

IN MEMORIAM IEROMONAH GHELASIE

Coperta: Neofit & Calinic
Tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Chipul iconic : in memoriam ieromonah Ghelasie : reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian. -
Sînbotin : Chipul Iconic, 2020-
12 vol.
ISBN 978-606-94913-7-9
Vol. 3 / Ierodiacon Vlasie, Florin Caragiu, Dan Popovici, ... - , 2021. - ISBN 978-606-94913-8-6

I. Vlasie ierodiacon
II. Caragiu, Florin
III. Popovici, Dan

2

Chipul Iconic vol. III – *serie nouă*
Despre Avva Arsenie Praja pustnicul
de Moise MONAHUL
Convorbiri – *despre mistica isihastă şi mistici metafizice* – (I)
de Ad. OLTEANU şi NEOFIT
Temeiul iconic al creației – *viziunea mistică creştină şi doctrinele antice*
de Florin CARAGIU
Şoricelul lui Noica – *ispite pe ultima sută de metri*
de Vlasie IERODIACONUL
Dincolo de/prin oximoron
de Dan POPOVICI
Isihasmul în contextul altor mistici (II)
de Marius Dumitru LINTE

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

CHIPUL ICONIC

IN MEMORIAM IEROMONAH GHELASIE



reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian

IERODIACON VLASIE
MOISE MONAHUL FLORIN CARAGIU
DAN POPOVICI ADRIAN OLTEANU
LINTE MARIUS DUMITRU

CHIPUL ICONIC SÂNBOTIN
2021
3

Despre Avva Arsenie Praja pustnicul

Eu am început viața monahală la mănăstirea Poşaga din județul Alba. Mânăstirea Poşaga se află undeva pe Valea Arieşului, la jumătatea distanței dintre Turda şi Câmpeni, pe Valea Poşăgii. De la Arieş mergi un kilometru şi ajungi în satul Poşaga şi pe urmă, câțiva kilometri mai sus, este mânăstirea Poşaga. Mânăstirea a fost ctitorită de către un preot din sat. Alexandru Rujdea parcă îl chema. Are hramul *Izvorul Tămăduirii* – sau unul dintre hramuri – şi a fost clădită, legată de un izvor care e mai sus de mănăstire, chiar lângă Valea Poşăgii, cunoscut ca unul cu apă tămăduitoare. Şi, deschizându-se schitul Poşaga, au fost trimişi doi călugări de la Râmeț. În epocă, mânăstirea Râmeț era o mânăstire de călugări. Era o veche vatră de sihăstrie monahală. Însuşi numele Râmeț am înțeles că, etimologic, vine de la cuvântul *eremit.* Deci, o vatră pustnicească, cum s-ar spune. Dar a avut şi viață de obşte. În 1940 s-a întors de la Athos un călugăr care era de loc de acolo din zonă, părintele Evloghie Oța. Stătuse ani de zile la Athos şi a venit aici cu ideea de a redeschide schitul. A avut câțiva ucenici, i-a adunat, şi printre ei, de acolo din zonă, chiar din satul Cheia, a venit şi părintele Arsenie Praja.

Vreau să menționez lucrurile astea pentru că părintele Arsenie Praja este duhovnicul, mentorul părintelui Ghelasie de la Frăsinei, ale cărui cărți sunt dedicate părintelui său duhovnicesc. Şi părintele Ghelasie se revendică de la Arsenie Praja şi de la un model de trăire duhovnicească, pe care l-ar fi moştenit de la părintele Arsenie, care este ultima verigă dintr-un lung lanț de pustnici din acea zonă. Şi toți aveau caracterul acesta, specificul acesta autohton de raportare la Dumnezeu. Acum nu vreau să vorbesc despre specific, ci despre părintele Arsenie.

Părintele Arsenie Praja era de loc din satul Cheia, care-i foarte aproape de mânăstirea Râmeț. Practic, treci prin Cheile Râmețului şi ajungi la Râmeț. S-a născut în 1911. Despre părintele Arsenie Praja există o carte, singura carte despre părintele Arsenie, adică singura sursă de informații publicată până acuma, scoasă de un ucenic, un apropiat al părintelui, părintele Nicodim Dimulescu, care acuma e la Crasna. Se numeşte „Părintele Arsenie Praja pustnicul". Părintele Nicodim a intrat prin anii '40 ca frate de mânăstire în obştea de la Râmeț, întemeiată de părintele Evloghie Oța, şi acolo l-a cunoscut pe părintele Arsenie, care era şi el pe atunci frate de mânăstire, fratele Aurel.

Trebuie să spun că în '96, când am intrat eu în mânăstire, printre bătrânii din Apuseni, în memoria locului, părintele Arsenie era văzut ca un sfânt. Şi pentru că era de acolo, din zonă, iar unii îl cunoscuseră înainte la Râmeț, pe când era încă frate, îi spuneau fie fratele Aurel, fie părintele Aurel, fie părintele Arsenie. Şi era chiar o figură de sfânt, de părinte duhovnicesc al Apusenilor. Spune părintele Nicodim că a fost încă de tânăr interesat de viața duhovnicească, a trecut pe la mai multe mânăstiri, a şi ucenicit – asta lasă să se înțeleagă părintele Ghelasie – la nişte pustnici de acolo, din zonă. Fiind din satul Cheia, el cu siguranță cunoştea locurile, oamenii. Nu ştim exact ce s-a-ntâmplat cu el până în momentul în care s-a alăturat obştii părintelui Evloghie. Chiar recomand cartea asta a părintelui Nicodim. Am văzut că se găseşte şi pe internet în format PDF. E o sursă de informații biografice, în primul rând, dar şi duhovniceşti, un portret foarte frumos al părintelui Arsenie.

Eu ce vreau să adaug la aceasta? Sunt nişte lucruri inedite pe care le-am întâlnit în şederea mea la Poşaga, pe urmă le-am cules de la oameni care l-au cunoscut pe părintele Arsenie. Că repet: în tradiția locului, părintele Arsenie era văzut ca un sfânt. Şi, ca să mai merg puțin pe partea asta biografică, în anii '50, împreună cu părintele Ghedeon Bunescu întemeiază schitul de la Poşaga. Datorită marii mulțimi de oameni care veneau să-l caute pe părintele Arsenie, părintele era urmărit de comunişti, care nu priveau cu ochi buni „obscurantismul misticist", şi mai

e un motiv în plus: acolo, în zonă, la momentul respectiv, erau partizani, erau fugari. Mai sus de schitul Poşaga, pe Valea Poşăgii, mai sus de Săgagea, era un grup de partizani: şuşmanii – fraţii Şuşman. Au fost şi nişte preoţi greco-catolici, care s-au alăturat acestui grup. Şi atunci securitatea, pentru că era un vad la mânăstire, se temea de treaba asta, că sub pretextul că vin la mânăstire, sunt oameni care pot să ia legătura şi să susţină grupul de partizani.

