suntem neștiutori"¹⁴⁴. Acest plâns rodește în lacrimi.

În trăirea și simțirea duhovnicească a Părinților filocalici, lacrimile sunt de mai multe feluri, după izvorul sau geneza lor. Există **lacrimi firești** sau **naturale**, ca un mod de manifestare a sentimentelor firești, umane, și există **lacrimi duhovnicești**, expresie a vieții duhovnicești îmbunătățite.

În mod fundamental, darul lacrimilor este legat de smerita cugetare, căci, spune Cuviosul Nichita, "este cu neputință să-și deschidă cineva izvorul lacrimilor, fără o adâncă smerită cugetare"¹⁴⁵.

Sfântul Ioan Scărarul învață că lacrimile pot proveni de la fire, dintr-un necaz potrivit, din laudare, din slavă deșartă, din curvie, din dragoste, din aducere aminte de moarte¹⁴⁶.

Potrivit Sfântului Simeon, plânsului îi premerge smerenia și îi urmează o bucurie și o veselie negrăite. Acestei bucurii îi urmează nădejdea, care face încredințarea după mântuire mai puternică¹⁴⁷.

¹³⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești**, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 508.

¹⁴⁰ **Ibidem**, p. 509.

¹⁴¹ Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 109.

¹⁴² Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice...**, p. 64.

¹⁴³ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172.

¹⁴⁴ **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin...**, p. 54.

¹⁴⁵ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 275.

¹⁴⁶ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 174.

¹⁴⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 174.

Cuviosul Nichita consideră că organul din care izvorăsc lacrimile este "simțirea înțelegătoare". Această expresie are, la Părinții îmbunătățiți o valoare și semnificație profundă. Ea echivalează, oarecum cu mintea curățită de orice reprezentare sau închipuire. Ea se folosește mai ales atunci când este vorba de rugăciunea desăvârșită. "Simțirea înțelegătoare" este mintea curățită de orice gând și coborâtă în inimă, în continua meditare la numele lui Iisus. Simțirea înțelegătoare nu se referă la înțelegerea teoretică, rece, obiectivă, nici la cunoașterea discursivă, logică, ci este o conștiință și totodată o simțire a prezenței lui Dumnezeu. Curgerea lacrimilor aduce "simțirii înțelegătoare" uneori amărăciune și durere; alteori veselie și bucurie. Când ne curățim prin pocăință de veninul și de întinăciunea păcatului, simțim mai mult greutate, amărăciune și durere. Dar când ne-am curățit prin lacrimi și am fost eliberați de patimi, experiem, sub mângâierea Duhului Sfânt, bucuria și dulceața de negrăit, pe care o provoacă lacrimile de umilință¹⁴⁸.

Sfântul Isaac Sirul vorbește de "lacrimi care ard" și de "lacrimi care îngrașă". Cele care ard sunt lacrimi de străpungere, de pocăință. Ele usucă și ard trupul. "Lacrimile din rugăciunea ta - spune Sfântul Ioan Scărarul - sunt un semn al milei lui Dumnezeu, cu care s-a învrednicit sufletul tău în pocăința lui și că a fost primită și că a început să intre prin lacrimi în câmpia curățeniei. Căci ochii nu pot vărsa lacrimi de nu vor fi înlăturate gândurile cele trecătoare"¹⁴⁹. Aceste lacrimi izvorăsc mai mult din frica de Dumnezeu și de pedepsele pentru păcatele noastre, din frica de moarte și de judecata la care vom fi supuși după moarte.

Ele sunt un al doilea botez curățitor al sufletului, o prelungire în viața noastră a apelor purificatoare ale Botezului. Efectul acestor lacrimi este asemănător cu cel al apei baptismale, în care se dizolvă împietrirea sufletului și prin care materia se spiritualizează, se pnevmatizează. De aceea, Sfântul Grigorie Palama nu întâmplător consideră botezul lacrimilor mai dureros decât Taina Sfântului Botez, dar nu mai mic decât acesta, ci dimpotrivă, mai mare. Dacă primul Botez șterge păcatele săvârșite, fără a da puterea de a nu mai păcătui, botezul lacrimilor de umilință șterge și păcatele săvârșite de la Botez.

Sfântul Ioan Scărarul consideră rugăciunea "maica lacrimilor și fiica lor"¹⁵⁰ deoarece adevărata rugăciune este legată de sentimentul de păcătoșenie, pe de o parte, de nimicnicia ființei umane. Acestea sunt lacrimile curățitoare, de pocăință, ce stau la baza plânsului duhovnicesc și a rugăciunii curate. Dar, legată de smerita cugetare, rugăciunea curată se naște din lacrimi și rodește lacrimi, se naște din lacrimile de pocăință ale sufletului nostru și rodește lacrimile duhovnicești mântuitoare, rod al Duhului Sfânt, căci lacrimile însoțite de pocăință sunt - potrivit Sfântului Simeon - semnul vizitei și ajutorului duhovnicesc.

¹⁴⁸ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 241.

¹⁴⁹ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 185.

¹⁵⁰ **Ibidem**, p. 403.

Cele care îngrașă curg nesilit, de la sine, și înfrumusețează și îngrașă trupul și duc la țara bucuriei. Ele nu mai sunt lacrimi de teamă, de frică, lacrimi izvorâte din frica de pedeapsă, lacrimi de robi, ci lacrimi de aleși ai lui Dumnezeu, lacrimi de bucurie, care hrănesc și înmiresmează viața duhovnicească a rugătorului.

Lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, astfel, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleșire, de smerenie în fața măreției și bunătății divine.

Lacrimile duhovnicești sunt, astfel, expresia rugăciunii interioare, făcută cu participarea întregii noastre ființe. Ele mărturisesc despre un suflet curățit de păcate și patimi, devenit transparent lucrării harului divin. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, "darul lacrimilor" - *donum lacrimarum* - este legat de darul discernământului duhovnicesc și al rugăciunii curate. Sfântul Grigorie Palama arată valoarea deosebită a lacrimilor duhovnicești în atingerea rugăciunii desăvârșite, spunând că aceste lacrimi iubitoare de Dumnezeu "întraripează rugăciunea, luminează ochii minții, păstrează harul Botezului, iar dacă se pierde, îl readuce"¹⁵¹.

Sfântul Isaac vorbește despre un anume progres sau urcuș duhovnicesc real, prin lacrimi. Inițial, expresie a pocăinței sufletești, lacrimile devin apoi lacrimi de mulțumire, de recunoștință și smerenie și se prelungesc, în cei dăruți astfel de Dumnezeu, în lacrimi harismatice. Acest progres este abia sesizabil, la început, pentru ca apoi să se ajungă la lacrimile sufletești neîncetate, premergătoare ale vederii tainelor lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog închină versuri de o frumusețe artistică și spirituală deosebită acestui dar sau harisme, caracteristică vieții duhovnicești îmbunătățite. El recomandă tuturor renunțarea la toți și la toate cele lumești, pentru dobândirea "plânsului fericit", arătând că numai acest plâns "de fiecare zi", care este mai dulce decât orice mâncare și băutură, care dă cunoștința celor ce curg și stau și care desparte de lumea întregă, le izbutește pe toate. Acest plâns duhovnicesc, fericit, de fiecare clipă, spală ochii spirituali ai inimii și duce la vederea strălucirii luminii dumnezeiești¹⁵².

Acest plâns dă naștere la "ploi de lacrimi", la "râuri de lacrimi", lacrimi de pocăință, de curățire, de dor, de mântuire, ce curăță întunericul minții, dăruindu-i limpezime și transparență în viața duhovnicească. Aceste "ploi de lacrimi" aprind dorul de Dumnezeu, care, pe cei duhovnicești îi preschimbă, îi face strălucitori, în "beția luminii", cum numește Sfântul Simeon această stare fericită¹⁵³.

Răpirea sau starea extatică în rugăciune, este o lucrare cu totul excepțională prin care Dumnezeu învrednicește pe puțini dintre cei ce au ajuns la rugăciunea desăvârșită, la rugăciunea de după rugăciune, să fie răpiți în adâncul îndumnezeitor sau în abisul tainelor divine, la vederea luminii dumnezeiești necreate.

Rugăciunea sau extazul sunt specifice "rugăciunii mai presus de orice lărgime" sau "rugăciunii de după rugăciune", de care vorbesc Părinții filocalici. Extazul reprezintă

¹⁵¹ Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 247-248.

¹⁵² Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești...**, p. 348 și 628.

¹⁵³ Idem, **Metoda Sfintei rugăciuni și atențiunii...**, p.508.

o stare cu totul de excepție, în care mintea cercetează adâncurile lui Dumnezeu și caută să guste "prea dulcea băătură a vederii (a contemplării)"¹⁵⁴.

Părinții spun că el se produce rar, atunci când mintea vorbește cu Dumnezeu și se roagă ca un fiu cu un Tată prea iubitor, copleșită și uimită de prezența divină. Atunci mintea, înălțându-se, în chip tainic, mai presus de lume, în contemplarea descoperirilor și desăvârșirilor dumnezeiești, se oprește cu adevărat din lucrarea sa, se îndulcește și se odihnește în pacea Duhului¹⁵⁵. Am văzut că Părinții numesc această stare "golul minții", "odihna minții", "moartea mistică a minții".

Mintea, în această stare, se află în afară de trup, de lume și, devenind imaterială, contemplă sensurile și rațiunile divine, pe care Dumnezeu va vrea să le descopere. Sufletul, în stare extatică, se află sub lucrarea exclusivă a Duhului Sfânt. Lepădându-se cu desăvârșire de cele materiale și fiind în stare de totală nepătimire, ocupat în întregime cu rugăciunea, sufletul nu mai vine jos când vrea, o dată ce se află deasupra zidirii, ci când va socoti că e drept Cel ce poartă toate ale noastre cu cumpănă și cu măsură¹⁵⁶.

Această stare de rugăciune neîncetată, extatică, este numită de Părinții filocalici "liturghia tainică a minții", "slujba sfântă cea de taină a minții"¹⁵⁷. Sufletul însuși devine "biserica a lui Dumnezeu", "templu al Duhului Sfânt".

Rugăciunea însăși se întrerupe, iar mintea e prinsă și scufundată în uimirea răpirii, uitând de dorința din cererea sa. Mișcările ei se botează în beția adâncă a dumnezeirii, în afară de lume.

Semnele extazului adevărat, ale acestei "beții duhovnicești", potrivit Sfântului Isaac Sirul, sunt: "fața omului se face ca de foc și plină de farmec și trupul lui se încălzește. Frica și temerea se îndepărtează de la el și își iese din sine (intră în extaz). Puterea ce ține mintea adunată pleacă de la el și se face ca un ieșit din minți. Moartea înfricoșătoare o socotește bucurie și niciodată vederea minții lui nu află vreo întrerupere în înțelegerea tainelor cerești, iar nefiind de față, vorbește ca fiind de față, fără să fie văzut de cineva. Cunoștința și vederea lui naturală încetează și nu-și simte în chip trupesc mișcarea lui, care se mișcă între lucruri. Chiar dacă face ceva, nu o simte aceasta deloc, ca unul ce are mintea înălțată în vedere. Și cugetarea lui parcă e îndreptată pururea spre altcineva"¹⁵⁸.

Uneori, în starea de "rugăciune de după rugăciune", ca o manifestare a extazului rugătorului i se descoperă **lumina dumnezeiască** necreată. Și aceasta este o manifestare de excepție a dragostei divine față de firea umană limitată, prin care aceasta este potențată până la a sesiza și a experia lumina dumnezeiască. Teologii și trăitorii acestei stări, care au descris în puține, dar profunde cuvinte, experiențele lor duhovnicești, pot fi considerați Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama. Ei au subliniat "esența luminoasă a lui Dumnezeu și manifestarea Persoanelor treimice Însele prin

¹⁵⁴ Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 288-289.

¹⁵⁵ Calist Catafygiotul, **Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 484.

¹⁵⁶ Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 333.

¹⁵⁷ Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 131-132.

¹⁵⁸ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 137.

lumina văzută de cei curați cu inima"¹⁵⁹. Această lumină este "iradierea zâmbitoare a dragostei divine, trăită în formă mai intensă în clipele de ațintire extatică spre Dumnezeu"¹⁶⁰.

Sfântul Simeon Noul Teolog caracterizează astfel această lumină iubitoare sau iubire luminoasă:

"Ea e desfătare și bucurie, blândețe și pace,
milă fără număr, abis de înduioșare,
nevăzutul văzut, neîncăputul încăput,
neatinsul, nepipăitul, prins de mintea mea"¹⁶¹.

Sesizarea și simțirea sau experierea luminii dumnezeiești, "nu este un produs al simțurilor, odată ce nu se vede cu ele, nici un produs intelectual, odată ce se ajunge la ea prin suprimarea oricărei activități intelectuale, nici o închipuire, pentru că aceasta este un produs noetic și nu s-ar cere pentru a o vedea desăvârșire morală. În special, ea nu este ceva sensibil și deci material, ci ceva spiritual sau duhovnicesc și se vede printr-un simț spiritual"¹⁶².

Asemeni Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama subliniază ideea că la această unire cu Dumnezeu și vedere a luminii dumnezeiești se ajunge prin asceză îndelungată, prin efortul de a ne desăvârși și sfinți viața. Lumina dumnezeiească nu este experiată prin intermediul silogismelor, analogiilor, comparațiilor sau deducțiilor raționale, ci numai prin voința noastră de a se asemăna cu Dumnezeu, răsplătită cu acest dar și aceasta deoarece "contemplarea adevărului nu stă la capătul științei, ci al sfințeniei, iar aceasta încă nu se dobândește prin mijloace științifice, ci prin fapte și viață"¹⁶³.

Această lumină - învață Sfântul Grigorie Palama - este strălucire și har dumnezeiesc, văzută nevăzut și cunoscută neînțeles, numai prin experiență¹⁶⁴. Unirea cu Dumnezeu în lumină întrece puterea de cugetare omenească. Ea este mai presus chiar de orice numire: unire, vedere, simțire, cunoștință, luminare și este numită cu aceste denumiri doar în sens de depășire. Ea se experiază pe treptele cele mai înalte ale rugăciunii, ca o lucrare a harului Duhului Sfânt. Ea este o "înțelegere mai presus de înțelegere" și o "simțire mai presus de simțire". Cel ce o experiază devine el însuși întreg lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină, uitându-se la ceea ce privește, vede lumină; puterea prin care vede fiind și ea tot lumină¹⁶⁵.

¹⁵⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, **Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe**, în "Ortodoxia", an XXVIII (1976, nr. 3-4, p. 443.

¹⁶⁰ Idem, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 280.

¹⁶¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești...**, p. 413.

¹⁶² Prof. Dr. D. Stăniloae, **Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama**, în "Anuarul Academiei Teologice Andreiene", an VI (1929-1930), p. 70.

¹⁶³ **Ibidem**, p. 68-69.

¹⁶⁴ Idem, **Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, cu patru tratate traduse**. Ediția a doua cu o prefață revăzută de autor, Editura Scripta, București, 1993, p. 54.

¹⁶⁵ **Ibidem**, p. 58.

Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă într-o formă poetică sublimă, modul în care este trăită această "beție a luminii", "adâncul fără fund al iubirii de oameni a lui Dumnezeu"¹⁶⁶:

"Iarăși îmi luminează lumina, iarăși se arată limpede,
iarăși deschide cerurile, iarăși sfășie noaptea,
iarăși creează toate, iarăși se arată singură,
iarăși mă scoate afară din toate cele văzute
și mă desparte de toate cele sensibile.
Iarăși Cel ce e mai presus de toate cerurile
și pe care nimeni dintre oameni nu L-a văzut vreodată,
fără să deschidă cerurile, fără să sfășie noaptea,
fără să despartă văzduhul, nici să înlăture acoperământul casei,
se află deodată întreg cu mine, nevrednicul,
înăuntrul chiliei mele, înăuntrul minții mele
și în mijlocul inimii mele, o taină înfricoșătoare!
Rămânând toate cum sunt, lumina vine la mine
și mă ridică pe mine dincolo de toate
și fiind eu în mijlocul tuturor celor ce sunt,
mă scoate în afara tuturor.

Nu știu dacă și cu trupul, dar sunt cu adevărat întreg
acolo sus (Efeseni IV,10), unde nu e decât lumină simplă
pe care văzându-o, mă fac simplu prin nerăutate"¹⁶⁷.

Pentru Sfântul Simeon, lumina dumnezeiască "înseamnă o întâlnire cu Dumnezeu, fie că omul e cel care urcă spre Dumnezeu, fie că e Cel care pogoară spre om"¹⁶⁹. Ea are caracterul unei comuniuni existențiale¹⁶⁸.

Sfântul Grigorie Palama, cel care a transcris în limbajul tehnic al teologiei creștine această experiență mistică spune că cel ajuns la lumina aceasta, vede și nu vede, cunoaște și nu cunoaște, "vede și lucrează în chip mai înalt decât omenește, ca unul ce a ajuns mai înalt decât omul și Dumnezeu prin har și este unit cu Dumnezeu și prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu"¹⁶⁹.

Tot Sfântul Grigorie Palama este cel ce sintetizează învățătura filocalică, privind adevăratele sau falsele fotofanii. Părinții încercați sunt sceptici în privința vedeniilor în rugăciune, a teofaniilor sau fotofaniilor, recomandând ucenicilor lor să le respingă, ca fiind cel mai adesea de la diavol. Chiar și cele adevărate nu pot fi cunoscute decât prin

¹⁶⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești**, p. 480.

¹⁶⁷ **Ibidem**, p. 582.

¹⁶⁸ Vladimir Lossky, **Vederea lui Dumnezeu**, în românește de Maria Cornelia Oros. Studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 131.

¹⁶⁹ **Ibidem**, p. 136.

cercetarea unui părinte care a dobândit darul discernământului sau al străvederii în cele spirituale¹⁷⁰.

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie astfel adevărata răpire a minții în lumina dumnezeiască: "minteaa este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască și nemărginită și nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această luminare. Atunci, mișcată fiind și în jurul rațiunilor despre Dumnezeu, primește curate și limpezi arătările cu privire la El"¹⁷¹.

Sfinții Calist și Ignatie avertizează asupra calităților luminii dumnezeiești și a celei false, mincinoase, amăgitoare. Lumina drăcească este în chipul focului supus simțurilor, iar când o vede sufletul cumpătat și curățit, e dezgustat și scârbit de ea. Iar lumina bună a Celui bun este foarte plăcută și curată și când se arată, sfințește și umple sufletul de bucurie și de seninătate și-l face blând și iubitor de oameni¹⁷².

Dacă Sfântul Ioan Scărarul ne cere să nu primim nici o nălucire ce se naște în timpul rugăciunii, ca să nu suferim o ieșire din minți, Calist Angelicude adoptă o poziție de mijloc, recomandându-ne nici să o primim, dar nici să o lepădăm, ci să întrebăm pe cel ce are puterea să învețe și să afle adevărul¹⁷³.

Poziția Bisericii răsăritene, spre deosebire de cea apuseană, cu privire la aceste apariții sau vedenii, pe care sufletul le poate avea în stare de rugăciune, este cea exprimată clar și fără echivoc de Sfântul Simeon Noul Teolog: "Dacă în vreme ce te rogi, îți vine vreo frică sau vreo lovitură, sau strălucește vreo lumină, sau se întâmplă altceva, să nu te tulburi. Ci stăruie și mai întins în rugăciune. Căci se ivește vreo tulburare drăcească sau vreo frică sau vreo ieșire din sine (extaz), ca slăbind, să lași rugăciunea și ca, ajuns la un astfel de obicei, să te facă pradă lui. Dar dacă săvârșind rugăciunea, îți strălucește vreo lumină cu neputință de tălmăcit și sufletul ți se umple de o bucurie negrăită și de dorința celor mai înalte și încep să-ți curgă lacrimile însoțite de pocăință, cunoaște că aceasta este o vizită dumnezeiască și un ajutor dumnezeiesc"¹⁷⁴.

Mistica răsăriteană - spune Paul Evdochimov - este antivizionară și declară orice contemplare imaginativă "capcană a diavolului", mintea fiind deformată de iluzia de a "circumscrie divinitatea în imagini și forme". Contemplația corectă este inteligibilă și supraineligibilă. Deasupra discursului și a viziunii, se află iluminarea **divino modo**, nevăzută, neauzită și cu totul inexprimabilă. Cunoașterea prin necunoaștere se varsă în lumina intimității fără formă"¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 330.

¹⁷¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 78-80.

¹⁷² **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 134.

¹⁷³ Calist Angelicude, **Meșteșugul liniștirii...**, p. 385.

¹⁷⁴ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 111.

¹⁷⁵ Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 107.

"Încredințarea în rugăciune" sau eficacitatea rugăciunii

Sfântul Maxim Mărturisitorul leagă eficacitatea rugăciunii de lucrarea noastră ascetică. Rugăciunea devine lucrătoare - ne învață el - atunci când cel ce se roagă, alături de cuvintele rugăciunii, săvârșește faptele poruncilor. În acest mod, rugăciunea sa nu va fi o simplă rostire, un sunet gol al vocii, lipsită de profunzime și nelucrătoare, ci vie, însuflețită de lucrarea poruncilor¹⁷⁶.

