

Georges Florovsky

Sensul ascezei
creștine



Patmos

Collecția „Caietele Saint-Serge”

Părintele Georges Florovsky a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai importanți teologi ai secolului trecut. Cartea sa *Căile teologiei ruse*, publicată în 1937, rămâne până astăzi o lucrare de referință, constituind totodată și dovada unei erudiții savante. Dar părintele Georges Florovsky a fost, înainte de toate, un mare patrolog. Intuiția sa privind urgența întoarcerii la Sfinții Părinți, chemarea pe care a făcut-o în acest sens la Primul Congres al Teologilor Ortodocși de la Atena (în anul 1936), ne îndreptățește să-l socotim părintele renașterii patristice din secolul XX.

Cartea de față ne amintește astăzi, într-o lume stăpânită parcă mai mult ca oricând de patimi și griji de tot felul, adevărul fundamental că singura cale a împlinirii vocației umane rămâne despătimirea, care înseamnă paza minții, dobândirea duhului neagonisirii, renunțarea la viața lumescă și la atracțiile ei.

Așadar, cartea părintelui Georges Florovsky se constituie într-un îndreptar duhovnicesc pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu, un îndreptar important mai ales prin faptul că precizează limpede sensul nevoițelor ascetice ale creștinului: dobândirea bucuriei celei adevărate.

LeN

15,00

ISBN 978-973-1799-11-7



Georges Florovsky

Sensul ascezei creștine
- curs de Patrologie -

Patmos
Cluj-Napoca, 2009

Editorul mulțumește și pe această cale părintelui Ioan Bizău pentru ajutorul acordat la pregătirea cărții pentru tipar.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FLOROVSKY, GEORGES

**Sensul ascezei creștine / Georges Florovsky; trad.:
Vasile Manea. - Cluj-Napoca : Patmos, 2009**

ISBN 978-973-1799-11-7

I. Manea, Vasile (trad.)

28

ISBN 978-973-1799-11-7

**@ Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge, Paris.
Toate drepturile pentru ediția în limba română aparțin
Editurii Patmos.**



Părintele Georges Florovsky (1893-1979)

Cuprins

Cuvânt înainte.....9

INTRODUCERE15

1. Începuturile monahismului17

2. Căile monahismului20

3. Sensul monahismului și mântuirea26

SCRIERILE DIN SECOLELE IV-VI 33

I. Sfântul Macarie – *Omiliile duhovnicești* ...35

1. Viața și opera35

2. Stilul și conținutul 39

3. Omul și chipul lui Dumnezeu 41

4. Păcatul și căderea46

5. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos..55

6. Pocăința și smerenia58

7. Credința, nădejdea, nepătimirea și
dragostea61

8. Lucrarea Harului65

9. Plinătatea transfigurării în ziua
Învierii..... 70

II. *Istoria Lausiacă* a lui Paladie75

III. Evagrie Ponticul	79
IV. Sfântul Nil Sinaitul	85
V. Sfântul Marcu Ascetul	95
VI. Sfântul Isidor Pelusiotul	100
VII. Diadoh al Foticeii	102
VIII. Avva Dorotei	114
IX. Avva Isaia	116
X. Sfântul Isihie Sinaitul	117
XI. Ioan Carpatiul	119
XII. Sfântul Ioan Scărarul	121
1. Viața Sfântului Ioan Scărarul	121
2. <i>Scara</i> Sfântului Ioan	122
3. Nepătimirea, sensul ascezei	130
4. Hotarul ascezei	134
XIII. Sfântul Isaac Sirul	139
1. Viața Sfântului Isaac și opera sa	139
2. Procesul spiritual și etapele sale	141
3. Rugăciunea ca mișcare a minții... ..	148
4. Revelația la Sfântul Isaac Sirul	155

Cuvânt înainte

Continuăm – în cadrul seriei „Caietele Saint-Serge” – publicarea unor lucrări reprezentative ale profesorilor (foști sau actuali) de la cunoscutul Institut de Teologie ortodoxă din Paris; reprezentative atât prin modul de înțelegere a învățaturii creștine, cât și prin ținuta lor cu adevărat academică; într-un cuvânt, reprezentative pentru duhul celei Școli de Teologie ortodoxă din capitala Franței.

În numărul 2 al colecției publicăm un curs de Patrologie al părintelui Georges Florovsky, al cărui titlu original este *Les Pères byzantins du V^e au VIII^e siècles. Les Pères ascètes.*

Părintele Georges Florovsky a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai importanți teo-

logi ai secolului trecut. Cartea sa *Căile teologiei ruse*, publicată în 1937, rămâne până astăzi o lucrare de referință, constituind totodată și dovada unei erudiții savante. Dar părintele Georges Florovsky a fost, înainte de toate, un mare patrolog. Intuiția sa privind urgența întoarcerii la Sfinții Părinți, chemarea pe care a făcut-o în acest sens la Primul Congres al Teologilor Ortodocși de la Atena (în anul 1936), ne îndreptățește să-l socotim părintele renașterii patristice din secolul XX.

Cartea de față ne amintește astăzi, într-o lume stăpânită parcă mai mult ca oricând de patimi și griji de tot felul, adevărul fundamental că singura cale a împlinirii vocației umane rămâne despătimirea, care înseamnă paza minții, dobândirea duhului neagonisirii, renunțarea la viața lumescă și la atracțiile ei. Iar accentele pe care le adaugă părintele Georges Florovsky sunt deosebit de importante. Duhul neagonisirii nu înseamnă pur și simplu sărăcie, „adică să nu ai nimic, dar de asemenea să nici nu dorești să ai ceva”. „Iar a renunța la viața lumească și la atracțiile ei, nu înseamnă să-ți disprețuiești trupul”, pentru că „păcatul nu se află în trup, ci în acordul voinței și în inimă”.

Lucrarea de față constituie o sinteză a *Fi-localiei*, scrisă cu onestitate. Prezentând, de pildă, ca decisivă ascultarea față de părintele duhovnicesc, marele patrolog amintește că „sfatul duhovnicului trebuie să-l ascuți cu umilință, și fără să te îndoiești, ca și când ar fi ieșit din gura lui Dumnezeu, chiar și când ar fi contrar propriei înțelegeri, iar cel pe care îl întrebi nu este foarte duhovnicesc”, însă nu trece sub tăcere nici adevărul, pe cât de important, pe atât de stânjenitor astăzi pentru mulți, că părintele duhovnicesc, „acest povătuitor, trebuie ales cu discernământ și circumspecție: «să cercetăm pe întâistător și să-l judecăm și, ca să zic așa, să-l cercăm, ca nu cumva încredințându-ne corăbierului ca unui cârmaci și celui pătimaș ca unuia fără patimi și mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur»”.

Vorbind despre patima teribilă a orgoliului, pe care astăzi suntem adesea tentați să o minimalizăm, de nu chiar să o acceptăm cu ușurință, părintele Georges Florovsky atrage atenția cât de periculoasă este această ispită a orgoliului, „pentru că cel orgolios este sedus chiar fără a fi ispitit de către demon, devenind pentru sine un demon și un dușman”.

Referitor la starea vieții monahale, părintele Georges Florovsky nu cade în păcatul idealizării, ci are tăria să pună în dis-

cuție și scăderile, neajunsurile, neîmplinirile posibile la un moment dat, ilustrate de altfel frecvent în *Pateric* și în textele filocalice. În acest sens, îl citează pe Sfântul Nil Sinaitul, care a trăit în prima parte a secolului V: „Viața călugărilor, altădată dorită și foarte renumită, stârnește astăzi repulsia. Toate orașele și satele sunt locuite astăzi de falși călugări, rătăcind fără scop sau sens. Nu se va găsi oare astăzi un nou [profet] Ieremia pentru a descrie cuprinzător și cu vrednicie situația noastră?”.

Cartea părintelui George Florovsky constituie un ghid practic de viață trăită după cuvântul lui Hristos. Calea pe care o propune pentru a ajunge la starea de nepătimire este calea Evangheliei, asumată de către marii trăitori ai monahismului răsăritean. Ea este făgăduită, și prin urmare deschisă, fiecărui creștin. Însă această cale nu este rezervată doar monahilor, ci este pentru tot omul, pentru că Împărăția lui Dumnezeu este făgăduită fiecăruia dintre cei botezați. Iar „dragostea de desăvârșire nu este doar accesibilă, ci este obligatorie” pentru tot omul care dorește să ajungă la Hristos.

Însă lupta lăuntrică nu este decât începutul. „Curăția sufletului nu este decât pregătirea lăcașului Domnului. Nu este decât par-

tea negativă a luptei ascetice. Întreg sensul și finalitatea ascezei constau în a-L dobândi pe Duhul Sfânt, în a deveni lăcaș Domnului [...]. Lupta se poartă, înainte de toate, pe tărâmul minții, pentru că în suflet pătrund tot timpul din exterior gânduri, bune sau rele, venind de la Dumnezeu sau de la demoni”.

Așadar, cartea părintelui Georges Florovsky se constituie într-un îndreptar duhovnicesc pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu, un îndreptar important mai ales prin faptul că precizează limpede sensul nevoințelor ascetice ale creștinului: dobândirea bucuriei celei adevărate: „Nu este de ajuns să renunțe cineva la plăcerile acestei lumi, ci trebuie să dobândească fericirea din lumea cealaltă”.

Vasile Manea

INTRODUCERE

1. Începuturile monahismului

Monahismul a început să se dezvolte în prima parte a secolului IV. Dar și mai înainte, din vremea lui Deciu, existau deja eremiți care părăseau orașele, se ascundeau pentru a fugi de persecuții, transformând fuga lor forțată într-o nevoință voluntară. Ei rătăceau prin pustie, se închideau în peșteri și în crăpăturile munților. De asemenea erau mulți care, în mijlocul orașelor, duceau o viață însingurată, de renunțare. Acesta este idealul din *Gnosticul* lui Clement al Alexandriei. În orice caz, destul de timpuriu¹ s-au dezvoltat și comunități de fecioare, dar acestea sunt cazuri speciale și izolate. „Călugărul nu cunoștea încă pustia cea mare” – spune Sfântul Atanasie.

Atracția față de pustie aproape că s-a transformat într-o migrație încă de pe vremea lui Con-

¹ Vezi Metodie din Olimp, *Banchetul*.

stantin. Imperiul devenea creștin. Lumea se eclezializa. Dar tocmai de această lume, de acest Imperiu deja creștin se fugea acum. Nu trebuie să se creadă că retragerea în pustie se datora faptului că în lume începea să fie foarte greu de trăit. E foarte puțin probabil ca viața din pustie să fi fost mai ușoară. Cei mai buni părăseau lumea nu atât din cauza greutăților vieții, ci mai degrabă din cauza unei vieți prea ușoare. Este de ajuns să ne amintim cu câtă forță vorbește Sfântul Ioan Gură de Aur despre pericolul pe care-l reprezintă bogăția, pericol mai mare decât toate persecuțiile. Dar viața monahală nu se limitează numai la niște voturi foarte drastice. Totuși, desăvârșirea duhovnicească nu este mai puțin obligatorie în lume pentru fiecare credincios, în virtutea și potrivit sensului renunțărilor și făgăduințelor făcute la Botez.

Monahismul este înainte de toate o mișcare socială și o încercare de soluție pentru problema socială. Renunțarea ascetică nu înseamnă doar „abstinență” sau refuzul bunurilor acestei lumi și a exceselor sale, nici vreo nevointă extraordinară. Este renunțarea la lumea profană în general și la tot ceea ce este în lume. Și mai întâi, la ordinea stabilită, la legăturile sociale, nu atât la nivelul Cosmosului, cât la nivelul Imperiului. De-

ja Origen remarca foarte corect despre creștini că trăiesc „disprețuind legile orașului laic”, ἀντιπολιτευόμεθα. Acest lucru este adevărat mai ales pentru călugări. Monahismul este „un alt mod de viață”, „în afara cetății existente”. Am putea spune că este o cetate (πολιτεία) nouă și deosebită. Cetatea seculară a devenit creștină, dar antiteza rămâne. Și chiar într-o lume creștină, monahii sunt „altceva, un fel de anti-cetate”, un fel de *anti-polis*. O anti-cetate, fiindcă sunt o *altă* cetate. Monahismul înseamnă întotdeauna ieșirea din lume, rupere de ordinea socială stabilită, refuzul și renunțarea la toate legăturile civile, precum și la familie, la cei apropiați, la patrie. Monahul trebuie să fie totdeauna un adevărat „rătăcitor” în lume, (ὄουκος = fără casă, după expresia Sfântului Vasile cel Mare). Totuși, acest lucru nu vrea să însemne intrarea într-o lume anarhică. Vechii călugări erau sociabili. Chiar și eremiții trăiau împreună în colonii speciale sau în așezăminte monastice. Dar cea care împlinea cel mai bine aspirația lor era viața *în comunitate*, viața *cenobitică*. Cenobitismul este, înainte de toate, un organism social, o frăție, o colegialitate. Retragerea în pustie avea ca scop construirea unei noi societăți: la marginile Imperiului se naște o societate nouă, autonomă. Citind vechile descri-

eri ale vieții monahale ai impresia că depășești o frontieră, că pășești într-un domeniu nou și extraordinar. Acest tip de viață socială radical diferit constituie originalitatea vieții monahale și este ceea ce îi dă sensul istoric. Monahismul este Biserica, așa cum se prezintă *în modul ei de viață social „diferit”*, ca o „cetate nouă”, care nu este din lumea aceasta. Lumea creștină se polarizează. Istoria creștinătății se derulează într-o atmosferă tensionată antinomică, între *Imperiu și Pustie*.

2. Căile monahismului

Monahismul începe în Egipt și, încă de la început, drumul monahilor devine unul dublu. Sfântul Antonie a fost cel dintâi care a plecat în Marea Pustie. Vreme de mulți ani, el a trăit o viață ascetică în singurătate și în izolarea cea mai deplină. A început să fie prețuit și oamenii veneau la el să-i asculte învățătura. Într-un final, el cedează insistențelor: oamenii chiar au dărâmat ușa locuinței sale². Marele eremit îngăduie acum oamenilor să se așeze în vecinătatea sa, se con-

² Sfântul Atanasie, *Viața Cuviosului părintelui nostru Antonie*, XIV; PSB 16, p. 201.

struiesc mănăstiri, adică chilii separate „aseme-nea corturilor nomazilor”. Astfel ia naștere prima colonie de eremiți. Ei trăiesc separat, nu comunică între ei decât în caz de nevoie, pentru a nu slăbi în mod inutil singurătatea și recluziunea. Și totuși ei formează un fel de „frăție”, unită sub îndrumarea duhovnicească a unui singur învățător și părinte. Colonii asemănătoare apar și în alte locuri: pe muntele Nitriei (lângă Avva Ammon), nu departe de ceea ce numim Kellia și încă și mai departe în pustia Sketis (din limba coptă „shiit”, marea câmpie). Aici organizarea vieții comunitare ia forme mai concrete. Însă demersul ascetic rămâne individual. Chilio-tul este același eremit. Trăiește singur, închis, evită oamenii, rămâne în chilia sa, unde-și plânge păcatele. „Omul care știe dulceața chiliei, fuge de lume” (Avva Theodor al Fermei)³. „De nu va zice omul în inima sa că eu singur și Dumnezeu suntem în lume, nu va avea odihnă” (apof-tegmă de la Avva Alonie)⁴. Această cale de viață ascetică solitară era anevoioasă și se dovedea primejdioasă pentru mulți. Astfel, foarte devreme apare un alt tip de așezământ monastic, locuințe comunitare. Nu e doar o viață laolaltă, ci

³ *Pateric*, Alba Iulia, 1990, p. 89.

⁴ *Ibidem*, p. 36.

cu adevărat o viață în comun, o viață de deschidere și de reciprocitate totală.

Primul *cenobium* a fost întemeiat de către Sfântul Pahomie, care și-a început viața de ascet ca eremit. El și-a dat seama că pentru începători modul de viață izolată era mai presus de puterile lor și nu le era benefic. Numai în mod progresiv poate fi omul educat pentru a dobândi libertatea creativă a eremitului. Treptat, în jurul Sfântului Pahomie la Tabenisia, se adună ucenici. La baza organizării se afla ascultarea cea mai desăvârșită. Legea fundamentală a comunității era o supunere necondiționată la regulile stabilite, chiar și în cele mai mici detalii ale vieții cotidiene. Altfel spus, prin renunțarea totală la voia proprie, la orice veleitate de neascultare, în locul improvizării stării eremitice, se realizează aici idealul unei viețuiri echilibrate, ocrotite printr-o disciplină riguroasă de supraveghere și de sancțiune. Eremitii dădeau dovadă de mai multă bunătate și indulgență față de cei slabi și păcătoși. Mănăstirea Sfântului Pahomie era un fel de casă de instruire, unde erau acceptați chiar și catehumeni. Erau primiți cei neștiutori, cei care ezitau încă în credință și care nu cunoșteau nici măcar *Rugăciunea domnească*. Erau primiți după o aspră încercare, prin care le era verificată curăția și fer-

mitatea hotărârii. Și fiecare nou venit era dat în ascultarea unui frate cu oarecare experiență.

Monahii locuiau în chilii separate, către patruzeci într-un așezământ, având în fruntea lor un responsabil. Cu toții se adunau pentru rugăciune. Muncile manuale se făceau în comun, dar sarcinile erau împărțite cu grijă și nu se putea face nici o schimbare din proprie voință, nici măcar creșterea volumului de muncă. Într-adevăr, era o viață și o muncă împreună, o viață comunitară strictă, unde grijile și preocupările erau împărțite și unde nimic nu trebuia să rămână ascuns. Potrivit tradiției, chiar Îngerul Domnului îi dăduse regula de viațuire Sfântului Pahomie, spunându-i: „Dau această regulă pentru cei a căror minte nu este coaptă încă, pentru ca, urmând regulilor generale ale vieții în frica Domnului, chiar dacă sunt asemenea unor robi recalcitranți, să poată ajunge la libertatea duhului”. Idealul rămâne același cu al eremiților: libertatea duhului. Dar calea se schimbă și, cu timpul, experiența permite descoperirea părții pozitive, marea valoare a comuniunii de viață și a ascezei.

Pahomie a întemeiat doar nouă cenobii, toate depinzând de un singur părinte duhovnicesc, care a trăit mai întâi la Tabenisia, apoi la Pebou. Încă din timpul vieții lui Pahomie încep să se for-

meze comunități în tot Egiptul. Sora lui Pahomie a întemeiat cenobii pentru femei. Neapărat trebuie să amintim aici „Mănăstirea Albă”, întemeiată de către eremitul Pcol în apropiere de Atripe, unde vreme de mulți ani a fost părinte duhovnicesc teribilul și austerul Avva Senute.

Disciplina era foarte severă, recurgându-se chiar și la pedepse corporale. Caracteristic era aici faptul că monahii sporiți aveau dreptul să plece și să trăiască în singurătate: cu toții erau datori să se reunească la mănăstire de patru ori pe an. Spre sfârșitul secolului IV, întreg Egiptul era împânzit de mănăstiri. Numărul monahilor era de ordinul miilor. Aici era locul spre care se îndreptau pelerinii și zeloții din diverse țări ale Asiei și din Apus.

De la începutul secolului IV, mișcarea monastică s-a deplasat înspre Palestina. Prima mănăstire eremitică a fost întemeiată aproximativ în 320 în împrejurimile Gazei, în apropierea chiliei Sfântului Ilarion, ucenic al Sfântului Antonie. Nu departe de acest loc se afla mănăstirea vestitului Epifanie care a devenit mai apoi episcop al Ciprului. Mai târziu au apărut și așa numitele „lavra” (la origine cuvântul însemna probabil „trecere strâmtă” sau „stradă”). Mai întâi Lavra din Faran, întemeiată de către Sfântul Hariton,

aproape de Ierusalim. Apoi, o serie de alte „lavra”, pe drumul de la Ierusalim spre Ierihon și în împrejurimile Betleemului. Sfântul Eutimie și-a întemeiat mănăstirea în secolul V, iar Sfântul Sava cel Sfințit și Sântul Teodosie în secolul VI. Aici regula de viață comunitară nu era severă. Cenobia era considerată prima etapă, premergătoare trecerii la viața singuratică în chilie. Principiile fundamentale ale idealului de obște au fost deja stabilite în secolul IV de către Sfântul Vasile cel Mare, care considera cenobia o mică Biserică, un organism social, un fel de *politeia* originară. Regula Sfântului Vasile a exercitat o influență determinantă asupra istoriei ulterioare a monahismului în Bizanț și în Apus. Vasile însuși a întemeiat mănăstiri în Pontul Euxin. El a continuat lucrarea începută de către Eustațiu al Sevastiei. În Siria, monahismul s-a dezvoltat independent de modelul egiptean⁵. Existau numeroase mănăstiri în jurul marilor orașe. Dar trăsătura distinctivă a călugărilor din Siria era viața de eremit, asociată metodelor excepționale de mortificare ascetică (încă din secolul IV, existau sfinți „boscoi”⁶; mai târziu „stâlpnicii”). La sfâr-

⁵ Vezi Afraat Persul, *Fiii Noului Legământ*.

⁶ „Care pășteau”, adică vegetarieni în sensul cel mai propriu al termenului.

șitul secolului IV, vedem apărând mănăstiri în mijlocul orașelor (spre exemplu mănăstirea achi-miților din Constantinopol, a monahilor „neador-miți”). Este pustia care înaintează spre lume.

Împăratul Iustinian încearcă să integreze mănăstirile în sistemul general de relații politico-religioase. El legiferează insistent în domeniul vieții monastice. Însă în interiorul mănăstirilor, independența și modul de viață original se mențin. Mănăstirile rămân un element străin inserat în țesătura socială.

Criza iconoclastă a afectat mai ales viața monastică. A fost o ruptură în istoria monahismului bizantin. Și, într-un anumit sens, această revoltă a constituit un conflict violent între Imperiu și Pustie.

3. Sensul monahismului și mântuirea

Idealul ascetic se modelează și ia formă doar în încercări și în experiența unei vieți detașate de lume. Mai întâi de toate, este idealul devenirii spirituale, al desăvârșirii, idealul vieții duhovnicești, al vieții în Duhul Sfânt. Și nu este vorba atât de idealul moral cât despre cel religios. Ascetismul răsăritean conține mai multă mistică și

metafizică decât morală. Idealul mântuirii, este idealul îndumnezeirii (*theosis*), iar calea care duce la aceasta este dobândirea Duhului Sfânt, calea nevoinței duhovnicești și a darurilor, a harismelor Duhului, calea harismatică.

Monahismul nu a luat naștere într-un mediu grecesc. În Egipt, primii asceți au fost coștii, pe care cultura elenă nu a reușit practic să-i atingă. Este puțin probabil ca Sfântul Antonie să fi cunoscut limba greacă. Printre anahoreți și în așezămintele cenobitice, grecii au apărut mai târziu. În plus, chiar și acolo, grecii și coștii trăiau fiecare separat (la fel și în Siria mai târziu). Totuși, primii care fac sinteza experienței ascetice și care formulează idealul ascetic au fost tocmai grecii. Ei îl formulează conform canoanelor obișnuite ale psihologiei și ale misticii grecești. Concepția ascetică asupra lumii este organic legată de tradițiile teologiei din Alexandria, de învățătura lui Clement și a lui Origen. Nu întâmplător în mănăstirile egiptene se citea mult din Origen, mai ales chilioții din Nitria și din Sketis. Avva Ammona îi studia pe Origen, Pierius, Didim, și pe un oarecare Ștefan⁷. Figura lui Evagrie Ponticul este și mai tipică. Trebuie să amin-

⁷ Vezi Paladie, *Istoria Lausiacă*, cap. 11.

tim faptul că monahii din Capadocia, izolați în Pontul lor Euxin, îl studiau în special pe Origen. Mai târziu, în mănăstirile din Palestina, origenismul devine o adevărată mișcare. Prin urmare, nu este deloc de mirare că primele dezbateri referitoare la Origen au avut loc în mediul monastic. Potrivit unei tradiții, Sfântul Pahomie îi îndemna pe cei care veneau la el, să nu-l citească pe Origen (fapt care arată că problema fusese ridicată); cât despre frații din mănăstirea sa, lor le interzicea pur și simplu această lectură. La sfârșitul secolului patru, se încinge în pustia Sketis o dezbateră aprinsă între „antropomorfiți” și „origeniști”, dezbateră în care intervine într-un mod nefericit și foarte brutal Teofil al Alexandriei. Era confruntarea între două tipuri de monahi sau de mistici.