Părintele Arsenie a fost arestat, însă, din câte ştiu eu, n-a stat mult închis. După ce a fost prins grupul de fugari, de partizani, cum li se spunea, Mânăstirea Poşaga a fost închisă. Luptătorii anticomunişti au fost prinşi prin trădare. Pe valea Poşăgii, pornind de la Arieş, primul sat este Poşaga de Jos, pe urmă vin Poşaga de Sus, Cătune, Belioara, după care mai multe, până la Săgagea. Mulţi oameni au fost deportaţi în Bărăgan pentru că în urma proceselor s-a aflat că i-au ajutat pe partizani şi, ca repercursiune, au plecat toţi. Mânăstirea a fost închisă şi a stat închisă până în 1975, când a fost redeschisă de preasfinţitul Emilian Birdaş, care a ajuns episcop la Alba-Iulia.

Aşadar, Părintele a stat în închisoare. A mai fost tot aşa, o situaţie, tot prin anii ’50, după venirea Părintelui la Poşaga, într-o vreme tulbure, când obştea de la Râmeţ s-a destrămat. Nu ştiu exact motivele. Legat de stilism, chestii de genul acesta. Nu ştiu, întrucât s-a întâmplat în vremuri tulburi, în perioada comunismului. Când a venit în ţară de la Athos, Evloghie Oţa a ţinut, cum ar veni, de eparhia de stil nou. Nu ştiu ce s-a întâmplat, s-a petrecut ceva, că au trecut pe stil vechi. Şi episcopia, comuniştii, cine a insistat, i-a trimis de acolo şi ulterior la Râmeţ a ajuns să fie obşte de maici, avându-l ca duhovnic pe părintele Dometie.

Ei bine, părintele Arsenie a fost arestat, apoi a fost eliberat. Mânăstirea Poşaga fiind închisă, Râmeţul închis, că a fost transformat ulterior în mânăstire de maici, a urmat o perioadă de peregrinare. A stat prin sat pe la Cheia, şi-a făcut o căsuţă pe lângă casa părintească, pe lângă casa unui frate de pe acolo, a pustnicit în diverse locuri. A avut un fel de locuri de retragere, prin peşteri, continuând, însă, să fie cercetat de către credincioşi. Mai cobora la mânăstire la Râmeţ, la un moment dat.

Şi obştea de maici a fost alungată de acolo. După ce maicile au plecat, a mai rămas doar părintele Dometie, pe care, cumva, comuniştii l-au îngăduit ca duhovnic, pentru că pe acolo, prin munți, erau mai multe parohii şi slujea alternativ la mai multe biserici. A rămas acolo slujitor. Şi părintele Arsenie circula pe acolo, prin zonă. Le-am întrebat pe maicile de la Râmeț şi mi-au spus că n-au fost nici într-o legătură foarte strânsă, dar nici într-o relație de opoziție fățişă.

Cumva, în epocă, părintele Arsenie era văzut ca un fel de om „incorect politic". Adică nu era pe linia oficială a Bisericii, cum erau maicile de la Râmeț. Dar, cum spun, încă de când am ajuns la Poşaga m-am izbit de treaba asta: cum îl priveau oamenii. Bătrânii din zonă cu care am apucat să stau de vorbă îl priveau ca pe un sfânt. Şi aşa, din mărturiile pe care le-am strâns se creionează imaginea unui ascet foarte hotărât.

Când am ajuns la Poşaga, vizavi de mănăstire, era un bătrân, Vasile pe nume, care l-a prins pe părintele Arsenie prin anii '50, când a construit mănăstirea. Acesta mi-a povestit că, la un moment dat, s-a deviat cursul râului Poşaga, cursul văii, ca să se facă acolo o grădină. Şi a văzut cum lucrau, şi părintele Ghedeon, şi părintele Arsenie, care luau nişte pietroaie din acelea mari, le cărau, le mutau dintr-o parte în alta. Lucrau din greu şi mâncau acolo. Îşi făceau şi ei nişte varză şi un fel de mâncare şi mâncau din ea toată săptămâna până se împăienjenea varza. Şi Vasile era uimit de felul cum munceau părinții aceştia, fără să se hrănească. Se mira de ce putere era în ei de lucrau atât de mult. Bineînțeles că şi el era un om de munte, învățat cu viața grea, dar aici era ceva sărit peste tiparele normale ale lor. Şi tot el mi-a povestit că părintele Arsenie umbla desculț. Şi mi-a dat chiar o mărturie directă. Mi-a povestit că într-un an, într-o iarnă geroasă, cu zăpadă până la genunchi, a mers cu părintele Arsenie către Muntele Mare. El era încotoşmănat, îmbrăcat cu pantaloni de lână, cu cizme în picioare, cu ciorapi de lână, iar părintele Arsenie era desculț, cu tălpile goale. Şi îşi zicea: ce fel de om e acesta, ce putere este în el de umblă aşa? Legat de lucrarea aceasta, cu umblatul desculț, am auzit două variante. Unii susțin că a fost legat de un canon pe care l-ar fi primit în copilărie

(de fapt, amândouă variantele spun acelaşi lucru, dar sursele sunt, cumva, diferite). Cineva mi-a spus că ar fi avut nu ştiu ce probleme cu duhurile când a fost mic şi a mers pe la nişte părinți, nişte oameni îmbunătățiți, care i-au dat canon să umble desculț. Şi cel puțin o perioadă a umblat aşa. Ce vă spun sunt lucruri din memoria locului, amintiri pe care nu le poți verifica nemțeşte, ci doar le înregistrezi. Dar mi se pare important că, deşi nu poți să demonstrezi că sunt exacte, acesta e sensul lor duhovnicesc. Nu despre oricine se poate spune aşa ceva. Chiar dacă nu sunt reale întru totul, nu despre oricine ajung să se creeze astfel de poveşti... Cum se spune, în fiecare mit există o fărâmă de adevăr.