Părinții filocalici insistă în a arăta că după felul rugăciunii noastre ne cunoaștem adevărata noastră stare sufletească. Rugăciunea este oglinda conștiinței noastre curate sau păcătoase. În această oglindă, mintea își vede limpede abaterile, rătăcirile, robirile, trândăviile și înșelările; dar nu numai acestea, ci și văzduhul curăției, simplitatea și libertatea de chipuri a înțelegerii. Ea își vede năzuințele ei sufletești, așa cum sunt¹⁷⁷.

La fel și Sfântul Ioan Scărarul ne spune că după viețuirea noastră este și rugăciunea noastră, căci "nu poate cere cele cerești cel legat de cele pământești și e cu neputință să ceară cele dumnezeiești cel ce se ocupă cu cele pământești. Pentru că dorința fiecărui om se arată din faptele lui. Și pentru lucrurile pentru care se străduiește, pentru acelea se luptă și în rugăciune"¹⁷⁸.

Tot Sfântul Ioan Scărarul ne învață cum să ne rugăm pentru ca rugăciunea noastră să-și atingă scopul, să fie eficientă. Acest mod, ne spune el, a fost primit de la Îngerul Domnului. Întâi de toate, trebuie să punem pe hârtia rugăciunii noastre o mulțumire sinceră. În al doilea rând, mărturisirea și zdrobirea sufletului într-o multă simțire și, doar după aceea, să facem cunoscut Împăratului toată cererea noastră¹⁷⁹.

Încredințarea dobândirii cererilor noastre se ivește în rugăciune sub forma izbăvirii de îndoială. Dacă darul lui Dumnezeu întârzie, nu trebuie să ne întristăm, ci să stăruim în rugăciune. "Iar de ceri lui Dumnezeu un lucru și trebuie să aștepti mult - spune același sfânt - pentru că nu te ascultă degrabă, nu te întrista. Căci nu ești tu mai înțelept ca Dumnezeu. Aceasta ți se întâmplă fie pentru că ești nevrednic de ceea ce ceri, fie pentru că nu sunt căile tale pe măsura cererilor tale, ci dimpotrivă, fie pentru că n-ai ajuns la măsura de a primi darul pe care-l ceri. Pentru că nu trebuie să ne urcăm la măsuri mai mari înainte de vreme ca să nu ni se facă fără de folos darul lui Dumnezeu, prin grabnica primire a lui. Căci tot ce se primește ușor, repede se și pierde. Fiecare lucru dobândit cu durerea inimii e și păzit cu grijă"¹⁸⁰.

În cazuri extreme și cu totul excepționale, arată Părinții, rugăciunea poate suplini lipsa duhovnicului, a avvei. În aceste situații, trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu pentru lucrul dorit, cerându-i să nu ne lase să rătăcim. Gândul spre care va înclina mintea - spun ei - "măcar cât un fir de păr", vine de la Domnul. Însă, când sufletul nu a dobândit siguranță în cererea sa, trebuie căutați și întrebați Părinții.

¹⁷⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 307.

¹⁷⁷ **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol...**, p. 258.

¹⁷⁸ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 234.

¹⁷⁹ **Ibidem**, p. 404-405.

¹⁸⁰ **Ibidem**, p. 233.

Rugăciunea este, deci, absolut necesară desăvârșirii noastre duhovnicești. Noi nu putem progresa în relația noastră cu Dumnezeu, în apropierea de El, decât în funcție de urcușul nostru spiritual, oglindit în progresul rugăciunii.

Lipsit de bunul său duhovnicesc suprem - rugăciunea - omul își pierde sensul său de ființă de legătură între două lumi, ce se caută una pe alta: cea spirituală, care vrea să-și manifeste posibilitățile sale asupra lumii spirituale, aflată în căutarea sensului și a finalității sale în planul duhovnicesc.

Rugăciunea este freamătul lumii, în așteptarea ajutorului divin, spre existență și împlinire în plan spiritual. Ea este o epicleză continuă, căci omul nu încetează niciodată să se adreseze Părintelui său ceresc și să-i ceară darurile sale trecătoare și, prin acestea, și pe cele ce duc spre existența fericită veșnică și pentru că, în același timp, Dumnezeu nu Își oprește revărsările iubirii Sale nemărginite, cu care înalță existența limitată, finită.

Lumea există în temeliiile ei spirituale atât timp cât are cine să se roage pentru ea, atât timp cât are cine să mijlocească pentru "buna ei întocmire", înaintea Împăratului ceresc.

Alături de darurile duhovnicești, pe care le aduce rugăciunea în sufletul și viața celui ce se roagă, am văzut că Sfântul Ioan Scărarul o consideră "tribunal, dreptar și scaun de judecată al Domnului înaintea scaunului judecății viitoare". De modul în care vom împlini sau nu această poruncă, ne vom primi și răsplata veșnică - comuniunea cu Dumnezeu sau lipsirea de ea.

I U B I R E A - "PRIMA ÎMPĂRĂTEASĂ ȘI DOAMNĂ A TUTUROR VIRTUȚILOR"

În spiritualitatea ortodoxă, scrierile filocalice ocupă un loc deosebit, putând fi considerate o sinteză a gândirii și evlaviei creștine a primelor paisprezece veacuri. Ele au o valoare nu atât teoretică, pe cât practică, experimentală, oferind un model autentic de viațuire creștină, calea trăită, experiată, a desăvârșirii creștine, dobândită ca o lepădare tot mai accentuată de patimile care îngustează și distrug viața; și ca o dobândire și transparență deplină față de lucrarea harului și darurilor dobândite la Botez. *Filo-kalia* este lucrarea prin excelență a Răsăritului creștin care ne descrie viața ca iubire de frumos și frumusețe, o frumusețe nu atât fizică, materială, trecătoare, cât o frumusețe și armonie interioară, sufletească, duhovnicească, izvorâtă din iubirea și frumusețea lui Dumnezeu.

Prin fiecare lepădare de sine, de egoismul sau iubirea pătimașă de trup (*filavtia*), ca început al nepătimirii, creștinul intră în acest spațiu și univers inefabil al

virtuților creștine, culminând în iubirea deplină, dragostea desăvârșită de Dumnezeu și de semenii.

Fiecare lepădare de patimi înseamnă dobândirea unei noi virtuți; cu cât lepădarea este mai deplină, cu atât virtutea dobândită înflorește și se manifestă mai bogat. Paradoxal, cu cât creștinul se înfrânge, se biruiește mai mult pe sine, egoismul său, cu atât își edifică mai mult firea sa curățită de păcat. Fiecare nouă înfrângere este o nouă biruință, o biruire a patimii și o eliberare de păcat, prin dobândirea și îmbogățirea în virtuți.

Punctul culminant al acestor virtuți, “prima împărăteasă și doamnă a tuturor virtuților”¹, cum o numește Sfântul Simeon Noul Teolog, este iubirea. Ea singură, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, arată pe om a fi chipul lui Dumnezeu². Ea este ușa prin care se intră în Sfânta Sfințelor, adică la desăvârșirea creștină, prin care omul devine văzător al neapropiatei frumuseți a Sfintei și Împărăteștii Treimi³. Iubirea face pe Dumnezeu om și om pe Dumnezeu⁴.

Adevărații cunoscători și practicanți ai ei, Părinții filocalici ne arată până unde poate fi înălțată iubirea de Dumnezeu și de semenii, sau, într-o altă exprimare, în ce constă paradoxul iubirii: faptul de a nu avea nici o limită pozitivă, asemenea iubirii divine, ci doar una negativă: păcatul și ura.

Iubirea - numire a dumnezeirii

Dumnezeu este iubire. Lumea și tot ceea ce există în ea este operă a iubirii Sale nemărginite. Chiar și după căderea acesteia în păcat, Dumnezeu nu și-a închis izvoarele iubirii Sale față de ea, ci ca o expresie a unei “iubiri rănite”, dar la fel de puternice, a trimis pe Fiul Său în lume, pentru a o mântui, adică a o face să trăiască viața cu adevărat și din belșug. Mântuirea, a doua creație a lumii, este tot o expresie a iubirii lui Dumnezeu, dar a unei iubiri jertfelnice, răstignite.

Iubirea este, prin urmare, un atribut esențial al dumnezeirii. Pentru acest motiv, Sfântul Ioan Scărarul spune că “cel ce voiește să vorbească despre dragostea lui Dumnezeu încearcă să vorbească despre Dumnezeu însuși”⁵. Însă, vorbirea despre Dumnezeu Iubire este măsură a curăției noastre sufletești. Nici măcar îngerii nu cunosc iubirea lui Dumnezeu prin propria lor putere, ci prin iluminare, adică prin dragostea și bunăvoința Creatorului. De aceea, a vorbi despre Dumnezeu Iubire prin

¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 17**, în volumul Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 403.

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești**. Traducere din grecește, introducere și note Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 34

³ **Ibidem**, p. 35.

⁴ **Ibidem**, p. 34.

⁵ Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în **Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși**. Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1980, p. 425.

cuvinte e greșit și primejdios celor ce nu iau aminte⁶. Cei ce vorbesc despre darurile ei, fără a i le fi experiat, se aseamănă orbilor care caută să numere nisipul de pe fundul oceanului⁷.

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, iubirea “nu este din lume,/ nici peste tot ceva din lume/ nici creatură. Căci e necreată/ și în afara tuturor celor create/ E necreatul din mijlocul celor create”⁸. Ea nu este nume, ci “ființă dumnezeiească/ participantă și necuprinsă; dar în orice caz dumnezeiească.../ iubirea e sesizată (cuprinsă) și enipostaziată, ca participată și cuprinsă”⁹.

Fiind dumnezeiească și lucrare a Duhului Sfânt, ea este “foc și strălucire/ se face și nor al luminii, dar este și soare”¹⁰. Cel care nu are iubirea, este gol de slava dumnezeiească¹¹.

Din “adâncul fără fund al iubirii Sale de oameni”¹², Dumnezeu Își împărtășește razele iubirii Sale sub forma lucrărilor și darurilor Sale mântuitoare. La acest “foc al iubirii”, muritorii, răniți de flacăra lui, participă cu “lacrimile dorului” și cu “dragostea” lor, cu “scânteiele” și “razele” iubirii, toate acestea într-o “beție a luminii”¹³.

Ca foc, iubirea dumnezeiească încălzește sufletul și aprinde inima, stârnind dorul și dorința spre iubirea Creatorului. Ea învăluie sufletul ca o “flăcără purtătoare de lumină, care umple cu raze strălucitoare sufletul”¹⁴, luminează mintea și o răpește la înălțimea contemplației¹⁵. Ea se face, acestora “dulceață” și “mângâiere” a sufletului¹⁶.

De această iubire dumnezeiască, însă, firea umană se împărtășește prin participare. Iubirea este considerată de către Sfântul Ioan Scărarul, după calitate, adică în esența ei, a fi “asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu puțință muritorilor”¹⁷. După lucrare sau după modul în care se manifestă, ea este “o beție a sufletului”¹⁸.

Exprimări de acest gen nu fac altceva decât să evidențieze faptul că “Ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiească și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi”¹⁹.

Adevărata iubire a adus-o în lume Mântuitorul Iisus Hristos, Cel Care ne-a arătat și până unde poate fi ea dezvoltată: jertfa de sine pentru binele celorlalți. Iubirea pe care ne învață Mântuitorul să o lucrăm, “s-a dat în locul legii și al

⁶ **Ibidem.**

⁷ **Ibidem.**

⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit. Imnul 17**, p. 396.

⁹ **Ibidem, Imnul 52**, p. 662.

¹⁰ **Ibidem, Imnul 17**, p. 398.

¹¹ **Ibidem**, p. 403.

¹² **Ibidem, Imnul 24**, p. 480.

¹³ **Ibidem, Imnul 25**, p. 490.

¹⁴ **Ibidem, Imnul 17**, p. 398.

¹⁵ **Ibidem.**

¹⁶ Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 305.

¹⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXX**, p. 425.

¹⁸ **Ibidem.**

¹⁹ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 256.

proorocilor”²⁰. Ea este culme și sinteză a învățaturii creștine, din care răsar și în care se cuprind în mod unitar toate virtuțile. Adevărata dragoste este cea creștină, pentru că întreaga învățătură și trăire creștină izvorăște și capătă putere de la Dumnezeu, Care este iubire. “Mulți au spus multe despre dragoste, arată Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dar numai căutându-o între ucenicii lui Hristos o vei afla. Căci numai ei au avut Dragostea adevărată, ca învățător al dragostei. Ei ziceau despre ea: “De așa avea proorocie și de-așa cunoaște toate tainele și toată cunoștința, iară dragoste nu am, nimic nu-mi folosește”. Cel ce a dobândit prin urmare dragostea, a dobândit pe Dumnezeu Însuși, întrucât “Dumnezeu iubire este”²¹. Porunca dragostei, spune el - “aceasta o strigă cele patru Evanghelii”²². Respectându-o și împlinindu-o pe aceasta, ne arătăm “fii ai lui Dumnezeu”, nerespectându-o și călcându-o, ne facem “fii ai gheenei”²³.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că “nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic și de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor”²⁴. Ea cuprinde în sine toate bunătățile virtuților. Taina iubirii adună și unește cele împărțite, ne face din oameni - dumnezei²⁵.

Iubirea este însușire esențială a dumnezeirii și de aceea, prin practicarea ei, creștinul se apropie cel mai mult de Dumnezeu. Fiecare virtute constituie o treaptă nouă urcată spre desăvârșire, pe “drumul iubirii”, însă în ea însăși, iubirea desăvârșită cuprinde și încununează toate aceste eforturi ascetice. Lipsirea de iubire, călcarea poruncii iubirii echivalează, de aceea, pentru Părinții filocalici, cu pervertirea chipului lui Dumnezeu în noi și stingerea dorului nostru de Dumnezeu. Dobândirea și cultivarea ei înseamnă restabilirea acestui chip și desăvârșirea lui până la deplina asemănare cu Dumnezeu, sfințenia.

Creștinismul are adevărata dimensiune și experiență a iubirii. Adevărata iubire este întru Hristos, sub razele mângâietoare ale Duhului Sfânt. Nu se poate trăi cu adevărat la modul propriu existența și nu se poate iubi curat, sincer și profund, decât în Dumnezeu. Numai în credință și cu ajutorul ei ne descoperim vocația noastră esențială de ființe iubitoare, de ființe care se dăruiesc și care doresc iubirea semenilor. Credința ne descoperă iubirea în ceea ce are ea mai bun și nobil: curăția. Duhul Sfânt este Duhul iubirii, al comuniunii. El luminează și împodobește viața și faptele noastre cu lumina iubirii. Chiar și faptele mărunte, ne semnificative, dobândesc o altă lumină, atunci când sunt împodobite cu iubirea de Dumnezeu și de semeni, după cum chiar și faptele cele mai mari, de slujire a lumii, atunci când nu sunt făcute în duh de dragoste sinceră și cu smerenie, sunt searbăde, seci, lipsite de adevărata lor consistență.

²⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scriseri și epistole...*, p. 38.

²¹ Idem, *Capete despre dragoste. Suta a patra*, în *Filocalia...*, volumul 2, p. 143.

²² *Ibidem*, p. 140.

²³ *Ibidem*, p. 127.

²⁴ Idem, *Scriseri și epistole...*, p. 27.

²⁵ *Ibidem*.

Iubirea - taină a vieții creștine

Ca de altfel întreaga viață creștină, iubirea este o taină. Părinții duhovnicești ai Filocaliei, adevărați cunoscători ai vieții și sufletului omenesc, îl împodobesc pe acesta cu însușirea sau calitatea de taină. Dumnezeu este Taina deplină, aflat într-o legătură tainică, iubitoare cu lumea. Omul este, la rândul său, o taină adâncă, după modelul Tainei divine. Între sufletul omului și Dumnezeu, ne spune Teognost, este o mare taină. Ea este semn al iubirii, al curăției și al nepătimirii.

Tinzând ființial spre Creatorul său, omul își este luiși o taină. Universul sau registrul duhovnicesc în care el trăiește este o taină, devenindu-i tot mai descoperit, mai intim, pe măsura acestei curății și iubiri.

Omul este o “taină teologică”, legătura sa cu Dumnezeu, Creatorul său este una tainică. Lumea și viața în care el trăiește, au ca însușire esențială tocmai acest caracter de taină. Universul virtuților este un orizont tainic, fără de sfârșit. Înaintând în această viață virtuoză, omul se întâlnește și deslușește tot mai mult taina pe care lumea, viața și el însuși o reprezintă, dar nu ajunge niciodată să le epuizeze. Doar trăind pățimaș, el stinge acest dor și această conștiință a propriei sale taine. El explorează, atunci, păcatul cu același dor infinit, dar un infinit fals, contrafăcut, care echivalează de fapt cu distrugerea temeliiilor vieții sale. Explorând acest univers pățimaș, el se îndepărtează tot mai mult de taina dumnezeirii, de semeni și de sine însuși.

Legătura de iubire dintre om și Dumnezeu se realizează prin intermediul sufletului. Această legătură constă în taina negrăită a iubirii. Ca și viața și sufletul, și legătura iubirii, oricât am exprima-o, rămâne o taină. Ea se îmbogățește pe măsura înaintării în universul ei. Taina iubirii constă în legătura inefabilă pe care o realizează între cei ce se iubesc. Vorbind despre ea, Sfântul Maxim Mărturisitorul o numește “binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune”, pentru că ea “unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni”²⁶. Ea constă în afecțiunea față de Dumnezeu - Primul Bine și Izvorul oricărei forme de iubire curată - și față de semeni, în viața cărora se reflectă această iubire.

Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul, vorbind despre caracterul tainic și agapic al lumii, o aseamănă cu un cerc, al cărui centru îl reprezintă Dumnezeu. Razele care duc de la periferie către centru sunt căile sau viețuirile omenești. Pe măsura apropierii de centru, de Dumnezeu, oamenii se apropie și între ei. În mod contrar, cu cât se despart mai mult de Dumnezeu și se întorc la cele din afară, cu atât se depărtează mai mult unii de alții. Aproximarea de semeni înseamnă descoperire și apropiere de Dumnezeu; îndepărtarea de aproapele înseamnă tăgăduire și lipsă de sensibilitate față de prezența lui Dumnezeu în persoana acestuia. “Așa este firea iubirii” - spune Ava Dorotei²⁷.

²⁶ *Ibidem*, p. 34.

²⁷ Ava Dorotei, *Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie. Să nu judecăm aproapele*, în *Filocalia...*, volumul IX, p. 548.

În experiența duhovnicească filocalică, lumea se justifică în calitate de operă a iubirii lui Dumnezeu și de mediu transparent prin care străbate iubirea lui față de lume și oameni și a oamenilor față de Creatorul lor și de ei înșiși.

Viața se justifică și se împlinește ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu și a semenilor. Cercul existenței este cercul iubirii, căci așa cum ne spune Sfântul Isaac Sirul, “dragostea este mai dulce decât moartea”²⁸. Viața își atinge ținta sa - unirea cu Dumnezeu Iubire - în măsura în care este o experiență tot mai accentuată a iubirii de semeni, o înaintare tot mai accentuată în lepădarea de iubirea pătimasă de sine (filavtia) și în iubirea și dăruirea de sine.

Iubirea - culme a virtuților

Vorbind despre “șirul dumnezeiesc al tuturor virtuților”²⁹ sau despre “sfințita scară a virtuților dumnezeiești”, Părinții filocalici arată că acesta are un început de jos și un sfârșit de sus. Acestea sunt smerenia și iubirea, căci “smerenia și iubirea sunt începutul și capătul ultim al celor două părți ale șirului dumnezeiesc al tuturor virtuților”³⁰.

Smerenia pune începutul urcușului scării, iar iubirea, fiind sfârșitul treptelor virtuții și al urcușului scării spre înălțime, scoate pe cel ce își sprijinește pașii pe ea la pășunile pururea vii și nepătate ale firii dumnezeiești³¹.

Smerenia și iubirea sunt, prin urmare, începutul și sfârșitul urcușului spre Dumnezeu și spre Împărăția Lui. Dacă smerenia duce la paza minții și nepătimirea, iubirea conduce de acolo la Împărăția lui Dumnezeu și la unirea cu El, în “pășunile veșnice și preacurate ale îngerilor”³². Sfântul Ioan Scărarul subliniază această legătură spunând că “începutul iubirii este mărirea smereniei”³³.

Smerenia adevărată este o roadă a dragostei adevărate, căci sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu, spune Sfântul Simeon Metafrastul, chiar dacă ar săvârși nenumărate fapte de dreptate, chiar dacă și-ar topi trupul cu posturile și privegherile cele mai aspre, chiar dacă s-ar învrednici de daruri felurite ale Duhului, de descoperiri și taine, e așa de smerit ca și când n-ar fi început petrecerea cea după Dumnezeu și nici n-ar fi dobândit vreun dar mai de seamă, căutând cu ardoare și cu sete neastâmpărată spre dragostea dumnezeiască a lui Hristos”³⁴.

Aflată în legătură cu smerita cugetare, adevărata iubire este și semn al nepătimirii sufletului, întrucât “există o strânsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rândul ei, pentru faptul că e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sunt patimi, nu poate fi dragostea. De

²⁸ Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfințele nevoințe. Cuvântul XXXVIII**, în *Filocalia...*, volumul X, p. 205.