Putem presupune că antropomorfiții erau vizionari, – experiența lor religioasă se bazează pe viziuni concrete și sensibile – la polul opus, „origeniștii” se străduiesc să depășească această contemplare sensibilă, aspirând la o viziune noetică și fără imagini. *Tratatul Sfântului Ioan Casian*⁸

⁸ A se vedea Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese, A doua convorbire cu părintele Isaac, Despre rugăciune*, trad. rom. V. Cojocaru și D. Popescu, Edit. Institutului Biblic, București, 1990, p. 475-478.

este foarte caracteristic în această privință. Mulți considerau negarea antropomorfismului și negarea omului creat „după chipul lui Dumnezeu” ca fiind cea mai mare erezie. Explicația conform căreia acest lucru nu trebuia să fie înțeles *ad literam*, ci spiritual, nu putea să-i liniștească, ci îi întrista pe „antropomorfiți”. Ei nu se mai puteau ruga „dacă imaginea lui Dumnezeu care s-a făcut om era alungată din inima lor”. „Mi L-au luat pe Dumnezeul meu și nu mai am în cine nădăjdui, se lamenta unul dintre ei, și nu mai știu cui să adresez rugăciunile mele, nici pe cine să chem în ajutor”.

Mai târziu, vedem adesea în textele din literatura monastică o polemică îndreptată împotriva viziunilor. „Dacă într-adevăr îți apare înaintea un înger, nu-l accepta, ci dă dovadă de smerenie și spune: „Nu sunt vrednic să văd îngeri, eu, care trăiesc în păcat”. Vederea propriilor păcate este cea mai bună dintre viziuni, dar cu mult mai bine este să vedem virtuțile celorlalți. Diavolul apare înaintea unui stareț având chipul lui Hristos. Iar starețul îi răspunde: „Vreau să-L văd pe Hristos nu aici pe pământ, ci în cealaltă viață”.

Origen nu impresiona doar ca mistic și teolog, ci și ca exeget biblic. În mănăstiri, Scriptura era citită continuu, zi de zi, la chilie și în timpul

slujbelor religioase, se învățau pe de rost chiar cărți biblice în întregime. Rânduiala mănăstirilor acorda studiului Sfintei Scripturi o atât de mare importanță încât, în cenobiile Sfântului Pahomie era obligatoriu să știi să citești și să scrii.

La primirea lor în comunitate, novicii analfabeți învățau să citească și între timp trebuiau să memoreze *Psalzii* și *Evangelia* care li se citea. În adunările generale și în timpul întâlnirilor particulare se discuta despre ceea ce s-a citit. De aici interesul special pentru o literatură explicativă. În interpretarea și aplicarea textelor biblice de către asceții egipteni, tendința alegorică se profilează foarte clar, la fel și stilul „alexandrin” de interpretare. Putem vedea aici influența directă a lui Origen, sau indirectă, prin intermediul lui Didim, care era apropiat de mediul monastic. Influența lui Clement se manifestă deja prin faptul că idealul nevoinței ascetice este deseori prezentat ca fiind absența patimilor (ἀπαθεία), în omiliile spirituale ale lui Evagrie sau în prefața *Istoriei lausiace* a lui Paladie.

La capadocieni și, mai târziu, în *Corpus Areopagiticum*, putem observa întrebuițarea voinței a terminologiei platoniciene și mistagogice. Toate acestea se aflau în mintea lui Clement.

Influența teologiei din Alexandria se face puternic simțită în primul eseu de sinteză ascetică, celebra *Viață a Sfântului Antonie*, scrisă de către Atanasie cel Mare. Aceasta nu este atât evocarea unei vieți, cât o caracteristică religioasă, un portret ideal, o imagine sfântă, o icoană spirituală a marelui eremit și pnevmatofor. Elaborarea concepției ascetice despre lume nu s-a făcut fără luptă. Și n-ar trebui prezentată sub forma unei sinteze stilizate. În textele ascetice întâlnim nu numai diversele aspecte și nuanțe ale unei gândiri unice, ci și divergențe foarte profunde și chiar contradicții. Acestea nu privesc doar problemele practice. Tensiunea dintre idealul singurătății absolute („Nu pot fi în același timp și cu Dumnezeu și cu oamenii”, spunea Avva Arsenie) și idealul compasiunii active a rămas neresoluționată. Acest dezacord revelează o antinomie religioasă extremă și nu doar o antiteză. În mai multe rânduri au fost ridicate cu acuitate probleme teologice și dogmatice. Și nu ar trebui uitate dificultățile imanente și tentațiile experienței și gândirii ascetice.

În primul rând se pune problema libertății și a păcatului. La această problemă se adăuga o alta: Sfintele Tainele și rugăciunea. Cu alte cuvinte, este aceeași problemă a Harului și a libertății

(sau a nevoinței ascetice, adică devenirea creatoare a omului). Nu trebuie să ne mire faptul că pelagianismul și origenismul, ca și erezia euchiților⁹ („cei care se roagă”, de la εὐχή = rugăciune) au îngrijorat destul de serios mediul monastic. Or, toate aceste probleme puteau fi rezumate într-una singură: destinul și calea omului.

În textele ascetice, găsim nu numai reflecții psihologice și etice, ci și metafizice despre viața omului. Problema ascetismului nu putea fi rezolvată decât în cadrul unei sinteze dogmatice precise. Acest fapt este deja evident la Atanasie și la Părinții Capadocieni. Disputele hristologice își găsesc rezolvarea nu doar prin sinteza dogmatică ci și prin sinteza ascetică. Observăm aceasta la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În sistemul său, dogma și ascetismul se contopesc într-o manieră organică și indisolubilă.

⁹ Sau mesalienilor.

SCRIERILE DIN SECOLELE IV-VI

I. Sfântul Macarie – *Omiliile duhovnicești*

1. Viața și opera

Culegerea *Omiliilor duhovnicești* (în număr de 50) este cunoscută drept culegerea lui Macarie. De la prima ediție, ea a fost atribuită Sfântului Macarie Egipteanul, faimosul ascet care a trăit în secolul IV în Sketis, ucenic al Sfântului Antonie. Paladie vorbește despre el dând mai multe detalii¹; Rufin, Socrate și Sozomen vorbesc și ei despre Macarie Egipteanul. Povestea vieții sale se cunoaște din redactări copte și siriace, însă, niciunul dintre aceste texte vechi nu menționează operele Sfântului.

¹ În *Istoria Lausiacă*, XVII.

Marele stareț trăia retras, împreună cu doi ucenici, care îi primeau pe vizitatori. După cuvântul lui Paladie, el trăia pe acest pământ ca un pelerin, mort față de lume și față de grijile acesteia, petrecând numai în contemplație și în dialog cu Dumnezeu. Numai Ghenadie din Marsilia vorbește despre scrierile sale, dar nu numește decât una dintre epistole: *unam tantum ad juniores professionis suæ scripsit epistolam*. Este probabil *Mesajul duhovnicesc către fiii mei (Ad filios)* care a fost păstrat în traducere sa latină. Această absență a oricărei aluzii la culegerea de *Omilii* ne uimește. Tăcerea lui Paladie referitoare la acest subiect este cea mai stranie. El era apropiat de Evagrie, ucenic al Sfântului Macarie, și nu putea ignora scrierile Sfântului. Involuntar, îndoia-lă se strecoară: aceste *Omilii* sunt oare ele chiar ale marelui Macarie? Cu greu ne putem încrede în manuscrise. Între altele, anumite *Omilii* se întâlnesc și sub alte nume: acela al Sfântului Efreem Sirul, sau mai des al Sfântul Marcu Eremitul. În traducere arabă², întreaga culegere este menționată ca fiind a Sfântului Simeon Stâlpnicul. În orice caz, este puțin probabil ca textul *Omiliilor*, așa cum a fost editat, să fie original. Se

² Douăzeci și una de omilii.

simte că a fost refăcut. Chiar împărțirea în omilii este probabil rezultatul unei revizuirii făcute mai târziu; nu de mult (1918) au fost editate alte șapte omilii (care completează culegerea).

Omiliile izolate se deosebesc mult prin întinderea lor, altele se prezintă mai degrabă sub formă de epistole, repetările cuvânt cu cuvânt nefiind rare în text. Trebuie adăugat că munca de redactare a *Omiliilor* s-a întins pe o perioadă foarte îndelungată. În manuscrise se cunosc sub nume diferite șapte *logoi* de Macarie („despre paza inimii” etc.), în transcrierea lui Simeon Metafrastul. Se poate spune că textul pe care îl cunoaștem sub numele de *Omilii* este rezultatul unei munci de remaniere.

Studiul conținutului *Omiliilor* este însă mult mai important. În numeroase pasaje opiniile autorului te duc cu gândul la rătăcirile mesalienilor sau euchiților, pe care fericitul Diadoh le-a respins deja în *Capitolele despre desăvârșirea duhovnicească*. Presbiterul Timotei din Constantinopol, în faimosul său tratat *Despre primirea ereticilor* (începutul secolului VII), și Sfântul Ioan Damaschin în al său *Scurt tratat asupra ereziilor*, citează pasaje caracteristice cărților mesaliene – care sunt foarte apropiate de anumite considerații ale autorului *Omiliilor duhovnicești*. Ar

fi prematur să identificăm culegerea *Omiliilor* cu *Cartea ascetică* a mesalienilor, care nu a ajuns până la noi, dar care a fost prezentată și condamnată la Sinodul de la Efes. Nu găsim decât anumite teme mesaliene în *Omilii*. Numeroase puncte de vedere mesaliene nu numai că nu sunt împărtășite, dar sunt chiar combătute ferm de către autor. În schimb, le putem vedea pe bună dreptate în ediția siriacă foarte interesantă, recent apărută a *Cărții treptelor Asceticonului*, a euchiților (mesalieinilor). De fapt, ea prezintă un sistem ascetic complet, întemeiat pe principii foarte apropiate de cele ale mesalienilor. Este un text foarte vechi, poate de la începutul secolului IV sau chiar de la sfârșitul secolului III. La urma urmelor, nici aici nu ar trebui să luăm arhaismele drept erezii.

În *Omilii* apar doar câteva opinii asemănătoare punctelor de vedere ale mesalienilor. Iar în acestea nu trebuie văzute adăugiri ulterioare.

Chiar un autor ortodox poate avea o afinitate cu euchiții. Istoria ereziei mesaliene este încă puțin cunoscută. Totuși, punctele de vedere ascetice ale mesalienilor nu erau probabil decât elemente izolate, dar împinse la extrem, ale ascezei ortodoxe (cf. Epifanie al Ciprului). Inexactitățile autorului *Omiliilor* pot fi explicate adesea ca ar-

haisme. Oricum ar fi, este mai prudent să lăsăm deschisă problema provenienței *Omiliilor duhovnicești*.

2. Stilul și conținutul

Omiliile duhovnicești nu sunt reflecții teologice. Sunt mai degrabă mărturia unui contemplativ care învață și edifică pe alții, bazându-se pe propria experiență. El descrie aceasă experiență într-un limbaj filosofic concret, în care influența stoicismului este dominantă. Totuși autorul nu pomeneste filosofi străini decât pentru a opune înțelepciunii elene adevărata înțelepciune a Harului. „Filosofii păgâni predau retorica, însă alții, care sunt mai puțin meșteri în cuvânt, bărbați cucernici, se bucură și tresaltă de bucurie prin harul lui Dumnezeu”³. Adevărata filosofie este lucrarea ascetică, dobândirea Duhului Sfânt, Duhul Înțelepciunii și al Dreptății. Contemplativul pnevματοfor sau cel care vede tainele este un adevărat înțelept sau un filosof (aceasta este o gândire atât de obișnuită în literatura ascetică). Stilul *Omiliilor* este viu și expresiv. Simți o cu-

³ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, trad. rom. C. Cornițescu, Edit. Institutului Biblic, București, 1992, p. 181.

noaștere aprofundată a Bibliei, înțeleasă în sens „spiritual”, ca un fel de mesaj al Domnului către oameni, adresat în mod special lor pentru a-i îndemna la înălțare duhovnivească. „Dar dacă omul nu se apropie, nu cere și nu primește, nu-i servește la nimic citirea Scripturilor”⁴. Și mai ales Vechiul Testament este un text simbolic sau tainic despre suflet. Două omilii sunt consacrate în întregime alegoriilor: a 47-a explică cele întâmplate în vremea Legii (vechi), iar prima descrie vedenia tainică a profetului Iezechiel aproape de râul Kebar: „profetul a contemplat taina sufletului care, primind pe Domnul, se va face tron al slavei Lui”⁵. Tema sufletului este de asemenea tema principală a tuturor omiliilor.

⁴ *Ibidem*, p. 252

⁵ *Ibidem*, p. 87.

3. Omul și chipul lui Dumnezeu

Omul este „cea mai înaltă dintre creaturi”. El se află nu doar la un nivel mai înalt decât creaturile văzute, dar este și deasupra puterilor îngerești, deasupra duhurilor. Dumnezeu Însuși a mărturisit despre aceasta, „căci El a coborât pe pământ din iubire pentru om și a acceptat să fie răstignit pentru mântuirea lui. Pătrunde, iubitul meu, în partea cea rațională a sufletului, și fă aceasta într-un mod profund. Sufletul nemuritor este un vas prețios. Contemplă imensitatea cerului și a pământului. Nu de ele se îngrijește Domnul, ci de tine, numai de tine. Pentru că doar omul este creat după chipul lui Dumnezeu. [...] nu despre arhanghelii Mihail și Gavriil a zis [Dumnezeu]: «Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră» (*Facerea* 1, 26), ci despre partea cea rațională a omului, adică despre sufletul cel nemuritor”⁶. Chipul lui Dumnezeu în om înseamnă mai întâi că el este aproape de Dumnezeu și că există chiar un fel de înrudire cu Dumnezeu, o „reciprocitate” cu Dumnezeu. Pentru că „acela care poate să cunoască demnitatea sufle-

⁶ *Ibidem*, p. 160.

tului său, poate să cunoască și puterea și tainele dumnezeirii”⁷. Domnul a creat lumea întregă, însă „Dumnezeu nu-și află odihna în nici una din aceste creaturi. Creația întregă este în stăpânirea Lui, însă în nici una din aceste [creaturi] nu și-a așezat tronul Său și pe nici una n-a învrednicit-o de comuniunea cu El, ci numai în om a binevoit, cu acesta a intrat în comuniune și S-a odihnit întru el. Vezi, acum, [în ce constă și unde duce] înrudirea lui Dumnezeu cu omul și a omului cu Dumnezeu?”⁸. De aceea nu poate găsi sufletul odihnă decât în Domnul. În primul om creat, Adam, chipul lui Dumnezeu se manifesta printr-o anumită înălțare a duhului, cu ajutorul aripilor Duhului Sfânt, care puteau să-l ridice pe om până la Dumnezeu. Dumnezeu a creat sufletul după chipul virtuților Duhului și a așezat în el legile care guvernează virtuțile. Autorul deosebește două chipuri ale lui Dumnezeu în om: un chip natural, dacă putem spune astfel, care se exprimă prin puterile și aptitudinile sufletului, și „chipul ceresc”. Cea dintâi caracteristică a chipului natural este libertatea omului. Această libertate formală de alegere și de voință, această „autarhie” (αὐτεξουσία) este o caracteristică imua-

⁷ *Ibidem*, p. 214.

⁸ *Ibidem*, p. 266.

bilă a naturii omenești: Harul nu face decât să trezească voința, fără a o constrânge, la fel cum păcatul nu ucide libertatea și liberul arbitru. Chiar și omul căzut are puterea să lupte și să se opună păcatului, deși el nu poate birui fără ajutorul lui Dumnezeu. Păcatul nu este niciodată mai puternic decât omul, altfel omul nu ar avea nici o vină. Dimpotrivă, mintea este un luptător care are putere de a se lupta cu păcatul și de a se apăra contra ispitelor. Și invers, harul și progresul nu-l protejează complet pe om împotriva seducțiilor și a ispitelor. „Nici cel desăvârșit [nu este împins de vreo putere] la săvârșirea binelui, după cum nici cel ce s-a afundat în păcat și s-a făcut vas al diavolului prin care toată lumea a fost condamnată, nu este legat de vreo necesitate pentru a săvârși răul; chiar și acesta are libertatea de a deveni vas al alegerii și vieții”⁹. Harul nu îl leagă pe om, el rămâne liber, el poate din nou să cadă dacă voiește, și să facă din nou pace și înțelegere cu Satan și să se lege cu el. Se cunosc cazuri în care oameni „instruiți și experimentați”, chiar întăriți în bine, au căzut: un om își împarte averea și îi eliberează pe sclavii săi, dar devine înfumurat și arogant; un mărturisitor care

⁹*Ibidem*, p. 166.

a îndurat tortura, a păcătuït în chilia sa cu călugărița care îl slujea; un ascet care a ajuns să se învrednicească de darul vindecării, a devenit orgolios: căci natura este ușor schimbătoare și omul, datorită acestei libertăți de care dispune, poate fi, dacă dorește, „fiul al lui Dumnezeu” sau „fiu al pierzării”.

Libertatea este o caracteristică ce ne face să ne asemănăm cu Dumnezeu, dar nu este decât o condiție prealabilă și formală pentru a ne ase-măna lui Dumnezeu, și care determină această posibilitate. Fără libertate nu poate exista asemănare cu Dumnezeu, dar pentru a ajunge la această asemănare, pentru a dobândi acel „chip ceresc” ce a fost dat primului om și pe care l-a pierdut prin cădere, este nevoie de o întâlnire reală cu Dumnezeu.

De la început, omul a fost creat așa încât el trebuie, pentru a trăi, să-și primească puterea din afara lui: trupul are nevoie de hrană, la fel cum sufletul are nevoie de hrană duhovnicească; dacă se limitează la conținutul ființei sale, neluând nimic din exterior, se distruge și pierе. Vai de sufletul care rămâne la (cele oferite) de propria-i fire, care se încrede doar în faptele sale și nu se

împărtășește de Duhul cel dumnezeiesc”¹⁰. Sufletul creat după chipul lui Dumnezeu își primește puterea și hrana, nu de la sine, ci de la Dumnezeu, de la Duhul Său. Și primul om a fost îmbrăcat în veșmântul Cuvântului și al Duhului: aceasta constituia „chipul său ceresc”, „sufletul său ceresc”. Și mesalienii vorbeau despre al doilea suflet, despre „sufletul ceresc” al omului. Totuși, la ei asemănarea este iluzorie. Prin sintagma „suflet ceresc”, autorul *Omiliilor* înțelege darurile Duhului și ale Cuvântului. În primul om sălășluia Cuvântul și Cuvântul era moștenirea lui, veșmântul său, slava sa. Cu adevărat, aceasta, vrea să spună „La început era Cuvântul” (*Ioan* 1, 1). Și în Adam sălășluia Duhul, El îl călăuzea și îl inspira, căci Cuvântul era totul pentru el și Adam era prietenul lui Dumnezeu. El era stăpânul a toate, începând cu cerul și până în adâncuri, el știa recunoaște patimile, îi erau străini demonii, la fel ca și păcatele și viciile, era după chipul lui Dumnezeu. Această învățătură despre două chipuri și despre „ungerea” primului om amintește într-un fel de diferența între creația și „nașterea” omului, din scrierile Sfântului Atanasie.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94.

4. Păcatul și căderea

Adam pierde aceste prime daruri, acest „chip ceresc” în momentul căderii când, împins de dorința sa rea, încalcă porunca și ascultă de cel rău, „este rănit, este mort”. Omul este sedus de rău prin propria sa greșeală, prin „propria sa voință”. Răul pune stăpânire pe om, îl pătrunde, însă omul însuși nu se transformă în ceva rău. Răul rămâne ceva exterior, un element străin de natura sa. Omul este stăpânit de rău. În momentul căderii, omul pierde chipul său natural și de asemenea chipul său ceresc. „Călcând porunca, Adam a pierdut în două privințe: în primul rând a pierdut bunul cel curat și frumos (bunul cel mai de preț) al firii sale, anume faptul (de a fi fost creat) după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; în al doilea rând, pierzând chipul, (a pierdut puterea) în virtutea căruia, potrivit făgăduinței, îi era asigurată toată moștenirea cerească”¹¹. Aceasta era moartea. Iar învierea înseamnă refacearea chipului ceresc, adică întoarcerea către Dumnezeu, la plinătatea Duhului pe care a pierdut-o

¹¹ *Ibidem*, p. 142.

Adam, înseamnă a dobândi, a primi din nou Duhul. Dacă legătura cu Dumnezeu este un fel de însoțire cu Mirele ceresc, atunci separarea de Dumnezeu ca urmare a păcatului este un soi de văduvie a sufletului ca urmare a încălcării poruncilor lăsate de Mirele ceresc. Iar de când a căzut, omul nu l-a mai văzut pe Tatăl ceresc, nu a mai văzut-o pe milostiva și buna sa Mamă, nici harul Duhului Sfânt, nici pe Domnul, cel mai blând și mai dorit dintre frați¹². Chipul lui Dumnezeu nu s-a mai reflectat în suflet, cu toate că Dumnezeu nu a încetat să-l privească, și lipsit de efigia împărătească, el și-a pierdut onoarea și valoarea, după cum o monedă fără efigia împărătească nu are valoare legală, fie ea chiar și din metal prețios. Sufletul este readus la viață, înviat atunci când acest chip și această pecete îi sunt redată. Chipul nu face parte din natura sa, el este, ca să spunem așa, adăugat din exterior. Și mulțumită acestuia, omul se ridică deasupra lui însuși, deasupra naturii sale limitate. Totuși, aceasta nu se poate împlini decât în libertate: „Dumnezeu Însuși nu face nimic fără voința (omului), deși poate”¹³.

Căderea este o catastrofă înspăimântătoare. Totul este dereglat. Închis în natura sa, omul este

¹² A se vedea la Afraat.

¹³ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, p. 248.

slab și fără putere. Omul nu poate trăi o viață autentică decât în Dumnezeu, de aceea, abandonându-L, el trăiește în imaginar, „o viață a morții”. Prin neascultarea sa, „omul a murit de o moarte cumplită”¹⁴, o moarte a sufletului. Minte sa a coborât din înălțimi, spre ceea ce e mai abject, iar ochii săi, cărora frumusețile cerești le erau de acum inaccesibile, s-au deschis viciilor și patimilor. Sunt din nou, aceleași teme dragi Sfântului Atanasie. Natura s-a întunecat printr-un amestec de necaz și răutate: sufletul care a păcătuit este impregnat de forțele răului. Păcatul se amestecă cu sufletul ca un ferment. Șarpele devine pentru suflet un fel de „al doilea suflet”. Prințul întunericului învăluie sufletul de ură și de păcat, ca într-un „veșmânt de întuneric”, îl întinează în întregime, îl stăpânește, nelăsând libertate nici cugetului, nici minții, nici trupului. Și din cauza sufletului păcătos, trupul devine și el suferind și stricăcios. Cuvântul viclean pătrunde prin inimă în toată ființa omului, iar păcatul curge prin inimă ca apa într-o conductă. Este ceea ce i s-a întâmplat lui Adam. Și „noi toți suntem fii ai aceluia (om și) neam întunecat”¹⁵. Tot neamul lui Adam este contaminat de acest fer-

¹⁴ *Ibidem*, p. 271.

¹⁵ *Ibidem*, p. 232.

ment de patimi funeste pe care Adam le-a dobândit încălcând porunca. Un examen de conștiință relevă faptul că sufletul este posedat și profund rănit. Această condiție de făptură căzută devine punctul de plecare al luptei ascetice prin care sufletul trebuie să se curățească, să se elibereze și să moară vieții desfrânate, respingând acest „al doilea suflet”, acest cuvânt viclean care se lipește de el. Inima are o anumită profunzime, iar în adâncul ei se depozitează mocirla. Aici este viața, aici este și moartea. Păcatul s-a înrădăcinat în suflet. Satan picură tulburare și îndoială în suflet, el face să domnească aici confuzia și îngrijorarea, și „după cum grâul este neîncetat agitat în ciur, tot așa sunt agitate și cugetele oamenilor”¹⁶. Tot neamul lui Adam a luat în taină un anumit chip al lui Cain, „chipul răutății lui Cain”¹⁷. Întreaga lume văzută se află într-o stare de confuzie, de haos, de luptă. Dar puțini sunt cei care știu că este lucrarea celui rău. „Lumea suferă de patima vicleșugului și nu știe”¹⁸.

„Păcatul” este o anumită putere a Satanei, manifestată în minte și în gând. Satan caută odihnă și libertate în suflet. Păcatul (ἁμαρτία) este o

¹⁶ *Ibidem*, p. 110.

¹⁷ *Ibidem*, p. 111.