O altă variantă pe care am auzit-o spune că mama părintelui Arsenie avea o moară pe apă acolo. Şi era nemulțumită că nu avea vad, că nu venea lumea pe acolo la măcinat. Şi, la un moment dat, a venit o femeie, o vrăjitoare era, şi i-a spus, „Uite, vrei să fac eu să vină toată lumea la tine?" Pentru că era un avantaj dacă veneau să macine la tine, că o cotă îți rămânea ție, o păstrai pentru tine, iar lumea o ducea greu pe acolo. Şi a răspuns: „Da". Şi zice vrăjitoarea: „Uite, trebuie să-mi dai mielul tău cel mai mic." Mama părintelui nu a făcut nicio legătură, a luat în literă ceea ce i s-a propus şi a spus: „Da, sunt de acord" şi, într-adevăr, aceea a făcut ce a făcut de a început să vină lumea la moară, la familia Părintelui. Dar după un timp s-a îmbolnăvit copilul cel mai mic, care era Arsenie. Şi atunci ea s-a dus la un bătrân, un om cu viață sporită şi l-a întrebat: „Uite ce-am pățit, cum e treaba cu copilul". Şi acela i-a spus: „Păi da, tu l-ai dat. Când ți-a cerut mielul cel mai mic a fost vorba de copil". Şi atunci, bătrânul acesta i-ar fi dat părintelui Arsenie canonul să umble desculț.

Apropo de chestia cu mersul desculț, îmi povestea cineva că, în perioada în care a fost prin sat Părintele, fiind un misionar şi pustnic, dar şi deschis, în acelaşi timp, încerca să-i ajute pe oameni pe fiecare. Şi nişte tineri din zonă l-au văzut umblând desculț iarna şi şi-au zis: „Haide să-l vedem acum pe Părintele, dacă-l ținem de vorbă, de nu-i îngheață picioarele? Să vedem cât rezistă să stea desculț în zăpadă...". Şi l-au înconjurat, l-au

provocat la discuții, dintr-o parte şi din alta, şi tinerii, care erau îmbrăcați, cu ciorapi de lână, încălțați cu bocanci, la un moment dat nu au mai putut, au început să joace pe loc, răzbiți de frig. Şi părintele Arsenie, văzător cu duhul, ce le cunoscuse gândul, le zice: „Ei, care îngheață mai repede?"

Deci, repet treaba asta şi o accentuez, părintele Arsenie s-a păstrat în memoria locului ca un om harismatic. Se povesteşte că avea darul înaintevederii. Se spune că era un tămăduitor, un om cu putere în rugăciune şi că la rugăciunea lui se întâmplau minuni. Oamenii veneau la el ca la un adevărat părinte, cu tot necazul. Adică nu era tipul de duhovnic la care te duci să-l întrebi: „Părinte, ce să fac ca să mă mântuiesc, cum să mă rog?" Veneau la el fie că li se fura vaca, fie că li se îmbolnăvea copilul, că pățeau ceva, că aveau o boală, un necaz, sau că aveau nevoie de o îndrumare. Toți mergeau la Părintele. De asta zic, că a fost ca un părinte pentru cei ce veneau la el, rugându-l să-i ajute. Şi în perioada de la Râmeț, şi pe urmă, cât a viețuit în Cheia. Aşa a ajuns, de fapt, la el şi părintele Ghelasie. Erau oameni de la Câmpeni care veneau, unii pe jos, alții cu mocănița, cale de 40 km până în Sălciua şi-l vizitau, fie la Râmeț, înainte, fie pe urmă, acolo unde stătea, în satul Cheia. Din toată zona Apusenilor veneau la el. Şi, cum spun ei, se cunoşteau rezultatele rugăciunii Părintelui.

La Poşaga se spune o întâmplare legată de momentul în care a fost arestat de Securitate. Probabil a fost ridicat în mai multe rânduri, dar am auzit o poveste cu privire la ce s-a întâmplat acolo, care s-a păstrat în amintirea oamenilor. Atunci când a venit Securitatea să-l aresteze pe el şi pe părintele Ghedeon, i-au urcat în maşină şi maşina nu a pornit. Asta am auzit-o în mai multe situații, nu e un caz unic, adică şi la alți părinți s-a întâmplat. La un moment dat, făcând tot felul de manevre, şoferul şi-a dat seama că maşina, practic, nu are nimic, dar totuşi nu porneşte. Părintele Arsenie le-a zis: „Măi oameni, duceți-vă în sat şi aşteptați-ne acolo" – satul era, cum ar veni, pe vale în jos, la câțiva kilometri depărtare – „că noi pe jos am venit la mănăstire şi pe jos vrem să plecăm". Şi, neavând ce să facă, cei de la Securitate s-a urcat în maşină, iar maşina a

pornit. S-au dus în sat, l-au aşteptat acolo, iar el a mers pe jos până în sat şi acolo l-au arestat.

Tot vecinul acesta, Vasile, mi-a povestit, apropo de izvorul făcător de minuni, cu apă tămăduitoare, că el cunoştea un pădurar al locului, care avea nu ştiu ce probleme şi s-a spălat cu apă din aceasta şi s-a făcut sănătos. Izvorul e, cumva, şi ca un fel de izbuc, în anumite momente apa ţâşneşte cu putere în sus. Şi când se duceau oamenii să se roage acolo, şi la părintele Arsenie care, la momentul respectiv, cred, că era singurul monah, când făcea doar cruce, apa ţâşnea în sus.

Veneau oamenii la el în mănăstire şi îi cunoştea dinainte. Le cunoştea sufletul şi ştia ce păcate au făcut. Erau situaţii în care le spunea: „Măi, tu te-ai dus şi te-ai închinat la Maica Domnului, dar Maica Domnului din icoană şi-a întors faţa, pentru că ai făcut cutare sau cutare păcat". Sau: „Tu du-te acasă, nu intra aici să te închini sau să laşi darul tău. Du-te acasă şi împacă-te cu fratele sau repară ce i-ai făcut lui cutare şi pe urmă să vii, ca să-ţi fie primită rugăciunea".

Tot în sensul acesta, îmi povestea cineva, spunându-mi că ştie întâmplarea chiar de la părintele Dan Popovici, care, la rândul lui, o auzise nu ştiu când, în vremea când a fost acolo în zonă, la Poşaga, că era o familie de oameni tineri şi soţul avea probleme foarte mari de sănătate. A încercat pe la doctori, în diverse variante, şi aceştia n-au reuşit să facă nimic. Iar el a zis: „Măi, dacă tot sunteţi pe aproape, prin Apuseni, mergeţi şi la părintele Arsenie. Şi aceştia, la sfârşit, nemaiavând ce să facă, s-au gândit să se ducă. Şi, pe drum, omul care fuma şi-a dat seama că are pachetul de ţigări şi a avut o străfulgerare: „Măi, chiar să mă duc aşa, cu ţigările la Părintele?!". Şi a vrut să le pitească undeva, să le ascundă şi apoi, la întoarcere, să le ia. Era, cumva, în dreptul unei cruci şi îşi spunea: „Unde să le ascund? Să le pun sub o piatră". Şi s-a nimerit să le pună chiar lângă cruce, cumva sub aceasta.