²⁹ Cuviosul Nichita Stithatul, **Vederea duhovnicească a raiului**, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 382.

³⁰ **Ibidem.**

³¹ **Ibidem.**

³² **Ibidem.**

³³ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXVII**, p. 378.

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, în *Filocalia...*, volumul 3, p. 359.

aceea, iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi”³⁵.

Patimile sunt expresii ale egoismului, ale iubirii pătimașe de sine, în timp ce dragostea de Dumnezeu, semn al nepătimirii, înseamnă întoarcerea noastră cu totul spre Dumnezeu și spre semenii și lansarea în dialogul iubirii cu ei, o uitare a sinelui păcătos și o experiență a vieții de comuniune.

Dintre toate virtuțile, cea care ajută cel mai mult la dobândirea dragostei dumnezeiești, este rugăciunea curată³⁶. Între dragoste și rugăciune este o legătură duhovnicească profundă. “Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat. Aici cel ce se roagă cu totul neîmprăștiat, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat”³⁷.

Dragostea este rodul rugăciunii, dar o întrece pe aceasta³⁸. “Iubirea este mai mare decât rugăciunea, ne încredințează Sfântul Ioan Scărarul. Rugăciunea a fost socotită totdeauna o virtute parțială; iubirea e cuprinzătoarea tuturor”³⁹. Sfântul Simeon Noul Teolog și ucenicul său - Cuviosul Nichita Stithatul - ne învață că slujirea aproapelui este mai mare decât rugăciunea și fapta dragostei mai mare decât fapta și darul rugăciunii. De aceea, el ne dă următorul sfat: “De cânti rugăciune lui Dumnezeu și un frate stă la ușa chiliei tale și bate, să nu pui mai presus fapta rugăciunii decât fapta dragostei și să treci cu vederea pe fratele tău. Căci acest lucru nu e plăcut lui Dumnezeu. El vrea untdelemnul iubirii și nu jertfa rugăciunii. Lăsând deci darul rugăciunii, dă cuvânt de iubire fratelui, slujindu-l pe el. Apoi, întorcându-te, adu darul tău Tatălui duhurilor, cu lacrimi și cu inimă zdrobită și duh drept se va înnoi în cele din lăuntru ale Tale”⁴⁰.

Deși cu același sens, subliniem, spre folos duhovnicesc și un text sinonim al Sfântului Simeon Noul Teolog: “Dacă în vreme ce-ți faci rugăciunea în chilie, bate cineva la ușă, deschide-i și șezând vorbește-i cu smerenie despre ceea ce-l preocupă din cele ce-i sunt de folos. De e apăsător de vreun necaz, sârguiește-te să-l ajuți, fie cu cuvântul, fie cu lucrul. Apoi plecând acela, închizând ușa, reia-ți rugăciunea. Căci slujirea celor ce vin la tine este asemenea împăcării (Matei V,24). Dar nu trebuie făcut așa când e vorba de lucruri pământești. În acest caz, isprăvește întâi rugăciunea și apoi vorbește cu el”⁴¹. Prin urmare, iubirea este mai înaltă chiar și decât darul rugăciunii sau, altfel spus, rugăciunea, până la treptele ele cea mai înalte și duhovnicești - rugăciunea extatică sau ca răpire - crește și primește putere din iubire.

Iubirea este sinteza poruncilor și culmea virtuților creștine, “cea mai generală dintre virtuți”⁴². Sfântul Simeon, care a cântat atât de frumos roadele iubirii, o numește pe aceasta “Prima împărăteasă și doamnă / a tuturor virtuților... Ea e capul

³⁵ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 255.

³⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta întâia*, p. 62-63.

³⁷ *Ibidem. Suta a doua*, p. 78.

³⁸ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit. Cuvântul LXIX*, p. 351.

³⁹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit. Cuvântul XXVI*, p. 335.

⁴⁰ Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință. Suta a doua a capetelor naturale, despre curățirea minții*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 289.

⁴¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Capete morale ale lui Simeon Evlaviosul*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 111.

⁴² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 151.

tuturor/ și veșmântul și slava.../ Deci virtuțile fără iubire/ sunt veștede și nefolositoare./⁴³ ai e gol de slava dumnezeiească cel ce nu are iubirea”⁴³.

Orice asceză, fie ea oricât de aspră, lipsită de iubire nu apropie de Dumnezeu, ci dimpotrivă ne depărtează și de El și de semenii.

Iubirea creștină sădește în sufletul credincios darurile Duhului Sfânt. Prin aceasta se vedește că ea este “sfârșitul tuturor bunătăților și cauză a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este ea însăși credincioasă și nu cade și rămâne”⁴⁴. “Calea prea slăvită a iubirii” este, deci, “cu adevărat dumnezeiească și îndumnezeitoare și călăuzitoare spre Dumnezeu”⁴⁵.

Calea sau drumul iubirii

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în celebrele sale **Capete despre dragoste**, definește iubirea a fi “o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește nici unul dintre lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu”⁴⁶. Aceasta este adevărata iubire creștină. La această definiție, Sfântul Ioan Scărarul mai adaugă următoarele însușiri sau note duhovnicești: “lepădare a tot cugetul potrivit”, “asemănare cu Dumnezeu, pe cât e cu puțință muritorilor”, “beție a sufletului”, “izvorul credinței, adâncul fără fund al îndelungii-răbdări, oceanul smereniei”⁴⁷

Vorbind despre cauzele și felurile iubirii, Sfântul Maxim Mărturisitorul enumeră cinci, spunând că oamenii se iubesc unii pe alții pentru cinci pricini:

- 1) sau **pentru Dumnezeu**, cum iubește cel virtuos pe toți oamenii, drepti sau păcătoși, buni sau răi. Aceștia au ajuns să dobândească iubirea desăvârșită, **dragostea duhovnicească**, asemenea iubirii lui Dumnezeu față de lume și om.
- 2) alții iubesc pentru fire, cu o **dragoste firească**, asemenea celei a părinților pentru copii și a copiilor față de părinți.
- 3) alții iubesc cu o **dragoste pățimașă**, pentru **slava deșartă**, așa cum iubește cel mândru pe cel care îl slăvește, îl laudă;
- 4) pentru **iubirea de argint**, cum iubește cineva pe cel bogat care îl miluiește sau
- 5) pentru **plăcere**, ca pățimașii care iubesc și slujesc patimilor lor.

Dintre toate aceste feluri de dragoste, cea duhovnicească este vrednică de laudă și de răsplată; cea firească este mijlocie, nici nu merită o răsplată deosebită, dar nici nu e vrednică de osândă, în timp ce toate celelalte forme de iubire: din mândrie, din iubire de argint și din plăcere forme ale iubirii de sine, sunt pățimașe, vrednice de ocară și osândă⁴⁸.

Diadoh al Foticeii vorbește despre o **dragoste naturală** a sufletului și despre **dragostea duhovnicească** a acestuia, care vine de la Duhul Sfânt.

⁴³ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 17**, p. 403.

⁴⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole...**, p. 29.

⁴⁵ **Ibidem**, p. 36.

⁴⁶ Idem, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 61.

⁴⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXX**, p. 425.

⁴⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, p. 80.

Cea dintâi, dragostea naturală, “e moderată, nedeplină și e pusă în mișcare și de voința noastră, atunci când vrem”⁴⁹. De aceea ea este ușor supusă ispitei, creșterii și scăderii în intensitate și spiritualitate, iar atunci când nu suntem fermi în practicarea ei, când nu îi descoperim motivațiile mai înalte - duhovnicești, creștine, poate fi ușor pierdută.

Cealaltă, dragostea venită în suflet ca un dar al Duhului Sfânt, “așa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune de o simplitate infinită. Ea umple sufletul de o “lucrare duhovnicească”, din care inundă, ca dintr-un izvor, pacea, dragostea și bucuria. Ea nu iese niciodată afară din inimă, nu slăbește deloc și cheamă toate părțile sufletului la dorul după Dumnezeu⁵⁰. Semn al nepătimirii, dragostea duhovnicească “înveselește tot sufletul cu o bucurie fără margini”⁵¹.

Calist Patriarhul vorbește despre “un întreit chip al iubirii” și despre “trei iubiri dintâi”, care conduc spre iubirea sau dragostea duhovnicească.

Cea dintâi este **iubirea sensibilă, simțială, senzitivă**, adică a simțurilor, față de unele supuse tot simțurilor. Aceasta este specifică animalelor necuvântătoare care se conduc irațional, după simțuri, dar caracterizează și viața omului pățimaș tocmai datorită acestei iraționalități prin care se lasă condus de simțuri și instincte. Această iubire trupească se vestejește cu vremea, părăsindu-i pe cei despărțiți parțial, care sunt legați unul de altul prin ea. Fiind susținută prin simțuri, ea nu poate lega pe cineva de ceva care nu este prezent, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Aceasta nici nu ar trebui să se numească iubire, ci o simplă atracție, o simpatie naturală, simțială, ea fiind forma cea mai de jos a iubirii. Obiectul ei îl constituie plăcerea, iar atunci când ea nu poate fi satisfăcută sau nu așa cum o vrea cel pățimaș, ea se autodesființează, dispare, căutând o altă persoană care ar fi capabilă să i-o ofere. Cel care aleargă după o astfel de plăcere, nu înțelege niciodată adevăratul sens și adevărata valoare și înălțime a iubirii și fericirii, de aceea el este un veșnic neîmplinit, suferind de o iubire neîmpărtășită cum ar vrea el. Un astfel de pățimaș privește totul prin ochiul trupesc și acela întunecat de patimă și de păcate. Trăiește viața în sfera ei inferioară, comună animalicului, iraționalului, neînțelegându-i adevărata ei demnitate.

Adevărata semnificație a sentimentelor firești de simpatie sau a dragostei naturale este aceea de a fi transfigurate, înduhovnicite, de a vedea persoana celui iubit într-un mod duhovnicesc, ducând spre iubirea adevărată, care nu cade niciodată. Cel care iubește natural, firesc, chiar dacă iubește curat, nu iubește deplin. Pe măsura înaintării în adevărata iubire, pe măsură ce creștinul iubește mai mult, iubirea sa devine tot mai curată, mai duhovnicească, curățindu-se de tot ceea ce este pățimaș.

Superioară acestei iubiri este **iubirea rațională**, specifică ființei umane. Ea se manifestă ca o dorință rațională a sufletului față de un lucru sau o ființă pe care o consideră bună și capabilă de a produce fericire. În această formă a iubirii prevalează motivațiile sufletești și duhovnicești. Sufletul se eliberează de gândurile josnice,

⁴⁹ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 428.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 450.

⁵¹ *Ibidem*.

păcătoase, de atracție simțuală, căutând temeuri duhovnicești pentru emoțiile trăite de sufletul său. Pe măsura descoperirii și experienței acestor bogate motivații, iubirea se curăță, se purifică de înțelesurile ei inferioare, trupești.

A treia formă de iubire este **iubirea înțelegătoare**, cum o numește Calist Patriarhul, adică **iubirea duhovnicească**. Ea este o lucrare care se naște din Duhul de viață făcător și se revarsă în inimă “fără voie”, ca “o frumusețe mai presus de fire”. Ea este o lucrare a lui Dumnezeu în suflet, omul experiindu-o ca pe un dor și ca pe o unire cu Dumnezeu, în iubire, cu “fermecătoarea frumusețe dumnezeiească”⁵². Aceasta este adevărata iubire. Celelalte sunt doar niște umbre și chipuri ale ei⁵³. Spre deosebire de iubirea trupească, trecătoare, iubirea duhovnicească nu cade niciodată, căci ea “îi are pururea împreună prezenți spiritual pe cei uniți prin ea, chiar dacă se despart trupește unii de alții, neputând fi circumscrisă de timp și de loc. Căci își are existența în minte, care nu se desparte niciodată de obiectul iubirii sau contemplației sale”⁵⁴.

Sintetizând chiar și numai aceste exprimări ale Părinților filocalici, vedem că ei vorbesc despre mai multe forme de iubire:

a) Iubirea dumnezeiească, prin care Dumnezeu a creat și poartă de grijă lumii create prin iubirea Sa.

b) Iubirea duhovnicească, a unei naturi ridicate deasupra firescului. Aceasta conduce către iubirea sau dragostea extatică, pe care o cântă atât de frumos sfinți precum Simeon Noul Teolog, Sfântul Isaac Sirul, Calist și Ignatie Xanthopol. Pe treptele de cele mai înalte, ea este trăită ca un rod exclusiv al Duhului Sfânt.

c) Iubirea firească sau naturală, care trebuie să fie dezvoltată în iubirea creștină și să conducă spre cea duhovnicească.

d) Iubirea sensibilă, având ceva irațional în ea, ca o conducere exclusivă prin simțuri.

e) Inferioară chiar și iubirii senzitive sau sensibile, este, pentru acești Părinți asceți, iubirea pătimășă de sine sau filavtia, expresie a unei naturi umane căzute și robite.

Arareori, în scrierile filocalice, găsim referiri la iubirea firească sau naturală și atunci doar tangențial, Părinții arătându-i adevăratul ei sens, de a fi înălțată la adevărata iubire - cea duhovnicească. Oameni cu viață aleasă, autorii duhovnicești ai Filocaliei privesc viața ca o luptă de eliberare de patimi și de păcat, în vederea dobândirii nepătimirii - “cerul minții în inimă” și a “pătimirii îndumnezeirii”. Aceasta îi face să vorbească mai mult, în legătură cu dragostea sau iubirea creștină, despre iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu, revărsată în lume și de modul în care se poate ajunge la o măsură asemănătoare, prin lepădarea iubirii de sine și prin lucrarea virtuții adevăratei iubiri.

⁵² Calist Patriarhul, **Scrierile lui Calist patriarhul**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 305.

⁵³ **Ibidem**, p. 306.

⁵⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul. *Scrieri și epistole...*, p. 56.

Filavtia (iubirea pătimașă de sine) - începutul și maica tuturor patimilor

În scrisul ascetic al Părinților filocalici găsim numeroase sentințe și condamnări al adresa iubirii pătimașe de sine sau *filavtia*. Aceasta este o dragoste irațională, simțuală, dorință de plăcere trupească și sufletească, fără conștiința putinței sau neputinței realizării lor, o dorință și un dor infinit, dar fals, de satisfacere a tuturor poftelor pătimașe, spre fericirea personală.

Referindu-se la păcatul originar și dându-i o interpretare psihologică și duhovnicească deosebită, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că acesta a constat în dorința de autonomie a omului, dorința acestuia de a se conduce singur, în vederea propriei sale plăceri. Încercând să rupă lanțul sau “cercul vicios” plăcere-durere, omul a căutat și încearcă să se arunce cu toată puterea și cu brațele larg deschise spre plăcere și să fugă cu toată puterea de orice i-ar putea provoca tristețe și durere. Omul a ajuns astfel să iubească plăcerea trupească și să urască orice formă de durere. Însă, în orice bucurie sau plăcere pentru trup, potrivit unei înalte rațiuni dumnezeiaști, sufletul suferă, după cum și nevoița sufletească, ofilește plăcerile trupului.

Plăcerea și bucuria trupului înseamnă tristețea și durerea sufletului, după cum și bucuria și fericirea sufletului înseamnă necazul și durerea trupului. Scopul ascezei creștine nu este distrugerea sau eliminarea bucuriei trupului, ci spiritualizarea și înduhovnicirea ei, ridicarea trupului la rangul sau la treapta de suport pentru o viață duhovnicească înaltă. Prin aceasta se restabilește adevărata legătură sau armonie în viața umană, iar trupul își redobândește autentică sa valoare, de “templu al Duhului Sfânt”.

Viața creștină autentică începe cu lovitura dată filavtiei. Numai prin lepădarea ei este posibil progresul duhovnicesc. În acest progres, în această lucrare de înduhovnicire, omul are de luptat cu tot ceea ce este pătimaș și păcătos, pentru a dobândi și practica virtuțile creștine, singurele care pot aduce omului adevărata fericire. Plăcerea provocată de patimi este iluzorie, himerică, iar fascinația ei se sfârșește odată cu apunerea ei, lăsând în urmă un acut sentiment al nimicului, al zădărniciii tuturor eforturilor, atât de încordate, de dobândire și păstrare a acestei plăceri, o durere sfâșietoare de a se fi terminat. Această “bucurie” trece ca umbra și ca fumul și se stinge la cea mai ușoară adiere a unui vânt potrivnic.

Bucuria și fericirea pe care o aduc virtuțile sunt netrecătoare, nepieritoare. Ele cresc în intensitate pe măsura dobândirii și lucrării virtuților. O bucurie curată și luminoasă, ce aduce dorul infinit de viață și mai înaltă. Este bucuria duhovnicească, dumnezeiească și ea nu se stinge niciodată.

Pentru a dobândi această bucurie, creștinul trebuie să lupte spre a tăia de la rădăcină toate pornirile sale pătimașe, egoiste, expresii ale acestei iubiri păcătoase de sine.

“Nimic nu-l împiedică așa de mult pe creștin de la lucrarea poruncilor - spune Cuviosul Nichita Stithatul - ca atotreaia iubire de sine. Aceasta este piedica înaintării celor ce vor să se sârguiască. Aceasta le pune în minte boli și pătimi ale trupului,

greu de vindecat, prin care se răcește căldura sufletului și-l înduplecă să se ferească de greutate, ca fiind vătămătoare unei vieți care vrea să se simtă bine”⁵⁵.

Aceasta este filavtia sau “iubirea de sine”, adică “iubirea nerațională față de trup”⁵⁶. Ea este “începutul tuturor patimilor”⁵⁷ și cel ce are iubirea trupească de sine e vădit că are toate patimile”⁵⁸. Contrat adevăratei iubiri, filavtia distruge iubirea dintre oameni și chiar și sufletul celui robit de ea îl împarte, făcându-l să caute apropierea doar de cei care i-ar putea provoca fericire și îndepărtarea și respingerea tuturor celorlalți. Forme ale acestei iubiri pătimase de sine sunt iubirea și nerenunțarea la voia proprie, îndreptățirea de sine, comoditatea în cele duhovnicești, lenea, încăpățănarea, slava deșartă și mândria.

Numai știindu-i răutățile, Sfântul Maxim Mărturisitorul a putut să ne îndemne: “Păzește-te de maica relelor, de iubirea de sine, care este iubirea nerațională a trupului. Fiindcă din aceasta se nasc, după toate semnele, cele dintâi gânduri pătimase, care sunt și cele mai generale: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint și al slavei deșarte. Căci acestea își iau prilejuri din așa zisa trebuință neapărată a trupului. Din ele se naște toată lista patimilor”⁵⁹.

Filavtia este o mare autoînșelare, o autoamăgire. Sub forma iubirii de sine, iubim, de fapt, nimicul sau ceea ce este mai rău și păcătos în noi. Crezând că ne iubim și îngrijim de noi înșine, de fapt, ne urâm sufletul, trăim în sărăcia trupului, dar cu sentimentul celei mai înalte bogății, trăim pe marginea prăpastiei, trăim golul, cu ideea plinătății. “Prietenia lumii”, “iubirea de materie”, “iubirea de lume” devine un lanț și o povară care trage în jos și îngreunează. Doar iubirea de Dumnezeu și de poruncile Lui ne ușurează și ne înalță în viața duhovnicească.

Împotriva acestei trăiri sărăcite de semnificațiile ei adânci, creștinul luptă prin trezie, printr-o paza atentă a tuturor mișcărilor păcătoase, izvorâte din iubirea de sine. Dacă vom reuși să ne eliberăm de egoismul, egolatria sau egocentrismul nostru, vom da lovitură de moarte nu doar filavtiei, ci tuturor patimilor, căci “cine a tăiat-o pe aceasta, a tăiat deodată toate patimile ce se nasc din ea”⁶⁰. Cel ce a lepădat de la sine pe maica patimilor, spune Sfântul Maxim, ușor leapădă și pe celelalte, ca mânia, întristarea, pomenirea răului și cele ce urmează⁶¹.

Ca metode de luptă împotriva acesteia, ascetica ortodoxă ne recomandă nevoințele și ostenele trupești și sufletești, prin care se sting patimile, trezvia și paza minții și a gândurilor, neconținuta cugetare la moarte și judecată, rugăciunea, închinăciunile și metaniile. Toate acestea duc la dobândirea și întrețin în sufletul nostru smerita cugetare.

Opusul filavtiei este lepădarea desăvârșită de sine și de lume, în sensul descoperirii autenticului divin din acestea și actualizarea lui în deplina “asemănare” cu Dumnezeu. Actul de renunțare sau de lepădare de filavtia, este totdeauna un act de

⁵⁵ Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete... Suta întâia a capetelor despre făptuire*, p. 222.

⁵⁶ *Ibidem*. Vezi și Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a treia*, p. 114.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁹ *Ibidem*. *Suta a doua*, p. 92.

⁶⁰ *Ibidem*. *Suta a treia*, p. 114.

⁶¹ *Ibidem*. *Suta a doua*, p. 80.

pocăință, prin care omul își dă seama de căderea sa și de efectele acesteia și se hotărăște ca în locul iubirii de lume și de sine să așeze iubirea de semenii și de Dumnezeu.