¹⁸ *Ibidem*, p. 170.

putere de împotrivire a întunericului față de har (χόρις). Confruntarea lor, lupta, are loc în deplină libertate: în inima ascetului se poate vedea spectacolul duhurilor rele „care se luptă împotriva sufletului, iar Dumnezeu și îngerii privesc la luptă”¹⁹. Satan picură în suflet o forță a întunericului, sumbră și secretă, îl învăluie cu mantia sa, aceasta din nou în totală opoziție cu lumina divină și cu veșmântul de slavă. Acest simbolism al luminii și întunericului nu este doar o metaforă: întunericul lui Satan este un fel de vâl material, o brumă, o ceață. Dar păcatul este, în primul rând, domeniul în care se stabilește contactul mistic cu Satan. Ispita începe cu o divagație a minții care se lipește de impresiile și preocupările lumești. Datorită acestui fapt, vigilența se relaxează, omul nu-și mai vede rănilor și patimile ascunse din suflet; „nici măcar nu mai știe că înlăuntrul său există o luptă, o bătălie și un război”²⁰. Și atunci sufletul rămâne fără apărare și nu mai raționează. Cel mai adesea Satan face sufletului sugestii sub forma gândurilor bune și îl antrenează în lucrări amăgitoare și subtile, iar „sufletul, astfel înșelat, nu știe să le deosebească

¹⁹ *Ibidem*, p. 253.

²⁰ *Ibidem*, p. 195.

și cade în cursa și în pierzania diavolului”²¹. Satan nu încetează lupta niciodată; de aceea este atât de periculos să crezi că bătălia a luat sfârșit. O asemenea lipsă de sensibilitate este tot ce poate fi mai periculos. Se întâmplă adesea că deodată pofta trupească se aprinde în oameni care credeau că în ei această dorință s-a stins de multă vreme. Și dacă sufletul nu luptă și nu se întărește în dragostea de Dumnezeu, el se întunecă și cade sub puterea Satanei. Acesta este „omul trupesc” (se referă la distincția alexandrină între „omul trupesc” și „omul duhovnicesc”). La cei trupești, deși așa-ziși creștini, dar care nu au dobândit încă bogăția lui Hristos, totul este al altora, ei sunt goi. Și precum cei lumești, ei suferă de dedublare, sunt în haos și în angoasă. Lupta principală este lăuntrică. Și dacă sufletul nu poartă această luptă lăuntrică, Satan pune stăpânire din ce în ce mai mult pe el, îl golește, și își pune pe el pecetea. În cele din urmă, se instalează în mintea sa, în inima și în trupul său, ca și când acolo s-ar afla tronul său. „De aceea, când auzi (vorbindu-se) despre morminte, să nu te gândești numai la cele ce se văd, pentru că și inima ta este o groapă și un mormânt. Pentru că atunci

²¹ *Ibidem*, p. 208.

când începătorul răutății și îngerii lui se cuibăresc în el, fac drumuri și cărări pe care puterile lui Satan (intră) și se plimbă în mintea și în cugetele tale; (oare atunci) nu este (sufletul tău), un iad, o groapă și un mormânt, iar tu nu ești mort pentru Dumnezeu?”²² Și această coabitare a sufletului cu prințul întunericului este o depravare și un desfrâu, căci „există un desfrâu care se comite cu trupul și este un desfrâu care se comite cu sufletul, atunci când acesta stă în comuniune cu Satan. Același suflet (poate) fi părtaș și frate atât al demonilor, cât și al lui Dumnezeu și al îngerilor. Însă, dacă desfrânează cu diavolul, devine fără nici o valoare înaintea Mirelui ceresc”²³. Este precum o regină aleasă care l-a părăsit pe regele său pentru a deveni o prostituată, iar această cădere provoacă tristețe, lacrimi și durere în ceruri. Satan pătrunde în suflet și încearcă să-l convingă, iar dacă îl câștigă, sufletul imaterial se pune în legătură cu răul imaterial al spiritului și depravează în inima sa, care acceptă gândurile celui rău și își dă consimțământul.

Trebuie subliniat că acest raport nu este o unire, ci un fel de fuziune (κρῶσις). „Satan și sufletul una se fac, în vremea desfrâului și a ucide-

²² *Ibidem*, p. 139.

²³ *Ibidem*, p. 209.

rii”²⁴. Totuși, sufletul rămâne întotdeauna el însuși. Și aceasta îi dă posibilitatea pocăinței și a lacrimilor. Este un anumit mod dinamic de a conjuga cele două principii eterogene și independente. A fi în stare de păcat înseamnă a fi posedat de puterile răului; totuși, sufletul nu se transformă în ceva rău și nu-și pierde libertatea, cu toate că libertatea creaturii nu este suficientă pentru ca el să se elibereze cu adevărat din sclavie și din captivitate. În aceste reflecții există multă originalitate. Și într-adevăr, ne duc cu gândul la învățătura mesalienilor despre „comerțul” pe care îl face Satan cu sufletul omului. Ei considerau aceasta un fel de concubinaj, o implantare a demonilor și o stranie coexistență a lui Satan și a Duhului Sfânt în sufletul omului, unde se desfășoară, între ei, o luptă. Cel mai enigmatic este faptul că autorul *Omiliilor duhovnicești* admite implicit ideea că Botezul nu eliberează din noroi, că și în cei botezați există o anumită stricăciune, care se poate șterge doar prin asceză și prin rugăciune. Rezultă de aici că nu harul Botezului, ci puterea propriei noastre rugăciuni este cea care eliberează omul din stricăciunea păcatului, de „păcatul strămoșesc”, sau mai exact: pu-

²⁴ *Ibidem*, p. 172.

terea Harului, dar a Harului care se dobândește prin rugăciuni arzătoare, și nu prin restaurarea pe care o conferă Botezul. Aceasta era ideea fundamentală a euchiților. Totuși, este îndoielnic că ei erau singurii care gândeau astfel. Cercetarea conștiinței creștinilor scoate la iveală în sufletul omenesc o slăbiciune vinovată, care facilitează păcatul și tentațiile diabolice. În orice caz, eliberarea ce vine prin Botez nu poate fi întărită decât prin asceză. Experiența monastică predispu-ne la un pesimism psihologic. Scrierile ascetice ne învață că adesea, în Răsărit, eremiții erau înclinați să exagereze puterea naturii păcătoase, pentru a micșora puterea renașterii baptismale. Și trebuie să ne amintim că autorul *Omiliilor duhovnicești* gândeste ca un psiholog, nu ca un dogmatist. Nu trebuie uitată nici vechea experiență privitoare la posesiune, care este descrisă adesea într-o manieră fantastică, dar psihologic justă (a se vedea *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, dar și Evagrie).

5. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos

Prin căderea primului om, omenirea s-a îndepărtat de Dumnezeu, fiind lipsită de susținere și de comuniunea cu Harul, nerămânându-i decât propria-i natură, devenind astfel slabă și fără putere. De aceea omul cade sub influența diavolului. De sub această putere, omul nu se poate elibera prin forța proprie. Dumnezeu Însuși coboară pe pământ ca să-l elibereze. Hristos a venit întâi de toate ca să lupte pentru sufletul omului, împotriva lui Satan. Acesta este un gând al lui Origen. Domnul merge către moarte și Se pogoară la iad; El „îi poruncește [morții] să scoată sufletele din iad și să I le redea Lui”²⁵, spre a le învia. Iar puterile iadului i-L dau, tremurând, pe prizonierul Adam; „un trup mort a învins și a ucis pe șarpele cel viu care se târa prin inima (omului) [...]; a învins trupul cel mort pe șarpele cel viu!”²⁶ Aceasta s-a întâmplat o dată, dar se repetă din nou în fiecare suflet: Domnul Se pogoară nu doar în iad, dar și în profunzimea întunecate ale fiecărei inimi. Aici el extirpă beția păcatului și cultivă sufletul aflat în paragină; îl cul-

²⁵ *Ibidem*, p. 139.

²⁶ *Ibidem*, p. 138.

tivă cu lemnul Crucii. Puterea lui Satan este distrusă, dar în ciuda acestui fapt, el mai are încă intrările sale în fiecare suflet. Lupta și confruntarea violentă cu puterile răului îl așteaptă pe fiecare om. În această luptă, omul este asistat și ocrotit de către Hristos, Care luptă pentru fiecare suflet împotriva Potrivnicului. Curățirea inimii și biruința asupra diavolului nu epuizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Domnul nu a venit doar pentru a alunga duhurile rele, ci și pentru a-Și recupera propria casă și templul Său: omul; pentru a putea să imprime din nou în inima omului chipul ceresc și să-i redea sufletului aripile duhului, „pentru ca tu, cel făcut din lut, să primești un suflet ceresc”²⁷. Pentru aceasta Dumnezeu S-a pogorât din sfintele Sale ceruri, Și-a luat natura omenească gânditoare și a înzestrat-o cu duh dumnezeiesc, pentru ca să schimbe, să transforme, să reînnoiască creatura, pentru a face din noi, cum spune Apostolul, „părtași ai firii dumnezeiești” (2 Petru 1, 4). „El a venit pentru a ne da o minte nouă, un suflet nou, ochi noi, urechi noi și o limbă nouă și spirituală; într-un cuvânt, pentru a face pe cei ce cred în El oameni noi, «burdufuri» noi [cf. Matei 9, 17], ungându-i

²⁷ *Ibidem*, p. 238.

cu lumina cunoștinței Sale, pentru ca să pună (în ei) un vin nou, adică pe Duhul Său”²⁸. Și de aceea El se numește Hristos, pentru că și noi, „cu același untdelemn fiind unși, devenim hristoși, având să zic așa, aceeași esență și același trup cu El”²⁹. La acestea este chemat omul, la unirea pe care trebuie să o realizeze prin asceză. Este propriu naturii umane să aspire, iar Dumnezeu cere această năzuință. El poruncește ca omul să înțeleagă mai întâi, apoi să iubească și să năzuiască cu toată voința. Împlinirea lucrărilor Duhului depinde deci de voința omului. „Dacă cineva nu se apropie de Domnul, împins de propria-i voință și cu tot sufletul, și nu se roagă cu credință puternică, nu dobândește vindecarea”³⁰. Doar în sufletele care au crezut în El și care s-au întors către El, Hristos „(luând ceva) din Duhul Său, din ipostasul Său și din lumina cea inefabilă, zugrăvește un chip ceresc și îl logodește cu mirele cel bun și blând. Deci, dacă cineva nu privește totdeauna spre El, disprețuind totul, Domnul nu va putea să-i zugrăvească chipul cu lumina Sa”³¹.

²⁸ *Ibidem*, p. 260-261.

²⁹ *Ibidem*, p. 257.

³⁰ *Ibidem*, p. 193.

³¹ *Ibidem*, p. 230.

6. Pocăința și smerenia

Calea duhovnicească a omului începe cu pocăința. „Dacă sufletul suspină și strigă către Dumnezeu, El îi trimite pe Moise cel spiritual care-l eliberează din robia (duhurilor) egiptene. Însă, mai întâi se cuvine ca (sufletul) să geamă și să strige; (după aceea) începe izbăvirea”³². Acesta nu este decât începutul ascezei. Și această alegere liberă trebuie pusă la încercare prin numeroase necazuri. „Dumnezeu a rânduit ca drumul care duce la viață (cf. *Matei* 7, 14) să fie (presărat) cu necazuri, strâmtorări, încercări și ispite amare”³³. Creștinismul este o cale strâmtă și presărată cu obstacole, pentru că este calea omului liber. Voința liberă a omului poate face foarte puțin, dar ea este elementul imuabil și indispensabil al sporirii duhovnicești. Omul nu trebuie să conteze pe sine însuși – el nu are acest drept – nici să aibă o părere bună despre puterile sale, dat fiind că puterea de a împlini ceva aparține doar lui Dumnezeu. Dar Harul nu lucrează decât în sufletele libere. Puterea lui Dumnezeu face loc libertății, pentru ca voința omului să se ma-

³² *Ibidem*, p. 272.

³³ *Ibidem*, p. 274.

nifeste. Sinergia dintre libertate și Har se poate vedea în toate etapele vieții duhovnicești. De aceea este atât de dificil să se delimiteze aceste două elemente ale creșterii spirituale: omul în totalitatea sa este dublu. El își păstrează întotdeauna libertatea de a fi în acord cu Duhul sau de a disprețui darurile Sale. De aceea trezvia constantă și încordarea voinței sunt necesare în permanență; omul trebuie să încerce întotdeauna un sentiment de nemulțumire față de sine. „Sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu și de Hristos, chiar dacă ar săvârși mii de fapte bune, se poartă în așa fel ca și când nimic n-ar fi făcut”³⁴. Aceasta nu diminuează cu nimic nevoia ta ascetică, pentru că întregul ei sens constă în osteneală, în faptul că omul este în întregime orientat către Dumnezeu, libertatea fiind, ca să zicem așa, receptorul Harului. Iar dacă cineva nu se smerește îndeajuns, „atunci este dat lui Satan, este dezbrăcat de Harul divin care i s-a dat și este supus la multe necazuri”³⁵. Acela care se smerește înaintea lui Dumnezeu și înaintea oamenilor și se consideră pe sine ca un nevoiaș, doar acela poate păstra harul ce i-a fost dat. Marea ispită, pericolul, este de a crede că ai reușit și că pro-

³⁴ *Ibidem*, p. 134.

³⁵ *Ibidem*, p. 255.

grezezi, că ai intrat într-un adăpost sigur; curând valurile se ridică din nou, iar omul se regăsește în plină mare, unde nu este decât apa, cerul și moartea care îl așteaptă. Doar smerenia poate să-l salveze. Numai cei superficiali pot crede că păcatul nu mai există în ei, că au biruit deja, dacă Harul se manifestă parțial în ei. Viața duhovnicească este un proces organic asemănător creșterii fizice și maturității omului. Are propriile trepte, determinate de amploarea nevoinței ascetice. Harul nu acționează numaidecât, ci progresiv. „Deci, să nu socotească cineva că tot sufletul a fost luminat. Înlăuntrul său rămân încă multe spații ocupate de răutate și este nevoie de multă trudă și osteneală din partea omului, ca să fie în acord cu harul ce i s-a dat. De aceea Harul divin începe să cerceteze sufletul (numai) în parte, deși într-o clipă ar putea să-l curățească și să-l desăvârșească”³⁶. În orice caz, creșterea omului este progresivă. „Omul crește câte puțin, (până) «ajunge bărbat desăvârșit, la vârsta maturității» (*Efeseni* 6, 12). (Lucrurile) nu sunt precum zic unii: «îmbracă-te, dezbracă-te»”³⁷. De aceea este necesară o tensiune continuă.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 167.

7. Credința, nădejdea, nepătimirea și dragostea

Viața duhovnicească începe prin etapa decisivă a credinței. Credința se transformă în nădejde. Ea abate atenția de la lumea văzută: nimic nu mai poate atrage sufletul care trece în același timp „cu gândul, în altă lume și în alt veac, așa cum spune și Apostolul: «Cetatea noastră este în ceruri» (*Filipeni 3, 20*)”³⁸. Aceasta este condiția indispensabilă pentru a aspira la desăvârșirea duhovnicească. Dobândirea Duhului este imposibilă pentru cel care nu se dedică în totalitate căutării dragostei lui Hristos și nu îndreaptă toate eforturile sale către acest scop unic. Renunțarea lăuntrică este necesară, pentru că „arma cea mai puternică a atletului și luptătorului aceasta este: să intre în inima sa, să lupte împotriva lui Satan, să se urască pe sine și să se lepede de sufletul său (cel păcătos), să se mânie împotriva sa și să se dojenească, să se împotrivească poftelor celor dinlăuntru, să se opună gândurilor (celor rele; într-un cuvânt) să se lupte cu sine însuși”³⁹. Aceas-

³⁸ *Ibidem*, p. 279.

³⁹ *Ibidem*, p. 208.

tă luptă lăuntrică nu este decât un început; curăția sufletului nu este decât pregătirea lăcașului Domnului. Nu este decât partea negativă a luptei ascetice. Întreg sensul și finalitatea ascezei constau în a-L dobândi pe Duhul Sfânt, în a deveni lăcaș Domnului. „Casa sufletului, în care Domnul Se odihnește, trebuie să fie frumos împodobită”⁴⁰. Calea ascezei este una a luptei. Lupta se poartă, înainte de toate, pe tărâmul minții, pentru că în suflet pătrund tot timpul din exterior gânduri, bune sau rele, venind de la Dumnezeu sau de la demoni. În primul rând gândul duce o luptă. Este un război. Războiul minții are ca obiectiv să taie calea gândurilor rele. Aceasta este cu putință nu printr-o simplă rezistență, ci printr-o contraofensivă a gândurilor bune; trebuie dezvoltat înlăuntrul omului un fel de nepătimire, de indiferență față de gândurile păcătoase. Este cu adevărat o moarte față de viața trupească; dorința izbucnește încă în suflet, îl tulbură, dar nu-l mai seduce, de aceea nu se mai înrădăcinează în suflet; omul trupesc moare și vechea sa viață degradată ia sfârșit. În primul rând trebuie deosebite duhurile. În al doilea rând, este nevoie de un fel de indiferență, de nereceptivitate a voinței fa-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

ță de ispite „să nu plece urechea sa la șarpele care se încolăcește înlăuntrul”⁴¹ (cf. învățăturii ascetice de mai târziu despre ispite și despre dezvoltarea „gândurilor”). Căci păcatul se naște în inimă și se manifestă prin fapte. Reținerea în fapte nu înseamnă încă pacea inimii. Eliberarea reală nu este posibilă decât prin consolidarea în bine, prin dragoste pentru unicul și cerescul Mire al sufletelor oamenilor. Și numai această aspirație justifică pe deplin detașarea de lume: „Nu este de ajuns să renunțe cineva la plăcerile acestei lumi, ci trebuie să dobândească fericirea din lumea cealaltă”⁴². Doar atunci se deschide calea duhovnicească înaintea lui. Osteneala ascetică nu presupune pentru om decât hotărâre și perseverență, dar cu fidelitate totală față de Dumnezeu și aspirație către El. Omul nu face decât să se pregătească pentru a primi Harul. Pentru a face asta, el trebuie să se concentreze, să-și adune gândurile și să se îndrepre tot timpul către acest scop unic. Această concentrare nu se poate realiza decât într-o unitate de dragoste: dragostea pentru Dumnezeul unic. Legea supremă este legea duhovnicească a dragostei, „căci nu este alt chip să se mântuiască (cineva), decât numai prin aproa-

⁴¹ *Ibidem*, p. 245.

⁴² *Ibidem*, p. 278.

pele”⁴³, prin dragostea universală întărită de har. Întreaga viață creștină se inspiră din patosul dragostei. Este dragostea pentru Dumnezeu, dragostea dumnezeiască pentru Împăratul ceresc, Hristos, este un „avânt arzător”⁴⁴ către frumusețea cerească. Și această dragoste nu se potolește decât într-o dragoste sau o comuniune tainică, un mariaj tainic cu Hristos. Aceasta nu slăbește cu nimic dragostea pentru aproapele. Căci în Dumnezeu și în Hristos, sufletul vede un stăpân iubitor și milostiv, Care își oferă dragostea tuturor, Care îmbrățișează totul în dragostea Sa. De asemenea, această dragoste duhovnicească trebuie să includă dragostea față de aproapele; dacă nu trece prin bunăvoință, milostenie și compasiune, această dragoste este chiar imposibilă. Creștinii trebuie să deprindă asceza, fără să condamne însă ceva: „nici pe desfrânata care-i stă în cale, nici pe păcătoși, nici pe cei fără rânduială [...]. Pentru că aceasta înseamnă să ai inima curată; (anume) văzând pe păcătoși și pe bolnavi, să-i compătimentești și să arăți îndurare față de ei”⁴⁵. O asemenea dragoste atrage bunăvoința lui Dumnezeu și se transformă într-o dragoste tainică și dumnezeiască, în care

⁴³ *Ibidem*, p. 246.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 155.

dragostea profană se stinge. Chiar esența sufletului se reface, și învârtoșarea păcătoasă dispare.

8. Lucrarea Harului

Pe măsura nevoinței ascetice, Harul înnoiește și transformă omul ca un foc dumnezeiesc. „Candele multe și lămpi se aprind de la foc și ard; și după cum toate (aceste) candelă și lămpi își primesc lumina și strălucirea (de la o singură sursă), de la natura cea unică (a focului), tot așa și creștinii de la natura unică a focului dumnezeiesc, de la Fiul lui Dumnezeu își primesc lumina și strălucirea și au lămpile aprinse în inimile lor și strălucesc înaintea Lui, chiar de pe pământ, după cum El (Însuși a luminat)”⁴⁶. Acest foc este „dragostea Duhului”. Mistica *Omiliilor duhovnicești* este, întâi de toate, o mistică a luminii și a focului. Focul Duhului înflăcărează inimile. „Acest foc a lucrat în Apostoli, când vorbeau în limbi de foc; acest foc la luminat pe Pavel, (s-a manifestat) prin acel glas, i-a luminat mintea, dar i-a întunecat vederea; pentru că n-a văzut puterea acelui foc în afară de trup. Acest foc s-a arătat lui

⁴⁶ *Ibidem*, p. 257.

Moise în rug, acest foc, în chip de car, l-a răpit pe Ilie de pe pământ; [...] De acest foc se împărtășesc îngerii și duhurile cele slujitoare, [...] Acest foc îi alungă pe demoni, înlătură păcatul, este putere a învierii, lucrare a nemuririi, iluminare a sufletelor sfinte și sprijin al puterilor intelectuale”⁴⁷. Acestea nu sunt doar simboluri și metafore; arătarea lui Dumnezeu și a harului în foc și lumină este un fel de tainică „fecundație” din partea Dumnezeirii (cf. Sfântului Simeon Noul Teolog, mai târziu). „Dumnezeu cel nemărginit, nepătruns cu mintea și necreat, pentru bunătatea Sa cea nemărginită și mai presus de cuvânt, S-a făcut trup (ἐσωμαποίησε), S-a micșorat, – să zic așa – din slava Lui cea nepătrunsă, pentru ca să se poată uni cu creaturile Sale cele văzute, adică cu sufletele sfinților și ale îngerilor, ca acestea să se poată împărtăși de viața Dumnezeirii”⁴⁸. „Tot așa, deci, Hristos Fiul lui Dumnezeu, mișcat de bunătatea Sa cea mai presus de minte și de cuvânt, Se micșorează și Se întrupează, Se amestecă și Se îmbracă cu sufletele, prietenele Lui, *făcând cu ele un duh* (I Corinteni 4, 17), după cum spune un cuvânt al Sfântului Apostol Pavel. Sufletul (Său se unește) cu sufle-

⁴⁷ *Ibidem*, p. 203-204.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 102.

tul (omenească), firea Sa cu firea (omenească), în-
cât sufletul trăiește în Dumnezeu, se face păr-
taș la viața cea nemuritoare și se desfată cu plă-
cerea cea nestricăcioasă și cu slava cea negrăită.
[...] Domnul, atunci când vrea, Se face foc [...].
Altă dată se face odihnă de negrăit”⁴⁹. Este Teo-
fania, *arătarea* Domnului, întru slava de nepă-
truns a luminii, și nu doar *viziunea* sau contem-
plația. Finalitatea sau scopul renașterii omului este
„să se schimbe și să treacă de la starea sa pă-
cătoasă actuală, la o altă stare, bună, și de la na-
tura sa umilă actuală, la o altă stare, divină”⁵⁰.
Este îndumnezeirea omului (*theosis*). Omul de-
vine fiu al lui Dumnezeu, devine superior sieși,
urcă și se ridică mai sus decât primul Adam,
pentru că nu doar se întoarce la curăția dintru în-
ceput, ci este „îndumnezeit”. Totuși, prin natura
sa, el rămâne infinit îndepărtat de Dumnezeu: „U-
nul, (Duhul), este Dumnezeu, altul (sufletul), nu
este Dumnezeu; unul este Domn, altul este slu-
gă; unul este Creator, altul este creatură; unul es-
te meșterul, altul este lucrul (mâinilor Lui). Nu
este nimic comun între natura unuia și (natura)
Celuilalt. Dar, în iubirea Sa cea nemărginită și
de negrăit și în îndurarea Sa, a binevoit să locu-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 317.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 262.

iască în această creatură rațională”⁵¹. Această fericită transfigurare a omului își are treptele sale. Sufletul se aprinde într-un fel din cauza Harului, iar Harul începe prin a arde în el dorințele perfide și naturale, prin a mistui neghina păcatului, și acest foc topește demonii precum se topește ceara. Apoi Harul aprinde sufletul însuși, care arde ca și când ar fi impregnat, luminat în întregime de acest foc ceresc. „Uneori flacăra lui arde mai puternic, alteori mai slab; uneori lumina lui se vede pretutindeni, alteori se împuținează, încât abia mai luminează, totuși, flacăra lui continuă să ardă. Atunci când [Harul] strălucește foarte tare, omul se îmbată de iubirea lui Dumnezeu”⁵². Aceasta pe măsura nevoinței ascetice a omului, căci focul ceresc se aprinde întru el când se dedică Domnului, când își pune în El nădejdea, când își păstrează încrederea în El. Sufletul se liniștește, se odihnește în Dumnezeu. Duhul este pace și odihnă pentru el. „Cei ce s-au învrednicit să fie fii ai lui Dumnezeu și să aibă pe Hristos strălucind întru ei, sunt conduși în diferite chipuri de Duhul și sunt mângâiați de Har în adâncul inimii lor. [...] Această petrecere este asemenea unui prânz împărațesc, la care oamenii se

⁵¹ *Ibidem*, p. 280.