A plecat apoi mai departe şi a ajuns la părintele Arsenie, care din prima i-a zis pe nume: „Măi Ioane, păi chiar acolo le-ai pus? Sub cruce te-ai trezit să le pui?" Şi le-a spus: „Uite, asta s-a întâmplat, problemele astea, care nu au vindecare pe cale medicală, sunt pentru că, uite, cineva ţi-a făcut ceva. Aţi fost, în

data cutare, la nuntă acolo?" „Da". „Ei, şi nu ți-a dus cineva un pahar să bei?" „Ba da". „Ei, vezi că aceia ți-au pus..." „Păi cum, că sunt rude?" „Păi, aceia ți-au pus pentru că au vrut să ți se întâmple ceva... Trebuie să ții canonul cutare, să faci cutare, să duci o viață creştină şi o să scapi de lucrurile astea." Şi, într-adevăr, aşa s-a întâmplat, soțul a ținut de îndrumarea Părintelui şi a scăpat.

La fel, altădată, o femeie a vrut să vină la Părintele – nu ştiu dacă se întâmpla la mănăstire la Poşaga, sau în Cheia – şi pe drum, într-un loc strâmt şi greu de trecut, i-a ieşit în cale un câine. Şi nu putea să treacă. Îi era şi frică, pentru că era fioros. S-a rugat şi, până la urmă, şi-a făcut curaj şi a trecut. La un moment dat, iar a dat de câine. De vreo trei ori i-a apărut. Şi când a ajuns, cu greu, la părintele Arsenie, acesta i-a zis: „Măi, ăla a fost vrăjmaşul!". I-a spus aceasta până s-apuce ea să se plângă şi a adăugat: „M-am rugat pentru tine ca să poți să ajungi aici".

La fel, un om a fost la târg şi a vândut ceva, animale sau ce a vândut, a primit o sumă mare de bani, şi în drum spre casă a intrat la magazin, la crâşmă, să cumpere ceva. Şi atunci când a ajuns acasă a văzut că nu mai are banii. Dar nu putea să spună că i-a pierdut în vreun anume moment, că i-a luat cineva, a fost o situație confuză. În acel moment avea mare nevoie de bani. Era o pierdere foarte însemnată pentru el. S-a dus la Părintele Arsenie, iar acesta i-a spus: „Măi, stai două săptămâni, ne rugăm toți, mă rog şi eu, iar apoi vino înapoi, să vedem ce se întâmplă". În intervalul acesta de două săptămâni, gestionarul de la magazinul din sat – omul păgubit nu ştia că acela i-a furat banii – a venit la el şi i-a spus: „Măi, fii atent aici, eu îți dau banii înapoi, dar nu mai fă ce faci, că nu am linişte. Nu ştiu ce faci, dar nu mai fă, că nu am linişte". Acela nu făcea nimic, probabil se ruga şi el, dar de fapt era rugăciunea Părintelui. A venit apoi la Părintele să-i spună: „Uite ce zice acesta, gestionarul: „Ştiu că tu ai necazul ăsta, dar nu mai fă ce faci, că îți dau eu bani"…" Dar fusese ceva de genul: acela nu a recunoscut că i-a luat banii şi a vrut să-i dea numai o parte din sumă înapoi. Iar Părintele Arsenie a spus: „N-o primi, că o să ți-o dea pe toată". Şi a continuat să se roage şi, la un moment dat, acela a

venit, i-a dat toată suma, dar acum şi-a cerut şi iertare, mărturisind ce a făcut.

În perioada când părintele era, cumva, prigonit şi mai mergea pe la credincioşi, prin Câmpeni, l-a căutat acolo o femeie credincioasă, căreia îi murise fetița. S-a dus la casa unde era Părintele şi i-a spus: „Uite, am necazul ăsta...", iar Părintele îi zice: „Lasă, că nu ăsta-i singurul necaz. Ai un necaz, că fetița a murit aşa, mică, adică până într-un an, bebeluş, dar ai şi o problemă cu picioarele. Şi asta ți se trage de la un blestem. Uite, fă cutare şi cutare şi ai să te vindeci". Şi cu adevărat, femeia, urmând sfaturile părintelui, s-a vindecat. A scăpat de neputința asta. Şi tot ea povestea că a mers la Cheia, la Părintele. Povestea că a asistat la vindecarea unui copil, a unei fete nevăzătoare de 11-12 ani, la rugăciunea Părintelui. Nu ştiu ce slujbă săvârşea acolo şi fata a început să strige: „Văd, văd, dar nu ştiu ce văd!" Adică, era ceva cu totul inedit ce se întâmpla cu fata. Un copil orb din naştere vedea, dar nu era clar ce se întâmplă cu ea. Şi toată lumea a fost impresionată. Şi tot cu ocazia unei slujbe, s-a dus la Părintele şi a lăsat un pomelnic. Şi pe pomelnic erau trecuți morții din neam, printre care se afla şi o rudă de-a ei, o bunică foarte evlavioasă, credincioasă. Şi Părintele i-a citit numele şi în dreptul ei a zis, „Ei, asta sigur e mântuită. La ceilalți mai trebuie rugăciune".