Cel care s-a lepădat de iubirea pătimașă, irațională de sine, se înalță deasupra dragostei sensibile, lucrată prin simțuri, la iubirea naturală sau firească și, pe măsura curățirii și dragostei sale, înaintează, către adevărata iubire - cea înțelegătoare, rațională și duhovnicească.

Iubirea creștină

Eliberându-se de iubirea pătimașă de sine, omul îl descoperă pe Dumnezeu, lumea, semenii și pe sine și se experiențiază ca iubire. Fiecare nouă biruință asupra patimilor este o nouă dovadă a iubirii curate. Dragostea naturală și curată se înduhovnicește și devine un mod creștin, comunitar, de a privi lumea și viața.

Cei însuflețiți de această iubire nu se iubesc pentru frumusețea trupului, ci pentru bogăția vieții lor duhovnicești, sunt răbdători cu toți semenii, caută să sporească în iubire cu cei mai înalți în trăire și să îndrepte cu dragoste pe cei căzuți. Ei iubesc lumea și semenii cu o dragoste mântuitoare. Tot ceea ce vorbesc și făptuiesc, izvorăște din iubire, este expresie a iubirii și îndeamnă la o iubire și mai înaltă și curată de Dumnezeu și de semenii.

Atunci am dobândit adevărata iubire, când iubim pe toți la fel, și pe cel bun și pe cel rău, atunci când nu ne luăm după părerile oamenilor, pe unul iubindu-l, iar pe altul urându-l pentru diferite motive sau pe același, o dată iubindu-l, altădată urându-l⁶². Dragostea deplină desființează “sfâșierea firii”, depășindu-o în Hristos, încât “cel desăvârșit în iubire și ajuns la culmea nepătimirii nu mai cunoaște deposebirea între al său și al altuia, sau între a sa și a alteia, sau între credincios și necredincios, între rob și slobod, sau peste tot între bărbat și femeie; ci, ridicat mai presus de tirania patimilor și căutând la firea cea una a oamenilor, privește pe toți la fel și are față de toți aceeași dragoste”⁶³.

A iubi creștinește înseamnă a iubi dumnezeiește, adică a avea față de toți și de toate dragostea lui Dumnezeu. Înseamnă a iubi pe toți oamenii la fel: pe cei buni și nevoitori, ca pe prieteni; pe cei leneși și răi, ca pe dușmani, făcându-le bine, răbdând îndelung și suferind cele ce vin de la ei, cu nădejdea și dorința de a-i face și pe aceștia buni și prieteni, de este cu puțință. Iar dacă nu, pentru a nu cădea din porunca dragostei și a nu pierde roadele ei⁶⁴.

Iubirea de oameni constă, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, în “a face bine dușmanilor/ și în a-i iubi pe ei ca pe prieteni,/ ca pe niște adevărați binefăcători/ și în a te ruga pentru toți/ cei ce-ți voiesc răul; în a avea o iubire lăuntrică egală/ față

⁶² Ibidem. Suta întâia, p. 72.

⁶³ Ibidem. Suta a doua, p. 85.

⁶⁴ Ibidem. Suta întâia, p. 72.

de toți, buni sau răi,/ în a-ți pune sufletul (viața) în fiecare zi/ pentru toți, înțeleg pentru mântuirea tuturor/ pentru a se mântui fiecare, sau toți, de e cu puțință”⁶⁵.

Semnul iubirii supreme de aproapele este a răbda moartea pentru el, cu bucurie și a socoti aceasta ca pe o datorie⁶⁶.

A iubi pe toți nu înseamnă, însă, a fi și iubit de toți. Făcând distincția între “prietenia lui Hristos” și “prietenia față de lume”, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne mărturisește că “prieteniile lui Hristos iubesc din inimă pe toți. Dar nu sunt iubiți de toți. Iar prietenii lumii nici nu iubesc pe toți, nici nu sunt iubiți de toți. Prietenii lui Hristos păstrează dragostea neîntreruptă până la sfârșit; ai lumii, până se ciocnesc întreolaltă din pricina lucrurilor”⁶⁷.

Iubirea adevărată înseamnă depășire de sine și iertare. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne dă următorul sfat: “De vrei să nu cazi din dragostea cea după Dumnezeu, să nu lași nici pe fratele tău să se culce întristat împotriva ta, nici tu să nu te culci scârbit împotriva lui, ci “mergi de te împacă cu fratele tău” și venind, adu lui Hristos, cu conștiința curată, prin rugăciune stăruitoare, darul dragostei”⁶⁸.

Cel care înaintează pe “drumul iubirii”⁶⁹, nu este tulburat de nici un om, fie că este bun, fie că este rău, ci mânat de dorul iubirii de Dumnezeu, caută să se odihnească întru El. Acesta nu întristează pe nimeni și nu se întristează pentru cele vremelnice. Întristează și se întristează însă cu singura întristare mântuitoare: durerea pentru păcatele sale și ale celorlați și lipsa de pocăință adevărată⁷⁰. Iubim cu adevărat și în sens duhovnicesc lumea și semenii, atunci când o privim și înțelegem cum o privește, înțelege, iartă și poartă de grijă Dumnezeu, când vom avea față de ea aceeași înțelegere și milă, din dorința de a-i mântui.

Adevărata dragoste de Dumnezeu și de semeni înseamnă a trăi pe pământ “viață îngerească”⁷¹, a prețui pe Dumnezeu mai mult decât lumea întreagă, sufletul mai mult decât trupul, a disprețui slava și ocara, bogăția și sărăcia, plăcerea și întristarea, dar nu numai acestea, ci și însăși viața vremelnică și moartea⁷², căci am văzut că iubirea sau dragostea este mai dulce și mai tare decât viața. Numai o astfel de iubire de semeni conduce către adevărata iubire de Dumnezeu, dar al Duhului Sfânt.

⁶⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 40**, p. 613-614.

⁶⁶ Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul**, în *Filocalia...*, volumul 5, p. 136.

⁶⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, p. 142.

⁶⁸ **Ibidem. Suta întâia**, p. 69.

⁶⁹ Cuviosul Isaia Pusnicul, **Două zeci și nouă de cuvinte. Cuvântul XXI**, în *Filocalia...*, volumul XII, p. 167.

⁷⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 66.

⁷¹ **Ibidem**, p. 67.

⁷² **Ibidem**, p. 72.

“Sfânta iubire după har”

Unirea cu Dumnezeu se înfăptuiește la capătul rugăciunii neîncetate și este expresie a iubirii desăvârșite, prin aceasta din urmă înțelegându-se suma și culmea tuturor virtuților. Ea se dobândește prin nevointă și osteneală în scopul dobândirii totalei nepătimiri și a cununii virtuților - iubirea față de Dumnezeu.

În această iubire, se înaintează pe măsura nepătimirii noastre. Ea are un început, care constă în disprețuirea lucrurilor văzute și omenești. Mijlocul ei este curățirea inimii și a minții, din care ne vine dezvăluirea minții și cunoașterea Împărăției cerurilor ascunsă în noi. Iar sfârșitul sau desăvârșirea ei este iubirea deplină a lui Dumnezeu și dorința firească a unirii cu El și a odihnei în El⁷³.

Pe această traptă a vieții duhovnicești, dragostea se manifestă ca un rod exclusiv al harului, ca o lucrare exclusivă a Duhului Sfânt. Sufletul, disprețuind toate cele de jos și “rănit în întregime de dragostea lui Dumnezeu”, încearcă a “ieșire străină și dumnezeiească”⁷⁴. După ce a văzut limpede firile fapturilor și rațiunile lor și a înțeles sfârșiturile lucrurilor omenești, nu mai rabdă să fie înăuntrul zidirii și să mai fie hotărnicit de ceea ce-l mărginește. Ci ieșind din hotarele nemărginite ale firii și ale lumii și înălțându-se deasupra acestora, pătrunde, într-o “tăcere de negrăit”⁷⁵, “în chip negrăit”⁷⁶, la cele cerești, adică în întunericul cunoștinței lui Dumnezeu și privește, prin iluminarea harului, frumusețea Celui ce este, în lumina înțeleșurilor Înțelepciunii negrăite”⁷⁷.

Prin iubirea tot mai deplină de Dumnezeu, omul își redescoperă, își regăsește odihna sufletului său, atât de zbuciumat prin ieșirea din albia adevăratei sale vieți, produsă de păcat. Îl redescoperă pe Dumnezeu ca fiind Subiectul sau Persoana care are față de el cea mai curată, frumoasă și bogată iubire, descoperă și își dă seama că fără dragostea Sa, el este nimic, că viața la nimic nu-i folosește, este o viață searbădă, pustiită și, în același timp, crește în iubirea sa față de “Iubirea Cea dintâi” și “Suprema Dragoste”. Văzând cu ce iubire i Se dăruiește Dumnezeu, omul îi răspunde curat și sincer, cu ceea ce are el mai bun de oferit lui Dumnezeu - dragostea curată și rugăciunea neîmprăștiată.

Omul simte această dragoste mai întâi ca “o căldură mai presus de fire și când vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-și iasă din sine (extaz). De aceea, inima celui ce o simte nu o poate cuprinde și suporta, dar pe măsura calității iubirii venite în el, se arată în el o schimbare neobișnuită”⁷⁸.

Potrivit Cuviosului Nichita Stithatul, unde este iubirea de Dumnezeu, acolo este și pacea puterilor sufletului, curățirea minții și sălășluirea Sfintei Treimi⁷⁹. Cel care a ajuns la această culme duhovnicească “a cunoscut adâncurile dumnezeiești și tainele

⁷³ Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete... Suta a doua a capetelor naturale, despre curăția minții*, p. 255.

⁷⁴ *Ibidem*. Suta a treia a capetelor despre cunoștință, despre iubire și despre desăvârșirea vieții, p. 329

⁷⁵ *Ibidem*, p. 330.

⁷⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru ceu ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune*, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 242.

⁷⁷ Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 330.

⁷⁸ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.. Cuvântul XXIV*, p. 137.

⁷⁹ Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete. Suta a doua...*, p. 255.

Împărăției Lui”⁸⁰. Ajuns la o astfel de dragoste, sufletul nu mai dorește să rămână aici. Căci dragostea scoate afară frica⁸¹. La această iubire desăvârșită, Dumnezeu răspunde cu “sfânta iubire după har”⁸², cu iubirea extatică, prin care răpește pe contemplativ în oceanul iubirii Sale nesfârșite. Această iubire unește cu Dumnezeu pentru veacuri nemărginite și rămâne pururea, crescând mereu mai sus de ea⁸³. Aici trăiește “beția iubirii”⁸⁴, într-o stare ce nu poate fi destăinuită, nici explicată⁸⁵, o stare care depășește orice judecată și simțire, orice raționament și sentiment.

Sfântul Isaac Sirul descrie astfel semnele acestei iubiri și răpiri extatice: “fața omului se face ca de foc și plină de farmec și trupul lui se încălzește. Frica și temerea se îndepărtează de la el și își iese din sine (intră în extaz). Puterea ce ține mintea adunată pleacă de la el și se face cu un ieșit din minți. Moartea înfricoșătoare o socotește bucurie și niciodată vederea minții lui nu află vreo întrerupere în înțelegerea tainelor cerești, iar nefiind de față, vorbește ca fiind de față, fără să fie văzut de cineva. Cunoștința și vederea lui naturală încetează și nu-și simte în chip trupesc mișcarea lui, care se mișcă între lucruri. Chiar dacă face ceva, nu o simte aceasta deloc, ca unul ce are mintea înălțată în vedere. ‘i cugetarea lui parcă e îndreptată pururea spre altcineva’”⁸⁶.

Un astfel de suflet, aflat în extaz, în focul dragostei de Dumnezeu, “nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Căci, luminat fiind de lumina dumnezeiească cea nemărginită, părăsește simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu”⁸⁷. Acum înțelege taina sufletului, care este iubirea și bucuria ce izvorăște din aceasta, simțită ca o mângâiere și o dulceață negrăite, o “beție a sufletului”, “beție duhovnicească”, beție fericită și fericitoare. Sufletul se ridică deasupra mărginirii, a limitatului și contingentului, deasupra vieții și a morții, odihnindu-se în întunericul supraluminos, prin contemplație și rugăciunea mai presus de toată lărgimea. El se afundă pentru scurte clipe sau momente în oceanul luminos al iubirii divine, de unde ieșind, împărtășește frânturi din această dragoste, lumii întregi, împodobindu-o și înmiresmându-o. Acolo descoperă că, într-adevăr, după calitate, dragostea este asemănarea cu Dumnezeu, pe cât poate suporta firea omenească înălțată. Pe această treaptă, “iubirea este adâncul (abisul) luminării”⁸⁸, ea dăruind proorocia și pricinuind minunile⁸⁹.

Ea devine o ardere a inimii pentru toată creația, pentru oameni și pentru toate făpturile. Inima izvorăște lacrimi de bucurie, dorind ca această stare să nu dispară și de ea să se bucure cât mai mulți, întreaga lume.

⁸⁰ **Ibidem. Suta a treia a capetelor despre cunoștință, despre iubire și despre desăvârșirea vieții**, p. 345.

⁸¹ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit. Cuvântul XXXVIII**, p. 204.

⁸² Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole...**, p. 27.

⁸³ Idem, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, p. 124.

⁸⁴ Sfântul Grigorie Sinaitul, **capete foarte folositoare în acrostih**, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 107.

⁸⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Țelul vieții creștine**. Traducere de Arhimandrit Paulin Lecca după Episcopul Veniamin Milov, Editura Anastasia, 1996, p. 164.

⁸⁶ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit. Cuvântul XXIV**, p. 137.

⁸⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 62.

⁸⁸ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXX**, p. 430.

⁸⁹ **Ibidem**.

Dragostea de Dumnezeu. Pe aceasta o cântă întreaga literatură creștină, culminând cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Cuviosul Nichita Stithatul și Sfântul Isaac Sirul, mistici experimentali, care i-au gustat roadele ei îndumnezeitoare. Emoția, delicatețea și sinceritatea copleșesc și înnobilează scrisul duhovnicesc. Omul trăiește legătura sa cu Dumnezeu la început sub forma unui dor, asemenea dorului miresei de mirele său, a dorinței de a-i fi în preajmă. Lipsa acestuia îi provoacă lacrimi de dor și de tristețe și dorința de a-l revedea curând. La fel creștinul, simțind acest dor ființial, fără de încetare sau de slăbire, se curăță sufletește pentru a nu i se închide izvoarele harului și ale iubirii, iar pe măsura acestei curățiri, începe să simtă razele mângâietoare și dulceața iubirii crescând în sufletul său. Depășind iubirea pătimașă, egoistă, de sine, el se înalță deasupra iubirii firești sau naturale, către iubirea creștină, duhovnicească și apoi extatică. Se ridică prin viață curată deasupra formelor de iubire trupească, simțuală, în dorința sa de a dobândi dragostea cea înaltă.

Pe acest drum al iubirii, el se leapădă de prietenia și iubirea față de lume, iar pe măsura acestei lepădări, crește în descoperirea și experiența lui Dumnezeu, a semenilor și a lumii, ca fiind centru și raze ale acestei iubiri. În această înaintare pe “drumul iubirii”, el se leapădă de tot ceea ce este trupesc, material, simțual, ajungând să îmbrățișeze lumea și pe semenii săi cu aceeași dragoste și iertare pe care o are Dumnezeu față de ei. Ajunge astfel să iubească pe toți: buni sau răi, virtuoși sau păcătoși, cu aceeași dragoste - dragostea desăvârșită, dragostea lui Dumnezeu. Iubirea face din el acum un dumnezeu prin lucrare, de aceea bucuria lui o face extazul, odihna cea fericită în oceanul infinit al iubirii dumnezeiești. Dorul își află împlinirea, lacrimile se curăță, se înduhovnicesc, osteneala și nevoința își găsesc fericita odihnă. Totul, în jurul lui, este lumină și iubire, el însuși reflectă această iubire. Lumea devine pentru el locul de manifestare a iubirii desăvârșite, către toți oamenii.

Biciul dragostei

Dacă iubirea este sinteză și culme a tuturor virtuților, lipsa ei echivalează cu pierderea tuturor acestora și viețuirea în spațiul apăsător al păcatului și formelor pe care el le ia în patimi. De aceea, pentru cei ce au dobândit-o, puterea dragostei aduce mângâiere și bucurie, în timp ce pentru cei ce nu o cunosc în această viață, va fi chin și durere. Căci, potrivit Sfântului Isaac Sirul, dragostea lucrează în două feluri: pe cei ce au păzit și împlinit porunca ei îi ferește, iar pe cei păcătoși, care au călcat-o, îi chinuiește. Chinul gheenei sau al iadului este, potrivit lui, “biciul dragostei”. “ai ce chin, exclamă Sfântul Isaac, mai amarnic și mai cumplit decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greșit față de dragoste suferă un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoșător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul de dragoste e mai

ascuțit decât orice chin”⁹⁰. Aceasta este împărăția durerii, a întunericii și a urii, fără de sfârșit.

Izvorâte din iubirea lui Dumnezeu, lumea și omul vor exista atâta vreme cât vor exista suflete “rănite de dulcea săgeată a dragostei de Dumnezeu și de semenii”⁹¹, cât timp vor exista inimi mânate de dorul de a parcurge până la capăt “drumul iubirii”, drumul sau scara virtuților creștine, culminând în iubirea cea mai presus de fire, “iubirea cea după har”, care ne unește cu Izvorul Iubirii.

În această lume și viață, însă, oricât am înainta pe acest drum minunat și îndumnezeitor, rămânem doar pelerini către iubirea desăvârșită. Abia dincolo, în Împărăția iubirii și a roadelor sale, dacă ne vom strădui încă de aici și de pe acum, vom cunoaște mai bine și mai mult dulceața ei, vom proba adevărul că “dragostea este mai dulce decât viața”.

⁹⁰ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.** Cuvântul LXXXIV, p. 423.

⁹¹ Nichifor din Singurătate, **Cuvânt despre rugăciune**, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 14.

DARUL LACRIMILOR

Viața creștină este o continuă tindere înainte către oceanul de taine al iubirii dumnezeiești. Pentru omul duhovnicesc, fiecare lucrare are un caracter ascetic, ducând la o tot mai accentuată apropiere de Dumnezeu. Desăvârșirea are un caracter eclesial, dar și profund interior, fiind experiată în “abis de smerenie”, până la “pățimirea îndumnezeirii” sau până la treapta supremă de spiritualizare, de înduhovnicire, până la a deveni Dumnezeu prin har, prin participare sau lucrare.

Spiritualitatea acestui urcuș este trăită în interior, astfel încât maximum de sfințenie înseamnă și maximum de smerenie. Ancorată permanent în mistica eclesială, comunitară, sacramentală, mistica ortodoxă este o continuă devenire întru Hristos, o continuă îmbrăcare în virtute, după modelul Lui, până la statura bărbatului desăvârșit Hristos, adică până la îndumnezeirea noastră și unirea cu Hristos Cel în Treime.

Mijloacele creștinului de înaintare în această viață harică sunt Sfintele Taine și mijloacele ascetice și urmăresc eliberarea de păcat și patimă și viețuirea în orizontul duhovnicesc al virtuților, culminând în smerenie și iubire.

Oglinda acestei înaintări, în care omul își vede eforturile sale și treapta urcușului său este rugăciunea tot mai curată și neîncetată, izvorătoare de lacrimi tot mai transparente din punct de vedere duhovnicesc, mai dese și mângâietoare.

“Darul lacrimilor” - **donum lacrimarum** - ca și “rugăciunea neîncetată”, de care se leagă, se circumscriu dimensiunii apofatismului specific vieții duhovnicești răsăritene.

Una dintre învățăturile cele mai de preț ale spiritualității filocalice este cea privind sălășluirea tainică a lui Hristos și a Duhului Sfânt, la Botez, în sufletul creștinului. Prin lucrarea virtuților, Hristos devine tot mai vizibil în viața noastră duhovnicească; de asemenea și harul Sfântului Duh. În caz contrar, lipsa virtuților în viața noastră spirituală acoperă lucrarea dumnezeiască din sufletul nostru ¹.

Ori, Calist Patriarhul consideră un semn al simțirii prezenței și lucrării harului în sufletul nostru, alături de iubirea de aproapele, de blândețe, de bunătate, de îndelunga răbdare, “lacrimile fără durere, pururea curgătoare” ².

Botezul lacrimilor, spiritualitatea lor, frecvența și bogăția lor sunt semne privind măsura înduhovnicirii, a spiritualizării ființei noastre, precum și a transparenței

¹ Vezi Marcu Ascetul, **Despre Botez și Diadoh al Foticeii, Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*. Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Ediția a IV-a, Editura Harisma, București, 1993.

² Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în *Filocalia...*, volumul VIII, p. 281.

noastre față de lucrarea Mântuitorului și a Duhului Sfânt, în “adâncul nostru de taină”.

Pentru spiritualitatea ortodoxă, lacrimile sunt un dar de preț, drag, mult cerut și fundamental în apropierea noastră tot mai deplină de Dumnezeu. De aceea sfinți precum Simeon Noul Teolog, Ioan Scărarul, Isaac Sirul îi acordă o valoare deosebită în viața duhovnicească, lăsându-ne pagini și îndemnuri duhovnicești de o frumusețe și bogăție duhovnicească cu adevărat “inspirate”.