⁵² *Ibidem*, p. 327.

bucură și se veselesc, o veselie de negrăit. Este asemenea bucuriei duhovnicești, trăită de mire și mireasă (în această stare, oamenii) sunt ca niște îngeri fără trup; trupul lor fiind atât de ușor (atât de înduhovnicit), ei socotesc că nici n-au trup. Uneori, (astfel de oameni) se desfată și sunt ca și îmbătați de băutura minunată, de băutura cea de nedescris a tainelor Duhului; alteori, rugându-se pentru mântuirea oamenilor, îi copleșește plânsul și tânguirea. Pentru că fiind cuprinși de iubire față de toți oamenii – pentru întreg neamul lui Adam – sunt cuprinși (în mod firesc) și de întristare. Uneori, această iubire este atât de mare, încât dacă ar fi posibil, ar aduna pe toți oamenii la sânul lor, fără să mai facă deosebirea între cei buni și cei răi. Uneori, atât de mult se disprețuiesc, încât socotesc că nimeni nu urmează după ei și că ei sunt cei mai de pe urmă dintre toți (oamenii). Uneori sunt copleșiți de bucuria cea de nedescris a Duhului; [...] (în sfârșit), alteori sunt asemenea tuturor oamenilor”⁵³. Dar cel ce nu este născut din Duhul împărătesc, acela nu devine fiu al lui Dumnezeu; acela nu primește nici stindardul, nici pecetea Domnului, și nu are nădejde. Căci după pecetea Sa îi va cunoaște Domnul pe

⁵³ *Ibidem*, p. 325-326.

ai Săi în zilele din urmă. Iar dacă sufletul care este încă în această lume, nu primește pecetea Duhului și nu se unește cu Harul, nu este vrednic de Împărăția cerurilor. Căci în Împărăția cerurilor, viața va depinde de faptele bune ale sufletului săvârșite în lumea aceasta.

9. Plinătatea transfigurării în ziua Învierii

În inimă, Harul se prezintă ca pace și ca bucurie, iar în minte, ca înțelepciune. Prin puterea Duhului, omul devine înțelept și tainele cele mai ascunse i se dezvăluie. Doar în lumina spirituală se dezvăluie omului natura propriului său suflet, el vede „chipul sufletului” precum ochiul trupesc vede soarele, iar această imagine este asemănătoare unui înger. Această cunoaștere de sine duce la clarviziune. Omul duhovnicesc cunoaște totul despre fiecare, în vreme ce nimeni nu îl poate judeca sau ști ceva despre el. Pe această clarviziune se întemeiază dreptul de a fi un îndrumător duhovnicesc. Vederea unui văzător cu duhul pătrunde lumea din Înalt. El devine un profet al tainelor cerești și, călăuzit de Duhul, el urcă la ceruri și se bucură, cu o credință neclintită în suflet, de minunățiile de dincolo. Exis-

tă diverse grade și multiple forme de contemplație spirituală. „Există o simțire, există o viziune și există o iluminare. Cel ce are iluminarea este superior celui ce are simțirea. Pentru că mintea acestuia (fiind iluminată) a primit o parte (un dar) mai mare decât cel ce are simțirea și a aflat în sine o siguranță a vedeniilor sale. Altceva, însă este revelația (*apocalypsis*), atunci când sufletului i se descoperă lucruri mari și taine ale lui Dumnezeu”⁵⁴. Există viziuni prin care omul vede ceva în depărtare. Cât despre contemplație, ea se produce înlăuntrul omului, în profunzimile inimii; atunci un fel de lumină lăuntrică, foarte profundă și tanică, țâșnește înaintea ochilor sensibili lăuntric. În lumina dumnezeiască, omul duhovnicesc vede cu ochii săi lăuntrici, îl recunoaște „pe Prietenul Cel adevărat, pe Domnul, Mirele Cel prea dulce și mult dorit”⁵⁵. În această contemplare există un aspect incontestabil și evident: sufletul este în întregime iluminat și împăcat în această lume despre care gura omenească nu poate rosti nimic. Și la fel cum Dumnezeu este dragoste, bucurie și pace, la fel și omul nou duhovnicesc I se aseamănă prin har. „I se deschid ușile și intră în multe camere; și cu cât intră

⁵⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 225.

(în ele), cu atât i se deschid altele; dintr-o sută în alte sute de cămări, și se îmbogățește. Și cu cât se îmbogățește, pe atât alte lucruri noi și minunate i se arată. Și i se încredințează, ca unui fiu și moștenitor, lucruri ce nu pot fi înțelese de firea omenească și de gura și limba (omenească) nu se pot spune”⁵⁶. Atunci mintea este în răpirea extazului, limba devine mută și sufletul este captivat de ceva minunat. În astfel de momente, sufletul se desprinde de lume și devine pentru aceasta un străin, „din cauza iubirii și a plăcerii care-l copleșește, din cauza tainelor celor ascunse (care i se descoperă)”⁵⁷. „În acel moment, pe bună dreptate, rugându-se, poate să zică: «O, de s-ar duce și sufletul o dată cu rugăciunea!»”⁵⁸. Sufletul se eliberează pe deplin și recapătă curăția. El se „topește”, ca să spunem așa, împreună cu Dumnezeu. Dumnezeu îi îmbracă pe asceții cei mai înaintați cu „veșmintele divine și de viață dătătoare ale luminii”. Ei aparțin Trupului lui Hristos, „trupului de lumină” și nu „trupului întunericului”, precum sufletele căzute și păcătoase. Suflul de viață făcător al Duhului dumnezeiesc respiră întru ei, pătrunde întreaga

⁵⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁸ *Ibidem*.

substanță a sufletului, gândurile și toate mădu-larele trupului. Hristos Însuși împărățește în chip nevăzut în astfel de suflete. Dumnezeu a pregătit sufletul omului pentru a fi mireasa Sa: El îl primește și treptat, îl transformă prin puterea Sa, până când devine propriul Său chip, iar atunci va împărăți împreună cu El pentru totdeauna în Împărăția Sa. Totuși, nimeni nu ajunge la această măsură pe pământ, decât în rare momente trecătoare de răpire și de extaz. Dar nu sunt decât momente, clipe. Aici jos, măsura desăvârșită a Harului nu este încă dată. Plinătatea transfigurării harismatice a omului nu va putea fi atinsă decât în ziua Învierii, când slava lăuntrică și tainică a Duhului va străluci de asemenea și în trup. Ei vor fi slăviți prin această lumină extraordinară care este acum deja ascunsă în ei. Trupurile dezbrăcate ale dreptilor se vor îmbrăca și se vor acoperi de Duhul Sfânt și vor fi ridicate la ceruri „pentru ca și trupul să domnească cu sufletul”⁵⁹. Învierea duhovnicească a sufletului anticipă, ca să zicem așa, viitoarea înviere a trupurilor. „Focul cel ceresc al Dumnezeirii, pe care creștinii îl primesc în acest veac, înlăuntru inimii lor, acela care acționează înlăuntru inimii lor, [...] strânge

⁵⁹ *Ibidem*, p. 96.

la un loc mădularele cele împrăștiate și le înviază. [...] trupul, care, după ce s-a descompus și s-a transformat în noroi, intervenind focul cel ceresc, îl reînnoiește și-l înviază”⁶⁰. Într-un anumit sens, soarta viitoare a omului este determinată de sine însuși: „pentru că (lucrul) pe care-l avem acum în suflete, (atunci) se va descoperi, va lumina și va îmbrăca întru slavă trupurile (noastre)”⁶¹. De aceea, a dobândi Duhul înseamnă a dobândi Învierea, înseamnă a intra în Împărăție, căci puterea Învierii este Duhul de viață făcător, care însuflețește în această viață nu doar sufletul, ci și trupul. În ziua Învierii, Duhul Sfânt se va descoperi ca un epitrahil de lumină sau un veșmânt pentru trup, veșmânt de viață, de slavă și de odihnă. Puterea luminii va pătrunde în structura trupului „și toate vor deveni luminoase, toate vor fi scăldate și se vor schimba în lumină și foc. Dar nu precum zic unii, că vor deveni foc și natura lor nu va mai fi”⁶². Prototipul acestei Învieri a fost deja descoperit în Schimbarea la Față pe muntele Tabor. „După cum trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte a fost slăvit și s-a transformat în strălucire divină și într-o

⁶⁰ *Ibidem*, p. 135.

⁶¹ *Ibidem*, p. 146.

⁶² *Ibidem*, p. 156.

lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci. Și după cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos i-a acoperit trupul și (acesta) a strălucit, la fel și în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este înlăuntru lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor [...]. Și după cum dintr-un singur foc se aprind multe făclii (iar acestea sunt la fel), în mod firesc trupurile sfinților, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeași (natură) ca și a lui Hristos”⁶³. Aceasta va fi primăvara pentru trupul nostru, „Xanthicus, prima (lună) a creștinilor”⁶⁴. Și ea va aduce bucurie întregi creații.

II. *Istoria Lausiacă* a lui Paladie

Cea mai bună introducere în practica ascetică din Egipt este *Istoria Lausiacă*⁶⁵. Autorul ei este un grec din Galatia, Paladie, care a fost episcop de Elenopolis în Bitinia. S-a născut în anul 363, iar prin 380-390 a devenit călugăr la Ierusalim, de unde a plecat, la puțină vreme, în Egipt. Acolo a trăit mai întâi în Alexandria, apoi în pustia

⁶³ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁶⁵ Sau *Lavsaiicon*.

Nitriei și în cea numită Kellia, unde a fost ucenicul lui Evagrie Ponticul. După moartea celui din urmă (în 399), a revenit în Palestina și puțin după aceea a devenit episcop. Este posibil ca cel care l-a hirotonit să fi fost chiar Sfântul Ioan Gură de Aur. În orice caz, Paladie a fost prietenul său; cei doi erau foarte apropiați. Mai târziu, el și-a scris autobiografia. După „Sinodul de la Stejar”, a plecat la Roma pentru a interveni în favoarea Sfântului Ioan Gură de Aur. Ca urmare a gestului său, a căzut în dizgrație și a fost nu doar depus, ci și aruncat în închisoare. Eliberat, Paladie a plecat în Egipt, apoi s-a întors în Palestina și, repus în funcția de episcop, a fost numit în scaunul din Aspoun, în Galatia. Aici, publică în 420 cartea sa despre asceții egipteni, cunoscută sub numele de *Istoria Lausiacă* (după numele lui Lausius, cubicularul împăratului Teodosie cel Tânăr, pentru care Paladie a scris-o). Paladie vrea să-i lămurească pe cititori; el povestește din memorie viața asceților pe care i-a cunoscut personal și i-a întâlnit, sau se bazează pe relatări ale unor martori vrednici de încredere. El dezvoltă tabloul ascezei egiptene în imagini clare și vii, fără să minimizeze însă căderile. Paladie scrie simplu, regulat, dar relatarea sa poate că este puțin dezlânată. În scrierile sale simți realitatea

cotidianului. Dar el nu face doar o descriere a unui mod de viață. Prin personajele sale, el dă idealul ascetic de nepătimire, absența patimilor. Discipol al lui Evagrie în monahism, Paladie era apropiat de Rufin și de Melania cea Bătrână. Aceasta explică de ce Fericitul Ieronim îl acuza de „origenism”. Cu atât mai mult cu cât Paladie era de partea Sfântului Ioan Gură de Aur și contra lui Teofil.

A doua sa carte despre istoria monahismului se intitulează *Istoria călugărilor* și este foarte diferită. Scrisă în greacă, probabil pentru arhidiaconul Timotei din Alexandria (a se vedea la Socrate), ea a fost imediat tradusă sau mai degrabă prelucrată în latină de Rufin și în această variantă a fost ea mai cunoscută (în greacă a fost editată pentru prima oară abia la sfârșitul secolului XIX). Este o nuvelă mai degrabă decât o istorie sau o expunere din viețile sfinților. Ea este povestită sub forma unei călătorii pe Nil. Pare să fie vorba despre un procedeu literar care încearcă să imite nuvelele elenistice. În rest, aceasta nu aduce atingere credibilității faptelor pe care le prezintă. În schimb, abundența elementelor legendare este mult mai jenantă. Începând cu secolul IV, se începe culegerea și notarea cu-

vintelor stareților din Egipt⁶⁶.

Primele culegeri au fost prelucrate de mai multe ori. Se cunosc aceste culegeri, numite în general *apoftegme*, în diferite redactări și sub diferite nume. Este încă dificil de retrasat istoria lor. Se pot distinge însă două tipuri de asemenea culegeri: cele alfabetice, după numele părinților, și cele sistematice, clasate pe capitole. Ele cuprind însemnările făcute după tradiția orală și din amintire. În general, sunt surse vrednice de încredere (doar numele părinților nu sunt întotdeauna sigure, apoftegmeele lor trecând adesea de la unul la altul). Cel mai important este faptul că se simte în aceste culegeri căldura observațiilor și a impresiilor spontane. În alegerea apoftegmelor nu se remarcă nici o tendință. Sunt transmise vederi diferite, adesea contradictorii. Părțile întunecoase ale vieții monastice nu sunt ascunse. Detaliile din viața cotidiană sunt abundente.

Mult mai târziu, Ioan Moshu, călugăr din Palestina, care a stat multă vreme în Egipt, a compus *Livada duhovnicească (Limonariu)*, culegere de povestiri și apoftegme ale asceților din diferite țări. Impresiile personale se bazează aici pe amintiri și pe o tradiție orală.

⁶⁶ A se vedea deja la Evagrie, *Cuvintele sfinților călugări*, în *Praktikos*.

III. Evagrie Ponticul

Printre asceții egipteni din secolul IV sunt foarte puțini scriitorii. Figura lui Evagrie contrastează cu acest fond general. Evagrie nu era egiptean, el era născut prin 346 în Pontul Euxin și în tinerețea sa a fost apropiat de mării Capadocieni. Sfântul Vasile cel Mare l-a hirotosit citeț, Grigorie Teologul l-a hirotonit diacon și l-a luat cu el la Constantinopol, unde Evagrie s-a remarcat curând ca predicator. El a ajuns în deșertul egiptean către 382, după o scurtă ședere la Ierusalim. El vine aici ca un păcătos ce se pocăiește, căutând să se vindece de ispitele și gândurile care îl încercau. A petrecut aici șaptesprezece ani, mai întâi în muntele Nitriei, apoi în Kellia. A fost apropiat mai ales de doi asceți cu numele Marcarie: Egipteanul și Alexandrinul. A murit în anul 399.

Evagrie a scris mult, în general sub formă de *capitole*, de *sentințe*, care adesea sunt aproape aforisme. Lucrările lui Evagrie au avut imediat o largă răspândire, atât în Răsărit cât și în Apus. Evagrie a fost tradus în latină de Rufin și Ghenaadie. Cărțile sale cele mai importante sunt *Mo-*

nachicon sau *Despre viața practică*, și *Gnosticul* (păstrat numai în traducere siriacă și editat recent). În rest, trebuie amintit *Antirrheticus* (sau despre cele opt gânduri) și șase centurii despre *problemele gnostice*. Evagrie este autorul faimoasei *Scrisoarea a șaptea* din culegerea operelor Sfântului Vasile cel Mare. Anumite lucrări ale lui Evagrie au fost păstrate sub numele lui Nil Sinaitul (a se vedea ma jos). La Sinodul VII Ecumenic Evagrie a fost condamnat pentru origenism, la fel ca și Didim. Totuși, influența sa a marcat puternic scriitorii asceți de după el, mai cu seamă pe Sfântul Maxim Mărturisitorul⁶⁷.

La fel ca și Origen, Evagrie deosebește în viața duhovnicească trei trepte: viața „practică” sau activă, viața „naturală”, sau contemplativă, și limita urcușului duhovnicesc, care este „teologia”, adică cunoașterea Sfintei Treimi (sau gnoza). „Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Preasfintei Treimi, care pătrunde în substanța minții, depășind cu mult gândul de nesticăciune al acesteia”⁶⁸. Aceasta este „starea” superioară a sufletului sau, pentru a o defini mai bine, „oprirea” sa (κατάστασις), pacea supremă și liniștea,

⁶⁷ A se vedea învățăturile lui Evagrie din *Filocalia* vol. I.

⁶⁸ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*; trad. rom. C. Bădiliță, Edit. Polirom, Iași, 1997, p. 36.

mai presus de orice gând sau contemplație, mai presus de discursuri și intuiții, imobilitatea și impasibilitatea duhului, „vedere una și identică, în care nu este sus și jos”. Aceasta este viziunea, sau cunoașterea fără imagini, superioară imaginilor (ὄπὲρ τὰ εἶδη). Este rugăciunea curată, sau mai bine zis, sufletul rugător în stare pură.

Nu poți să o dobândești, ea este dată de Sus, ca o harismă. Minteaa poate să accepte acest dar, pentru că ea este creată după chipul lui Dumnezeu, și chiar datorită acestei capacități de a cunoaște Sfânta Treime consideră Evagrie mintea ca fiind după chipul lui Dumnezeu, nu datorită imaterialității sale. Dar ea primește aceste daruri. În răpire și exaltare, în extaz și rugăciune, mintea este iluminată deodată de lumina unică treimică. Și atunci nu mai există învățător și ucenic, ci toți sunt dumnezei (*theosis*). La acest hotar duhovnicesc duce drumul lung și greu al ascezei. El presupune două etape: *praxis*-ul și contemplația (πρᾶξις și θεωρία).

Praxis-ul începe cu credința și se desăvârșește prin nepătimire și dragoste. Întreg sensul *praxis*-ului se rezumă la a depăși și a stinge patimile, altfel spus, a liniști sufletul, a-i supune mișcările dezordonate legilor naturii. Patima este efectiv o „mișcare” sau o rătăcire a sufletului (κί-

νησις). Absența patimilor sau nepățimirea este oprirea, faptul de a rămâne pe loc. Patima este împrăștiere sau dispersare, faptul de a fi stăpânit de impresiile exterioare. Absența patimilor înseamnă a fi independent și de neclintit. „Un suflet a dobândit nepățimirea atunci când nu e încercat de patimă nu doar în fața lucrurilor, ci rămâne nepăsător chiar în fața amintirii lor”⁶⁹. Nepățimirea înseamnă să fii impasibil, nu să fii neatent. Nu se poate spune că omul care a atins nepățimirea suferă. Cel care suferă este cel care pătimește, care este încă pasiv sau sub puterea patimilor. „Mișcările” se nasc în partea inferioară a sufletului și de aici vin gândurile sau cugețările (λογισμοί). Cei care le șoptesc și le inspiră sunt demonii, aflați mereu în preajma omului. Evagrie vorbește mult despre lupta contra gândurilor și ispitelor demonice. Cel mai periculos este demonul mândriei și al „gândului” de mărire. Cel mai supărător este gândul acediei, „demonul amiezii”, care necăjește sufletul cu monotonia și încearcă să-l facă neatent. Omul găsește remediu în împlinirea poruncilor și prin smerenie, post, milostenie și rugăciune. Duhul nu va vedea locul lui Dumnezeu în el dacă nu se ridică dea-

⁶⁹ *Tratatul practice* 67, trad. rom., p. 100.

supra gândurilor despre cele materiale și create. Dar el nu se va ridica, dacă nu se leapădă de pa-timile ce îl leagă de lucrurile sensibile și care îl fac să se gândească la ele. El se va lepăda de pa-timi cu ajutorul virtuțiilor și a gândurilor sale, prin puterea de contemplație duhovnicească. Li-mita vieții practice este nepătimirea, care naște dragostea (ἀγάπη). Dragostea este începutul ur-cuşului gnostic, începutul vieții „naturale”. Ne-pătimirea nu înseamnă lipsa sentimentelor sau a percepțiilor, ori indiferența, cum i se părea lui Ieronim. Nepătimirea este independența sufletu-lui, independența sau libertatea în raport cu im-presiile exterioare și sensibile, dar în nici un caz pasivitate. Pur și simplu, întreaga energie se ori-entează spre interior. Nepătimirea se împlinește în dragoste. Iar dragostea este, înainte de toate, dorința (impulsul) de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Dragostea și gnoza sunt indiscutabil legate (a se vedea deja la Origen). Gnoza are logica sa inter-nă, continuare a „contemplațiilor”. Sufletul se e-liberează de impresiile sensibile. Dar o altă lu-me, o lume superioară i se deschide, o lume în fundamentele și profunzimile ei „naturale”. Con-templarea naturală a lumii înseamnă înainte de toate cunoașterea iconomiei lui Dumnezeu, pla-nul Său și judecata Sa (πρόνοια și κρίσις). Altfel

spus, este vederea și cunoașterea lumii așa cum a fost voită și creată de către Dumnezeu. Minte trece de la contemplarea lucrurilor vizibile la contemplarea celor nevăzute, pentru a ajunge la „teologie”. În această „cunoaștere duhovnicească”, sufletul se transfigurează și se transformă. Chiar trupul se transformă, devenind „duhovnicesc”, deja impasibil. Omul întreg se transfigurează sau se înnoiește, moare și înviază, devine nou. Evagrie numește aceasta o „mică înviere”. Este anticiparea mării și universalei Învieri, care începe de acum prin cei aleși și prin cei care au reușit pe această cale. Este foarte limpede că Evagrie vine direct din linia alexandrinilor. Idealul său religios este același cu al lui Origen și Clement: idealul unui gnostic, un ideal contemplativ și eremitic.

Se simte la el o dependență față de Origen, în limbaj, în alegerea cuvintelor și a definițiilor. În cărțile sale, Evagrie descrie întregul drum al vieții duhovnicești, de la început până la sfârșit. El vorbește mult nu doar despre ideal, ci și despre lupta ascetică. La el întâlnim pentru prima oară schema celor opt păcate fundamentale, pe care alți autori o vor relua după el. Locul lui Evagrie în istorie este determinat prin influența sa. El a păstrat și renăscut pentru generațiile următoare

tradițiile alexandrine din secolul al III-lea.

IV. Sfântul Nil Sinaitul

Sfântul Nil, numit Sinaitul în urma unei neînțelegeri, este autorul a numeroase scrisori și scrieri edificatoare. În orice caz, descrierea uciderii călugărilor dela muntele Sinai, primul izvor de informații privind biografia lui Nil⁷⁰, nu aparține autorului scrisorilor. Acesta trăia în împrejurimile Ancyrei (Ankara de astăzi). A fost întemeietorul și starețul unei mănăstiri cenobitice. În tinerețea sa, a fost ucenicul Sfântului Ioan Gură de Aur la Constantinopol, căruia îi cinstește memoria (a se vedea numeroasele aluzii din scrisorile sale). A intrat în mănăstire înainte de 390, unde a trăit până la mijlocul secolului V. Ceea ce uimește, înainte de toate, este abundența și diversitatea corespondenței sale (1062 scrisori). Deja la Sinodul VII Ecumenic se făcea referire la culegerea scrisorilor sale (în patru volume). Nu sunt toate scrisori în sensul propriu al termenului. Unele sunt foarte scurte, sunt mai degrabă extrase, sau adesea aforisme izolate. Cu-

⁷⁰ A se vedea de asemenea *Menologhionul* lui Vasile al II-lea, la data de 14 ianuarie.

legerea nu este nici cronologică, nici sistematică. Scrisorile Sfântului Nil mărturisesc despre influența și autoritatea sa. A fost un „părinte duhovnicesc” pentru călugări și laici. Unii episcopi și chiar împăratul veneau să-i ceară sfatul. Fără îndoială, nu era preot. În orice caz, el afirmă cu hotărâre că pentru călugări preoția este dăunătoare, pentru că ea îi readuce de îndată în lume și în agitația ei. În scrisorile sale, Sfântul Nil abordează teme cele mai diverse, foarte rar dogmatice (împotriva arienilor, despre Înviere, contra lui Apolinarie), cel mai adesea exegetice⁷¹. El dă o interpretare morală și alegorică Sfintei Scripturi: „din lucrurile sensibile aflăm cele duhovnițești”. Multe lucruri în Scriptură sunt spuse pentru ca noi să căutăm sensul lor, să descoperim sensul ascuns al textului. Aceasta este adevărat mai cu seamă pentru Vechiul Testament. Scrierile mozaice cer o mare contemplație sau înțelegere și un studiu în profunzime. Ceea ce nu vrea să însemne că se poate neglija sensul literal sau „istoric” al pasajelor biblice. Dar nu trebuie să ne oprim aici, trebuie să mergem mai departe, „în măsura în care suntem un microcosmos”. Curios, Nil îi îndeamnă pe călugării săi să ci-

⁷¹ A se vedea extrasele din comentariul său la *Cântarea Cântărilor*, la Procopiu din Gaza.

tească Noul, nu Vechiul Testament, deoarece cărțile Vechiului Testament nu produc în inimă atâta căință și regret. Cât despre citirea scriitorilor profani, Nil are o idee foarte negativă: „La ce bun să aduni acest gunoi, această murdărie, această grămadă dubioasă de cărți elenistice”, „această înțelepciune falsă și proză blestemată”.