La fel, era o femeie de vreo 30 de ani, de prin Câmpeni, bolnavă de insuficiență renală, cu complicații foarte grave. Tot aşa, nu avea nicio şansă din punct de vedere medical. S-a întâlnit cu Părintele şi el a întrebat-o: „Măi, tu crezi că Dumnezeu te poate face sănătoasă?" Şi ea a răspuns: „Părinte, ştiu că mă poate face sănătoasă, dar nu mai am nici un fel de credință, nu mai cred". „Cum măi, Dumnezeu, care te-a făcut aşa mare, nu poate să rezolve un nimica de rinichi?" „Părinte, zice, nu mai cred". „Uite, până acum ai încercat cu doctorii, hai să încercăm cu Dumnezeu. Adu toate medicamentele pe care le ai în casă" (părintele venise la ea acasă). S-a dus, o căutat toate medicamentele. Dar Părintele a zis: „Vezi că mai ai şi pe-acolo, ai uitat să le aduci şi pe alea. Uite, de acum nu le mai iei pe astea şi faci ce zic eu. Ne rugăm şi postim". Şi i-a dat lucruri contraindicate, ştiu eu, murături, ceva sărat. „Părinte, nu pot să le iau, că mi se

blochează rinichii", i-a zis femeia. Însă, Părintele a stat câteva zile şi a făcut rugăciune cu ea, a pus-o la post. I-a dat chestiile acelea, total contraindicate din punct de vedere medical, dar în şase săptămâni a făcut-o sănătoasă, încât femeia, care era atunci pe moarte (poate o treabă de luni de zile), a trăit până la 71 de ani. Asta se întâmpla când avea vreo 30 de ani. Părintele i-a spus „Vezi că o să mai ai probleme de sănătate în viață, dar cu rinichii, niciodată". Şi într-adevăr, n-a mai avut probleme cu rinichii.

Altă dată era o familie tot aşa, prin părțile Câmpeniului, care avea un copil bolnav. Rudele aflaseră de părintele Arsenie, iar tatăl său, fiindcă era foarte grav bolnav copilul, s-a dus la mănăstire să-l caute pe părintele Arsenie. Şi a plecat la mănăstire – şi asta a fost cu tâlc, că nu l-a găsit acolo, deoarece Părintele, cunoscând cu duhul, s-a dus el la ei acasă. S-a dus fără să fie invitat, fără să-i cunoască, fără să ştie adresa în prealabil. Aşa s-a dus la ei acasă. Mama copilului era acasă şi Părintele i-a spus: „Uită-te, copilul ăsta nu o s-o ducă bine, toată viața se va chinui – şi, într-adevăr, cumva, ulterior s-a confirmat chestia asta – pentru că are de tras pentru nişte păcate de-ale tatălui. A făcut asta..." S-a întors şi tata acasă, şi zice: „Părinte, eu te-am căutat la mănăstire, dar tu ai venit aici". Însă, a fost cumva de folos şi pentru tată că s-a dus să-l caute, că pe drum s-a vindecat de o durere pe care o avea la spate.

Într-un sat de lângă Câmpeni, pe la Sohodol, erau două fetițe, surori, una de 9 şi alta de 11 ani, ce erau din familii de oameni credincioşi. Acestea mergeau la Mănăstirea Râmeț şi mai cântau. Acolo era atunci doar părintele Dometie. Era în perioada în care maicile erau deja scoase din mănăstire, iar părintele Dometie slujea prin împrejurimi, pe la biserici şi parohii. Şi cântau şi fetițele astea, care mergeau pe acolo. Şi cu ocazia unei sărbători a venit şi părintele Arsenie, care le-a văzut, le-a pus mâna pe cap şi le-a spus: „Uite două flori pe care Maica Domnului le-a pus deoparte. Voi o să vă faceți călugărițe". Şi, într-adevăr, cele două fetițe, de 9 şi 11 ani pe atunci, au devenit mai târziu călugărițe. Au rămas cumva în legătură cu părintele Arsenie. La un moment dat, au fost chiar în preajmă, unde-i acum mănăstirea Sub Piatră. Aici fusese mănăstire de pe

la 1600. Nu ştiu în ce context a fost părăsită, dar acum era o biserică de lemn, singură, în lăstăriş, îmburuienită. Şi Părintele, de sus, de unde era o cruce, le-a spus: „Uite, aici se va deschide din nou mănăstirea. O să ajungeți şi voi pe aici, la mănăstire". Le-a dat de înțeles celor două fete, care acum erau cu el şi cu un grup de oameni că vor ajunge la Sub Piatră. Ele şi-au rânduit să meargă în altă parte. Aveau 17, respectiv 19 ani când părintele Arsenie a murit (în 1973, fiind îngropat la Crasna). Şi de acolo părintele Nicodim le-a dus la Horezu. Au stat acolo până după 1989, pe urmă au venit prin Ardeal. Au fost şi prin alte părți, şi, la un moment dat, au fost chiar la o mănăstire prin Constanța. Una dintre ele s-a îmbolnăvit foarte tare, iar cealaltă a îngrijit-o. Au fost pe la spital, a fost un proces lung (luni, ani de zile), iar sora ei o îngrijea. La un moment dat, au fost la un spital în Alba, şi s-a potrivit să moară cea bolnavă acasă, undeva, pe lângă Câmpeni. Şi unde s-o mai ducă să o înmormânteze? La Constanța? Sora ei a vorbit cu protopopul să caute o mănăstire în care s-o înmormânteze pe maica trecută la cele veşnice. În alte părți au refuzat-o, însă, la Sub Piatră, au primit-o din prima. Aici era deja o mănăstire, se redeschisese după 1990. Şi au primit-o imediat, iar Paisia – maica care mai trăieşte şi care povestise lucrurile astea – uitase că au fost pe acolo cu părintele Arsenie. A rămas la început, chipurile, pentru 40 de zile, să facă rânduieli pe la mormânt la sora ei şi pe urmă, dintr-una într-alta, a rămas şi este vieţuitoare aici, cumva împlinindu-se proorocia Părintelui, de care şi-a adus aminte doar în final, acum, fiind la mănăstire („Părintele ne-a spus asta şi asta"). Deci a proorocit că se va deschide mănăstirea. Se pare că în peştera de lângă mănăstirea de la Sub Piatră au fost nişte maici pustnice, vreo 5, prin anii războiului. Nu ştiu dacă erau de acolo, dacă erau retrase numai din cauza vremurilor tulburi de război, dar erau în legătură cu Părintele. Părintele Arsenie Praja le cunoscuse, deci.

Apropo, Părintele era un om de o capacitate, de o putere fizică extraordinară. Era un nevoitor, dar şi un om care avea, cum să spun, o structură de muntean. Era obişnuit cu munca grea. Avea o forță fizică care mă face să mă gândesc la Sfântul Siluan. În sensul acesta vorbea şi nea Vasile, în mărturia sa, că

rămânea uimit cum cu o varză împăienjenită reuşeau să muncească atât de greu.