Izvorul plânsului și al lacrimilor duhovnicești

Părinții spiritualității răsăritene vorbesc despre lacrimi, de la treapta lor cea mai de jos - naturale, trupești și până la lacrimile spirituale, duhovnicești, în exprimări de o profunzime deosebită, de altfel ca și adâncimea și valoarea lor în plan duhovnicesc.

Întâlnim în scrierile filocalice, la care ne referim, explicată originea, natura, felurile lor, precum și modul de discernere între lacrimile drăcești sau demonice, cele naturale și cele duhovnicești sau spirituale.

O învățătura constantă a Părinților duhovnicești ai Filocaliei este aceea că la originea lacrimilor naturale se află durerea, urmare a păcatului originar și a durerii pe care acesta a instalat-o în firea omenească și perpetuată în noi prin obișnuința păcatului. Deci durerea naturală, precum și plânsul și lacrimile naturale care o acompaniază, sunt urmări ale păcatului și ale stării de păcătoșenie.

Acest lucru îl subliniază clar Sfântul Ioan Scărarul care spune că adevărata stare a firii umane este bucuria, veselia, iubirea și râsul sufletesc. Înainte de cădere, spune el, înainte de călcarea poruncii, nu era durere, precum nu va mai fi nici după înviere, când va fi încetat păcatul. Deci durerea, necazurile, suferințele, plânsul și lacrimile naturale sunt urmări ale păcatului. Nu se întâmplă la fel, după cum vom vedea, în cazul plânsului și lacrimilor duhovnicești, care, pe treptele lor cele mai înalte echivalează cu un dar sau o harismă excepțională, pe care Dumnezeu o dăruiește omului, la capătul eforturilor sale ascetice și mistice. Cu toate acestea, pentru creștin, suferința “este mai firească, având în vedere că în ființa lui e prezent păcatul și suferința e flacăra care consumă, purifică ființa umană de prezența păcatului”³.

O primă cauză a lacrimilor o constituie, potrivit Părinților filocalici - **frica**⁴. Treapta aceasta este doar începutul drumului spre dobândirea curăției și seninătății “văzduhului sufletului”.

³ Profesor Dr. Nicolae Mladin, **Prelegeri de mistică ortodoxă notate de studentul în Teologie Nicolae Streza în anul universitar 1947-1948**. Cuvânt înainte, note biografice și ediție întocmită de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Editura Veritas, Tîrgu-Mureș, 1996, p. 117.

⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, în **Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul**. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 185, vorbește șase feluri de frică: “Iar frica o împart în șase: în amânare (tergiversare), în rușine, în pudoare, în spaimă, în groază, în chin. Amânarea spun ei că e frica de acțiunile viitoare; rușinea, frica de

Părinții duhovnicești se dovedesc și în această privință cunoscătorii adevărați, profunzi, atât ai creației lui Dumnezeu - lumea, cât și ai omului, ai sufletului uman și ai încordatei lupte pentru dobândirea unirii cu Dumnezeu sau pentru “pățimirea îndumnezeirii”.

Ei vorbesc mai întâi de o **frică** sau o **teamă de lume**. O angoasă, o spaimă pătimașă, izvorâtă din teama de a nu-și putea împlini dorințele privind lumea și lucrurile ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă asupra caracterului pătimaș al acestei frici. Păcatul prim constă, pentru acest Sfânt Părinte, în îndumnezeirea creației, în loc de a acorda cinstea cuvenită Creatorului ei. Omul pătimaș nu are altă grijă decât satisfacerea irațională a dorințelor sale păcătoase, prin intermediul lumii. El nu caută altceva decât să-și realizeze, prin intermediul lumii, dorințele sale pătimașe, trăind permanent spaima, pe de o parte de lume, ca de ceva inexplorat deplin, iar pe de altă parte, teama că ea nu va reuși să-i ofere bucuria sau plăcerea sperată.

Aceiași Sfânt Maxim Mărturisitorul vorbește despre lanțul vicios plăcere - durere, care caracterizează viața pătimașă. Omul cufundat în păcate crede că poate să separe pe una de alta, evitând tot ceea ce i-ar putea provoca durere, și alergând cu toată ființa sa spre tot ceea ce este în stare să-i aducă plăcere. Iraționalitatea patimii constă tocmai în această focalizare, în această direcționare a puterilor și resurselor sale spre dobândirea plăcerii trecătoare.

Experiind insuficiența, neputința și lipsa de deplinătate a bunurilor și mijloacelor pe care i le oferă lumea aceasta hilară și amăgitoare, omul descoperă durerile și strâmtorările lumii. Iar acestea, în loc să-l spiritualizeze, îl aruncă iarăși în oceanul și mai adânc al patimilor, scufundându-l în plăcerile sale amețitoare și amăgitoare. Pe omul pătimaș, frica aceasta, în loc să-l întoarcă spre sine și spre Dumnezeu, îl leagă și mai mult de lumea iluzorie, îndepărtându-l de la chemările mai înalte ale lui Creatorului său⁵.

Omului pătimaș lumea nu i de descoperă în rațiunile ei și nu este cale de înaintare spre Dumnezeu și spre fericirea veșnică, ci este o mare involburată, ale cărei valuri sunt patimile în infinitele lor manifestări și nuanțe reproșabile. Neînțelegându-i raționalitatea, omul pătimaș nu se alege din această alergare fără țintă și sens duhovnicesc decât cu o îndoită teamă: de obiectul căutat și de negăsirea lui sau de înșelarea așteptărilor sale.

Omul duhovnicesc însă a depășit logica finită, contingentă. Pentru el, după cum arată Sfântul Maxim, contemplarea rațiunilor lucrurilor și ale Sfintei Scripturi devin căi de apropiere și de înaintare în viața virtuoasă. La el, frica de lume este înlocuită de “consumarea euharistică a creației” și de frica lucidă de a nu o fi ajutat

mustrarea viitoare; pudoarea, frica pentru fapta rea săvârșită; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată; groaza, frica din strigăte sau sunete mari, care suspendă simțirea; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereușită. Căci temându-ne de nereușită, ne chinuim. Unii o numesc și pe aceasta temere”.

⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, **Trăirea creștină**. Curs pentru doctoranzii în Teologie. 1994-1995, p. 36.

să-și împlinească, să-și deruleze toate potențele ei, imprimare de Dumnezeu prin creație.

Omul nu se mai scufundă în lume, ci se înalță împreună cu ea spre Dumnezeu, într-o “liturghie cosmică”⁶.

Frica de Dumnezeu, spre deosebire de angosta și spaima provocată de lume, este o forță spirituală, pozitivă, izvorâtă din căință și întreținută de ajutorul divin. Spre deosebire de frica de lume, care ne stăpânește și ne paralizează voința și rațiunea, frica de Dumnezeu ne întărește voința, făcându-ne activi în lucrarea mântuirii.

Acestei frici de Dumnezeu, Părinții filocalici îi dau mai mult sensul de frică de judecată. Sfântul Antonie, vorbind despre teama de moarte și despre judecata divină, surprinde într-o exprimare paradoxală dinamismul vieții creștine autentice: “Moartea, de-o va avea omul în minte - spune el - nemurire este, iar neavându-o în minte, moarte îi este. Dar, continuă el, nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința de Dumnezeu. Aceasta este primejdioasă sufletului”⁷.

Evagrie Monahul recomandă, de aceea, să ne purtăm totdeauna ca și cum am avea de murit mâine și, în același timp, să ne folosim de trup, ca și când am avea de trăit mulți ani. Aceasta este adevărata înfrânare.

Alături de teamă, Părinții filocalici vorbesc de o altă cauză a lacrimilor, în legătură cu cea dintâi - **întristarea**⁸.

Întristarea pe care o trăiește sufletul omului este de mai multe feluri. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o **întristare interioară** și o **întristare exterioară**, adică despre una ascunsă în suflet și despre una arătată prin simțire. Cea din suflet se naște din lipsa bunurilor sufletului, în special cele ale evlaviei. Cea a simțirii se naște din lipsa plăcerilor trupești, pe care omul le caută cu toată puterea, dar nu le poate dobândi în întregime.

Tot Sfântul Maxim face referiri la o **întristare lumească**, o întristare după plăcerile și ispitele pe care le oferă lumea și pe care sufletul nu le poate dobândi la intensitatea pățimășă pe care ar fi dorit-o și din care izbucnește plânsul pățimăș; și la o **întristarea după Dumnezeu**, sursă a lacrimilor duhovnicești, care este singura folositoare, mântuitoare, căci conduce sufletul către adevărata căință. Ea împrăstie, cu

⁶ Vezi pentru detalii, Hans Urs von Balthasar, **Liturghie cosmique. Maxime le Confesseur**. Traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H.-A. Prentout, Paris, 1947.

⁷ Sfântul Antonie cel Mare, **Învățăături despre viața monahală**, în **Filocalia...**, vol. I, p. 27.

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, face în **Ambigua...**, p. 185, următoarele distincții duhovnicești, în această privință: “*Întristarea iarăși o împart în patru: în supărare, în necaz, în pizmă și milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuțește pe cei în care se ivește, din pricina trecerii în adânc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează și supără din pricina unor împrejurări neplăcute; pizma e întristarea pentru bunurile altuia; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora, pentru că e milos, nu se supără cu anticipație, pentru că aceasta premerge voinței, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rămâne și în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu și întristându-se de cele de aici.*”

ajutorul lacrimilor, iarna patimilor și norii păcatului, liniștește marea cugetării, dând sufletului străvezime și transparență în cele spirituale.

Această “întristare de laudă” sau “mântuitoare” este hrănită de cugetarea la judecată și întreținută de nădejdea învierii. Arma ei de luptă este blândețea, iar rodul ei este smerita cugetare și iubirea de Dumnezeu. De aceea, și este considerată “stăpâna neîndurerată a patimilor”, “maica cuvioasă și slăvită a virtuților”⁹.

În contrast cu întristarea cea din simțuri, pe care o provoacă și alimentează patima, întristarea cea după Dumnezeu, ce însoțește necazurile sau pătimirile noastre cele fără de voie, are împreună în firea ei bucuria duhovnicească. Sfântul Casian spune că această întristare din suflet sau din minte “face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt: bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credința și înfrânarea. De la întristarea cea potrivnică - însă - cunoaștem roadele duhului celui rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune...”¹⁰.

Un alt motiv al acestei întristări îl constituie, pentru cei începători, **ostenelile virtuților și ispita diavolească**. Drumul virtuții însuși provoacă întristare, ce duce la smerenie. Din această cauză, Sfântul Isaac Sirul consideră virtutea a fi “maica întristării” celei duhovnicești, iar drumul virtuții drumul răstignirii, ale cărei valuri sunt înfricoșătoare și căi aspre. Virtuțile, ne arată același sfânt, au împletite în ele întristările și de aceea, spune el, de voim virtutea, trebuie să ne predăm oricărui necaz.

O altă cauză a acestei întristări este, pentru Părinții duhovnicești ai Filocaliei, “**părăsirea**” din partea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim vorbește de patru feluri generale ale părăsirii: una din iconomia de la Dumnezeu sau din îngăduință. Alta spre încercarea și dovedirea credinței; alta spre povățuire duhovnicească și smerenie și a patra - lepădarea din partea lui Dumnezeu, ca efect al păcatelor noastre și al stăruinței în ele.

Dintre acestea patru, mântuitoare și plină de bunătate este “părăsirea povățuitoare” sau “îngăduința în scop de povățuire”, care, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, nu lipsește sufletul de lumina dumnezeiească, ci caută să aducă în minte adevărata smerenie, prin ascunderea harului și simțirea neputinței noastre. Părăsirea aceasta povățuitoare aduce sufletului întristare multă și lacrimi numeroase, o deznădejde măsurată și smerită cugetare.

Întristarea cea după Dumnezeu, despre care vorbește Cuviosul Nichita Stithatul, însănătoșește și aduce puterile sufletului la starea lor normală, după fire, iar prin “ploaia de lacrimi”, redă sufletului seninătatea.

Deosebită de această părăsire, ca îngăduință, Părinții vorbesc și de o altă cauză a plânsului și a lacrimilor noastre - părăsirea în sens de lepădare din partea lui Dumnezeu. Aceasta umple sufletul de deznădejde, de necredință, de fumul mândriei

⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scieri. Partea a doua. Scieri și epistole hristologice și duhovnicești**. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 41.

¹⁰ Sfântul Ioan Cassian, **Despre cele opt gânduri ale răutății**, în *Filocalia...*, vol. I, p. 153-154.

și de mânie, dezumanizând ființa umană și îndepărtându-o de Dumnezeu, de semeni și de scopul existenței sale¹¹.

Tot în legătură cu zbuciumul sufletesc produs de frică și întristare, Sfântul Ioan Scărarul vorbește de “**străpungerea inimii**”. Astfel, el enumeră două feluri de străpungeri ale inimii: una mincinoasă, drăcească și una adevărată, duhovnicească. Rodul străpungerii false, mincinoase, drăcești alungă plânsul și lacrimile spirituale și este închipuirea de sine, slava deșartă sau mândria. Străpungerea adevărată este “durerea neîmprăștiată a sufletului”, care meditează neîncetat la cele duhovnicești, iar rodul ei cel mai de preț este mângâierea. Cel duhovnicesc ajunge de la străpungerea cea falsă o inimii, la “fericita tristețe bucuroasă a străpungerii cuvoase”¹².

În general, încercările ne fac mai receptivi, ne sensibilizează la lucrarea harului. Totuși, experiind existențial, dramatic această întristare, creștinul adevărat ajunge, ajutat de harul dumnezeiesc să-și întoarcă privirea de la ceea ce nu are semnificație și sens duhovnicesc, la ceea ce are valoare în planul mântuirii. Lacrimile din întristarea cea după lume sau a lumii, sunt iscate din pricina lipsei sau insatisfacției celor vremelnice. De la această angoasă sau frică de lume și de cele lumești, creștinul ajunge printr-o atotînțeleaptă pedagogie divină să cunoască lipsa lor de valoare. Lumea își descoperă valoarea sa reală, care este cea duhovnicească. Tristețea după cele materiale, vremelnice, devine astfel plâns de insatisfacție față de acestea și pentru bunurile spirituale, netrecătoare. Omul face experiența limitelor acestei lumi și a bunurilor ei, trăiește insatisfacția sufletească cea mai adâncă în bogăție. Sensul ieșirii din această criză a spiritului nu o dau decât pocăința și plânsul duhovnicesc, însoțite de nădejdea creștină. Omul se înalță deasupra lipsurilor cotidiene, căutând să-și astâmpere setea sa ființială de spiritual, de infinit, de Dumnezeu.

Chiar și în întristarea cea mai adâncă, dramatică, omul credincios are conștiința permanentă a ajutorului dumnezeiesc, din care izvorăsc răbdarea și nădejdea, căci, spune Sfântul Isaac Sirul - “Dumnezeu este aproape de inima întristată a celui ce strigă în necazul lui, spre El. Și dacă cineva e lipsit de cele trupești sau se află în necaz ... Domnul Își arată în sufletul lui marea Sa iubire de oameni, potrivit cu asprimea durerilor și a întristării lui”¹³. Sau, cum spune și Sfântul Ioan Scărarul, întristarea și plânsul au împletite în ele, ca mierea cu ceara, bucuria și veselia¹⁴.

¹¹ Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 461.

¹² Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în *Filocalia...*, vol. IX, p. 167.

¹³ Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoință**, în *Filocalia...*, vol. X, p. 139.

¹⁴ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 178.

“Botezul lacrimilor” - rod al pocăinței permanente

Părinții duhovnicești subliniază în mod deosebit legătura dintre smerenie, pocăință și “darul lacrimilor”. Nu atât din punct de vedere natural, firesc, cât mai ales din perspectiva duhovnicească.

Ei pun plânsul duhovnicesc și lacrimile ce le rodește acesta în legătură cu pocăința adevărată, neîncetată. De fapt - spune Părintele Stăniloae, tâlcuitorul autentic al scrierilor filocalice - darul lacrimilor devine îmbelșugat pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar întrucât pocăința fiind permanentă, se intensifică și ea pe treptele mai înalte, nu e greșit ca lacrimile să fie considerate ca stând într-o legătură specială cu pocăința. Apoi ele nu trebuie să lipsească nici din pocăința începătoare, deși e mare deosebire între lacrimile fricii de la început și lacrimile iubirii de pe treptele superioare¹⁵.

În baza acestei legături dintre pocăință și darul lacrimilor spirituale, Părinții vorbesc despre “Botezul lacrimilor”, care, potrivit Sfântului Ioan Scărarul este mai de preț decât Botezul cel dintâi, pentru că el ne iartă nu doar păcatul strămoșesc, ci și păcatele personale. De aceea, el consideră pocăința “aducerea aminte - reîmprospătarea botezului” și “împăcarea cu Domnul prin lacrimi”¹⁶.

Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază la fel de clar legătura dintre smerenie și plânsul duhovnicesc. În exprimarea lui, smerenia premerge plânsului după Dumnezeu, după care urmează o bucurie și o veselie negrăită. Între smerenie și lacrimi există o legătură interioară: “Cu cât coboară cineva mai mult în adâncul smereniei și se recunoaște ca nevrednic de mântuire, cu atât se întristează mai mult și varsă șiroaie de lacrimi. Iar pe măsura acestora, țâșnește din inima lui bucuria, iar împreună cu ea izvorăște și crește nădejdea, care face încredințarea despre mântuire mai puternică”¹⁷. “Și pentru că astfel stau lucrurile - povățuiește Sfântul Simeon - prima voastră grijă, fraților, să fie pocăința, plângerea care este legată de ea și însoțitoarele plângerii care sunt lacrimile; căci nu există pocăință fără plângere, cum nici plângere fără lacrimi, ci acestea trei sunt legate unele de altele și nu pot apare decât împreunate”¹⁸.

Pocăința este “împărăteasă a virtuților”¹⁹. În ordinea spirituală, de fapt adevărata ordine, “pocăința învie, plânsul bate la ușa cerului, iar cuvioasa smerenie o deschide”²⁰.

¹⁵ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 115.

¹⁶ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136.

¹⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în *Filocalia...*, vol. VI, p. 62-63.

¹⁸ Idem, **Cuvântarea XXXIII**, P.L. 120, 489 BC, la Mitropolit Nicolae Corneanu, **Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine**, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 200.

¹⁹ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 298-299.

²⁰ **Ibidem.**

“Abisul smereniei”, izvor al “darului lacrimilor duhovnicești”, este pentru Părinți o stare inefabilă, ce nu poate fi exprimată în limbajul omenesc finit, conceptualizat, ci este experiat ca un dar al harului divin în sufletul omenesc. Această smerenie - învață Ava Dorotei - nimenea nu poate spune prin cuvânt cum este, sau cum se naște în suflet, de nu o află prin cercare. Dar prin cuvânt nu o poate învăța nimeni. Ea are puterea să atragă harul lui Dumnezeu în suflet²¹. Ea este “dumnezeiească și de neînțeleș”²², dar cum se naște ea în suflet și cum sporește ea “nimeni nu a putut spune, nici nu a putut să o priceapă cineva prin cuvânt, dacă nu s-a învrednicit sufletul său să o cunoască pe ea din fapte”²³. Ea se deprinde prin osteneala trupului și a sufletului, prin lucrarea poruncilor, iar roadele ei sunt cu adevărat duhovnicești: rugăciunea curată, plânsul duhovnicesc și darul lacrimilor.

Înaintarea spre “abisul smereniei”, spre desăvârșirea creștină duce în același timp către izvorul curat al lacrimilor. Cărarea către el este cea a pocăinței de toată vremea sau permanentă, neîncetată, la care se adaugă o undă dulce de sus a iubirii divine, ce ajută eforturile noastre.

Prin urmare, darul lacrimilor este legat de gradul sau nivelul pocăinței noastre, de intensitatea căinței pentru păcatelor noastre și precum pocăința nu trebuie să înceteze niciodată, tot așa și lacrimile nu trebuie să înceteze vreodată, în aspra noastră călătorie spre desăvârșire.

Sfântul Simion exprimă acest adevăr în modul următor: “... să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbește astfel afirmă că este imposibil să te pocăiești în fiecare zi și răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zică chiar porunca lui Dumnezeu”²⁴, iar Sfântul Ioan Scărarul ne face următoarea recomandare duhovnicească: “Cere prin plâns, caută prin ascultare, bate prin îndelungă răbdare”²⁵, în aceasta constând, de fapt, secretul vieții noastre creștine și al înaintării în ea, căci - spune același sfânt - “Nu vom fi învinuiți, o, prieteni, la ieșirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”²⁶.

Plânsul duhovnicesc cel de fericire făcător

Părinții filocalici vorbesc despre plânsul duhovnicesc și despre lacrimile harismatice, ca fiind roade ale rugăciunii mai presus de rugăciune, ale rugăciunii neîncetate, în care mintea este răpită de Dumnezeu în adâncul Său de taine.

²¹ Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie**, în *Filocalia...*, vol. IX, p. 499.

²² **Ibidem**, p. 505.