În scrierile sale, Sfântul Nil vorbește mai cu seamă despre căile vieții duhovnicești. El dezvoltă aceleași teme în marile sale scrisori și în „cuvântări”. Cel mai important este *Cuvântul despre rugăciune împărțit în 153 capete*⁷², după numărul peștilor prinși din Marea Tiberiadei (*Ioan* 21, 11). Mai trebuie amintite *Cuvântul ascetic* și *Cuvântul despre sărăcia de bună voie*, sau despre duhul de neagonisire. Anumite scrieri ale lui Evagrie sunt foarte probabil semnate cu numele de Nil.

Sfântul Nil a scris într-o perioadă de decădere a monahismului. Din lucrările sale, se simte că răzbate reproșul. „Viața călugărilor, altădată dorită și foarte renumită, suscită astăzi repulsia. Toate orașele și satele sunt locuite astăzi de falși călugări, rătăcind fără scop sau sens. Nu se va

⁷² Deși în *Filocalia* greacă este pus între scrierile lui Nil Sinaitul și, de asemenea în P. G. 79, 1165-1200. Dar este al lui Evagrie.

găsi oare astăzi un nou Ieremia pentru a descrie cuprinzător și cu vrednicie situația noastră?”. Nil reamintește înainte de toate sensul și absolutul renunțării monastice. Este o ieșire din viața „politică”, din viața cetății. Este lipsa de griji despre care vorbește Evanghelia, cu nădejdea în mila și dărnicia lui Dumnezeu, refuzul și uitarea grijilor cotidiene. Monahismul este dragostea de înțelepciune, filosofia⁷³, singura adevărată și autentică filosofie, o dragoste de înțelepciune nu doar în gândire, ci și în practică. Trebuie să fii nu doar „ucenic”, ci și „imitator” al lui Hristos. „Căci filosofia este împreunarea bunelor moravuri cu cunoștința despre Cel ce este”⁷⁴. Viața acestei lumi este cu totul stăpânită de patimi, griji și fapte. Scopul ascezei este absența patimilor (ἀπαθεία), adică atitudinea neclintită, fermă, puternică și constantă. În aceasta constă îndumnezeirea: asimilarea imuabilității și a veșniciei lui Dumnezeu. În aceasta se realizează chipul lui Dumnezeu, „pecetea Feței Prototipului”. Absența patimilor nu este posibilă decât prin renunțare. Trebuie să ajungi să nu mai fi atras de nici un lucru

⁷³ A se vedea deja la Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*.

⁷⁴ *Cuvânt ascetic* 3; trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, ediția a II-a, Sibiu, 1947, p. 153.

din lume. „Domnul S-a lepădat cu totul de grija celor pământești și a poruncit să căutăm numai împărăția Cerurilor”⁷⁵. Acesta este duhul neagonisirii: nu doar sărăcie, adică să nu ai nimic, dar de asemenea să nici nu dorești să ai ceva. „Mai mult ne asigură Providența cele ce ne trebuiesc, decât sârguința noastră”⁷⁶. A renunța la viața pământească și la atracțiile ei, nu înseamnă să-ți disprețuiești trupul. Joscicia trupului constă în faptul că este muritor, nu în materialitatea sa. Setea de a fi liber de legăturile trupesti este completată de nădejdea Învierii, în același trup, dar devenit nemuritor și nesticăcios, însuflețit de Duhul Sfânt. În orice caz, rădăcina și boldul păcatului nu se află în trup, ci în acordul voinței și în inimă. „Păcatul începe și se termină în voința omului”. De unde puterea pocăinței, care vindecă și curățește. Dumnezeu primește nu doar curăția, adevărul, îndrăzneala și nevoința ascetică, ci și lacrimile, mireasma plânsului și gândurile îndurerate, sărutul păcătoasei, inima pocăită și smerită. Altfel spus, voința și dragostea de bine, nu mai puțin decât faptele bune și virtuțile. Pocăința este „semnul noii nașteri și ultimul semn al Învierii, anticipate deja de ochii duhovni-

⁷⁵ *Ibidem*, 6, trad. rom., p.155-156.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 156.

cești”. Cei încovoiați se regăsesc deja împreună cu dreptii. Căci cel mai important este a voi lăuntric și a converti propria voință. „Ți-ai luat crucea, urmează-l pe Hristos, lasă totul: tată, barcă, mreje, instrumente, orice meșteșug, și de asemenea legăturile familiale și orice amintire. Pentru că Hristos cu Care te-ai unit vrea să fie iubit mai mult decât toate acelea. Împreună cu El ai murit, cu El ai fost îngropat în mormântul preafericit al nepătimirii”. Această poruncă nu este doar pentru călugări. Este făgăduința făcută fiecăruia dintre cei botezați. Dar „libertatea inimii” este încă și mai importantă, ea depășește măsura poruncilor și a preceptelor care leagă totuși printr-o anumită sclavie a datoriei. Libertatea aceea, în dragostea nepotolită de înțelepciune, depășește categoria datoriei. Desăvârșirea nu este accesibilă tuturor, ea este dăruită de către Dumnezeu. Dar dragostea de desăvârșire nu este doar accesibilă, ci obligatorie. A nu avea absolut nimic nu este în puterea tuturor. A deveni străin de lucrurile lumii este o regulă universală. În orice caz, nu este îngăduit să ai de prisos, iar viața trebuie să o petreci muncind.

Sensul monahismului nu este atât nevoința ascetică și mortificarea de sine, cât rugăciunea. Și într-adevăr, pentru a putea să te rogi, este nevoie

de renunțarea de sine. Există două feluri de rugăciune: activă și contemplativă. Rugăciunea în care inima se deschide și se abandonează în tăcere, exprimând dorința sa în imagini fără cuvinte este rugăciunea supremă, a celor desăvârșiți. Este „un fel de exaltare a duhului, o renunțare totală la toate cele sensibile, când în suspinele negrăite ale Duhului, se apropie de Dumnezeu”. Și acesta este scopul sau finalitatea rugăciunii: absența patimilor (ὄρος τῆς ἀπαθείας). Numai că este un dar pe care nu-l poți obține prin propria voință. „Dacă nu ai primit încă darul rugăciunii, sau al psalmodierii, stăruie cu putere și-l vei primi”. Rugăciunea trebuie să înceapă cu lacrimi și cu pocăință. Dar chiar când este vorba despre lacrimi, lipsa de măsură nu este bună, de teamă ca nu cumva înlăturarea patimilor să devină ea însăși o patimă. Dumnezeu poate nu doar să Se mânie și să fie aspru; El este, înainte de toate, milostivire și dragoste. „Mulți uită de scopul lacrimilor, plângând pentru păcate; și așa, pierzându-și mintea, au răătăcit”. Este o frenezie nechibzuită și periculoasă. Rugăciunea presupune tăcere și uitare: mintea trebuie să devină surdă și mută. Nu este ușor. În timpul rugăciunii, demonii încearcă înainte de toate să trezească amintirea lucrurilor necesare, pentru a împrăștia min-

tea. Principalul obstacol este tristețea și ținerea de minte a răului. Nu trebuie să te rogi pentru a vedea împlinite propriile dorințe, căci aceasta înseamnă să contrazici voia lui Dumnezeu într-un mod necugetat. Adevărata rugăciune este întotdeauna: Fie voia Ta! Pentru că voia lui Dumnezeu este Binele însuși. Nu poți cere decât Dreptatea și Împărăția, adică virtuțile și cunoașterea. Și nu doar pentru tine, ci pentru toți frații, precum îngerii, a căror rugăciune cuprinde totul⁷⁷.

Rugăciunea este vorbire cu Dumnezeu. De aceea ea necesită nepătimirea; să nu auzi nimic și să nu ai nici o reacție la orice stimul din lume. Dar nepătimirea singură nu este încă de ajuns. Minte se poate orienta spre reprezentări goale, poate intra în cugetări asupra legilor care guvernează lucrurile, și chiar dacă aceste reprezentări ar fi duhovnicești, ele sunt totuși multiple și deci abat atenția. Atunci mintea nu vede încă locașul desăvârșit al lui Dumnezeu. În rugăciunea curată, nu mai este loc pentru imaginație. „Rugându-te, să nu dai vreun chip lui Dumnezeu în tine, nici să nu îngădui minții tale să se modeleze după vreo formă, ci apropie-te în chip nematerial

⁷⁷ A se vedea scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur, unde acest gând este exprimat cu și mai multă putere.

de Cel nematerial”⁷⁸. Imaginile sunt înșelătoare, pentru că Dumnezeu este deasupra imaginii și a limitărilor, și ajungi la El prin cunoașterea fără imagini. „Nu căuta nicidecum să primești vreun chip sau vreo înfățișare în vremea rugăciunii, din dorul de a vedea fața Tatălui Cel din ceruri. Nu dori să vezi îngeri, sau Puteri, sau pe Hristos în chip sensibil, ca să nu-ți ieși cu totul din minte, luând lupul drept păstor și închinându-te dracilor vrăjmași. Începutul rătăcirii minții este slava deșartă. Căci mintea fiind mișcată de aceasta, încearcă să mărginească Dumnezeirea în chipuri și înfățișări”⁷⁹. Rugăciunea este întotdeauna o faptă eroică; calea ce duce spre înălțimile contemplației fără imagini este plină de lupte și de necazuri, dar rugăciunea este încoronată de bucurie, mai mare decât orice bucurie. Întotdeauna bucuria de Sus este adevărată măsură a rugăciunii autentice. În rugăciune se realizează tainica sinergie între libertate și darul Harului. Trebuie adăugat că rugăciunea autentică nu este posibilă decât în smerenie, adică în dragostea pentru toți și pentru fiecare. Aici renunțarea ajunge la pli-

⁷⁸ *Cuvânt despre rugăciune*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia I*, Institut. De Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 82.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 89.

nătatea sa: reușita celuilalt trebuie să fie atât de dorită și izvor de bucurie precum reușita proprie, și în fiecare trebuie văzut neîncetat pe sine însuși. „Fericit este monahul care socotește pe toți oamenii ca Dumnezeu, după Dumnezeu”⁸⁰ și care se consideră ultimul dintre toți. Rugăciunea este vorbire cu Dumnezeu. Iar sensul rugăciunii în aceasta constă: ca Dumnezeu să coboare și să vorbească în suflete. „Sfințească-se numele Tău! Vie împărăția Ta!” Aceasta înseamnă: „Vie Duhul Tău cel Sfânt și Fiul Tău Unul-Născut”⁸¹. Culmea rugăciunii este în Teofanie, în Teofania Trinitară. „Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”⁸². În vremea Sfântului Nil precum și înainte de el, „a face teologie” însemna tocmai să ajungi la Dumnezeu, în „Tri-Unitatea” Sa.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ A se vedea la Sfântul Grigorie de Nyssa.

⁸² *Cuvânt despre rugăciune, în Filocalia I, p. 81.*

V. Sfântul Marcu Ascetul

Sfântul Marcu Ascetul sau Eremitul este apropiat de Sfântul Nil prin lucrările sale. În orice caz, nu este Sfântul Marcu de la Kellia despre care este vorba în *Istoria Lausiacă*. Marcu, autorul cuvântărilor și cărților ascetice, era călugăr în Galatia, aproape de Ancyra (la fel ca Sfântul Nil). Despre viața sa știm puține lucruri, iar acestea doar din scrierile sale. A trăit în prima parte a secolului V, la început într-o comunitate cenobitică. A fost egumen și părinte duhovnicesc, apoi s-a retras în deșert și a trăit izolat. Marcu a scris împotriva nestorienilor. Sub numele de Marcu se cunosc multe opere. Avva Dorotei se referă la ele, Sfântul Isaac Sirul le citează adesea, apoi Sfântul Ioan Damaschin și mai apoi Fotie vorbește despre ele amănunțit. Marcu scria mai ales despre teme morale: „Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte”, „Despre pocăință”, „Răspuns celor care se îndoiesc de Dumnezeuiescul Botez”, „Despre Post”, „Despre legea duhovnicească” etc. Totuși, el explică îndemnurile sale morale cu privire la supozițiile dogmatice și dezvoltă o doctrină coerentă despre păcat și mântuire, despre libertate și har. Sfântul Mar-

cu și-a formulat punctul de vedere în polemica sa cu mesalienii; în toiul disputelor, a subliniat cu tărie că libertatea omului rămâne intactă. În ansamblu, el citează mult din Sfântul Ioan Gură de Aur. Destul de recent a fost găsit și editat un discurs al lui Marcu împotriva nestorienilor (redactat înainte de Sinodul de la Efes, deci probabil la sfârșitul anului 430). El teologhisește ca un anti-ohian moderat, dar acceptă și apără formula Sfântului Chiril despre „unirea ipostatică”. În mod surprinzător, el nu abordează problema numelui Măicii Domnului – *Theotokos*.

Potrivit gândirii Sfântului Marcu, scopul și finalitatea nevoinței ascetice este îndumnezeirea. „Cuvântul trup S-a făcut, ca trupul să se facă Cuvânt; [...] s-a făcut asemenea nouă din multa iubire de oameni, ca noi să ne facem asemenea Lui prin toată virtutea”⁸³. Mântuirea este, înainte de toate, izbăvirea de moarte, este „scoaterea din iad și din moarte”⁸⁴. Sfântul Marcu vorbește mai degrabă despre moștenirea morții, nu a păcatului; el respinge necesitatea „moștenirii naturale a

⁸³ *Epistolă către Nicolae monahul*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia I*, Institut. de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 321.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 322.

păcatului”⁸⁵. Păcatul este întotdeauna pentru el un act liber al voinței, sau un acord al libertății. Datorită căderii primului om, neamul lui Adam a devenit muritor și stricăcios; în aceasta constă păcatul său, păcatul originar. Prin mortalitate Marcu înțelege nu doar instabilitatea unității psihofizice și moartea trupească, ci și pervertirea voinței. În orice caz, mântuirea este posibilă doar prin Hristos, și pentru fiecare numai prin Botez, prin înnoirea pe care Duhul o săvârșește la Botez. „Nu căuta desăvârșirea ei [a libertății] prin virtuți omenești, căci nu se va împlini desăvârșit printr-însele. Desăvârșirea ei e ascunsă în crucea lui Hristos”⁸⁶. Tocmai de aceea nestrăicaciunea trebuie asimilată și fixată prin nevoița ascetică liberă și prin sporirea în bine. Păcatul îl aruncă pe om sub puterea morții; prin păcatele sale personale, omul este antrenat spre moarte, el se supune din nou jugului său și condamnării, el devine muritor și stricăcios. Pentru că stinge în el puterea înnoitoare a Duhului. El devine străin de harul baptismal al învierii și al nestrăicaciunii.

⁸⁵ *Răspuns acelor care se îndoiesc despre Dumnezeuiescul Botez*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia I*, Institut. de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 301.

⁸⁶ *Despre legea duhovnicească*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia I*, Institut. de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 233.

„Sfântul Botez este desăvârșit, dar nu desăvârșește pe cel ce nu împlinește poruncile”⁸⁷. Căci harul lucrează pe măsura împlinirii poruncilor. Libertatea omului nu este niciodată constrânsă. Chiar după Botez, omul rămâne potrivit vocii sale, iar harul care i-a fost dat i se descoperă în măsura în care împlinește poruncile și păstrează nădejdea duhovnicească. În asceză, cel mai important lucru este consimțământul voinței, dispoziția lăuntrică a inimii; ea „justifică” nevoița ascetică lăuntrică, nu exterioară; nevoița ascetică a minții sau a duhului. Altfel spus, nevoița rugăciunii prin care este restaurat în om chipul lui Dumnezeu, prin puterea rugăciunii. „Rânduiala creștinilor este lăuntrică”. Și toată lucrarea poruncilor se concentrează în rugăciune, adică faptul de a se întoarce spre Dumnezeu, cu nădejde duhovnicească. Scopul și hotarul ascezei este cunoașterea (*gnosis*) și amintirea lui Dumnezeu, căci „iadul este necunoașterea”, iar uitarea de Dumnezeu este fatală. Cunoașterea nu este cu putință decât prin curăție și prin concentrarea minții. De aceea trebuie nu doar să-ți stăpânești sentimentele și să nu te lași împrăștiat de impresii exterioare, dar nici să nu dai atenție prea

⁸⁷ Răspuns acelor care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez, trad. rom., p. 275.

mare păcatelor și căderilor trecute, ca să nu-ți întinezi imaginația. Sufletul este întotdeauna tulburat de gândurile sale, de această ciocănire a ispitelor, dar păcatul și necurăția nu sunt aici. Păcatul constă în neatenția lăuntrică și în interesul pentru imaginile ispititoare, în faptul că sufletul consimte la aceasta. „Dar momeala nu e nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertății voinței”⁸⁸. *Păcatul constă în a te învoi cu păcatul*. De aceea se cere curăția gândului și independența față de impresiile exterioare. În concentrarea rugăciunii, duhul se curățește și se înnoiește prin Duhul Sfânt: „descoperă în sine pecetea chipului dumnezeiesc, înțelege frumusețea spirituală și negrăită a asemănării cu Domnul și pătrunde bogăția legii lăuntrice a înțelepciunii”⁸⁹. Inima se curățește de toate imaginile, duhul ajunge să fie ferit de imagini. Atunci el intră în „locul nevăzut și imaterial al cunoașterii”, pe „tărâmul cunoștinței”. Atunci este „sabatul sabaturilor”, „odihna duhovnicească a minții înzestrate cu inteligență, care [...] se îmbracă în întregime în Dumnezeu unic; și printr-o tainică teologie, mintea devine întru totul nedespărțită de Dumnezeu”. Este limita absenței patimilor și a extazului. Același ideal

⁸⁸ *Ibidem*, p. 302.

⁸⁹ *Epistolă către Nicolae monahul*, trad. rom., p. 319.

cu al lui Evagrie și al Sfântului Nil.

VI. Sfântul Isidor Pelusiotul

Îl putem socoti pe Sfântul Isidor printre scriitorii ascetici, deși a fost mai degrabă moralist decât un duhovnic în sensul strict al cuvântului. Născut în Egipt, era, prin stilul său duhovnicesc, mai aproape de Antiohieni. Avea mult respect pentru Sfântul Ioan Gură de Aur și a fost de partea sa, împotriva lui Teofil și Chiril. Isidor nu a fost un ucenic direct al lui Hrisostom, nu a fost la Constantinopol pentru a învăța de la acesta. Dar în multe lucruri a fost, duhovnicește, foarte aproape de el. Din tinerețe, Isidor s-a retras într-o mănăstire aproape de Pelusia, unde a devenit preot și stareț. Influența lui s-a răspândit foarte departe și autoritatea lui a fost foarte mare; scrisorile sale stau mărturie despre aceasta. Aproximativ două mii dintre ele sunt editate, iar acestea par să fie departe de totalitatea lor. Foarte curând au fost adunate într-un volum la mănăstirea achimiților („neadormiți”) din Constantinopol. Irineu al Tyrului se referea deja la această culegere în *Tragedia* sa. În scrierile sale, Isidor uimește prin independența și cutezanța judecăților.

În disputa cu nestorienii, el a avut o atitudine cu totul independentă. El respingea cu hotărâre ideile lui Nestorie, dar era de asemenea nemulțumit de intrigile lui Chiril. Acestuia îi amintea: „Pasiunea nu este o dovadă de clarviziune, iar repulsia este oarbă”. Problema trebuie dezbătută cu seninătate și fără patimă. Sfântul Isidor nu era convins că la Efes a fost astfel. Această serenitate și această absență a pasiunii sunt caracteristice pentru Isidor. În scrierile sale abordează teme cele mai diverse, mai ales exegeza. În explicațiile la Sfânta Scriptură, el amintește de Sfântul Ioan Gură de Aur. Sfântul Isidor nu respinge metoda alegorică, de care se și slujește în mai multe locuri, dar avertizează cu stăruință împotriva extremelor și a furiei patimilor. Trebuie început prin textul direct și literal și trebuie explicat textul în coerența discursului și a gândirii. Vechiul și Noul Testament sunt în consonanță unul cu celălalt, dar Noul Testament nu trebuie citit în cadrul Vechiului Testament. Sunt diferite trepte ale Revelației. Legea și profeții sunt mai puțin decât Evanghelia. Vechiul Testament este trupesc și metaforic. Singură Evanghelia conține plinătatea adevărului și a legii Duhului. De aceea, degeaba îl cauți pe Hristos în Vechiul Testament. Aceasta vrea să spună: forțând textul,

dai naștere la neîncredere cu privire la Sfânta Scriptură. „Nu este totul spus cu privire la El, dar nu este adevărat nici că n-ar fi spus nimic”.

De asemenea, Isidor abordează adesea temele dogmatice. Nu a fost un scriitor original, dar gândirea sa este întotdeauna riguroasă și limpede: știa să găsească cuvintele potrivite. Cele mai multe scrisori conțin teme morale; în ele răspunde la diverse întrebări, întotdeauna simplu și clar. Vorbește mult despre lupta lăuntrică și despre pocăință. Figura sa este foarte marcantă. A fost întâi de toate un dascăl, și mărturia sa avea autoritate. Dar era o autoritate liberă și lăuntrică, nu exterioară. Isidor a murit către anul 449.

VII. Diadoh al Foticeii

Printre autorii ascetici, Fericitul Diadoh, episcopul Foticeii din vechiul Epir ocupă un loc aparte. Știm despre el doar că a fost episcop pe la mijlocul secolului V (potrivit semnăturii sale de pe scrisoarea episcopilor din Epir adresată împăratului Leon în 457 sau 458). Istoricii contemporani cu el nu îl menționează, iar Fotie, în *Biblioteca* sa, nu zice nimic despre viața lui Diadoh, remarcând doar „excelentul” său *Discurs*.

Scrierile lui Diadoh au fost larg răspândite (manuscrisele sunt foarte numeroase), referirile la ele fiind dese; din ele erau citate extrase în culegeri și florilegii. Lucrarea principală a lui Diadoh este *Cuvântul ascetic despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*. Este un îndrumar scurt și coerent pentru viața monastică. Se simte în el puternic polemica, respingerea mesalianismului⁹⁰.

Diadoh ne introduce în înțelegerea dificultăților interioare și a pericolelor vieții monastice (cf. capetelor 76 și 89). Diadoh definește nevoița ascetică drept o cale a dragostei (ἀγάπη). Credința este gândirea fără patimă. „Cel ce iubește pe Dumnezeu [...] se mișcă neconținut cu sufletul către Dumnezeu”. Iar „dragostea ne leagă sufletul însuși de bunătățile lui Dumnezeu, adălmecând printr-o simțire a minții urma Celui nevăzut”⁹¹. Dragostea de Dumnezeu este înainte de toate o anumită renunțare la sine și smerenie înaintea lui Dumnezeu, un fel de uitare de sine; a se detesta pe sine, din dragoste de Dumnezeu. Adevăratul ascet dorește întotdeauna ca Dumnezeu să fie preamărit în el, cu toate că el

⁹⁰ A se vedea la Marcu Ascetul.

⁹¹ *Cuvânt ascetic*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia I*, Institut. de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 335.

însuși ar vrea să rămână oarecum „inexistent”. El nu cunoaște și nu simte în sine măreție personală. Totuși, nu se poate ajunge decât treptat la această dragoste. Urcușul începe pornind de la frica de Dumnezeu. Tocmai frica de Dumnezeu este cea care curățește sufletul, iar cei care nu au ajuns încă la desăvârșire trebuie să dobândească tocmai frica. Deja în procesul de curățire, dragostea se aprinde și alungă frica. Frica de Dumnezeu este un fel de „foc fără durere”⁹² și de aceea numai cei care au început să se curățească au frica adevărată. Trebuie dobândită frica înșăși, prin renunțarea la toată grija cea lumească, prin liniște și prin absența completă a grijilor. Chiar dragostea este psihologic imposibilă înaintea curățirii. Sufletul este încă dubu, divizat de reproșurile conștiinței și se lipsește de contemplarea bunurilor cerești. Doar în sufletul curățit este restabilită această integritate în care se găsește loc pentru dragoste. Numai în starea de impasibilitate, adică lipsit de griji, mintea poate resimți harul lui Dumnezeu și se poate aprinde de dragoste pentru slava și preamărirea lui Dumnezeu. Dragostea adevărată este dată de Duhul Sfânt, prin puterea căruia sufletul nostru este

⁹² *Ibidem*, p. 341.

curățit, împăcat, liniștit; totuși, aceasta nu este cu puțință fără libertatea omului. Nu este „dragostea naturală”, ci un dar duhovnicesc, nu este doar mișcarea sufletului sau a voinței. Cu adevărat, în sufletul însuși, pe măsură ce ajunge la autocunoaștere, există un fel de dragoste pentru pace, o atracție către Dumnezeuul păcii. Dar din pricina sărăciei sufletului, această atracție nu poate fi durabilă și constantă. Ea nu este suficientă pentru a dobândi nepătimirea. „Semințele naturale” ale sufletului nu pot da roade duhovnicești. Trebuie să răsară în suflet un fel de „lucrare dumnezeiască” (energie). „Dar dragostea duhovnicească nu o poate câștiga cineva până ce nu va fi iluminat întru toată încredințarea de Duhul Sfânt”⁹³. În dragostea duhovnicească se ajunge la spontaneitatea cea mai înaltă. Cel care este stăpânit de o asemenea dragoste desăvârșită, este deja mai presus de credință, pentru că el are deja în suflet ceea ce caută și ceea ce cinstește credința. El este deja în întregime cu Dumnezeu, pentru că este întru totul dragoste.