Şi mai e o altă întâmplare pe care am aflat-o. Părintele era puternic fizic, dar era şi un om foarte îndemânatic. Ştia să facă geamuri, uşi. Avea, cum se zice, două mâini drepte. Povestea şi părintele Nicodim de imensul palton pe care erau urme de var, de vopsele de pe la ascultările pe care le avea la mănăstire. Şi pe timpuri, la mănăstire, când nu erau gatere şi utilaje de despicat buşteni, de făcut dulapuri şi scânduri, se fixa buşteanul undeva, la înălțime, şi apoi cu un joagăr cu două capete se fierăstruia pe lungimea buşteanului. În plan vertical tăiau buşteanul. Era nevoie de doi oameni ca să facă treaba asta. Dar unul stătea în partea de sus şi altul era sub buştean. Unul trăgea în sus şi celălalt trăgea în jos. Şi aşa mergeau pe linie şi tăiau de la un cap la altul. Or, se spune că părintele Arsenie făcea singur treaba asta. Cum? El stătea în partea de deasupra şi în partea de jos a joagărului lega un bolovan greu. Şi atunci trăgea în sus şi când lăsa, se folosea de inerție, de greutatea bolovanului. Vă dați seama că asta e o muncă foarte grea, trebuie să ai o structură în sensul acesta.

Părintele Dan Popovici mi-a povestit un episod din puşcărie legat de părintele Arsenie. Bine, el nu a făcut închisoare mult timp şi, din câte ştim, nu a fost în locuri de muncă silnică. Se poate să se fi petrecut întâmplarea aceasta chiar în perioada de anchetă în penitenciar. Fiind epuizat şi pus să lucreze ceva greu, la un moment dat, Părintele nu a mai putut să facă față. Şi în locul acesta erau câini politişti, ce erau dresați astfel încât dacă stă omul, dacă se opreşte din lucru şi nu se mişcă, câinii asmuțiți să sară la el. Şi cum Părintele, epuizat, pentru că nu mai făcea față, s-a oprit din lucrul pe care trebuia să-l facă şi stătea, gardienii au asmuțit câinele pe el. Dar au rămas foarte uimiți când au văzut că acel câine nu îl ataca, nu-l muşca, ci stătea linistit şi se gudura. Ăsta a fost pentru ei un semn de întrebare şi au rămas din întâmplarea asta cu „ceva" pentru Părintele, care i-a pus pe gânduri.

Îmi povestea mama părintelui Ioachim de la Frăsinei, care e dintr-un cătun mai sus de Mânăstirea Râmeț. Acesta era pe

drumul părintelui Arsenie, care trecea pe la familia părintelui Ioachim. Maică-sa îmi povestea că părintele mai nimerea pe la ei noaptea. Ce se întâmplă? De la Poşaga la Râmeț e o distanță de 8-10 ore de mers peste munte. Şi Părintele, seara, lua un lămpaş, străbătea un drum care nu ştiu dacă acum mai există, un fel de potecă turistică, ce ajungea de la schit de la Poşaga la şoseaua care lega Turda de Câmpeni, trecea Arieşul pe lângă Sălciua, urca pe la mânăstirea Sub Piatră, ajungea sus, la Brădeşti şi, în cele din urmă, la Râmeț. Vă dați seama că nu era uşor, toată ziua să munceşti, să te duci acolo şi pe urmă să te întorci. Nu era simplu la nevoința şi la postul Părintelui. Cu peregrinările astea, ajungea şi în casa părintelui Ioachim şi, povestea mama sa, că mai rămânea să se odihnească, însă niciodată nu l-a văzut întins. Stătea în scaun şi cu capul rezemat de masă. Asta era toată odihna părintelui Arsenie.

Povestea maica Mina, care e stareță la Sfanta Cruce, la Oradea, sora părintelui Serafim Bădilă de la Căşiel, că a intrat în mănăstire la Râmeț şi l-a cunoscut pe părintele Arsenie. A intrat de copilă, de adolescentă, la 15-16 ani, iar actualul părinte Serafim, la momentul respectiv, era învățător şi avea două surori, căci mai era alături de maica Mina încă o soră, care intrase la Râmeț. Ca învățător, a cerut post la o şcoală de lângă mănăstire, fiind însă ateu la momentul respectiv. Părintele Serafim juca fotbal cu copiii şi îi plăcea alpinismul. Maica Mina îmi povestea că ea încerca să-l atragă către credință pe fratele său. Dar el spunea că nu crede în Dumnezeu, că vrea să-l vadă pe Dumnezeu. Iar ea îi zicea: „Cum să-l vezi tu pe Dumnezeu, că suntem păcătoşi…" „Bine, atunci aş vrea să-l văd pe dracu''. „Vai, cum zici tu asta, că vrei să-l vezi pe dracu. Cum se poate să spui aşa ceva?''

Şi, intrigată şi derutată, s-a dus la părintele Arsenie, care era întâmplător pe acolo, şi îi povesteşte: „Uite, părinte Arsenie, ce spune fratele meu, că vrea să-l vadă pe dracu". Şi părintele Arsenie îi răspunde: „Spune-i c-o să-l vadă la noapte". Se duce maica Mina şi îi spune ce a zis părintele Arsenie, iar el zice: „Să-i spui lui Arsenie să nu facă vreo schemă din asta, să vină să mă sperie, să mă încerce, că cu mine nu-i merge treaba". Şi povesteşte maica Mina: „Nu stiu ce s-a întâmplat, că eu

dimineața m-am dus să-l trezesc, că la noi a început slujba mai devreme şi era acolo, alături, şcoala unde era cazat Părintele, şi l-am găsit pe fratele meu foarte bulversat. Nu mi-a povestit. Nu ştiu ce s-a întâmplat. Mi-a spus doar: „Du-mă la Arsenie!". S-a dus direct să stea de vorbă cu părintele Arsenie. Nu cred că a provocat părintele Arsenie chestia asta, dar, poate, a ştiut că Dumnezeu, în mod pedagogic, va îngădui să se întâmpla asta.

La fel, tot vizavi de darul înainte-vederii, părintele Sofronie, care intrase în mănăstire la Râmeț ca frate, îmi povestea că, la un moment dat, maică-sa, care fuma, a venit la mănăstire, iar părintele Arsenie a văzut-o. Nu ştia că-i maica lui Sofronie, nu vorbise cu ea ca să ştie că are năravul acesta cu fumatul, dar cu duhul a cunoscut şi a spus: „Uită-te, să ştii că femeia aia fumează".

Părintele Nicodim aminteşte, în cartea lui, întâmplări din acestea în care era la părintele Arsenie, în perioada în care fusese scos din mânăstire şi, vă dați seama, într-un sat izolat, fără telefoane, fără nimic, părintele Arsenie cunoştea cu duhul şi spunea: „Mâine o sa am doi musafiri, sau o să vină unii pe la mine". Şi chiar se întâmpla aşa după cum a spus părintele Arsenie.