²³ **Ibidem**.

²⁴ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cuvântarea XXXIII**, în **op. cit.**, p. 200.

²⁵ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 416.

²⁶ **Ibidem**, p. 185.

Ei învață că lacrimile izvorăsc din căldura suprafirească a rugăciunii, roadă și aceasta a intensității lucrării Duhului Sfânt asupra sufletului celui ce se roagă. Sfântul Simion, mistic prin excelență și trăitor al acestor stări, descrie astfel acest proces duhovnicesc suprafiresc: căldura rugăciunii naște foc, iar focul iarăși căldură și din amândouă se aprinde flacăra, izvorul lacrimilor. De fapt, flacăra o odrăslesc șiroaiele, iar șiroaiele nasc flacăra. Din această flacăra, rod al lucrării harice, se nasc lacrimile dorului de Dumnezeu”, care dau sufletului “o dulceață negrăită”²⁷.

O primă distincție pe care o fac ei este între cele două forme de manifestare ale vieții duhovnicești. În acest sens, Calist Angelicude vorbește despre plânsul duhovnicesc, care ar caracteriza viața începătorilor și despre lacrimile duhovnicești, specifice celor ajunși la desăvârșirea prin har: “... precum Dumnezeu și omul sunt doi, tot așa sunt două, fie ca gen, fie ca specie, plânsul și lacrimile. Căci una se deosebește mult de cealaltă, măcar că amândouă sunt bune și dăruite de Dumnezeu și ne câștigă bunăvoința lui Dumnezeu și moștenirea hărăzită de ea. Plânsul are ca izvor frica de Dumnezeu și întristarea, iar lacrimile, dragostea dumnezeiească și pe Dumnezeu Cel dintâi nu veselește firea prea mult, cele de al doilea veselesc mult și mai presus de fire. Cel dintâi este al începătorilor, cele de al doilea, ale celor ajunși la desăvârșirea prin har”²⁸.

Plânsul duhovnicesc este, la acești Sfinți Părinți, expresia unei minți și a unui suflet restaurate în starea de curăție și reajunse la “simțirea înțelegătoare”. El este “străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greșelilor, cu suspine nevăzute”²⁹.

Plânsul - ne spune Sfântul Simion Noul Teolog - este îndoit în lucrările lui. Unul este ca “**apa**”, care stinge prin lacrimi văpaia patimilor și curățește sufletul de întinăciunea pricinuită de ele. Superior acestuia este plânsul ca “**focul**”, care face viu, care reaprinde și încălzește, face înfocată inima și o înflăcărează de dragostea și de dorul lui Dumnezeu³⁰. La fel, Sfântul Ioan Scărarul vorbește despre un **plâns natural**, care izvorăște de la fire și unul **duhovnicesc** sau **plânsul neîncetat după Dumnezeu**, care ne scutește de plânsul veșnic³¹.

Plânsul duhovnicesc este dovadă a tăriei noastre în lupta împotriva păcatelor și a patimilor. Cel care a dobândit plânsul duhovnicesc, aflăm de la Sfântul Petru Damaschinul, “se face întărit ca o stâncă și nu mai e clintit de nici un vânt sau val al vieții, ci e pururea la fel, în prisosință și în lipsă, în bună stare, în cinste și în ocară... El cunoaște cu bună pătrundere că toate trec și cele dulci și cele dureroase și că viața aceasta este cale spre veacul viitor și că chiar dacă nu vrem noi, se fac cele ce se fac și în zadar ne tulburăm și ne păgubim de cununa răbdării și ne arătăm potrivnici voii lui

²⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești**, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 509.

²⁸ Calist Angelicude, **Meșteșugul liniștirii**, în *Filocalia...*, vol. VIII, p. 382.

²⁹ Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune**, în *Filocalia...*, vol. I, p. 109.

³⁰ Sfântul Simion Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 64.

³¹ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172.

Dumnezeu, fiindcă toate câte le face Dumnezeu, sunt foarte bune și noi suntem neștiutori”³². Acest plâns rodește în lacrimi.

Tipologia lacrimilor

În general, în spiritualitatea filocalică aflăm referiri la numeroase categorii de lacrimi, care însă, se reduc la trei feluri: drăcești sau demonice, trupești, naturale sau senzuale și duhovnicești sau, în limbajul filocalic: diavolești, firești sau naturale și duhovnicești sau harismatice.

Sfântul Ioan Scărarul vorbește, mai întâi, despre plânsul și lacrima firii necuvântătoare. Astfel, el delimitează “lacrima fără înțeles”, care este proprie firii necuvântătoare și nu celei cuvântătoare³³, dar de care, din nefericire, se apropie de multe ori omul, prin obișnuința patimii, care, datorită iraționalității ei și a întunecării ființei noastre, pe care o produce, are ceva animalic în ea, antinatural, illogic.

Același Sfânt Părinte, vorbind despre geneza lacrimilor omenești, învață că acestea pot proveni de la fire, dintr-un necaz potrivit, din laudare, din slava deșartă, din curvie, din dragoste, din aducerea aminte de moarte și din multe altele³⁴, iar Sfântul Ioan Casianul spune că “lacrimile nu vin totdeauna din același simțământ, ele nu sunt privilegiul aceleiași virtuți”³⁵.

Prin urmare, cele trupești sau senzuale izvorăsc din dragoste și din curvie. Cele naturale, de la fire, dintr-un necaz potrivit, din aducerea aminte de moarte, ca o spaimă nejustificată, nenaturală a omului.

Cele drăcești sau diavolești au ca sursă de cele mai multe ori vicleșugul diavolesc prin care ne face să ne încredem în puterile noastre, prezentându-ne nouă înșine și altora ca smeriți, plini de pocăință și cu lacrimi multe de smerenie. De fapt, sub aceste înfățișări și prin aceste lucrări, el provoacă în noi, fără să sesizăm, patima slavei deșarte.

Total diferite de aceste două categorii de lacrimi sunt lacrimile duhovnicești. Aceste lacrimi se dobândesc pe măsura curățirii și spiritualizării firii noastre și sunt un semn al prezenței și lucrării dumnezeiești în inima noastră. Aceste lacrimi, ca de altfel și pocăința și plânsul duhovnicesc din care izvorăsc, au două direcții: o privire spre un trecut păcătos, pătimaș și o întoarcere către un viitor plin de nădejdea iertării și dobândirii mângâierii și fericirii veșnice.

³² Sfântul Petru Damaschin, **Învățăături duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin**, în *Filocalia...*, vol. V, p. 54.

³³ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 169.

³⁴ **Ibidem**, p. 174.

³⁵ Sfântul Ioan Casianul, **Convorbiri cu Părinții**, IX, 29, P.L. 49, 804 B- 805 A, la Mitropolit Nicolae Corneanu, **op. cit.**, p. 198.

De aceea, ele sunt la început **amare**, iar pe măsura pocăinței și dobândirii iertării, devin tot mai **dulci**. Înmulțirea și îndulcirea lor constituie “un aspect al transfigurării totale a persoanei umane prin harul îndumnezeitor”³⁶.

Lacrimile întoarse spre trecutul pătimăș sunt **lacrimi de tristețe, de regret** pentru căderea firii noastre umane în starea antiharică a păcatului. Cele îndreptate spre viitor, semn al pocăinței noastre, **sunt lacrimi de recunoștință față de Dumnezeu și de duhovnicească bucurie**.

Unele lacrimi izvorăsc dintr-o inimă care se pocăiește pentru păcatele săvârșite și prin care a distrus curăția Botezului celui dintâi și sunt lacrimi de căință, în fața porților împărăției cerești; altele izvorăsc deja dintr-o inimă curățită, loc și tron al lui Dumnezeu. Unele sunt semnele începutului sau debutului nostru în viața creștină îmbunătățită, celelalte caracterizează treptele tot mai înalte ale acestui urcuș. Cele dintâi consumă și înlătură păcatele, celelalte veselesc.

Din acest motiv, Sfântul Isaac Sirul vorbește despre “**lacrimi care ard**” și despre “**lacrimi care îngrașă**”. Cele care ard sunt lacrimi de pocăință, de străpungere adevărată a sufletului nostru. Aceste lacrimi izvorăsc, pe o primă treaptă, din frica de Dumnezeu și de pedepsele pentru păcatele noastre, din frica de moarte și de judecata la care vom fi supuși după moarte. Ele usucă și ard trupul, slăbindu-i partea poftitoare și irascibilă sau, cum se exprimă Evagrie Monahul, ele înmoaie sălbăticia sufletului și conduc spre pocăință și iertare.

Cele care îngrașă curg nesilit, de la sine; ele înfrumusețează și îngrașă sufletul și duc la țara bucuriei. Ele nu mai sunt lacrimi de teamă, de frică, lacrimi izvorâte din frica de pedeapsă, lacrimi de robi, ci lacrimi de aleși ai lui Dumnezeu, lacrimi de bucurie, care hrănesc și înmiresmează viața duhovnicească a credinciosului.

Lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, astfel, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleșire, de smerenie în fața măreției și bunătății divine. Lacrimile din rugăciune sunt un semn al milei lui Dumnezeu, că pocăința noastră a fost primită.

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre un anume progres sau urcuș duhovnicesc real, prin lacrimi, către “pătımirea îndumnezeirii”. Inițial, expresie a pocăinței sufletești, lacrimile devin apoi **lacrimi de mulțumire, de recunoștință și smerenie** și se prelungesc, în cei dăruți de Dumnezeu cu acest dar, în **lacrimi duhovnicești, harismatice**. Acest progres este abia sesizabil la început și dureros, pentru ca apoi să se ajungă la **lacrimile sufletești neîncetate, dulci, premergătoare ale vederii tainelor lui Dumnezeu**.

Mai mult chiar. Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, după plânsul său și după felurile lacrimilor sale, credinciosul poate să-și dea seama de treapta de înduhovnicire pe care se află, bineînțeles sub îndrumarea unui duhovnic încercat. Dintre roadele diferitelor trepte ale plânsului duhovnicesc și ale lacrimilor duhovnicești, Sfântul Ioan Scărarul menționează: la cei ce au început viețuirea îmbunătățită, ele duc la înfrânare

³⁶ Kallistos Ware, **Împărăția lăuntrică**. Introducere de Maxime Egger. Traducere din limba franceză Sora Eugenia Vlad, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1996, p. 60.

și tăcerea buzelor. Celor înaintați, le dăruiește neținerea minte a răului, iar celor desăvârșiți - smerita cugetare, setea de necinstiri, foame, necaz de bunăvoie, neosândirea celor ce păcătuiesc, împreună-pățimirea³⁷.

La cei începători, **lacrimele sunt ascetice, curățitoare, purificatoare, lacrimi de pocăință**. Pe măsura înaintării în lucrarea virtuților, acestea se spiritualizează tot mai mult, devenind **lacrimi mistice, contemplative, harismatice, lacrimi ce exprimă bucuria desăvârșită a unirii cu Dumnezeu**.

În general, trecerea de la cele dintâi lacrimi la cele de al doilea fel, sunt considerate a fi semnul trecerii de la starea trupească la cea duhovnicească, de la omul cel vechi și exterior al păcatului, la omul lăuntric cel nou, duhovnicesc³⁸.

Sfântul Simion vorbește în *Imnele* sale despre “**lacrimele de mântuire**”, care curăță întunericul minții și conduc către lumina dumnezeiească. El plânge și se roagă lui Dumnezeu să-i lumineze întunericul, să-i strălucească lumina. Sa cea dumnezeiească, iar când acesta se retrage, plânge și se roagă cu “**lacrimi de dor**” să-i răsară iarăși, aducându-i pacea sufletului. El se roagă cu lacrimi de dor ca Dumnezeu să nu-Și ascundă strălucirea feței Sale, pentru a nu fi acoperiți de întuneric, înghițiți de prăpastie și pentru ca cerurile să nu ni se închidă³⁹. Toată această rugăciune și plâns duhovnicesc al sale, urmărește ca dușmanii să nu se apropie de el, să nu-și rădă și să nu-și bată joc de el⁴⁰.

Lacrimile, “ploile de lacrimi”, bogăția și intensitatea lor sunt semnul apropierii tot mai depline a noastre de Dumnezeu. De aceea, Sfântul Simion vorbește despre “multa mângâiere a lacrimilor de fiecare zi”⁴¹.

La început, lacrimile vin rar, greu și sunt puține, pentru că inima din care pornesc ele este asemenea unui pământ arid, nedestelenit și părăsit, din care nu răsar decât spinii și buruienile păcatelor și patimilor. Precum dintr-un astfel de pământ nu pot răsări flori frumos pastelate și mirositoare pentru că spinii patimilor le înăbușă, tot

³⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 165.

³⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, în **Cuvinte despre nevoiță...**, p. 437, spune: “Căci lacrimile s-au pus de cugetare ca un hotar oarecare între cele trupești și cele duhovnicești și între pătimire și curăție. Până ce nu primește cineva darul acesta, lucrarea lui este încă în omul din afară și nu simte încă deplin lucrarea celor ascunse ale omului duhovnicesc. Căci când începe cineva să lase cele trupești ale veacului de acum și se arată trecând în lăuntru hotarului acesta ce se află în lăuntru firii, îndată ajunge la harul acesta al lacrimilor. Și de la cel dintâi sălaș al viețuirii ascunse (de la cea dintâi treaptă a ei) încep lacrimile acestea și ele duc la desăvârșirea dragostei de Dumnezeu. Și cu cât înaintează, cu atât se îmbogățesc în ele, până ce le va bea în mâncarea lui și în băutura lui din multa lor stăruire. Și aceasta este semnul neîndoielnic, că cugetarea lui a ieșit din lumea aceasta și simte lumea aceea duhovnicească. Și cu cât se apropie omul în cugetarea lui de lumea aceasta, cu atât se sărăcește în lacrimile acestea. Și când cugetarea se va lipsi cu desăvârșire de lacrimile acestea, este un semn că omul s-a îngropat în lacrimi”.

³⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnul 49**, la Archbishop Basil Krivocheine, **In the Light of Christ. St. Symeon the New Theologian. Life-Spirituality-Doctrine**, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1986, p. 69.î

⁴⁰ Idem, **Cateheza 30**, la Archbishop Basil Krivocheine, **op. cit.**, p. 70.

⁴¹ Idem, **Imnul 46**, în **Imnele iubirii dumnezeiești**, p. 628.

astfel dintr-un suflet pătimaș nu pot izvorî fapte virtuozose sau chiar și puținele fapte bune sunt făcute într-un scop pătimaș și spre slava deșartă.

Doar pe măsura curățirii pământului sufletului de spinii și pământul patimilor, pe acest pământ curățit și îngrijit se pot cultiva florile frumoase ale virtuților, udate de roua duhovnicească a lacrimilor.

De aceea, la început, lacrimile vin rar și greu, pentru că în dobândirea lor, sufletul are de luptat cu pământul neîngrijit, părăginit de păcatele personale, de după Botez și devenit loc al taberei celei rele. În lupta de purificare a sa, omul trebuie să lupte în mod paradoxal, cu el însuși, cu omul cel trupesc și vechi al păcatului, către statura sfântului creștin și tot în mod paradoxal, trebuie să se biruie pe sine. Când va reuși să-și curățe inima de păcate, vor răsări florile virtuților, sub roua dulce, ocrotitoare și mângâietoare a lacrimilor duhovnicești.

Pe de altă parte, Părinții vorbesc îndeosebi în legătură cu rugăciunea curată, despre “văzduhul inimii”. Această expresie duhovnicească are o semnificație adâncă. “Văzduhul inimii” este, de fapt, locul de luptă între păcat și virtute. Ispita sau momeala diavolească aici este trimisă, nu în “adâncul de taină” al ființei umane care, în antropologia filocalică este inima.

Ori, este clar că dintr-un astfel de văzduh, permanent în stare de asediu și de luptă, străbat către suprafață mai ales lacrimile de pocăință, de smerenie. Până să ajungă la darul lacrimilor curate, omul trebuie să-și curățe acest văzduh de ispite, de gânduri păcătoase și de orice fel de fantezii, de născociri, să-l simplifice, în sensul de a-l ridica deasupra stării de complicare, de multiplicare și fragmentare, pe care o provoacă patima. Numai o minte curățită de înțeleșuri pătimașe, ridicată deasupra acestora, către simplitatea Minții Celei Una și coborâtă în inimă, într-o neîncetată rugăciune, dobândește, pe deplin, acest dar al lacrimilor curate. Atunci lacrimile nu vor mai avea în ele amestecate durerea cu bucuria, ci plânsul omului duhovnicesc va fi cu adevărat mângâietor și dulce ca mierea.

Lupta pentru dobândirea plânsului și a lacrimilor duhovnicești are deci o pronunțată dimensiune ascetică. Această luptă păstrează însușirile fundamentale ale oricărei lucrări ascetice: de dezrădăcinare, destrămare, fărâmițare și pierdere a patimilor, pentru sădirea și dezvoltarea în locul lor a virtuților. Înaintarea în această viață duhovnicească constituie, în același timp, un progres proporțional de spiritualizare a ființei noastre, până la “taina materiei înduhovnicite”⁴², când Duhul Sfânt va fi tuturor toate într-un tot.

Plânsul după Dumnezeu are deci același caracter dinamic, precum are întreaga viață duhovnicească. El poartă în sine dorul ontologic al omului după Creatorul său. El este definit de Sfântul Ioan Scărarul ca “o tristețe a sufletului, o simțire a inimii îndurerate care caută pururea nebunește pe Cel după care însetează; iar neajungându-L, Îl urmărește cu osteneală și se tânguiește cu durere, alergând după El”⁴³.

⁴² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice**, vol. 3, EIBMBOR, București, 1978, p. 414.

⁴³ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 164.

Viața de sfințenie înseamnă o viață de contemplare apofatică, negrăită, în tăcere a tainelor suprarationale ale universului duhovnicesc, în stare de rugăciune curată. Pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovnicești, lacrimile se identifică cu rugăciunea neîncetată. Ele sunt legate de ea; izvorăsc din rugăciune și duc către o rugăciune și mai curată. Sfântul Simion vorbește în numeroase rânduri despre aceste “lacrimi de dor”, care duc la contemplația și unirea cu Dumnezeu.

Adevăratele lacrimi duhovnicești sunt asemenea lacrimilor Mântuitorului și conduc către îndumnezeirea ființei umane. Ele sunt nedespărțite de rugăciune și duc spre unirea cu Dumnezeu. Plânsul și lacrimile celor desăvârșiți sunt sfinte, ca de altfel orice lucrare a lor. Acestora, plânsul și lacrimile le devin daruri cu care Dumnezeu a binevoit să le împodobească viața, spre o mai bună cunoaștere a ei, a lor și a vocației umane sfinte.

Lacrimile duhovnicești sunt, astfel, expresia rugăciunii interioare, făcută cu participarea întregii noastre ființe. Ele mărturisesc despre un suflet curățit de păcate și patimi, devenit transparent lucrării harului divin. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, “darul lacrimilor” este legat de darul discernământului duhovnicesc și al rugăciunii curate. Sfântul Grigorie Palama arată valoarea deosebită a lacrimilor duhovnicești în atingerea rugăciunii desăvârșite, spunând că aceste lacrimi iubitoare de Dumnezeu “întraripează rugăciunea, luminează ochii minții, păstrează harul Botezului, iar dacă se pierde, îl readuce”⁴⁴.

Un semn al acestei spiritualizări a naturii umane este și împuținarea cuvintelor și înmulțirea lacrimilor. Pe treptele cele mai înalte ale contemplației, ale *theoriei*, în “rugăciunea mai presus de orice lărgime”, în “rugăciunea mai presus de rugăciune”, când toată firea tace, contemplând extatic tainele divine, lacrimile iau locul cuvintelor. În locul cuvintelor prin care se invocă iertarea, care totuși păstrează în ele ceva exterior, trupesc, contemplativul participă în actul de *metanoia* cu întreaga sa ființă, expresia acestei participări depline, integrale constituindu-o lacrimile. Când orice cuvânt tace, despre pocăința și dragostea noastră de Dumnezeu vorbesc doar lacrimile. Și dacă tăcerea este taina vieții sau a veacului viitor, cum spune Sfântul Isaac Sirul, atunci lacrimile sunt o arvună, o pregustare din fericirea celor viitoare și veșnice.

Darul plânsului și lacrimilor duhovnicești constituie totuși un dar rar, dăruit numai celor ale căror eforturi ascetice și contemplative se apropie de “desăvârșita desăvârșire nedespărțită a celor desăvârșiți”⁴⁵. Il menționăm pe Sfântul Atanasie, deși nu aparține colecției filocalice, dar era bun prieten al Cuviosului Antonie și care ne confirmă raritatea și caracterul excepțional al acestui dar duhovnicesc, atunci când ne spune că “nu mulți sunt cei care au harisma lacrimilor, cei care nu se îngrijesc de

⁴⁴ Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniștesc în evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 247-248.

⁴⁵ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 419.

trup, cei care și-au mortificat mădularele, unora ca acestora care sunt deasupra pământului doar li s-a dat plânsul lacrimilor”⁴⁶.