Omul este creat după chipul lui Dumnezeu, acest chip fiindu-i dat prin minte și prin libertate. Dar chipul trebuie să devină „asemănare”. Iar

⁹³ *Ibidem*, p. 379.

aceasta se împlinește în libertate și în dăruirea de sine din dragoste. Asemănarea cu Dumnezeu se dobândește prin nevoița ascetică. Și ea se realizează prin pogorârea Harului, dar nu fără participarea liberă a omului. Pentru că pecetea nu se poate imprima pe ceara întărită. Calea ascezei, mai ales la început, este teribilă și inegală. Este o cale prin mijlocul ispitelor, este o luptă. În general este imposibil să înlături ispitele. Iar nepătimirea nu înseamnă să nu fi asaltat de demoni sau de gânduri, ci să rămâi neînving. În rest, în această viață muritoare, este imposibil să ajungi la absența completă a patimilor, în afară de cazul martirilor. Iar plinătatea se va descoperi atunci când „ce este muritor va fi înghițit de viață” (2 *Corinteni* 5, 4), când sufletul nu va mai cunoaște imaginea vieții trecătoare de aici. În nevoița ascetică, cea mai importantă este ascultarea, această „poartă a dragostei”. Este un antidot direct împotriva orgoliului nesupunerii, este antiteza directă a neascultării. După aceea, abstenența este indispensabilă, ca remediu și întărire a trupului. Finalitatea abstenenței este să ajungi la un fel de orbire față de această viață care iubește înșelăciunile. Altfel spus, înseamnă „să petreci pu-

rurea în inima ta”⁹⁴ (ἐνδημία ἐν τῇ καρδίᾳ). Aceasta este „lucrarea duhovnicească”, sau dragostea de înțelepciune, atenția și simplitatea duhului. Iar acedia, această boală care naște lenea, pândește sufletul. Singurul remediu este amintirea de Dumnezeu, care încălzește sufletul, și o rugăciune intensă. Despre rugăciune, Diadoh vorbește mult, și mai cu seamă despre rugăciunea lui Iisus. Nu este doar chemarea numelui lui Iisus, ci un fel de „lucrare duhovnicească neîntreruptă”, amintirea constantă a lui Dumnezeu. Este *contemplarea* sfântului și slăvitului nume al lui Iisus în adâncul inimii. Prin puterea amintirii constante, el se înrădăcinează aici, el se întipărește în suflet precum pecetea unui sigiliu. Pentru aceasta, sufletul trebuie să fie curățit și liniștit, pentru că în sufletul emoționat sau mâhnit, amintirea constantă de Dumnezeu nu-și găsește loc. „Căci zăbovind numele acela slăvit și mult dorit prin pomenirea minții în căldura inimii, sădește în noi numaidecât deprinderea de a iubi bunătatea Lui, nemaifiind nimic care să ne împiedice. Acesta este mărgăritarul cel de mult preț, pe care-l poate agonisi cineva vânzând toată averea sa, ca să aibă o bucurie negrăită din aflarea

⁹⁴ *Ibidem*, p. 356.

lui”⁹⁵. Sufletul simte lumina și focul dumnezeiesc. Și aici este lucrarea Duhului. Harul însuși, care cugetă împreună cu sufletul și strigă împreună cu el: „Doamne Iisuse Hristoase”. Căci omului nu-i este dat să cheme numele Domnului Iisus decât în Duh (cf. 1 *Corinteni* 12, 3). Fericitul Diadoh deosebește *teologia* de *gnoză*. Teologia este treapta inferioară și prima în lucrarea duhovnicească. Teologia înseamnă contemplare și înțelepciune, înseamnă să ajungi la cuvântul lui Dumnezeu. Dar înainte de toate, este darul lui Dumnezeu, „cea dintâi naștere prin har”. „Harul obișnuiește la început să umple sufletul de lumină prin simțire multă. Dar înaintând omul în nevoie, adeseori harul lucrează pe nesimțite tainele sale în sufletul contemplativ (văzător) și cuvântător de Dumnezeu. Făcând la început așa, el vrea ca, bucurându-ne, să ne poarte spre contemplațiile dumnezeiești [...]”⁹⁶. Aceasta este iluminarea sufletului, iluminarea lui prin „focul schimbării”; prin aceasta omul devine asemănător sfinților îngeri care rămân mereu în lumina dumnezeiască⁹⁷. Totuși, teologia nu este numai un dar. Omul este chemat să „încerce” sau să

⁹⁵ *Ibidem*, p. 357.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 364.

⁹⁷ A se vedea la Sfântul Dionisie Areopagitul.

studieze Scriptura. Căci tocmai prin intermediul Bibliei lucrează Harul care iluminează. Nu este doar un efort al gândirii: cea mai importantă este lucrarea dragostei, care te ajută să te bucuri de slava lui Dumnezeu. Iar înțelepciunea este darul cuvântului, darul grăirii, al vestirii lui Dumnezeu cu putere și tărie (darul „cuvântului duhovnicesc”). Este darul învățaturii duhovnicești. Un dar deosebit, mai degrabă din categoria inferioară, pentru că pe treptele înalte, totul se topește în tăcere: „nici cel învăluit din belșug de lumina bunătății Preasfântului Duh să nu înceapă a cuvânta. [...] Cunoștința leagă pe om de Dumnezeu prin experiență, dar nu îndeamnă sufletul să cuvinteze despre lucruri. De aceea unii dintre cei ce petrec în viața monahală sunt luminați de ea în simțirea lor, dar la cuvinte dumnezeiești nu vin”⁹⁸. Există un anumit pericol în iubirea de înțelepciune. Este mai degrabă o cale largă, „dată fiind lărgimea și libertatea de mișcare ce i-o procură vederile dumnezeiești”⁹⁹. Această cale pare mai ușoară decât calea strâmtă a rugăciunii. De aceea este bine să te menții pe calea strâmtă și să te străduiești să te rogi și să psalmodiezi.

⁹⁸ *Cuvânt ascetic*, trad. rom., p. 337.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 364.

Aceasta modelează mintea, o ferește de orice închipuire și de vorbărie. Și în orice caz, rugăciunea este deasupra tuturor celorlalte „mai presus de orice lărgime”. Gnoza este de asemenea rugăciune, experiență a rugăciunii, tăcere și absență a grijilor. Este o eliberare completă de patimi. Pe măsura sporirii duhovnicești, sufletul devine tot mai tăcut și se roagă sau psalmodiază deja, doar cu inima, și nu cu vocea. Trebuie amintit în mod deosebit *darul lacrimilor* („lacrimile care nu seacă nicidecum”). Există lacrimi de întristare, lacrimi de mărturisire, iar mai presus de acestea, lacrimile de căință și bucurie, „lacrimi duhovnicești”, „lacrimi fără durere”, care aduc bucurie, „lacrimile duhului”, lacrimi ale dragostei arzătoare, când până și gândurile par să semene cu lacrimile, din cauza mării căințe și a lacrimilor. Iar plânsul duhovnicesc este urmat de bucurie și de dragoste de liniște.

Calea ascezei este o cale plină de ispite. Toți, nu trebuie înțeles că sufletul se împarte între bine și rău, că în el coexistă „harul” și „păcatul”. Aceasta susțin euchiții. Greșeala lor constă în proasta înțelegere și în limitarea renașterii pe care ne-o aduce Botezul. Căci prin Botez, Satana este alungat și harul pătrunde în noi. Ispitele demonilor continuă și chiar sunt mai mari, dar ele

nu învăluie sufletul cu ispite decât la exterior. Sufletul nu poate fi un soi de locuință comună pentru Dumnezeu și pentru diavol. Este cu neputință, dacă nu chiar numai din cauza simplității sufletului. Prin Botez, harul rămâne în profunzimile tainice ale sufletului. „Unde mai poate încăpea persoana celui rău?” Ispitele vin acum prin trup: „duhurile rele de aici înainte se mută și se încuibează în simțurile trupului, lucrând prin natura ușor de influențat a trupului asupra celor ce sunt încă prunci cu sufletul”¹⁰⁰. Rămâne dualitatea dorinței și, în aceasta, posibilitatea căderii. În căderea originară, mintea omului a alunecat într-un fel în „dualitatea cunoașterii” (cunoașterea binelui și răului), iar „simțirea naturală [...] e împărțită în două lucrări, din pricina neascultării lui Adam”¹⁰¹ în așa fel încât omul își amintește întotdeauna de rău. Aici apar ispitele, demonii trec la atac și se străduiesc să distragă și să împrăștie „simțirea duhului” prin diferite himere. Dar nu le este dat să pătrundă în adâncurile sufletului, câtă vreme rămâne în noi Duhul Sfânt. Iar lupta se situează pe tărâmul voinței. „Căci e mai puternică firea binelui, decât deprinderea răului. Fiindcă cel dintâi este, pe când cel de al doilea, nu

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 370.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 343.

este, decât numai în faptul că se face”¹⁰². Altfel spus, binele este „fîrea” (φύσις), iar răul nu este decât o „stare” (ἔξις), o stare a voinței. Diadoh corectează greșeala psihologică a adversarilor săi, care consideră dedublarea voinței ca o dualitate de ipostaze. Răul pune stăpânire pe om doar în măsura înapoierii sale duhovnicești, atunci când „încă nu sunt luminate de sfînta lumină, printr-o simțire adîncă, toate mădularele inimii”¹⁰³. Este adevărat că inima noastră poate să nască de la sine gânduri rele, în măsura în care ne gândim la ceea ce nu este bine. Totuși, cel mai adesea este o ispită demonică și doar ni se pare că vine din inima noastră, pentru că noi le asimilăm sau ne facem părtași cu ele. Mai trebuie spus că majoritatea ispitelor sunt încercări îngăduite de către Dumnezeu pentru a ne întări voința și pentru a ne aminti slăbiciunea proprie. Dumnezeu le îngăduie pentru a ne învăța. Numai pînă la Botez se ascunde Satana înlăuntru sufletului, dar atunci Harul nu lucrează încă decât din exterior, nefăcînd decât să atragă și să predispu-nă sufletul spre bine. Controversa vizează mai degrabă psihologia păcatului. Cum să înțelegem puterea ispitelor asupra creștinilor? Ce vrea să în-

¹⁰² *Ibidem*, p. 336.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 378.

semne posibilitatea ispitei și a căderii? Diadoh nu exagerează nicăieri eficacitatea practică a Botezului. Harul Botezului nu aduce roade decât în asceză și libertate. Dar calea păcatului vine din exterior, prin înclinația voinței. Diadoh nu-i numește pe adversarii săi, însă în denumirile date mai târziu capitolelor sunt menționați „ereticii euchiți”. Or, ne putem gândi că Diadoh viza opiniile autorului *Omiliilor duhovnicești*, și mai degrabă concluziile la care ar putea ajunge unii frați, dată fiind simplitatea lor totală¹⁰⁴. Totuși, aici controversa nu se referă la faptele experienței ascetice, ci doar la interpretarea lor. Trebuie adăugat însă că Diadoh respinge categoric orice viziune sensibilă: imaginile focului, la fel ca și vocile sunt ispite ale vrăjmașului. În acest trup muritor, nu ne este dat să-L vedem în mod sensibil nici pe Domnul, nici ceva din cele cerești. El acceptă că Dumnezeu poate trimite vise, dar chiar atunci, este mai bine să nu le primești și să nu crezi în nici o viziune pentru a nu fi lipsit de discernământ, din cauza slăbiciunii sufletului nostru. Trebuie căutată atestarea nevăzută și non-sensibilă (aici, din nou este în dezacord cu autorul *Omiliilor duhovnicești*).

¹⁰⁴ A se vedea la Epifanie al Ciprului.

VIII. Avva Dorotei

Printre textele din secolul VI trebuie amintite în mod deosebit *Învățăturile* Avvei Dorotei. A început viața monastică în așezământul cenobitic întemeiat de Avva Serid, pe drumul dintre Ascalon și Gaza. Serid era egumenul, dar adevăratul îndrumător duhovnicesc al fraților era Varsanufie (mort către 540). Trăia într-o retragere severă și în tăcere (pentru o vreme împreună cu prietenul și ucenicul său Ioan Văzătorul sau „Profetul”), iar cu frații nu comunica decât în scris și prin intermediul egumenului. Sfântul Varsanufie era un harismatic. Avea darul clărviziunii și putere duhovnicească. Nu era preot, dar ierta totuși păcatele celor care alergau către el în căutarea de sprijin duhovnicesc. S-au păstrat răspunsurile sale („întrebări și răspunsuri” sau „scrisori”). Avva Dorotei aduna extrase din aceste scrisori și adăuga la ele răspunsurile lui Ioan (și de asemenea răspunsurile Avvei Zosima, care trăia în împrejurimile Cezareii Palestinei). Mai târziu, Dorotei a întemeiat propria sa mănăstire, pe drumul ce duce de la Gaza la Maium. Iar pentru frați a compus *Învățăturile* și îndrumările sale despre viața

monastică. A murit la începutul secolului VII. Cartea sa a fost un ghid model în cenobii. Sfântul Teodor Studitul îl aprecia mult. Dorotei se sluzea de izvoare literare și încerca să facă bilanțul unei tradiții deja formate și al experienței ascetice acumulate. El nu se oprește deloc asupra chestiunilor generale. Îndemnurile sale au un caracter practic, referindu-se adesea la viața cotidiană. Însă el pornește de la un ideal harismatic înalt. Primul om era un harismatic. În Paradis el trăia în contemplație și rugăciune, „în toată slava și mărirea”. Păcatul a însemnat căderea din contemplație, în „starea paranaturală” (εἰς τὴν παράφυσιν). Căderea de la viață la moarte. Așa începe Avva Dorotei. Dumnezeu-Omul, Noul Adam, ne-a eliberat din păcat și din moarte. Botezul inaugurează noua viață, este izvorul libertății facerii de bine. Totuși, libertatea nu se realizează decât prin asceză. Iar în asceză, cea mai importantă este renunțarea la voința proprie, renunțarea la dorințele proprii, altfel spus supunere totală și ascultare față de învățătorul duhovnicesc pe care l-ai ales. Această renunțare la propria voință este mijlocul de a ajunge la nepătimire. Neîmplinind propriile dorințe și patimi, dispar motivele de tulburare. Atunci dorințele înseși se sting, sufletul se liniștește. Se creează impresia

că dorințele sunt întotdeauna împlinite. Omul vede adevărata cale ce duce la Dumnezeu doar când și-a abandonat voința proprie. Altfel nu înțelege că sunt fără prihană căile Domnului. Totuși, ascultarea nu este doar o pedagogie sau o disciplină. Trebuie să te supui părinților duhovnicești, adică harismaticilor. Același ritm de viață în comunitate este determinat de idealul monastic. Datoria călugărului este să depășească patimile, să ajungă la pacea lăuntrică și la absența patimilor.

Mai trebuie adăugat că în mănăstirea lui Seridus, exista foarte multă reticență față de Origen¹⁰⁵.

IX. Avva Isaia

Printre autorii ascetici minori trebuie menționat și Avva Isaia. El este autorul celor 29 de cuvântări adresate ucenicilor, abordând toate aspectele vieții și ale ascezei monastice. Despre autor aflăm din izvoare siriene, din ceea ce se numește *Istoria Bisericii* a lui Zaharia Scolasticul. Era un eremit din Sketis care mai târziu s-a sta-

¹⁰⁵ A se vedea răspunsurile Sfântului Varsanufie.

bilit în Palestina și a murit în 488 în apropierea Gazei. Era un adversar al Sinodului de la Calcedon și a semnat *Henotikonul* lui Zenon. Dar el nu era intolerant și avea relații bune cu cei care au participat la Sinod. În cuvântările sale nu există ceva care să fie în mod clar monofizit. Totuși, patriarhul Sofronie al Ierusalimului a avut mai târziu o atitudine negativă față de el. Sfântul Teodor Studitul era de altă părere și a fost acuzat mai târziu că s-a folosit de lucrările eretice ale lui Isaia. Sfântul Teodor credea că era vorba despre un alt Isaia. În sens strict, Isaia nu era monofizit. Iar dacă nu a acceptat Sinodul de la Calcedon, aceasta însemna doar fidelitate unilaterală față de tradițiile locale din Alexandria. În discursurile sale, nu abordează practic teme dogmatice (a se vedea considerațiile față de „firea” lui Adam și „firea” lui Iisus). Gândirea fundamentală a ascezei sale este renunțarea la voință. El scria pentru eremiți și pentru călugării din chilii.

X. Sfântul Isihie Sinaitul

Nu putem spune cu precizie când a trăit Isihie, un călugăr din Sinai care a scris *Despre trez-*

vie și virtute. În orice caz, nu este unul și același cu Isihie din Ierusalim, exeget și predicator bine cunoscut din secolul V. Ascetul Isihie a scris mult mai târziu. El face aluzie (deși neclar) la *Scara* și la Sfântul Maxim. Capetele sale sunt de mare interes, reprezentând una dintre primele încercări de a expune sistematic învățătura despre rugăciunea lui Iisus. În aceasta vede el scopul ascezei. Vindecarea sufletului înseamnă eliberarea lui de gânduri și de opinii care îl seduc, adică dobândirea libertății lăuntrice, în „priveghe-re” și „trezvie” (προσοχή și νῆψις). Altfel spus, în liniște (ἡσυχία). „Deoarece tot gândul intră prin închipuirea (nălucirea) vreunor lucruri sensibile, lumina fericită a Dumnezeirii va lumina mintea atunci când aceasta se va odihni de toate și va părăsi orice formă ce vine din acestea. Căci strălucirea a ceea ce arată minții curate când dispar toate gândurile (chipurile)”¹⁰⁶. Iar liniștea nu este posibilă decât cu ajutorul rugăciunii neîn-cetate, netulburată nici măcar de mulțimea cererilor și a cuvintelor rugăciunii. Aceasta trebuie să fie o „rugăciune monologică” (εὐχὴ μονολογιστός), o simplă invocare („epicleză”) a numelui lui Iisus. Iar aici există mai multe trepte. Și

¹⁰⁶ *Cuvânt despre trezvie*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* IV, Edit. Humanitas, București, 2004, p. 60.

puțin câte puțin, sufletul se înalță până la contemplație, este iluminat; sporind astfel în dragoste, sufletul ajunge la vederile îngerești sau serafice. În anumite aspecte, Isihie ne amintește de Diadoh.

XI. Ioan Carpatiul

Trebuie amintite aici și lucrările lui Ioan Carpatiul. Nu se știe nimic despre viața sa. Nu cunoaștem nici măcar perioada în care a trăit. Fotie îl amintește alături de Diadoh și de Nil, dar ar fi pripit să tragem concluzia că a fost contemporanul lor. Sub numele său se cunosc o serie de îndemnuri expuse în scurte „capete”. Mai cu seamă *Capetele de mângâiere către monahii din India*, apoi capete morale, „psihologico-ascetice”, „gnostice” etc.

Din secolul VI datează scrierile Sfântului Simeon Stâlpnicul.

Printre scriitorii din secolul VII trebuie amintit Sfântul Antioh (din Lavra Sfântului Sava), autorul popularei lucrări *Pendecta*, și Sfântul Talasie, prietenul Sfântului Maxim Mărturisitorul, care a scris *Despre dragoste, Despre înfrânare și despre viața duhovnicească*. La acești

autori găsim expuse punctele de vedere obișnuite despre sensul și misiunea lucrării duhovnicești lăuntrice a călugărului.

XII. Sfântul Ioan Scărarul

1. Viața Sfântului Ioan Scărarul

Am putea numi viața Sfântului Ioan Scărarul un cântec de laudă. Astfel, îl putem caracteriza ca un om de rugăciune și de contemplație. Căci Ioan „urcă și el pe munte și intră în întunericul nestrăbătut, primind legiuirea și vederea de Dumnezeu întipărită, în care urcă prin trepte înțelegătoare”¹⁰⁷. A fost considerat „un oarecare Moise nou apărut”. Se cunosc puține fapte din viața sa. Nu știm cu certitudine nici măcar când a trăit și de unde era de loc. Reconstituind lucrurile, s-ar putea spune că a murit la mijlocul secolului VII. În prima tinerețe, a plecat la mănăstirea din muntele Sinai, unde a rămas toată viața. În rest, a mai trecut prin Egipt, pe la Sketis și Tabenisa. Mulți ani a fost povățuit de către un stareț, după moartea căruia s-a retras și a trăit ca eremit într-o peșteră nu prea îndepărtată, dar izolată. Sfântul Ioan era deja un bătrân vestit când a fost ales egumenul mănăstirii de la Sinai. Puțină vreme a

¹⁰⁷ Așa îl numește monahul Daniil din Raith, care a scris despre viața sa. În *Filocalia* IX, trad. rom. D. Stăniloae, Edit. Institutului Biblic, București, 1980, p. 37.

rămas egumen, deoarece s-a întors la starea de eremit.

2. *Scara Sfântului Ioan*

Sfântul Ioan a scris *Scara* în vremea în care era egumen. Cartea sa este considerată ca reprezentând „tablele legii duhovnicești”, adresată „noului Israel, adică celor ieșiți de curând din Egiptul și din marea gândită cu mintea”¹⁰⁸. Este o descriere sistematică a vieții monastice normale, potrivit treptelor desăvârșirii duhovnicești. Ceea ce este fundamental, este tocmai sistemul, ideea unei succesiuni logice și regulate în nevoința ascetică. *Scara* este scrisă într-un limbaj simplu, aproape popular: autorul preferă comparațiile împrumutate din viața de fiecare zi, proverbele și zicătorile. El scrie despre propria-i experiență. Totuși, se bazează întotdeauna pe tradiție, pe învățătura părinților inspirați de Dumnezeu. El se referă direct sau mai voalat la Capadocieni, la Nil și Evagrie, la *Apoftegme* și la Părinții din A-

¹⁰⁸ *Epistola lui Ava Ioan, egumenul Mănăstirii Raith, către Ioan, minunatul egumen al Muntelui Sinai*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia IX*, Edit. Institutului Biblic, București, 1980, p. 39.

pus: Casian din Marsilia și Grigorie cel Mare. *Scara* se încheie cu un cuvânt *Către Păstor*, unde Sfântul Ioan vorbește despre datoria egumenului.

Scara a fost prin excelență o carte citită și nu doar în mănăstiri. Ca dovadă, numeroasele copii (adesea în împodobite cu miniaturi). O dovedesc și *scoliile*; deja Daniil din Raith, tânărul contemporan cu Sfântul Ioan, a compus pe marginea acestei cărți scoliile care îi sunt dedicate. Mai târziu găsim o explicație a *Scării* la Ilie din Creta, și după aceea la patriarhul Fotie. *Scara* a avut o mare influență în Occident, până la sfârșitul Evului Mediu¹⁰⁹.

Planul *Scării* este foarte simplu. El este determinat mai degrabă de logica inimii decât de logica minții. Sfaturile practice sunt împletite cu analiza psihologică. Fiecare exigență trebuie explicată, aceasta însemnând că cel care practică asceza trebuie să știe clar de ce i se cere lui să facă una sau alta și de ce într-o anumită ordine. Trebuie amintit că Sfântul Ioan scria pentru călugări și avea tot timpul în minte condițiile dominante din mănăstiri și circumstanțele vieții călugărești.

¹⁰⁹ A se vedea și traducerea *Scării* în limba română și studiul făcute de către Mitropolitul Nicolae Corneanu, Edit. Amarcord, Timișoara, 1994.