La fel, nişte pădurari din zonă nu-l priveau cu ochi buni şi, la un moment dat, Părintele, într-o iarnă, trecea pe acolo şi s-a întâlnit cu ei. Pădurarii erau înarmați şi au văzut o ceată de lupi. Ei erau cumva lateral, iar dincolo erau lupii care se apropiau de Părintele. Puteau să intervină, că aveau puştile, dar au zis: „Hai să vedem ce face Părintele în încurcătura asta". Aşa, cumva, vroiau ca să ispitească situația. Probabil că se gândeau la un moment dat să intervină, dar au vrut să-l lase să se sperie bine. Şi au văzut cum lupii s-au apropiat de Părintele şi, cum, deşi erau fioroşi, dintr-o dată s-au schimbat, şi au devenit foarte linştiți. Părintele i-a binecuvântat şi le-a zis: „Duceți-vă pe locuri pustii şi să nu vă atingeți de animale", în sensul de animale domestice. Şi pădurarii au fost foarte mişcați de această întâmplare. Au venit şi şi-au cerut iertare. Şi-au dat seama că era o lucrare suprafirească.

Părintele Arsenie era văzut ca un duhovnic foarte aspru şi foarte exigent, dar, într-un fel, şi cald şi apropiat de oameni, pentru că îi înțelegea, că de asta se simțeau bine în preajma lui.

Dar nu era un om care să umble cu jumătăți de măsură. Şi, la fel, era un om care vădea direct lucrurile. Ştiu că pentru noi, pentru tipul nostru de sensibilitate, poate părea ciudat. Am auzit de oameni care s-au smintit, spre exemplu, de părintele Arsenie Boca, care, la fel, spunea lucruri direct, fără ocolişuri. De exemplu, era la mănăstire la Prislop o femeie care plângea de se zbuciuma şi părintele Dometie a încercat, cumva, să o liniştească, dar părintele Arsenie de departe i-a zis: „Dometie, întreab-o ce a făcut cu copiii ăia?" Adică, cumva, a vădit-o public. Nouă, pentru sensibilitatea noastră, modul acesta ni se poate părea prea brutal. Dar nu asta era nota dominantă, nici la părintele Arsenie Boca, şi nici la părintele Arsenie Praja.

Cel puțin la părintele Arsenie Boca sunt mărturiile astea – dacă e să mă gândesc numai la cea a doamnei Aspazia Oțel-Petrescu, care povesteşte de câtă delicatețe sufletească dădea acesta dovadă în anumite situații. Părintele Arsenie Praja era la fel. Dar, cumva, modul acesta era cerut şi de caracterul oamenilor locului, care erau țărani hotărâți. Nu îi făceai din vorbe, nu mergeai cu dulcețuri pe la ei. Puteau să şi ducă cuvântul acesta. Dacă nu le dădeai puternic, nu se schimbau. Şi cred că nici mie nu mi-ar place o atitudine de genul acesta, dar asta arată şi slăbiciunea noastră. Însă, oamenii din zonă erau vârtoşi, puteau să facă față. Spre exemplu, apropo de cum era văzut părintele Arsenie, o femeie, cu care acum câteva zile am stat de vorbă, mi-a povestit câteva întâmplări, din cele pe care vi le-am spus, iar în final mi-a zis: „Părinte, să ştiu că mai este un om ca părintele Arsenie Praja, pe coate şi pe genunchi m-aş duce până la el". Adică oamenii l-au avut în cinstire ca pe un sfânt.

Eu, de când intrasem la mănăstire la Poşaga, auzisem de părintele Arsenie şi am fost atent. Am cules nişte mărturii, am mai întrebat şi pe alții, şi am rămas uimit de anvergura pe care a avut-o. Cu adevărat a fost Părintele moților. Tot aşa am aflat că era o fată bolnavă de la Câmpeni, care a venit la mănăstire la Râmeț şi, în drumul către casă, a trecut pe la părintele Arsenie, care era la chilia undea stătea, chilia lui pustnicească din Cheia, iar părintele Arsenie a oprit-o ca să îi facă rugăciune, că avea ceva probleme cu duhurile. Şi noaptea a fost chinuită de

gânduri foarte urâte şi rele. Şi dimineaţa, când s-a trezit Părintele, i-a spus exact ce ispite a avut peste noapte, fără ca ea să spună nimic.

Apropo de specificul acesta carpatin, la care părintele Ghelasie face mereu referire, pomenindu-l pe părintele Arsenie în cărţile lui, eu sunt convins că părintele Arsenie Praja, purtător al acestei tradiţii, era un om foarte simplu, un trăitor harismatic, un om isteţ, dar care nu ar fi fost capabil să facă încadrările teologice pe care le-a făcut părintele Ghelasie de la Frăsinei. El pur şi simplu trăia ca atare. Ca să poţi să faci nişte încadrări, în primul rând trebuie să ai o cultură teologică, trebuie să vezi cum e specificul într-o parte, într-alta. La cărţile duhovniceşti care erau tipărite atunci nu puteai să ai aşa ceva comparativ, nu îţi permiteau să faci aşa ceva şi, pe de altă parte, nici capacitatea poate să le simţi, să le vezi nu era. Cred că, într-un fel, părintele Arsenie ar fi rămas uimit dacă ar fi citit ce a scris părintele Ghelasie. Nu vreau sa spun că părintele Ghelasie ar inventat cumva, ci pur si simplu a pus în nişte categorii teologice. Într-un fel, aş face comparaţia cu Sfântul Siluan şi cu părintele Sofronie. Părintele Sofronie spune că Sfantul Siluan era un om foarte smerit. Ar fi fost dificil să-l urmăreşti, nu avea pur şi simplu darul acesta, să-ţi facă o demonstraţie la ceva. Dar a fost un uriaş al duhului, care ar fi rămas necunsocut dacă părintele Sofronie n-ar fi pus în ordine şi n-ar fi făcut accesibilă pentru noi mărturia Sfântului Siluan.