La această harismă minunată, se referă și Sfântul Ioan Scărarul, în cea de-a șaptea treaptă a scrierii sale, spunând că atunci când sufletul a dobândit-o, plânge, lăcrimează și devine bun fără ca să ne sârguim și grijim ori să alergăm, deoarece Domnul a venit la noi nechemat și ne-a dăruit buretele întristării cei de Dumnezeu iubitoare și răcoritoare a lacrimilor pioase pentru ca să ne putem șterge zapisul greșelilor și de aceea ne recomandă: “Să păzim deci acest dar al lacrimilor ca și lumina ochilor, până ce ni se va lua, căci el are mai multă tărie decât sângea și gândirea noastră”⁴⁷.

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre o formă specială a acestui dar duhovnicesc, despre “**plânsul dragostei**”, adesea însoțit de semne minunate. Deși plânsul duhovnicesc, ca de altfel și lacrimile duhovnicești, sunt expresii ale dragostei sufletului uman de Dumnezeu și de desăvârșirea la care El ne-a chemat, Sfântul Simion vorbește despre această formă harismatică de trăire, particularizându-o. Dragostea lui Dumnezeu este un foc nestins și un izvor nesecat care inundă inima credinciosului, făcându-o să rodească focul credinței și iubirii și ploaia lacrimilor dulci. Astfel, plânsul de bucurie făcător și lacrimile sunt picături duhovnicești din roua cerului, semn că Dumnezeu S-a milostivit de noi, a ascultat rugăciunea noastră și ne-a primit pocăința.

Pe treptele desăvârșirii creștine, după cum arată Părinții trăitori deplini ai acestor adevăruri religioase, cel ce a dobândit asemănarea cu Părintele său Cel ceresc, dobândește “râsul spiritual sau duhovnicesc” față de lume și de ispitele ei atât de ademenitoare, față de ceea ce nu-i aduce vreun folos duhovnicesc din perspectiva judecății și a eternității și este dăruit cu darul “plânsului de bucurie făcător” după tot ceea ce are semnificație în viața aceasta și în cea viitoare.

Precum există o luptă grea pentru dobândirea lacrimilor duhovnicești, tot așa există o luptă încordată de păstrare a lor.

Sfântul Ioan Scărarul avertizează că unii încep de la lacrimile din pornirile contrare sau firești și ajung la cele duhovnicești, în timp ce alții încep de la lacrimile bune și sfârșesc la cele rele⁴⁸.

De aceea, același sfânt ne recomandă: “Când ai ajuns la plâns, ține-l cu toată tăria. Căci înainte de a se îmbiba în tine, ușor ți se răpește. Și e topit ca ceara de tulburări, de griji trupești, de plăceri și mai ales de multa vorbărie și de glume ușurate”⁴⁹. La această negrijă a noastră de a nu opri izvorul lacrimilor noastre, se adaugă ispitele diavolului, pe care Sfântul Ioan Scărarul îl numește de această dată câine. El încearcă să ne îndepărteze de rugăciunea curată și de lacrimile duhovnicești,

⁴⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, **Despre feciorie**, XVII, P.G. 28, 272 C, la Mitropolit Nicolae Corneanu, **op. cit.**, p. 207.

⁴⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172.

⁴⁸ **Ibidem**, p. 174.

⁴⁹ **Ibidem**, p. 166.

ce o însoțesc, iar când nu reușește, caută să le amestece pe acestea cu gânduri lumești și pătimase.

Părinții ne recomandă să avem discernământ în lucrarea de dobândire a lacrimilor, căci acestea sunt primejduite de diavol.

Am văzut că ei fac mai întâi o distincție clară între lacrimile diavolești sau drăcești și celalalte categorii de lacrimi și tot ei avertizează că aceste lacrimi diavolești se pot amesteca cu lacrimile duhovnicești, întorcându-le de la scopul lor bun și mântuitor. Sfântul Ioan Scărarul ne cere să nu ne încredem sau să nu credem izvoarelor noastre de lacrimi, înainte de curățirea desăvârșită⁵⁰, căci, spune el - “am văzut picături mici ca de sânge, vărsate cu durere și am văzut curgând izvoare fără durere. Eu judec - spune el - pe cei ce se ostenesc, mai mult după durerea lor și nu după lacrimă. Și cred că și Dumnezeu⁵¹.

Criteriul de mare discernământ în această privință ni-l oferă tot Sfântul Ioan Scărarul: “Nu acela a dobândit adevăratul dar al lacrimilor care plânge atunci când voiește, ci acela care varsă lacrimi pentru ce voiește și nu pentru ceea ce el voiește, ci pentru ceea ce voiește Dumnezeu”⁵².

Tot ca o ispită a diavolului, sunt menționate: încercarea de a ne face să ne fălim cu lacrimile noastre sau de a osândi pe cei ce nu le au, ambele ducând la mândrie; sau felul lui de a tulbura plânsul nostru cel mai adânc și ne a ne șopti că Dumnezeu este nemilostiv și neîndurător⁵³. Toate aceste ispiti drăcești au scopul de a face din maicile virtuților, maicile păcatelor și din mijloacele pricinuitoare ale smereniei, pricini ale mândriei⁵⁴.

Plânsul și lacrimile duhovnicești, rod al curățirii ființei noastre și totodată al prezenței tot mai accentuate a harului în sufletul nostru, redau naturii omenești transparența ei, din starea naturală, anterioară amestecării sale cu păcatul și patima, ceea ce îl ajută pe om să se cunoască pe sine, să se vadă pe sine așa cum este el de fapt - egoist sau iubitor de Dumnezeu și de semeni - și să vadă mai clar, mai senin ținta sau scopul vieții sale - sfințenia. “Lacrimile - spune Părintele Stăniloae - spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac transparentă, frumoasă și nevinovată”⁵⁵.

Omul are de înfruntat în viață momente dificile, grele. Adeseori acestea marchează un eșec existențial și o hotărâre de pocăință. Reacția sa de neputință se manifestă în plânsul și lacrimile firești, naturale, curățitoare care, deși sunt diferite și depărtate de lacrimile duhovnicești, pot deveni cale spre acestea. Însă, după cum exprima Părintele Stăniloae, “numai în Dumnezeu se poate plânge cu plânsul curat. Dar în Dumnezeu nu plânge decât cel ce voiește ceea ce voiește Dumnezeu. De aici

⁵⁰ **Ibidem**, p. 174.

⁵¹ **Ibidem**, p. 171.

⁵² **Ibidem**, p. 172.

⁵³ **Ibidem**, p. 183.

⁵⁴ **Ibidem**, p. 184.

⁵⁵ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 115.

încă se vede că întâlnirea cu Dumnezeu se înfăptuiește în stare de plâns, de adâncă înduioșare. Plânsul e un dar al lui Dumnezeu, al întâlnirii cu iubirea Lui”⁵⁶.

Prin urmare, evenimentele și prilejurile pe care El ni le oferă trebuie să fie tot atâtea încercări de spiritualizare a ființei noastre. Iar, pe măsura înaintării și înduhovnicirii noastre, Dumnezeu ne va deschide și înmulți izvorul plânsului mângâietor și al fericitelor lacrimilor curate și de adevărată viață dătătoare.

De la plânsul firesc, natural și până la darul plânsului de bucurie făcător, e o cale lungă, aceeași cu a rugăciunii, până la treapta de desăvârșire, de rugăciune extatică, iar la capătul lor se află dragostea mântuitoare a lui Dumnezeu. Abia la capătul acestui drum, credinciosul poate exclama asemenea Sfântului Ioan Scărarul: “Adâncul (abisul) plânsului mângâiere a văzut”⁵⁷.

⁵⁶ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172, nota 339.

⁵⁷ **Ibidem**, p. 181.

TĂCEREA - "TAINĂ A VEACULUI VIITOR"

Experiența ortodoxă este prin definiție una apofatică. Apofatismul este o învățătură dragă Ortodoxiei, prețuită de ea, cu adânci implicații în lucrarea practică, în opera ascetică. Teologia și evlavia creștină răsăriteană vorbește, de aceea, atât de insistent de taina creștină. Universul duhovnicesc al Răsăritului este un univers de taine, viața însăși este trăită ca o taină a comuniunii cu Dumnezeu și semenii, teologia este o taină, Liturghia este locul în care ne întâlnim și ne unim ca Taina-Hristos. Pe cele viitoare, creștinul le îmbracă cu atributul sau însușirea de taine, pe care speră și cere ca Dumnezeu să i le descopere tot mai mult. Comuniunea în viața viitoare va fi pentru cei care au știut să aleagă partea cea bună încă din această viață, o permanentă înălțare în descifrarea și experiența acestor taine.

Astfel, se vorbește, în spiritualitatea ortodoxă, despre un apofatism teologic, cu privire la taina Persoanelor divine și viața lor de comuniune, dar în același timp și despre un apofatism antropologic, cu referire la viața sufletească atât de bogată a ființei umane, create "după chipul" și "întru asemănarea" cu Creatorul ei, Părintele său ceresc.

În baza legăturii ontologice, a dorului de desăvârșire sau a "pasiunii divinului", cum se exprima Sfântul Grigore Palama, pe care omul, "taină teologică", o poartă în adâncul de taină al sufletului său ca un dor ontologic, ca o sete nemărginită de infinit, omul rămâne nu doar un paradox, într-o ecuație reductibilă la câțiva termeni sau necunoscute, pe câteva coordonate, ci o taină a vieții și iubirii, în această lume și viață, dar ale cărei sensuri nu le vom afla decât în viața viitoare, sub forma comuniunii cu Viața cea adevărată, cu Taina și Iubirea supremă, esențială.

Până atunci însă, omul experiază o sumă de adevăruri mântuitoare, în funcție de profunzimea acestui dor al său de sfințenie, în legătură cu lucrarea sa ascetică, eliberatoare din robia vicleană a păcatului și de dobândire și lucrare a virtuților. Ori, un semn al înaintării în cunoașterea tot mai adâncă a acestor realități de ordin spiritual, duhovnicesc, culminând în stările de "răpire", cu care Dumnezeu împodobește și încununează eforturile celor ce I s-au făcut întru toate următori, îl constituie lipsa cuvintelor și înmulțirea lacrimilor¹.

¹ Părintele Stăniloae, tâlcuind învățăturile Sfinților Părinți, vorbește în **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, despre două grade de apofatism, simultane: apofatismul a ceea ce se experiază, dar nu se poate defini și exprima și apofatismul a ceea ce nici măcar nu se poate experia, datorită înălțimii adevărilor cuprinse. În **Spiritualitatea ortodoxă: Ascetica și mistica**, București, 1992, se referă la trei grade ale acestei trăiri apofatice: apofatismul de gradul întâi sau apofatismul teologiei

Lipsa cuvintelor și bogăția lacrimilor duhovnicești sunt semne ale pnevmatizării ființei noastre și dau dovadă de înălțimea vieții și experiențelor interioare ale noastre.

Marile iubiri - iar iubirea de Dumnezeu și de semenii este iubirea și slujirea supremă a vieții noastre - se petrec în stare de tăcere și jertfă. Când totul tace, în atmosfera de rugăciune, despre eforturile noastre și ale lumii, vorbesc în fața lui Dumnezeu faptele noastre, iar când se împrăștie cuvintele, bogăția noastră sufletească o arată lacrimile duhovnicești.

Despre toate aceste realități de ordin duhovnicesc dau mărturie și pildă Părinții duhovnicești ai Ortodoxiei, nu doar din timpurile vechi, ci și mai noi. În mod deosebit, Părinții filocalici, adevărați cunoscători ai tainelor sufletului uman și ale mântuirii lui, au lăsat posterității în scrierile lor, deși nu cu o intenție vădită, expresă, un adevărat cod al bunelor maniere duhovnicești, care ne înlesnesc lucrarea duhovnicească de apropierea unii de alții și a lumii de Creatorul ei. Sub forma unor sugestii adânci, ele pot da farmec și frumusețe spirituală vieții noastre duhovnicești, constituind o cale de aprofundare a universului de taină al legăturii noastre cu Dumnezeu și cu aproapele și, în același timp, un îndemn de a urma această pildă de dragoste și comuniune cu Dumnezeu și oamenii.

Viața și conduita noastră în această lume au sens și valoare în planul eternității, al vieții veșnice, de aceea se cuvine să dăm dovadă de receptivitate sufletească în aflarea și deprinderea lor.

Întâlnirile și convorbirile - din dragoste și “ca pentru Dumnezeu”

Tăcerea este legată de către Părinții duhovnicești ai Filocaliei, mai ales de singurătate și liniște, dar nu numai o singurătate și liniște exterioară, ca o pază de lume și de ispitele ei, ci mai ales de o pază interioară a gândurilor și a minții, de efortul de adunare în sine, de trezvie și isihie. Monahul, dar și creștinul obișnuit trebuie să se retragă în sine, să se interiorizeze, să descopere și să pună în valoare bogăția Împărăției harice a lui Dumnezeu dinlăuntrul său. De aceea, orice ripisire interioară sau exterioară este considerată o ispită, de care trebuie să ne păzim.

Iubitori ai singurătății și liniștii sufletești, deși sunt austeri în recomandările lor, Părinții filocalici nu sunt împotriva bucuriei pe care o creează comuniunea cu semenii, ci arată că mai presus de acestea, în “abisul” tăcerii, cel duhovnicesc, ale cărui simțuri s-au purificat și unificat în practicarea virtuții, trăiește comuniunea și unirea mai presus de minte cu Dumnezeu.

Așa se face că Sfântul Isaac Sirul, ne recomandă să evităm întâlnirile și convorbirile care nu au scop și folos duhovnicesc, pe considerentul că ele “nu sunt de

folos în orice timp”², iar Sfinții Varsanufie și Ioan consideră că nu trebuie să intrăm în vorbă decât dacă suntem provocați, și nici atunci totdeauna, ci doar când avem de spus un cuvânt duhovnicesc, în măsură să aducă pacea și liniștea. “Când te întâlnești cu cineva, spun ei, cuvântul tău să se oprească la binețe. Încolo spune: “Roagă-te pentru mine, merg să îndeplinesc o datorie”. Și pleacă. Iar de te întreabă el despre vreun lucru, de știi, spune-i și treci mai departe; iar de nu știi, spune-i: “Nu știu” și treci mai departe”³. Într-un alt loc ei nuantează această idee, arătând că motivul pentru care trebuie să vorbim și să ascultăm pe cineva este iubirea, sau “pentru iubire”, cum le place părinților să spună. Dar și atunci trebuie să avem grijă ca vorbele noastre să fie duhovnicești, să nu osândească și să nu aducă vreo tulburare sau vătămare sufletului⁴.

Cuviosul Isaia Pusnicul, referindu-se la valoarea duhovnicească pe care trebuie să o aibă întâlnirile și discuțiile noastre, ne face următoarele recomandări: “Iar întâlnindu-vă în trecere, să nu vorbiți în deșert, nici să nu îndrăzniți orice, ci fiecare să ia aminte, în frica de Dumnezeu, la sine și la lucrul său de mână și la meditație și la sufletul său în ascuns. Iar când se isprăvește Liturghia, sau când vă sculați de la mâncare, nu vă așezați la vorbă lungă, nici la cuvinte despre Dumnezeu, nici despre lume, ci fiecare să intre în chilia lui și să plângă păcatele lui. Iar de se ivește trebuința să vorbiți împreună, vorbiți foarte puțin, cu smerenie și evlavie, gândindu-vă că Dumnezeu ia aminte la voi. Nu vă sfâdiți între voi și nu vorbiți împotriva cuiva, nici nu judecați pe cineva, nu cârțiți împotriva cuiva. Să nu iasă din gura voastră nici o minciună. Să nu vorbiți sau să auziți ceva din cele ce nu vă folosesc”⁵.

Monahi prin excelență, Părinții duhovnicești recomandă, pe cât este posibil, evitarea convorbirilor și discuțiilor cu femeile pentru că din aceste discuții se pot ivi multe ispite și poftă. Atunci când nevoile o impun însă, monahului i se cere să nu zăbovească în convorbirea cu ele și să nu arunce privirea spre ele, ci să se retragă curând spre lucrarea și ascultarea sa.

Criteriul de mare și autentic discernământ duhovnicesc este ca atât vorbirea, atunci când este nevoie, cât și tăcerea, să fie ca “pentru Dumnezeu”, adică avându-L pe El martor. De aceea, “cel ce grăiește ... fără patimă, bine face, pentru că grăiește pentru Dumnezeu; și cel ce vede că va grăi cu patimă și de aceea tace, bine face, pentru că a tăcut pentru Dumnezeu. Dacă trebuie să grăiești pentru Dumnezeu, nu te îngriji ce vei grăi, căci făcând aceasta, vei călca porunca (Mt. 10,19). Ci lasă în seama lui Dumnezeu și El va pune în gura ta ce să grăiești cu folos. Căci Dumnezeu știe să ne încingă cu putere pe noi cei slabi și El te va întări pe tine, frate”⁶.

² Sfântul Isaia Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, volumul X, EIBMBOR, București, 1981, p. 301.

³ Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în *Filocalia...*, vol. XI, p. 330.

⁴ *Ibidem*, p. 456.

⁵ Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în *Filocalia...*, volumul XII, p. 40.

⁶ Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 312.

Poliloghia. Judecarea, bârfirea sau osândirea aproapelui. Minciuna și muștrarea

Motivul pentru care sunt, de obicei, evitate aceste întâlniri și discuții fie cu alți monahi, fie cu mireni - bărbați sau femei - sunt urmările la care pot duce acestea: vorbire multă și fără rost și semnificație duhovnicească, banală, judecarea aproapelui, bârfirea sau osândirea lui, minciuna sau muștrarea.

Întâlnirile și discuțiile prelungite ne risipesc, ne împrăștie de la lucrarea cea folositoare sufletului.

Un prim pericol al acestora este multa vorbire sau **poliloghia**. Pe aceasta, Sfântul Ioan Scărarul o numește “catedra slavei deșarte”⁷ și o consideră “semnul neștiinței, ușa clevetirii, călăuză glumelor, slujitoarea minciunii, risipirea străpungerii, născătoarea trândăviei sau pricinuitoarea ei, înainte mergătoarea somnului, împrăștierea minții adunate în sine, pierzătoarea pazei de sine, răcitoarea căldurii, întunecarea rugăciunii”⁸.

Cauzele acestei vorbiri sunt, potrivit Sfântului Ioan Scărarul, reaua obișnuință sau deprinderea omului cu ea, lăcomia pântecelui și, mai ales la cei ce se nevoiesc, slava deșartă deșartă⁹. Ea rodește lenea și prostia¹⁰ pentru că între ceea ce spunem și ceea ce făptuim există un mare decalaj, al faptelor sensibile, văzute, și dacă vrem să scăpăm de el trebuie mai întâi să ne înfrânăm pântecelul, închizându-ne astfel și limba și multa ei vorbire în tăcere.

Alteori, întâlnirile și discuțiile acestea trebuie evitate pentru că ne pot pune în prezența unor oameni înclinați spre bârfă și minciună. În acest sens, Sfinții Varsanufie și Ioan ne spun că atunci când cineva începe să bârfească să-i tăiem cuvântul său neziditor și osânditor și să conducem discuția într-o direcție duhovnicească, folositoare sufletului și vieții noastre¹¹. Cel ce ascultă cu plăcere bârfele, săvârșește același păcat ca și cel care le provoacă sau le întreține și de aceea cade sub aceeași osândă cu bârfitorul¹².

Sfântul Isaac Sirul ne învață că în ziua în care am deschis gura și am clevetit, am bârfit sau am vorbit împotriva cuiva, să ne socotim morți în fața lui Dumnezeu, iar toate ostenele noastre, zidite cu greu, risipite¹³.

Ori de câte ori auzim bârfe sau clevetiri despre aproapele nostru, să ne arătăm triști și nereceptivi la o astfel de convorbire, iar dacă cei ce o provoacă și o întrețin nu renunță, să părăsim un astfel de mediu și atmosferă.

Remediul împotriva bârfei și a clevetirii vieții, faptelor și cuvintelor semenilor noștri, ca și împotriva bârfelor la adresa noastră nu este altul decât rugăciunea curată de îndreptare și dragostea față de cei în cauză. Numai rugăciunea iubitoare față de

⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia.....*, volumul IX, p. 204.

⁸ *Ibidem*, p. 204-205.

⁹ *Ibidem*, p. 206.

¹⁰ Cuviosul Isaia Pusnicul, *op. cit.*, p. 123.

¹¹ Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 520.

¹² *Ibidem*.

¹³ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 302.

semenii noștri are puterea de a acoperi toate lipsurile, acolo unde ele există. Dragostea creștină este o forță în plan spiritual, ea realizând unitatea de gândire și faptă a credincioșilor.

Adeseori, clevetitorul își clădește și argumentează opinia sa cu ajutorul **minciunii**, a cărei pricină, potrivit Sfântului Ioan Scărarul este vorba multă, gluma prostească și fățarnicia¹⁴. Alături de bârfirea sau clevetirea aproapelui nostru, minciuna nu face altceva decât să tăgăduiască prezența lui Dumnezeu. Mincinosul are o cutezanță și o îndrăzneală de a construi și împleni minciunile în argumentarea părerii sale pătimase și crede că nimic și nimeni nu îl poate descoperi. Însă cel ce are frica lui Dumnezeu sădită în conștiința sa, glasul divin în om, e străin de minciună, avându-și conștiința judecător drept și corect¹⁵.