Prima exigență a monahismului este să renunțe la toate cele din lume. Renunțarea nu este posibilă decât în libertate, prin libera voință, care este demnitatea esențială a omului. Păcatul este negarea liberă a lui Dumnezeu, sau îndepărtarea de El, iar această negare a vieții înseamnă moarte voită. Un fel de sinucidere. Nevoința ascetică înseamnă să te întorci către Dumnezeu în totală libertatea și cu toată voința, să-l urmezi pe Hristos. Altfel spus, înseamnă să tinzi tot timpul cu voința și să te întorci către Dumnezeu. Culmea ascezei se află în monahism. Călugăria presupune o constrângere permanentă impusă naturii și o stăpânire neîncetată a simțurilor. Renunțarea la lume trebuie să fie totală și absolută: respingerea firii pentru a primi bunurile care sunt mai presus de fire. Este o opoziție foarte importantă: „naturalul” este înfrânt pentru a dobândi *supra-naturalul*, nu este înlocuit de *contra-natural*. Menirea nevoinței ascetice este de a *sublima* libertatea naturală, și nu de a lupta împotriva legilor ei autentice. De aceea doar adevăratele motivații și adevăratul scop pot justifica renunțarea și nevoința ascetică. Asceza este un mijloc, nu un scop. Iar nevoința ascetică nu ajunge la desăvârșire decât atunci când Iisus Însuși vine și dă deoparte piatra de la intrarea inimii împietrite. Fără aceas-

ta, asceza este sterilă și inutilă. Rostul nu constă în renunțarea însăși, ci în această *unire* cu Dumnezeu, care nu este posibilă decât prin renunțarea autentică, adică prin eliberarea de lume, eliberarea de patimi și de slăbiciuni, eliberarea de atașamentul față de lume și de atracția ei, cu scopul de a dobândi și de a ajunge la *nepățimire*. În nevoința ascetică însăși, cel mai important este motorul acestui proces: dragostea de Dumnezeu, alegerea conștientă. Altfel, chiar nevoința involuntară poate să se dovedească roditoare: renunțarea datorată circumstanțelor sau chiar constrângerii; căci sufletul poate de asemenea să se trezească dintr-o dată. „Care e deci călugărul credincios și înțelept? Cel care și-a păzit căldura lui nestinsă și n-a încetat să adauge pînă la ieșirea (moartea) lui, în fiecare zi, foc la foc și căldură la căldură și sârguință la sârguință”¹¹⁰. Altfel spus, ceea ce contează nu este atât indiferența față de lume, cât dorința arzătoare de *a merge către Dumnezeu*. Renunțarea atinge desăvârșirea în înstrăinarea duhovnicească. Lumea trebuie să ajungă să ne apară străină. „Înstrăinarea este părăsirea fără întoarcere a tuturor celor din locul de obârșie, care lucrează în noi împotriva țintei e-

¹¹⁰ *Scara I*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia IX*, Edit. Institutului Biblic, București, 1980, p. 59.

vlaviei noastre”¹¹¹. Este calea către Dumnezeu Cel dorit. Iar faptul de a deveni străin nu se justifică decât „pentru a ne face nedespărțit gândul la Dumnezeu”¹¹². Altfel, înstrăinarea ar fi fără scop și inutilă. Înstrăinarea nu trebuie să se hrănească din ura față de lume și de ceea ce rămâne în lume, ci doar de dragostea sinceră de Dumnezeu. Efectiv, această dragoste este exclusivă și stinge chiar dragostea față de părinți. Iar renunțarea trebuie să fie necondiționată. „Ieși din pământul tău și din rudenia ta și din casa tatălui tău” (*Facerea* 12, 1). Totuși, această „ură” față de ceea ce rămâne în lume este una fără patimă. Monahismul este o ieșire din locul de obârșie, adică din mediul social în care se găsește fiecare, conform nașterii sale. Înseamnă fuga de seducții și de distracții. Trebuie creat un mediu nou și circumstanțe favorabile ascezei: „Să-ți fie ție tată cel ce poate și voiește să se ostenească împreună cu tine în ușurarea sarcinilor păcatelor tale”¹¹³. Această nouă ordine de viață se crează în mod liber. Aici mai contează încă odată renunțarea. Și de data aceasta, la propria voință și *nu* la libertate. Este treapta ascultării. A asculta nu

¹¹¹ *Scara* III, trad. rom., p. 66.

¹¹² *Ibidem*, p. 67.

¹¹³ *Ibidem*, p. 72.

înseamnă să-ți sufoci libertatea, ci să-ți transfigurezi voința, să depășești tendința ei către patimi. „Ascultarea este mormânt al voinței și înviere a smereniei”¹¹⁴. Este o „viață străină de curiozitate”. Asceza monastică începe prin alegerea unui povățuitor sau a unui părinte duhovnicesc. Totuși, acest povățuitor trebuie ales cu discernământ și circumspecție: „să cercetăm pe întâistătător și să-l judecăm și, ca să zic așa, să-l cercăm, ca nu cumva încredințându-ne corăbierului ca unui cârmaci și celui pătimaș ca unuia fără patimi și mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur”¹¹⁵. Dar alegerea odată făcută, obligă. Și nu se pot discuta sau pune la încercare cuvintele și faptele povățuitorului pe care l-ai ales. Sfatul duhovnicului trebuie să-l ascuți cu umilință, și fără să te îndoiești, ca și când ar fi ieșit din gura lui Dumnezeu, chiar și când ar fi contrar propriei înțelegeri, iar cel pe care îl întrebi nu este foarte duhovnicesc. „Căci nu este nedrept Dumnezeu ca să lase să fie amăgite sufletele care s-au smerit pe ele prin încredere și nerăutate, de către sfatul și judecata aproapei, chiar dacă cei întrebați ar fi ca niște animale necuvântătoare. Cel ce grăiește prin ei

¹¹⁴ *Scara I*, trad. rom., p. 58.

¹¹⁵ *Scara IV*, trad. rom., p. 81.

este nematerial și nevăzut”¹¹⁶. Altfel spus, ascultarea este justificată prin credința și nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu. Nădejdea neclintită este poarta care duce la „nepătimire”. Este foarte important ca supunerea însăși să fie un act al libertății, al gândirii libere și al alegerii. Apoi, renunțarea la voința proprie se face pentru a fi eliberat. Prin ascultare, voința se eliberează de constrângerile opiniei personale, se eliberează de puterea patimilor. În acest sens, ascultarea este anticiparea adevăratei nepătimiri. „Ascultarea este mormânt al voinței și înviere a smereniei. Nu se împotrivesc mortul și nu alege între cele bune și între cele părute rele”¹¹⁷. Aceasta este calea libertății adevărate, care trece prin sclavia voită (ca întotdeauna, învierea trece prin moarte și renașterea prin procesul morții).

Nevoia lăuntrică trece prin pocăință. Mai precis: pocăința sau plângerea păcatelor proprii este elementul însuși care permite asceza. De pocăință este legată *aducerea aminte de moarte*. Este anticiparea spirituală a morții și deja un fel de „moarte de fiecare zi”. Adevărata „aducere aminte de moarte” nu este cu puțință decât în absența totală a patimilor și prin renunțarea desă-

¹¹⁶ *Scara XXVI*, trad. rom., 349.

¹¹⁷ *Scara IV*, trad. rom., p. 79.

vârșită la propria voință. În aceasta nu este frică. Și aceasta este un dar de la Dumnezeu. Treapta următoare sunt lacrimile și lacrimile de bucurie. „Pocăința este înprospătarea Botezului”¹¹⁸, iar lacrimile sunt mai mult decât Botezul. „Deși cuvântul e îndrăzneț, izvorul lacrimilor după botez e mai mare decât botezul”¹¹⁹. Pentru că lacrimile curățesc fără încetare păcatele pe care le facem. Există lacrimi de frică și lacrimi de implorare a milostivirii; și există lacrimi de dragoste, care înscamnă că rugăciunea a fost primită. „Nu vom fi învinuiți, o, prieteni, la ieșirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”¹²⁰.

¹¹⁸ *Scara V*, trad. rom., p. 136.

¹¹⁹ *Scara VII*, trad. rom., p. 166.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 185.

3. Nepătimirea, sensul ascezei

Scopul nevoinței ascetice lăuntrice este de a dobândi nepătimirea, adică absența patimilor. Iar sarcina lăuntrică pentru a o pune în lucrare se rezumă la a stinge constant patimile. Trebuie să tindem spre a le opri, și să reușim să oprim mișcarea de aprindere a patimilor. Și înainte de toate, trebuie depășită tendința de mânie, „furtuna inimii”, trebuie dobândită nemânierea, blândețea, pacea și tăcerea. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, mânia este legată de iubirea de sine. De aceea el definește nemânierea drept „dorința nesăturată de necinstire, precum în cei iubitori de slavă deșartă dorința de laudă este nemărginită”, iar blândețea ca „starea nemișcată a sufletului, care rămâne aceeași, în necinstiri ca și în laude”¹²¹. Și mai sus se află lipsa desăvârșită a resentimentelor „neamintirea răului”, după imaginea blândeții lui Iisus. Trebuie să te oprești cu totul să judeci. Pentru cei ce păcătuiesc roagă-te în taină „căci acesta este felul iubirii primit la Domnul”¹²². A judeca și a condamna nu se potrivește celor ce se pocăiesc. „A judeca înseam-

¹²¹ *Scara VIII*, trad. rom., p. 186.

¹²² *Scara X*, trad. rom., p. 201.

nă a răpi cu obrăznicie un drept al lui Dumnezeu”¹²³. Căci omul nu poate cunoaște totul, iar fără această cunoaștere judeci pripit. „Să nu o-sândești, chiar de vezi cu ochii tăi. Căci de multe ori se înșeală și aceștia”¹²⁴. Sfântul Ioan Scărarul vorbește mult despre felul în care poți să depășești ispitele trupești și să ajungi la curăție. Izvorul curăției se află în inimă, curăția depășește puterile omului, este un dar de la Dumnezeu, chiar dacă este dobândit prin asceză. Iubirea de arginți este învinsă prin ne-avuție, „lepădând toată grija cea lumească”, un fel de absență a oricărei griji pământești, absență a tristeții, datorată credinței și nădejzii. Încă și mai periculoasă este ispita orgoliului, pentru că cel orgolios este sedus chiar fără a fi ispitit de demon, devenind pentru sine un demon și un dușman. Orgoliul este învins prin smerenie. Smerenia nu se poate defini prin cuvinte, este un fel de „har negrăit al sufletului”, pe care nu-l poți dobândi decât prin propria trăire. Nu poți învăța umilința decât lângă Hristos. „deci nu de la înger, nici de la om și nici de pe hârtie, «ci de la Mine», adică din sălășluirea, din luminarea și din lucrarea Mea în voi; «că sunt blând și smerit cu inima» [Matei

¹²³ *Ibidem*, p. 203.

¹²⁴ *Ibidem*.

11, 29]”¹²⁵. Într-un anume sens, smerenia celor care practică asceza este un fel de orbire față de propriile lor virtuți, ajutor dumnezeiesc ce nu ne lasă să vedem propriile progrese.

În dezvoltarea patimilor, Sfântul Ioan Scăra-
rul deosebește următoarele etape: mai întâi su-
gestia sau atacul (προσβολή), o anumită imagine
sau gând, „îngrămădirea gândurilor”. Nu este în-
că păcat, pentru că voința nu participă. „Înso-
țirea e convorbirea cu ceea ce s-a arătat în chip
pătimaș sau nepătimaș”¹²⁶. Iar în acest interes,
începutul păcatului constă în atenția acordată is-
pitei. Totuși, angajarea voinței este mai impor-
tantă. „Consimțirea (încuviințarea) este învoirea
cu *plăcere* a sufletului, cu ceea ce s-a arătat”¹²⁷.
Iar mai târziu gândul (gândul seducător sau ima-
ginea) se înrădăcinează în suflet: este treapta *în-
robirii*, un fel de posesie a inimii. În fine, se cre-
ază un obicei vicios, aceasta fiind *patima* în sen-
sul propriu al termenului (τὸ πάθος). Așadar, ve-
dem că rădăcina patimilor constă în primul rând
în lăsarea liberă a voinței și că, în al doilea rând,
ispita atacă prin intermediul gândului, sub forma
unei idei sau a unui gând (λογισμός). Sensul as-

¹²⁵ *Scara XXV*, trad. rom., p. 298.

¹²⁶ *Scara XV*, trad. rom., p. 241.

¹²⁷ *Ibidem*.

cezei este deci dublu. Pe de-o parte ea duce la întărirea voinței (prin tăierea voii și prin ascultare), iar pe de altă parte duce la curățirea minții. Ispita vine din exterior. „Păcatul sau patima nu se află în fire în chip natural (κατὰ φύσιν). Căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor”¹²⁸. Aceasta nu înseamnă că omul a rămas curat. El s-a curățit prin puterea Botezului, și cade din nou prin voința sa, și se curățește prin pocăință și asceză. Chiar în natură există o putere dată, un potențial de a face binele, iar păcatul este *împotriva* naturii. Păcatul este o perversiune a capacităților naturale. Totuși, menirea omului nu este doar aceea de a împlini măsura naturală, ci de a o depăși, pentru a se ridica deasupra firii. Acestea sunt curăția, smerenia, privegherea și căința continuă a inimii. De aceea este necesară o sinergie a nevoinței ascetice libere cu darurile lui Dumnezeu, care îl ridică pe om deasupra limitărilor naturale. Lupta împotriva păcatului și a ispitelor trebuie să înceapă cât mai curând posibil, înainte ca ispita să se transforme în patimă. Însă puțini sunt cei care nu încep prea târziu. De aceea asceza este atât de dificilă și de lungă și fără sfârșit. Iubirea lui Dumnezeu este fără margini, sau

¹²⁸ *Scara XXVI*, trad. rom., p. 333.

marginile acestea sunt infinite: „iubirea nu va trece”. „Inaintând în ea, nici odată nu ajungem la sfârșit, nici în veacul acesta, nici în cel viitor, adăugând lumină la lumină. [...] eu n-aș spune nici despre ființele neînțelegătoare că nu înaintează. Ci spun cu tărie că și ele adaugă pururea slavă la slavă și cunoștință la cunoștință”¹²⁹.

4. Scopul ascezei

Scopul ascezei este sfințita liniștire (ήσυχία), liniștirea trupului și a sufletului. „Liniștirea trupului este știința și buna așezare a purtărilor și a simțurilor lui. Iar liniștirea sufletului este conștiința gândurilor și cugetarea nefurată”¹³⁰. Altfel spus, armonia și pacea, coerența și armonia vieții, atât a celei lăuntrice, cât și a celei exterioare. Liniștirea este starea de priveghere a sufletului: „Eu dorm, dar inima mea veghează” (*Cântarea Cântărilor* 5, 2). Iar această liniștire lăuntrică este mult mai importantă decât singură liniștirea exterioară. Această vigilență strictă a inimii este importantă. Liniștirea adevărată este „minte ca-

¹²⁹ *Ibidem*, p. 360-361.

¹³⁰ *Scara XXVII*, trad. rom., p. 379.

re nu se tulbură”. Altfel spus, „paza inimii” și „paza minții” (φυλακὴ καρδίας și νοὸς τήρησις). Puterea liniștirii stă în rugăciunea neîncetată (care nu se lasă împrăștiată): „liniștirea este slujirea neîncetată a lui Dumnezeu și faptul de a sta înaintea Sa”. Altfel spus, liniștirea depășește puterile omului. Rugăciunea de asemenea trebuie să stea înaintea lui Dumnezeu, apoi să se unească cu El, sau altfel spus, a sta înaintea lui Dumnezeu înseamnă a te ruga. În diversitatea rugăciunii, mai întâi trebuie adus mulțumire, apoi să te recunoști păcătos înaintea Lui, în fine să ceri. Rugăciunea trebuie să fie întotdeauna simplă și să se facă în puține cuvinte. Cea mai înaltă constă în invocarea monologică a numelui lui Iisus. Rugăciunea trebuie să se asemene mai degrabă gânguriturii simplu și repetat al copilului decât unui discurs savant și alambicat. Abundența cuvintelor în rugăciune împrăștie, introduce în suflet nălucirea, iar ceea ce este mai periculos în rugăciune este „nălucirea sentimentală”. Gândirea trebuie să fie întotdeauna prinsă și ținută în cuvinte. Toate „gândurile” și „imaginile” (nălucirile) trebuie să fie curmate cu vigilență. Minte trebuie concentrată. „Iar dacă rătăcește neîmpie-

dicată, nu va putea să rămână niciodată lângă tine”¹³¹. Rugăciunea înseamnă să tinzi direct către Dumnezeu, „rugăciunea nu e nimic altceva decât înstrăinarea de lumea văzută și nevăzută”¹³². În forma sa desăvârșită, rugăciunea devine un dar duhovnicesc, un fel de pogorâre a Sfântului Duh care lucrează în inimă, iar atunci Sfântul Duh se roagă în cel care a ajuns la starea de rugăciune. Într-un anumit sens, liniștirea și rugăciunea coincid. Iar această stare duhovnicească poate fi definită ca nepătimire. Căci nepătimirea tinde de asemenea către Dumnezeu și I se încredințează de bunăvoie. „Unii iarăși spun că nepătimirea este învierea sufletului înainte de cea a trupului”¹³³. Iar trupul însuși, ajungând la nepătimire, devine nestricăcios. Aceasta este dobândirea duhului Domnului (1 *Corinteni* 2, 16). În suflet răsună glasul tăcut al lui Dumnezeu Însuși, făcând cunoscută voia Sa, iar aceasta este deja deasupra oricărei cunoștințe omenești. Și pentru ea se aprinde setea de frumusețea nepieritoare. Cel care a atins liniștirea, acela a cunoscut adâncul tainelor. Sfântul Ioan Scăraru contemplă și simte dinamismul tensionat al lumii spirituale. În lu-

¹³¹ *Scara* XXVIII, trad. rom., p. 408.

¹³² *Ibidem*, p. 409.

¹³³ *Scara* XXIX, trad. rom., p. 419.

mea îngerilor se tinde de asemenea spre înălțimile serafice. Și nevoința ascetică a omului cuprinde aspirația către înălțimile îngeresti și către „viețuirea nevăzută a puterilor înțeleghătoare”¹³⁴. Nepătimirea este limanul la care trebuie să ajungi. Nu toți ating acest liman, dar și cei care nu l-au atins pot să ajungă la mântuire. Căci cel mai important este să asperi într-acolo. Puterea motrice a ascezei este dragostea. Plinătatea ascezei constă în dobândirea dragostei. Există o treaptă a dragostei, pe care nu o putem cunoaște în totalitate, pentru că este însuși Numele dumnezeiesc. De aceea, în plinătatea sa, dragostea este de negrăit. „Cuvîntul despre dragoste e cunoscut îngerilor, dar și acelora, numai prin lucrarea iluminării”¹³⁵. Nepătimirea și dragostea sunt nume diferite ale aceleiași desăvârșiri. Dragostea este calea și hotarul. „Iar acum mi-ai robit sufletul și nu pot să suport flacăra ta. De unde să pornesc a te lăuda?”¹³⁶. În aforismele fragmentare și sobre ale Sfântului Ioan Scărarul despre dragoste se simt proximitatea misticii *Corpusului Areopagitic* (interconexiunea dintre planul îngeresc și cel omenesc). Ceea ce este spe-

¹³⁴ *Scara XXVII*, trad. rom., p. 384.

¹³⁵ *Scara XXX*, trad. rom., p. 425.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 430.

cific la Sfântul Ioan Scărarul este că vorbește mai puțin despre treptele și etapele superioare; aici devine zgârcit cu cuvintele. El scrie pentru începători și pentru cei care înaintează pe cale. Cei desăvârșiți nu au nevoie de sfaturi și de călăuză omenească. Ei au dobândit deja încredințarea și evidența lăuntrică. În plus, despre treptele superioare, cuvintele înseși își pierd puterea și sunt insuficiente. Aceste trepte sunt greu de descris. Este deja cerul pe pământ, care se deschide în suflet. Este sălășluirea lui Dumnezeu Însuși în suflet. „Rugăciunea celui ce se roagă cu adevărat este tribunal, dreptar și scaun de judecată al Domnului, înaintea scaunului Judecății viitoare”¹³⁷. Altfel spus, este anticiparea viitorului. Iar acel suflet fericit poartă în el Cuvântul mereu, Cel ce îl introduce în tainele lui Dumnezeu, îl învață și îl luminează. Aici este culmea scării, care se ascunde în înălțimile cerului.

¹³⁷ *Scara XXVIII*, trad. rom., p. 403.

XIII. Sfântul Isaac Sirul

1. Viața Sfântului Isaac și opera sa

În viața Sfântului Isaac Sirul, multe lucruri ne rămân necunoscute. Lucrurile importante pe care le știm despre el le aflăm de la episcopul sirian Iesudenah (secolul VIII), din cartea sa despre feciorie, o culegere de notițe scurte despre sfinții și întemeietorii de mănăstiri din Siria. La numărul 124, Iesudenah vorbește despre sfântul Mar Isaac, episcop de Ninive, „care a renunțat la episcopat și a scris cărți despre viața asceților”. Era de loc din Bet Katrage (Katarul de azi, pe malurile Golfului Persic). A fost rânduit episcop la mănăstirea Bet Abe de către patriarhul Gheorghe (660-680). Nu a rămas decât cinci luni în aceeaș slujire, apoi s-a retras în munți, în Kuzistan, pentru a trăi aici ca eremit asceza monastică. Mai târziu s-a stabilit în mănăstirea Rabdan Shabur. S-a dedicat studiului Cărilor Sfinte și a lucrat atât de mult încât și-a pierdut vederea. A dobândit o cunoaștere adâncă a tainelor dumnezeiești și a scris lucrări remarcabile despre viața călugărilor. Totuși, concepțiile sale s-au lovit de împotrivirea multora. A murit foarte bătrân și a

fost îngropat în mănăstirea în care a trăit. Alte relatări despre viața Sfântului Isaac (scrise în siriacă și în arabă), adaugă că în tinerețe a fost călugăr în mănăstirea Mar Matai (aproape de Ninive). Era un mediu nestorian. Și totuși, Sfântul Isaac ocupă un loc aparte. Nu se știe de ce a plecat din Ninive, dar putem bănuși că nu era de acord cu clerul din zonă. În mănăstire a trăit în singurătate. Cu toate acestea, învățătura sa era seducătoare. El se îndepărtează mult de tradiția antiohiană. Simțim la el o puternică influență e-lenistică (alexandrină), mai cu seamă în textele sale exegetice. El explică Sfânta Scriptură în general în manieră simbolică, încercând să arate sensul său profund spiritual. Este grăitor faptul că deja din timpul vieții era numit „al doilea Didim”. În multe privințe, Sfântul Isaac este foarte aproape de *Corpus Areopagiticum* și se referă direct la „marele Dionisie”. El tinde către o sinteză universală. Și nu este surprinzător că foarte devreme lucrările sale au fost recunoscute și au cunoscut o largă răspândire, atât în mediile ortodoxe, cât și în cele monofizite. Curios, Sfântul Isaac a avut o influență indiscutabilă asupra misticii musulmane târzii.

Lucrarea ascetică a Sfântului Isaac (care apare de obicei în manuscris fără titlu) nu a devenit

accesibilă în originalul ei sirian decât în 1909. Până atunci nu se cunoștea decât o traducere grecească (făcută din arabă) în Lavra Sfântului Sava, probabil în secolul IX. Această traducere este adesea imprecisă și chiar ordinea capitolelor sau a paragrafelor este modificată. Textul sirian are mai puțină ordine și mai multă spontaneitate. Este mai degrabă o culegere de extrase sau de schițe ale unei cărți întregi. Aceasta corespunde mai degrabă planului autorului, care nu nota, ci dicta cugetările sale duhovnicești. Puterea lor nu stă în dezvoltarea logică a gândirii, ci în claritatea contemplațiilor, în profunzimea viziunilor. Sfântul Isaac nu scria pentru începători, ci mai degrabă pentru cei desăvârșiți. El vorbește mai cu seamă despre ultimele trepte și despre etapele superioare ale ascezei duhovnicești, despre limitele căii duhovnicești.

2. Procesul spiritual și etapele sale

Se pot distinge trei etape sau momente ale procesului spiritual: pocăința, curăția și desăvârșirea. Pocăința de greșeli, curăția de patimi și desăvârșirea în dragoste și extaz. Așa articulează Sfântul Isaac calea duhovnicească. Este darul cel

mai înalt pentru om, „harul desăvârșit”, posibilitatea de a se întoarce către Dumnezeu, de a reveni la El, „ușa milostivirii”. Pocăința este „al doilea har”¹³⁸ (după Botez), a doua naștere dăruită de către Dumnezeu. Și nu este doar un moment, ci un motiv constant de viață autentică. Căci nimeni nu este încă deasupra ispitelor, iar pocăința nu poate fi niciodată definitivă. „De aceea, ea [pocăința] li se cuvine totdeauna tuturor celor ce voiesc să se mântuiască, drepti și păcătoși. Și nu e hotar al desăvârșirii, pentru că până și desăvârșirea celor desăvârșiți este nedesăvârșită. De aceea pocăinței nu-i pun hotar nici timpurile, nici faptele”¹³⁹. Trebuie să rămâi tot timpul sub paza din „hotarul libertății tale”¹⁴⁰. Pocăința este un fel de fior al sufletului în fața porților Raiului: cum aș face să intru pe această poartă negrăită? Și tocmai lacrimile și pocăința deschid calea către bucuria și consolarea adevărată. Căci prin lacrimi ajunge omul la curăția sufletului. Pentru a se pocăi, monahul se retrage în singurătate, alege liniștea, renunță la lume, se separă de oameni,

¹³⁸ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia X*, Edit. Institutului Biblic, București, 1981, p. 382.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 277.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 310.

evită mulțimile. Liniștea și pocăința sunt legate indisolubil între ele. Liniștea caută însingurarea. Iar însingurarea este singurătatea sufletului înaintea feței lui Dumnezeu. „Fericit este cel ce s-a depărtat de lume și de întunericul ei și nu ia aminte decât la sine”¹⁴¹. Eremitismul este, înainte de toate, o cale lăuntrică sau un mod de a se retrage din lume. Este o stare lăuntrică a sufletului („când te dezbraci de omul cel vechi și ieși din lume”). Lumea este de asemenea o anumită realitate lăuntrică. Din punct de vedere al contemplației, lumea este un nume colectiv, îmbrățișând tot ce se numește patimă (τὰ πάθη). Patimile se numără între elementele constitutive ale lumii: „patimile sunt părți ale drumului lumii ce înaintază de la o stare la alta și unde sfârșesc patimile, acolo lumea se oprește din această trecere de la o stare la alta”¹⁴². Pentru că omul iese din legăturile lumii; „pe scurt, lumea este viețuirea trupească și cugetul trupesc”¹⁴³. Pentru a ieși din lume, este esențial să dobândești o altă orientare a minții. Lumea este distracție și împrăștiere, desfășurare a patimilor. Renunțarea la lume înseamnă concentrare în rugăciune, reculegere, hotărâre

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 275.

¹⁴² *Ibidem*, p. 169.

¹⁴³ *Ibidem*.

și solitudine, constanță sufletului. Patimile sunt adăugate, secundare, căci mintea prin fire este nepătimitoare, dar este antrenată în vârtejul patimilor, în care intră singură. Atunci „se află în afară de fire”¹⁴⁴. Patima este un fel de extaz, un fel de cădere a minții în raport cu starea sa dintru început. Atunci mintea este antrenată în lume. Dar ea poate ieși din lume. Exisă pentru ea posibilitatea de a se întoarce întru sine și de a se elibera de legi (adică de necesitatea lumii). Pocăința este această ieșire constantă, această schimbare a modului de a gândi (*metanoia*), această nouă orientare a duhului sau a minții.

Omul este legat de lume prin simțuri; nu atât prin trupul însuși, cât prin activitatea simțurilor. Iar necurăția sufletului constă în această înrobire față de impresiile simțurilor, este moartea sufletului, datorată vivacității impresiilor simțurilor. Imaginile sensibile orbesc vederea duhovnicească, împiedică vederea adevărată, iar patimile aprind cunoașterea sufletului. De aceea curăția sufletului constă în a depăși simțurile (și chiar a le sufoca). Atunci vederea autentică și sigură devine posibilă. Sufletul începe să perceapă adevărata lume, și în această viziune el dobândește

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 409.

clarviziunea. Se repetă astfel la Sfântul Isaac o temă platoniciană. Lumea este o iluzie a simțurilor. Iar cunoașterea adevărată nu se realizează prin simțuri. Percepția simțurilor este mai degrabă ceva potrivit firii: „Starea firească a sufletului este cunoașterea fapturilor lui Dumnezeu, a celor supuse simțurilor și a celor gândite (inteligibile). [...] Iar cea potrivnică firii este mișcarea pătimașă”¹⁴⁵. Căci singură cunoașterea creaturii în fundamentele sale adevărate are o asigurare autentică: cunoașterea a ceea ce există ca și creație a lui Dumnezeu, *cunoașterea duhovnicească* a acesteia, adică contemplarea înțelepciunii lui Dumnezeu în lucrarea creație; „vederea (contemplarea) este simțirea tainelor ascunse în lucruri și cauze”¹⁴⁶. Poate fi adevărată numai cunoașterea a ceea ce este autentic în lucruri. Ceea ce este autentic, iată din nou o temă platoniciană. Renunțarea la lume este în planul cunoașterii, este faptul de a face abstracție de tot ceea ce este trecător și nefiresc în lucruri și vederea a *ceea ce nu trece*. Ieșirea din lumea *imaginară* și ieșirea din *uitarea de sine* în imaginar, adică faptul de *a se regăsi pe sine*. În aceasta constă sensul curățirii (*catharsis*). „Tăcerea omoară senti-

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 408-409.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 168.

mentele exterioare și renaște mișcările lăuntrice”. În aceasta constă puterea sa curățitoare, sensul ei. În tăcere începe cunoașterea autentică (*gnosis*). „Chilia celui care trăiește în tăcere este acea scobitură din stâncă prin care Domnul I-a vorbit lui Moise”. În cunoaștere există trepte. Prima este cunoașterea trupească, „cunoștința deșartă”¹⁴⁷, închisă în făptură. Este o treaptă mincinoasă și periculoasă. Și trebuie a ieși din ea. Pe treapta următoare, omul este ocupat cu gândurile și cu dorințele sufletului, și cunoaște ce este firea însăși a sufletului. El înțelege atunci înțelepciunea și planul ascuns în structura și mersul lucrurilor. Dar este încă puțin. Doar pe treapta a treia omul dobândește duhovnicia și cunoașterea sa devine duhovnicească, și se ridică deasupra a tot ce este pământesc. „Atunci, acela poate zbură, purtat de aripi, în planurile celor nevăzute și să atingă adâncul mării celei neatinse, pătrunzând cârmuirile dumnezeiești și minunate, cele din firile celor gândite cu mintea [inteligibile] și din firile celor supuse simțurilor [sensibile], și cercetează tainele cele duhovnicești, cele prinse printr-o înțelegere simplă și subțire”¹⁴⁸. Trebuie să amintim că este vorba întotdeauna despre *cu-*

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 380.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 334.

noășterea lumii. Dar există o treaptă ce se află mai presus, unde măsura firii este depășită: mintea este curățită prin pogorârea Sfântului Duh și este ridicată spre contemplarea dumnezeiască. Dar este deja ceva mult mai înalt și nu mai este vorba doar despre gnoză. Este începutul desăvârșirii. „Scara Împărăției aceleia e înlăuntrul tău, ascunsă în sufletul tău. Botează-te [afundă-te, n. tr.] pe tine în tine însuși, din partea păcatului, și vei afla acolo trepte, pe care vei putea sui”¹⁴⁹.

Sfântul Isaac insistă mult asupra libertății. Libertatea este izvorul și un fel de răscruce a binelui și răului. Răul se realizează doar dacă există libertate. Nici binele nu se poate realiza decât tot în libertate, adică prin stăruință și asceză. Și Dumnezeu Însuși lucrează asupra minții în „taina libertății”. Nevoința ascetică nu este cu puțință decât în libertate, dar libertatea la rândul ei este posibilă doar prin nevoința ascetică. Ea se realizează și se afirmă tocmai în nevoința ascetică. Asceza este o luptă în care voința trebuie să fie de neclintit. Lupta este îngăduită de către Dumnezeu pentru a ne încerca. Și orice slăbiciune și nedreptate sunt descoperite printr-o cădere. „Domnul este atotputernic și mai tare ca

¹⁴⁹ *Filocalia* X, p. 162-163.

toți și în toată vremea e biruitor în trupul cel muritor, când coboară să le ajute în război. Iar de sunt și biruiți, e vădit că sunt biruiți când sunt afară de El. Aceștia sunt cei ce se golesc cu voia lor de El prin nerecunoștința lor”¹⁵⁰. Atunci trebuie să dobândească din nou, prin smerenie și renunțare, harul lui Dumnezeu. Puterea lui Dumnezeu se descoperă întotdeauna doar dacă omul îl caută. „Lumea aceasta este o întrecere, iar timpul este un timp a luptei”. Fericit este cel care n-a adormit pe drumul ce duce la limanul morții.

3. Rugăciunea ca mișcare a minții

Puterea motrice a ascezei este rugăciunea, iar rugăciunea face să se nască și să se aprindă dragostea. Sfântul Isaac are o definiție foarte largă a rugăciunii: orice convorbire care se petrece lăuntric și luarea-aminte de Dumnezeu, venind de la Duhul cel bun, și orice cugetare despre cele duhovnicești. Altfel spus, faptul de a rămâne în prezența lui Dumnezeu, în duh, în fapte și în cuvinte. Rolul ascezei este acela de a se ajunge la rugăciunea neîncetată, când omul se roagă tot

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 273-274.

timpul, adică veghează și este conștient de prezența lui Dumnezeu. O asemenea stare este dată de Sfântul Duh. De aceea rugăciunea neîncetată este semnul desăvârșirii. Ea dovedește că omul s-a ridicat pe culmea tuturor virtuților și a devenit sălaș al Sfântului Duh. Căci numai puterea Sfântului Duh face posibilă o asemenea stare de rugăciune neîncetată. Este culmea rugăciunii și deja mai mult decât o rugăciune. Rugăciunea începe prin cerere, „rugăciunea este cerere, grija și dorința de ceva”¹⁵¹. Dar, înainte de toate, este o *mișcare* a sufletului care tinde cu totul către Dumnezeu. În aceasta constă *teocentrismul* rugăciunii. Putem spune că rugăciunea este *dispoziția teocentrică* a sufletului; în rugăciunea adevărată, „privirea minții ia aminte numai la Dumnezeu și spre El își întinde toate mișcărilor ei”¹⁵². Totuși, tocmai în acest dinamism și în această intensitate a rugăciunii constă și limitarea sa. Pentru că atunci când mintea este în mișcare, se află încă în regiunea sufletului. Este încă un plan inferior și pregătitor, nivelul duhovnicesc nu este încă atins. Și de îndată ce ajunge la treapta duhovnicească, rugăciunea se oprește. Mișcarea lucrării sau tensiunea se oprește. Atunci te cuprinde o

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁵² *Ibidem*, p. 178.

pace și o liniște de negrăit. Tot ceea ce este rugăciune încetează, ajungându-se la o stare de contemplație în care mintea nu se mai roagă cu rugăciune. Această stare superioară se poate numi totuși rugăciune, pentru că este rodul și hotarul rugăciunii, către care tinde întregul elan al rugăciunii. Rugăciunea în genunchi (adică rugăciunea de cerere, care are încă, prin urmare, grija de ceva) este o parte premergătoare indispensabilă pentru rugăciunea duhovnicească. În sens strict, este dobândirea rugăciunii, înălțarea către rugăciune. Dar această nevoință este lucrarea libertății. Apoi, dintr-o dată, lucrarea Duhului se desfășoară în suflet. Mișcările sufletului, prin curăția și ținuta lor desăvârșită, participă la lucrarea Duhului. Însă numai câte unul dintre mulți este găsit vrednic de aceasta, pentru că este taina stării și a vieții veșnice. „Când mintea se învrednicește să simtă fericirea viitoare și uită de sine și de toate cele de aici, nu mai are vreo mișcare spre ceva”¹⁵³. Este un fel de ieșire din sine sau răpire a minții de către puterea Duhului: extazul. Este „tăcerea minții”, iar „tăcerea este taina veacului viitor”¹⁵⁴. Este pacea contemplației, care se află deasupra oricărei lucrări. Este deja o descoperire

¹⁵³ *Ibidem*, p. 176.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 474.

a lui Dumnezeu pentru mintea curată. Este prefigurarea Împărăției lui Dumnezeu și a cerului nou, în lumina Sfântului Duh. „Căci sfinții, în veacul viitor, nu se roagă cu rugăciunea, mintea lor fiind înecată de Duhul, ci se sălășluiesc, prin răpire, în slava care-i veselește. Așa e și cu noi. Când mintea se învrednicește să simtă fericirea viitoare și uită de sine și de toate cele de aici, nu mai are vreo mișcare spre ceva; [...] libertatea e luată firii și atunci e condusă de cârmuirea Lui și nu mai conduce ea”¹⁵⁵. Mintea, în unitatea sa inaccesibilă, se face asemenea lui Dumnezeu și este iluminată de lumina ce vine de Sus¹⁵⁶. Darul însă este dat ca răspuns la nevoița ascetică, de obicei când omul stă în rugăciune, când mintea este în mod special concentrată și adunată, pregătindu-se să-L asculte pe Dumnezeu. Când stă atentă lângă porțile împărătești. Astel, sinergia între nevoiță și dar, libertate și har, nu dispare nici pe înălțimile duhovnicești. Dar căutarea ia sfârșit când vine Stăpânul casei.

Omul începe să se roage din frică și din nevoie. El se roagă pentru a fi scăpat și pentru a primi diferite binefaceri. Dar pe măsura ascezei, cuvintele devin mai rare. Iconomia lui Dumnezeu

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 176.

¹⁵⁶ A se vedea *Corpus Areopagiticum*.

care le cuprinde pe toate devine foarte evidentă. Iar cererile particulare încetează. Mîntea nu se mai roagă pentru ceva anume, ci se încredințează cu totul voinței lui Dumnezeu, simțind căința atunci când resimte Providența lui Dumnezeu. Astfel, mîntea nu mai cere, ci așteaptă și dorește să vadă. „Vederea este vederea minții și constă în a te uimi de iconomia lui Dumnezeu în tot neamul și neamul”¹⁵⁷. În această contemplare, prin puterea Duhului, legătura și plinătatea vremurilor se descoperă deja. Se vede deja minunatul eon ce va să vină, în lumina sa negrăită, iar viața pămîntească de acum apare cu atît mai minunată. Mîntea se ridică la creația dintâi, când, printr-o poruncă neașteptată, totul a fost adus din nimic la ființă, și tot lucrul este adus înaintea Lui, în desăvârșirea sa. În această vedere se descoperă plinătatea destinelor. În această contemplare, nădejdea se întărește, orice spaimă și incertitudine se risipesc. Neliniștea ia sfârșit, orice dorință personală dispare. Și „nu mai văd asprimea drumului și nu se mai ivesc înaintea lor munți și râuri și «li se fac lor cele aspre căi netede» [Isaia 40, 4] și celelalte. Și pentru că în fiecare clipă privesc la sânul Părintelui lor și a-

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 499.

ceastă nădejde le arată ca un deget, în fiecare clipă, cele de departe și nevăzute; [...] și pentru că părțile sufletului sunt aprinse ca de un foc de dorul celor ce sunt departe și cele care nu sunt de față le socotesc ca fiindu-le de față”¹⁵⁸. Contemplarea lucrărilor dumnezeiești aprinde inima și stârnește în ea dragostea. Iar dragostea simte deja mireasma Învierii ce va să vină. Inima se aprinde ca de un foc și arde zi și noapte. Atunci vine *darul lacrimilor*. Sunt lacrimi de bucurie și de pocăință, lacrimi involuntare, ce curg neîncetat. Nu mai sunt lacrimi de necaz, nu mai este un plâns voit, ci harul lacrimilor. Nu mai este suspin și durere, ci lacrimi de dragoste. „Căci e obiceiul iubirii să se înmoaie în lacrimi la amintirea celor iubiți”¹⁵⁹. Aceste lacrimi sunt presentimentul nașterii din nou, presentimentul și vestirea vieții noi, deja embrionare. Sunt semnul sigur că mintea a ieșit din această lume și a simțit lumea duhovnicească. Dacă omul se întoarce de unde a plecat, aceste lacrimi vor înceta, aceasta însemnând că el este din nou îngropat în patimi.

Calea ascezei și a rugăciunii este calea renunțării, a retragerii din lumea exterioară, o cale a îndepărtării și a izolării. Totuși, aceasta nu vrea

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 398.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 453.

deloc să însemne indiferență față de aproapele și față de creație. Dimpotrivă, doar dragostea este poarta legitimă a contemplației. Fără dragoste, inima se învârtoșează. Or, este evident că aici nu este vorba doar despre dragostea față de Dumnezeu, ci, înainte de toate, despre dragostea față de aproapele, prin care putem deveni asemenea lui Dumnezeu. „Iar semnul celor care au ajuns la desăvârșire este acesta: de vor fi predați de zece ori pe zi arderii pentru dragostea oamenilor, nu se vor sătura de ei”¹⁶⁰. Culmea dragostei este nevoința ascetică a Crucii. „Așa ajung și toți sfinții la această desăvârșire, când ajung desăvârșiți și se aseamănă cu Dumnezeu în izvorârea prisositoare a dragostei lor și a iubirii față de toți oamenii”¹⁶¹. Dar o asemenea dragoste nu este din lumea aceasta. „Ce este inima plină de milă? Este arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura. Atunci, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 395.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 396.

vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. Face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu”¹⁶². Și tocmai în această dragoste plină de milostivire se descoperă curăția. Extazul minții se unește cu focul inimii.

4. Revelația la Sfântul Isaac Sirul

Adevărul este contemplație. „Și cel care-și adună privirea minții înlăuntrul său vede în ea raza Duhului. Cel care se scârbește de orice împărășiere, vede pe Stăpânul în lăuntru inimii sale. [...] Iată, cerul este înlăuntru tău, de ești curat; și vei vedea îngerii în tine împreună cu lumina lor și pe Stăpânul lor împreună cu ei și înlăuntru lor”¹⁶³. Căci tainele cerești se reflectă în sufletul curat ca și într-o oglindă clară. Și nimeni nu poate vedea această frumusețe lăuntrică

¹⁶² *Ibidem*, p. 393-394.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 221.

de nu va disprețui frumusețea exterioară, dacă nu se convertește și nu renunță la atașamentul său față de lumea văzută. Există două trepte în descoperirile dumnezeiești. *Mai întâi* vederile, revelația în imagini, precum Rugul aprins, vederi duhovnicești precum Scara lui Iacob și, de asemenea, în răpirea Duhului, cum a fost cazul Sfântului Pavel. Asemenea sunt și viziunile prorocilor, și acel vis despre care vorbește Apostolul (*Coloseni* 1, 9; *Efesenii* 1, 17-19). Și, în fine, visele profetice. Pentru a caracteriza aceste revelații, Sfântul Isaac se referă direct la Teodor (a se vedea comentariile sale la *Faptele Apostolilor* și la *Cartea lui Iov*). Toate aceste descoperiri au un sens pedagogic, ele nu conțin cunoașteri precise și adevărate. Sunt doar semne și simboluri, arătate într-o inspitație izolată. *Apoi*, sunt revelațiile duhovnicești, fără imagini și deasupra tuturor imaginilor și cuvintelor, pe care nu le putem măsura cu înțelegerea. Acestea sunt chiar contemplațiile rugăciunii. „Dar un nume potrivit sau adevărat pentru lucrurile veacului viitor nu există. Pentru ele nu e decât o cunoștință simplă, mai presus de orice numire și de orice stihie și formă și culoare și chip, și de nu-

mele îmbinate”¹⁶⁴ (urmează o referire directă la *Corpus-ul Areopagitic*). Duhul pătrunde deja în Sfânta Sfintelor, în întunericul supraluminos, care face cu neputință chiar vederea serafică. Este acea necunoaștere despre care se spune că e mai presus de cunoaștere. Sfântul Isaac subliniază mereu că în aceasta este anticiparea veacului ce va să vină. Altfel spus, această transfigurare a sufletului, care începe, este transformarea sa după chipul veacului ce va să vină. Fapt pentru care asemenea descoperiri sunt lăuntrice, nu se manifestă precum ceva exterior, ci sunt resimțite și trăite înlăuntrul ființei. Cei desăvârșiți încep astfel să contemple frumusețea propriului suflet, care este de o sută de ori mai strălucitoare decât lumina soarelui. Sufletul curățit intră în orizontul firii curate și împărățește din slava Tatălui. Atunci îi este dat omului să simtă acea schimbare a ființei lăuntrice în care toate vor fi înnoite. Și din cauza aceasta, ascetul nu știe dacă se mai află în lumea de aici. Acesta este extazul, răpirea. Sufletul este ca și îmbătat de iubire pentru Dumnezeu. Gândirea este cuprinsă de uimire iar inima este cucerită de Dumnezeu. Norul slavei dumnezeiești coboară. Iar omul îl vede pe

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 175.

Dumnezeu pentru că este deja în El și pentru că puterea dumnezeiască lucrează întru el. Drumul s-a sfârșit, toate mijloacele cad. Rugăciunea încetează și Scriptura nu mai este necesară. Atunci, „în locul legii Scripturilor, prind rădăcina în inimă poruncile Duhului. Și atunci inima învață în chip ascuns de la Duhul și nu are nevoie de ajutorul celor supuse simțurilor”¹⁶⁵. Este deja „sentimentul vieții veșnice”, realizarea și descoperirea nemuririi veșnice chiar în sufletul omului. Sfântul Isaac repetă după Sfântul Dionisie Areopagitul, considerațiile despre ierarhia cerească. El însă menționează mult mai rar teme teologice. Chiar pentru puterile cerești, contemplarea lui Dumnezeu era inaccesibilă. Până la venirea lui Hristos, tainele Împărăției erau ascunse pentru ei. „Dar când S-a întrupat Cuvântul, li s-a deschis lor ușa în Iisus”¹⁶⁶. Chiar și acum ușile sunt închise pentru ei, până la înnoirea universală, până ce omul va fi ridicat din stricăciune, până la apocatastaza ultimă. Căci pentru noi și pentru ei, intrarea este interzisă; și ei așteaptă ziua unică în care se vor deschide porțile veacului cel nou. Iar în veacul ce va să vină, ierarhia va fi suprimată ca instrument.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 288.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 421.

„Căci atunci nu va mai primi unul de la altul descoperirea slavei lui Dumnezeu spre bucuria și veselia sufletului. Ci fiecăruia i se va da de la sine (prin sine) ceea ce e potrivit cu vrednicia sa, de la Stăpânul, după măsura însușirilor celor bune ale lui; și nu va primi darul de la altul, ca aici. Căci acolo nu mai e nici cel ce învață, nici cel ce e învățat, nici cel ce are nevoie să-și împlinească lipsa lui de la altul. Pentru că Unul este Dătătorul, dăruind în chip nemijlocit celor în stare să primească. Și de la El vor primi cei ce primesc veselia cerească. Acolo vor înceta treptele celor ce învață și ale celor ce sunt învățați și tăria dorinței lor va atârna de Cel Unul”¹⁶⁷. Acolo vor fi multe lăcașuri, dar o singură Împărăție, și în ea se vor odihni cu toții, fără deosebire, sub același soare duhovnicesc. „Și nu vede vreunul măsurile soțului său, fie că acela e mai presus, fie că e mai prejos de el, ca nu cumva văzând harul mai bogat al soțului și pe cel mai mic al său să i se facă aceasta pricină de întristare și de nefericire. Nu poate fi aceasta acolo unde nu este întristare, nici suspin, ci fiecare se veselește înlăuntrul său după harul dat lui, după măsura lui”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 422-423.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 284.

Sfântul Isaac nu face decât să abordeze în treacăt soarta păcătoșilor. Păcatul are un început și un sfârșit; și va veni o vreme în care păcatul nu va mai fi. Aceasta nu înseamnă că toți vor intra în Împărăția lui Dumnezeu. Căci infernul sau gheena au un început, dar nu au sfârșit. Nu toți pot intra în Împărăție, pentru că nu toți sunt pregătiți să intre aici, iar Împărăția este în-lăuntrul nostru. Și cel care nu va intra, acela va fi în gheena, lipsit și chinuit. Totuși, nu este îngăduit să gândim că păcătoșii vor fi lipsiți în gheena de iubirea lui Dumnezeu. Ci tocmai iubirea este cauza chinului și a necazului lor: „Iar eu zic că cei chinuiți în gheena vor fi biciuiți de biciul iubirii”¹⁶⁹. Dragostea îi luminează pe toți oamenii, dar lucrează în două moduri. Dreptii se bucură, îmbătați de dragoste, în vreme ce păcătoșii sunt în necaz pentru că au păcătuit împotriva dragostei. „Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul față de dragoste e mai ascutită decât orice chin”¹⁷⁰.

În această viață, nimic nu este definitiv, ceea ce este autentic se va împlini acolo. Șase zile trec în lucrarea vieții, fără odihnă. Iar taina sabatului este descoperită doar în parabole; este

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 423.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

„odihna de patimi”. Sabatul nostru este ziua îngropării. Atunci cu adevărat, ființa noastră este în odihna sâmbetei. Apoi este nevoie de înviere, de ziua a opta, de ieșirea din mormânt. „Duminica este taina cunoașterii adevărului care nu se primește împreună cu trupul și cu sângele, căci este mai presus de cugetare. În veacul acesta nu avem ziua a opta, nici Sâmbătă adevărată”¹⁷¹. Este veacul lucrării. „Nu se slăvește mintea cu Iisus, de nu a pățimit trupul pentru Hristos”¹⁷². Calea crucii în viața de aici cuprinde răstignirea trupului și curățirea minții. Dar este în același timp și calea Schimbării la Față. Iar smerenia se preface încă în lumea de aici, într-o slavă. În cei care trăiesc în asceză se simte de pe acum mi-reasma vieții celei noi, „puterea primăvărarică” a nemuririi.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 375.

¹⁷² *Ibidem*, p. 85.