Atitudinea de presupusă superioritate a noastră față de ceilalți se dovedește prin judecarea și muștrarea lor, care de fapt, fiind expresii ale slavei deșarte și mândriei, trădează, un accentuat complex de inferioritate mascată.

Părinții spirituali ai Filocaliei ne învață că judecarea altora și vorbirea lor de rău este un lucru pierzător. Cel care judecă pe semenul său se autoidealizează, luând, în închipuirea sa, locul lui Dumnezeu, Dreptul Judecător. Dimpotrivă, omul duhovnicesc acoperă lipsurile și scăderile pe care le constată la alții, cu dragoste și smerită cugetare, considerând că păcatele sale sunt mult mai multe și mai mari și că trebuie să-l preocupe în mod deosebit curățirea sa, asceza sa.

Nu judecarea aproapelui, ci propria noastră judecată trebuie să ne preocupe în plan moral, spiritual. A judeca pe aproapele, consideră Sfinții Părinți, înseamnă a uzurpa însușirile și atributele lui Dumnezeu, Singurul care cunoaște cu adevărat valoarea eforturilor, a faptelor bune sau rele ale noastre și Care are dreptul de a lansa o judecată de valoare asupra faptelor lor, de a lua hotărârea de a le răsplăti sau pedepsi. Cel care judecă pe aproapele se așează în locul lui Dumnezeu, în calitate de judecător și răsplătitor sau pedepsitor al faptelor omenești. Însă, numai Dumnezeu are dreptul de a judeca. Cel care judecă pe aproapele său și-l vorbește de rău, își însușește un drept al lui Dumnezeu și puterea Lui, pe care de fapt nu le are. Se pretinde deci pe sine dumnezeu, fără a fi. Vrea să ia locul Lui, fără a avea dreptul și fără a o putea face, fără a încerca să dobândească măcar asemănarea cu El¹⁶. În plus, cel care judecă semenul său trebuie să se aștepte la o judecată mult mai aspră a lui Dumnezeu cu privire la el, ca unul care în locul dragostei a așezat - judecata, în locul milei - osânda.

Preocuparea esențială trebuie să se îndrepte spre pe noi înșine, pentru realizarea unei tot mai accentuate curățiri de păcate și patimi a noastră. Atunci când dorim îndreptarea aproapelui, calea de urmat nu este judecata, bârfirea, clevetirea, ci sfatul, ajutorul, dragostea și mila, asemenea iubirii și îndurării lui Dumnezeu față de noi și față de lume.

Nu vederea păcatelor altora contribuie la progresul nostru duhovnicesc și în definitiv la dobândirea mântuirii, a desăvârșirii, ci preocuparea insistentă față de

¹⁴ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 206.

¹⁵ **Ibidem**, p. 208.

¹⁶ **Filocalia...**, volumul XII, p. 268, nota 550 a Părintelui Stăniloae.

purificarea, față de curățirea noastră de tot ceea ce este păcătos și pătimăș, inclusiv în relațiile noastre cu semenii noștri, cu aproapele. Judecarea semenului, nu numai că nu îi ajută duhovnicește, dar reușește să ne pericliteze și nouă liniștea, pacea, dragostea și mântuirea.

De aceea, adevărata cale de îmbunătățire a vieții duhovnicești a semenilor noștri nu este clevetirea, judecata, minciuna sau mustrea, ci dragostea jertfitoare, după modelul iubirii divine, cu care a iubit Mântuitorul pe toți oamenii, aducându-Se jertfă tuturor pentru toate. Pentru acest motiv, ca o regulă de bun simț duhovnicesc, Cuviosul Isaia Pusnicul ne recomandă: “Să nu râzi de cineva, de-l vezi greșind. Să nu osândești pe omul pătimăș asemenea ție, când lunecă, nici să-l disprețuiești bătându-ți joc de el și spunând fără judecată cele ce nu se cuvin. Căci dacă tu, care ai cunoștință și ești priceput, râzi de cel simplu și îl osândești, vei fi și tu vorbit de rău și osândit nu numai de cei înțelepți și cărturari, ci și de de cei simpli și de femei și de copii...”¹⁷.

În astfel de momente, trebuie să ne gândim la dragostea lui Dumnezeu față de noi, Care este îndelung iertător și răbdător, întârziind ca mânia Sa să se reverse asupra noastră și care așteaptă întoarcerea noastră cu pocăință spre adevărata existență fericită - cea duhovnicească.

Un părinte duhovnicesc, chiar și atunci când trebuie să mustre, nu o face imediat, cu mânie și tulburare, ci în liniște, cu blândețe și smerenie, ca un tată iubitor preocupat real de educația fiilor săi și dornic să-i conducă spre mântuire.

Liniștirea duhovnicească. Paza gurii și a limbii. Tăcerea - “taină a veacului viitor”.

Împotriva tuturor acestor conduite neduhovnicești, cu privire la semenii noștri, literatura duhovnicească a Răsăritului ortodox ne recomandă o purtare de grijă deosebită mai ales cu privire la eforturile noastre de spiritualizare, de înduhovnicire a ființei noastre, în ansamblul ei.

Cel ce a dobândit liniștea cu privire la el însuși și a ajuns să-și cunoască și recunoască starea sa de păcătoșenie, nu mai este preocupat atât de mult de căderile altora, ci mai ales cum să se înalțe pe sine din propriile sale căderi și eșecuri spirituale. Preocuparea pentru izbăvirea semenilor este reală pentru omul duhovnicesc în măsura în care ea îi ajută lui personal și contribuie la sporul duhovnicesc al întregii creații și la izbăvirea ei din tirania păcatului de sub legea osândeii și a morții duhovnicești.

Eforturilor de risipire, în aproximarea stării duhovnicești a aproapelui și de judecare a căderilor altora, le iau locul, în viața celor duhovnicești, eforturile de concentrare și adunare asupra lor, prin paza minții, a gândurilor, prin trezvie, prin discernământ duhovnicesc și nu în ultimul rând prin paza gurii și a buzelor.

Ori toate acestea sunt efecte ale adevăratei **liniștiri duhovnicești**.

¹⁷ Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 270.

Sfinții Varsanufie și Ioan, referindu-se la aceasta, consideră că ea constă în a ne aduna inima în ea însăși, oprindu-o de la a da și lua și de la dorința de a plăcea oamenilor și de la celelalte lucruri¹⁸.

Liniștea face parte din acel “meșteșug duhovnicesc” sau din “filosofia cea privitoare la lume”¹⁹. Din acest motiv, scriitorii asceți vorbesc despre “liniștea cea cu dreaptă judecată” și de câștigul ei de fiecare zi. Sfântul Ioan Scărarul arată că adevărata liniște cuprinde și trupul și sufletul. Liniștea trupului este “știința și buna așezare a purtărilor și a simțurilor”²⁰, iar liniștea sufletului este “conștiința gândurilor și cugetarea nefurată”²¹.

Începutul liniștii stă în “alungarea zgomotelor ca a unora ce tulbură adândul. Iar sfârșitul ei stă în a nu se teme de zgomote, ci în a fi nesimțitor la aceasta”²². Adevărata liniște constă în “lepădarea gândurilor și renunțarea la grijile îndreptățite”²³.

Bunul înainte-mergător al liniștii este negrija de toate lucrurile. Ea duce la paza inimii și a minții, la discernământul duhovnicesc și la rugăciunea neobosită. Cel ce și-a făcut liniște în viața sa duhovnicească, în mintea și sufletul său, este “casă a iubirii”, blând, cu anevioie de urnit la cuvânt și nemișcat spre mânie. El este “chipul pământesc al îngerului”²⁴.

Liniștea duhovnicească nu are sens negativ, de lipsă de gândire sau de orice preocupare, ci are un sens profund duhovnicesc, de “reflexie sau meditație ascunsă”, cum o numește Cuviosul Isaia²⁵. Această meditație interioară la tainele cele neapropiate și la bogăția și frumusețile vieții duhovnicești păstrează sufletul netulburat și neclătinat, asemenea unei stânci înfipite în apa învolburată a mării.

Liniștea este “maica pocăinței”, a smeritei cugetări și a plânsului duhovnicesc²⁶. Semnele ei sunt, potrivit Sfântului Ioan Scărarul: mintea neadormită, cuget neprihănit, răpire la Domnul, închipuirea chinurilor, apăsarea de către gândul morții grabnice, rugăciunea nesăturată, străjuirea nefurată, topirea curviei, necunoașterea împătimirii, moartea lumii, încetarea lăcomiei pântecelui, îndemn lăuntric la teologhisire, izvor de dreaptă socoteală, lacrima supusă, pieirea multei grăiri și altele asemenea lor. Semnele opuse ei sunt: sărăcia în bogăție, creșterea mâniei, îngrămădirea pomenirii răului, micșorarea dragostei, adaos de îngânfare etc²⁷.

“Darul liniștii”, despre care vorbesc Părinții, este rar și greu de dobândit, însă cel ce ajuns la liniște, “a cunoscut adând (abis) de taine. Dar n-a ajuns la aceasta - spune același Sfânt Ioan Scărarul - dacă n-a văzut și n-a auzit mai înainte zgomotele

¹⁸ Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 332.

¹⁹ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 393.

²⁰ **Ibidem**, p. 379.

²¹ **Ibidem**.

²² **Ibidem**, p. 379.

²³ **Ibidem**, p. 392.

²⁴ **Ibidem**, p. 382.

²⁵ Cuviosul Isaia Pusnicul **op. cit.**, p. 274.

²⁶ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 193.

²⁷ Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 388-389.

valurilor și ale vânturilor și n-a fost poate stropit de ele”²⁸. Cu alte cuvinte, numai navigatorul care a înfruntat adeseori pericolul și furtuna poate simți bucuria și frumusețea valurilor liniștite și a apusului de soare.

Liniștea nu este o simplă lipsă a gândurilor și ispitelor, ci o luptă încordată, continuă a adevăratei trezvirii, o supraveghere atât a mișcărilor din afară, cât și a celor ce se ridică din sufletul nostru.

Cel ce se păzește de a bârfi și cleveti, a cărui judecată și muștrare este blândă și dulce, cel ce a dobândit liniștea sau înfrânarea, a ajuns la **paza gurii și a limbii**. “Cel ce iubește liniștea, și-a pus lacăt gurii”, spune Sfântul Ioan Scărarul²⁹, iar îngrijirea de felul vorbirii și de puținătatea, dar bogăția cuvintelor, “îl face pe om vădit că este făptuitor”³⁰, în timp ce needucarea lor înseamnă că nu are înlăuntrul său virtutea. Prietenia și iubirea tăcerii înseamnă apropiere de Dumnezeu. Înfrânarea sau paza gurii “trezește conștiința către Dumnezeu, când cineva tace întru cunoștință”³¹. Cel ce a ajuns la adevăratul sens al tăcerii, cel duhovnicesc, ca adevărata atitudine în fața tainelor divine, folosește cuvintele sacramental, liturgic, în sensul lor fundamental, legat de Logosul divin sau Cuvântul dumnezeiesc. Pentru el, cuvântul este ziditor, având puterea de a lega și dezlega.

Acesta a ajuns la adevărata tăcere și s-a învrednicit de adevăratele ei roade duhovnicești.

Cauzele tăcerii continui și a păzirii liniștii sunt, potrivit literaturii duhovnicești a Răsăritului: slava deșartă de la oameni; căldura râvnei pentru virtute; și convorbirea dumnezeiască înlăuntru, care răpește cugetarea. Aceasta este “tăcerea întru cunoștință”. Roadele ei sunt rugăciunea, supravegherea gândurilor, deschiderea izvorului plânsului și al lacrimilor duhovnicești, prietena liniștii, adaos de cunoștință, pricinuitoarea vederilor, înaintare nevăzută, urcuș neobservat³². Ea naște în suflet liniște plăcere și mulțime de lacrimi.

Adevărata tăcere, “taină a veacului viitor” este o taină și un dar. Numai în măsura în care este dobândită și trăită ca “dar” dumnezeiesc, devine oarecum înțeleasă, experiată, deși taina și bogăția ei sporește la infinit. Sfântul nu tace pentru că nu ar avea și nu ar ști ce să spună lumii, ci pentru că știe atât de multe și de înalte, dar nu găsește calea cea mai bună de a le spune, și aceasta nu dintr-o lipsă a sa, ci datorită nereceptivității noastre sufletești, urmare a păcatelor. Limbajul exprimă o parte mărunță din adevărul pe care îl trăiește sfântul. Pentru el cea mai adecvată formă de exprimare a acestor “vederi” este limbajul liturgic, limbajul rugăciunii, lacrimile și tăcerea mistică. Pentru el, tăcerea este o cunoaștere autentică, în esența evenimentelor spirituale. Sfântul acoperă, prin tăcere, faptele sale bune și faptele rele ale semenilor săi, într-o smerită cugetare.

²⁸ **Ibidem**, p. 383.

²⁹ **Ibidem**, p. 206.

³⁰ Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 122.

³¹ Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 30.

³² **Ibidem**, p. 190.

Pentru Părinții duhovnicești orientali, adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și a adevărilor despre cele divine, nu are un caracter simplu discursiv, rațional, ci experimental. Cunoașterea duhovnicească are sensul de experiență, trăire, practicare a învățăturilor mântuitoare, nu de simplu discurs sau vorbire despre ele. Teologia însăși este înțeleasă de acești Părinți duhovnicești ca *theoria* și *theopateia*, ca vedere și pătimire a unirii cu Dumnezeu. Iar aceste experiențe de culme ale vieții duhovnicești sunt de netâlcuit, inefabile, circumscriindu-se apofatismului tăcerii mistice.

Tăcerea duhovnicească este semnul unei adânci experiențe interioare. Acolo unde o întâlnim, ea este semnul că omul duhovnicesc, adică acela care a dobândit-o, se află într-o lucrare profundă de adunare din rătăcirile și împrăștierea pe care le prilejuiește lumea, într-un efort duhovnicesc de descoperire și experiență a darurilor lumii interioare, a Împărăției lui Dumnezeu dinlăuntrul nostru, în care se află Hristos, cetele îngerești și Duhul Sfânt.

Tăcerea duhovnicească, deosebită și superioară mutismului, precum deosebită este lumina de întuneric, este semn că “omul cel interior” are timpul și viața ocupate de vorbirea, de dialogul nu despre Dumnezeu, ci cu Dumnezeu, că mintea sa contemplă cele înalte, inteligibile, suprafirești. Înălțimea și bogăția experiențelor sale duhovnicești depășesc logica și dimensiunea limbajului. El “vede” ceea ce alții aud prin cunoaștere discursivă, mărginită și exterioară, fără să încerce să tâlcuiască. Cuvintele sunt pentru contemplativ limitate și neputincioase să exprime înălțimea acestor realități, încât el preferă să nu le știrbească din farmec și bogăție chiar și prin intenția de a le exprima în exterior.

Adevărata tăcere, cea “ca pentru Dumnezeu”, este expresia unei lucrări duhovnicești profunde, premiză a unei “vederi” sau “contemplări” duhovnicești, a “răpirii” și “extazului” mistic. Din ea izvorăsc daruri duhovnicești înalte, precum cel al sfatului, al înțelegerii, al înțelepciunii.

Prin urmare, nu cât vorbim contează mai ales, ci cum și ce fel, căci adevărata tăcere nu înseamnă a tăcea cu gura. Pentru că există unii, aflăm de la Părinții filocalici, care spun zeci de mii de cuvinte folositoare și li se socotește lor aceasta tăcere, iar altul vorbește un singur cuvânt deșert și i se socotește lui ca și cum ar fi călcat în picioare toate învățăturile Mântuitorului³³.

“Vorbirea într-o cunoștință”, ca și “tăcerea într-o cunoștință”, făcute “ca pentru Dumnezeu”, cum spun Părinții, este dovada de mare discernământ spiritual. De aceea, aflăm în literatura duhovnicească a Răsăritului ortodox îndemnuri precum cel al Sfântului Isaac Sirul: “Mai presus de toate, iubește tăcerea, că ea te apropie de rod. Căci limba e slabă în tâlcuirea celor dumnezeiești. Întâi să ne silim să tăcem. Și din tăcere se naște în noi ceva ce ne conduce spre tăcere... De începi această viață, nu știi câtă lumină îți va răsări ție de aici”³⁴.

Sau, cum ne îndeamnă Cuviosul Isaia Pusnicul: “Ia aminte la tine cu amănunțime și silește-te să te deprinzi cu tăcerea, ca să-ți dea Dumnezeu puterea să lupți și să te deprinzi cu ea. Iar de ți se ivește trebuința să grăiești și faci întâi proba în

³³ Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 518.

³⁴ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 189-190.

tine însuși, că este o trebuință binecuvântată și voită de Dumnezeu, ca mai degrabă să grăiești decât să taci, deschide gura cu frică de Dumnezeu și cu cutremur, având fața în jos și cuvântul cinstitor și supus. Astfel de te întâlnești cu cineva, să vorbești puțin, din motiv de iubire și să taci repede. Și de ești întrebat despre ceva, ascultă, cât e nevoie să spui și nu grăi nimic mai mult”³⁵.

Adevăratele revoluții duhovnicești sunt interioare, pornesc din interior și privesc mai mult interiorul, un interior pătimăș, pe care tind să-l înduhovnicească tot mai deplin. Exteriorului, extrovertirii îi ia locul duhovnicescul; introvertirea, ca o preocupare preponderentă de eliberare de păcat și ancorare în transcendent. Semnele adevăratelor purificări duhovnicești sunt tocmai lipsa cuvintelor, cărora le-au luat locul, prin curăția lor, lacrimile. Despre o fire izbăvită din robia lumii, în diversele ei forme și nuanțe, dă mărturie mai ales bogăția și spiritualitatea lacrimilor noastre. În exprimarea suspinului omenesc după Părintele ceresc și a neputinței și eșecului nostru de a fi adevărați fii ai Lui, fără căderi și fără evitarea unui dialog direct asupra stării noastre duhovnicești, cuvintele au un rol și rost limitat. Mult mai mult decât ele pot lacrimile. Bogăția și spiritualitatea lacrimilor noastre, izvorâte cel mai adesea în stare de pocăință și rugăciune, dau mărturie despre însemnătatea eforturilor noastre ascetice, despre dorința noastră de a întoarce spatele unui trecut întunecat, ca și păcatele lui și de a ne întoarce cu toată ființa noastră spre orizontul infinit și senin al virtuților, precum și de a face lucrarea lor.

Dincolo de toate cuvintele, care totuși, parcă poartă ceva exterior în ele, nu ne reprezintă totdeauna și nu exprimă autentic trăirile noastre sufletești și duhovnicești, dincolo chiar și de râurile și ploile de lacrimi duhovnicești, tăcerea este cea care arată adevărata și cuvinoasa atitudine de uimire în fața înălțimii și bogăției de semnificație a vieții duhovnicești. Cuvintele sunt “unealta acestei lumi”, însă tăcerea duhovnicească, cea întru cunoștință, semn al preocupării de lumea și Împărăția interioară, iar pe treptele cele mai înalte ale contemplării, ale teoriei, semn al convorbirii duhovnicești, rămâne ”taina veacului viitor”, ea putând fiind experiată încă de aici și de acum, după măsura eforturilor noastre ascetice și contemplative.

Sensul fundamental al tăcerii, în planul vieții duhovnicești este acela de a înlesni lucrarea de interiorizare a noastră, de a ne face mai receptivi și mai preocupați față de Împărăția dinlăuntrul nostru și la bunurile ei, precum și asupra modului în care aceste daruri duhovnicești, care se află în mod tainic în adâncul sufletului nostru, pot fi făcute efective, lucrătoare, spre împodobirea vieții noastre sufletești.

Legată de “sfânta smerită cugetare” de darul duhovnicesc al deosebirii sau al discernământului, tăcerea duhovnicească este trăirea autentică a omului, în ceea ce are el profund, esențial, interior. Tăcerea este trăirea adevărată a ființei umane, în structura sa ultimă - teologică. Dumnezeu este taină suprafirească, omul este și el taină după chipul Tainei upă care a fost creat, iar limbajul tainei este apofatismul, tăcerea adâncă și smerită.

Semn al interiorizării noastre, autentică atitudine a noastră în fața măreției tainelor lui Dumnezeu, tăcerea rămâne starea specifică a omului duhovnicesc, trăitor

³⁵ Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 238.

al realităților spirituale de culme, adevărata ei semnificații și plinătatea ei de daruri urmând a fi cunoscută abia în viața viitoare, când totul se va umple de duh.

La judecata ultimă, semn al dreptății, iubirii și bunătății lui Dumnezeu, când toată firea va tace și doar faptele noastre vor vorbi, cuvintele vor fi neputincioase să ne exprime viața și faptele noastre. În fața lui Dumnezeu, în fața dreptății și bunătății, la scaunul judecății, omul va tace, încercând să acopere cu voalul tăcerii cantitatea și calitatea de nedeplinătate a existenței și lucrării sale. Atunci, cu toții vom descoperi adevăratul sens al cuvântului, al vorbirii și tăcerii, al grăirii și negrăirii, în legătură cu Logosul, Cuvântul divin făcut om, pentru a noi și pentru a noastră mântuire.