Îmi aduc aminte că prin ’95 am fost la Athos prima dată, înainte de a intra în mănăstire, şi am ajuns şi la mănăstirea Sfântul Pantelimon. Acolo era un călugăr basarabean bătrân şi ne-am dus şi noi să ne închinăm acolo unde e capul Sfântului Siluan. Şi bătrânul spunea că o parte dintre vieţuitorii vechi îl vedeau ca pe un om cuvios, dar că mai mult Sofronie l-a văzut aşa, ca şi cum lăsa de înţeles că părintele Sofronie l-ar fi promovat, sau cumva ar fi făcut din nimic ceva. Nu e cazul acesta, dar singur n-ar fi putut sfântul. Şi câţi nu au fost în situaţia aceasta! Oameni simpli şi cu trăire! Şi în cazul părintelui Arsenie este cred acelaşi lucru. Şi e un dar pentru noi, că, uite, prin părintele Ghelasie s-a păstrat această legătură. Spun asta

pentru că, povestindu-le unora şi altora, că Arsenie Praja a fost mentorul lui Ghelasie, unii mi-au zis: „Şi vrei să spui că Arsenie vorbea aşa, sau că scria aşa, sau că era atât de dificil de înțeles?" Nu vreau să spun treaba asta. Dar această lucrare, cumva, fără să-l trădeze pe părintele Arsenie, îi aparține părintelui Ghelasie şi rămâne foarte valoroasă mărturia sa.

E datoria noastră să ne cinstim trecutul, să ne cinstim valorile. Parcă Sfântul Dosoftei, Mitropolitul Moldovei, spunea că şi dintre români mulți sunt sfinți, „dară nu s-au căutat...". O să ne bucurăm de ei în veşnicie, dar e bine să-i facem, cumva, şi de pe acum cât mai larg lucrători. Avem datoria asta! Apropo de această datorie, mi-a povestit cineva o întâmplare legată de părintele Lavrentie de la Frăsinei, acum, după moartea sa. Părintele ajutase foarte mult pe o femeie care mergea pe la el să-şi rezolve probleme de viață. După trecerea sa la cele veşnice, ea intrase cumva într-o criză sufletească şi vorbea cu Părintele: „Vai, Părinte, mult bine am primit! Însă, acum, că eşti mort, cine mă mai ajută pe mine, că am rămas singură?". Se simțea părăsită. Dar noaptea i s-a arătat în vis părintele Lavrentie, care i-a spus: „Eu sunt gata să te ajut, numai cheamă-mă. Dacă v-ați ruga, s-ar rezolva toate problemele de pe pământ". Cerul e plin de sfinți, să spun aşa, neomologați, care sunt gata să ajute.

Şi, la fel, îmi aduc aminte un cuvânt al părintelui Arsenie Papacioc. Mi l-a zis şi mie. E cunoscut, că e mereu amintit. Spunea părintele Arsenie: „Maica Domnului şi sfinții din cer nu sunt supărați pe cei care fac păcate, ci sunt supărați pe cei care nu le cer ajutorul". Aşa că, cu ajutorul părintelui Arsenie Praja şi a tuturor îmbunătățiților din neamul nostru, să ne ajute Dumnezeu să ne îndreptăm şi noi.

Moise Monahul

Convorbiri

– despre mistica isihastă şi mistici metafizice –

(I)

Adrian Olteanu: După 1990, în spațiul acesta creat al libertății, şi Frăsineiul şi isihasmul şi părintele Ghelasie au început să fie din ce în ce mai cunoscuți. Foarte mulți credincioşi, dornici de o viață spirituală profundă, au luat drumul Frăsineiului. Părintele Ghelasie, aflat şi sfinția sa într-un nou context, în care putea să expliciteze mai bine ceea ce înseamnă mistagogia isihastă, pe de o parte, a făcut acest lucru, iar pe de altă parte s-a văzut confruntat cu revirimentul unor mistici de import din Occident, din Apus, şi din această cauză el a simțit nevoia unor clarificări dogmatice şi a unor hotare, a unor limite pe care a reuşit să le traseze, confruntat fiind cu emergența acestor automistici. Prin trăirea pe care a avut-o, a explicat foarte bine care sunt resorturile, nu numai ale teologiei isihaste, dar în particular şi ale isihasmului carpatin, dar el a încercat să explice şi care este eficiența energetică a unor tipuri de spiritualitate pe care le-a şi numit, astfel, automistici. Acest lucru rezultă din scrierile sale, care au rămas ca un arc peste timp şi care ne sunt foarte utile acum ca repere spirituale, duhovniceşti, şi acest lucru a fost mai pe larg discutat şi de către sfinția voastră, părinte Neofit în numeroase articole în care faceți referire la părintele Ghelasie, la mistagogia isihastă. Şi totuşi acest lucru mi se pare că nu a fost receptat la justa sa dimensiune, pentru că este o chestiune foarte importantă în interiorul ortodoxiei româneşti şi răsăritene, aceea de a înțelege care sunt adevăratele repere şi adevăratele resorturi ale teologiei şi ale metafizicii şi ale misticii isihaste. Printre articolele şi reflecțiile

teologice pe care le-aţi publicat de-a lungul anilor, în special după trecerea la cele veşnice a părintelui Ghelasie, practic aţi preluat într-un fel acest filon şi l-aţi dus mai departe. Am citit un articol care a fost publicat în urmă cu mai mulţi ani în revista *Chipul iconic*, numit *Isihasmul în contextul altor mistici*, o reflecţie teologică în care apar referiri destul de la neîndemâna noastră, şi acolo vorbiţi despre René Guénon, despre Raimon Pannikar, vorbiţi despre Cabala explicitată în scrierile lui Gershom Scholem, faceţi referiri la teologia mistică a lui Meister Eckhart şi a lui Jakob Böhme, dar faceţi trimitere în acelaşi timp şi la volumul pe care l-a publicat Anca Manolescu, împreună cu Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu şi H.-R. Patapievici, *Sensurile metafizice ale crucii*. Cum aşezaţi, părinte Neofit, toate acestea, ţinând cont că modalitatea de a-l încadra teologic pe Dumnezeu este diferită din perspectiva acestor sisteme, dar şi din perspectiva filozofilor pomeniţi aici?

Neofit: Cred că, în primul rând, e relevant faptul că părintele Ghelasie intuieşte contextul de faţă, pentru că avem un context, în care, spre sfârşit de sec. XX şi început de sec. XXI, apar aceste devoalări, chiar popularizări, aş zice, ale unor tradiţii mistice. Dacă isihasmul, şi o spune explicit părintele Ghelasie, prin Sf. Grigorie Palama, a avut o raportare la raţionalismul scolastic şi la filozofia raţionalistă, într-o vreme în care era evident raportul dintre mistic şi filozofic, ca să spunem aşa, chiar într-un soi de confruntare, astăzi, într-un fel, contextul, câmpurile de forţă, se mută pe un tărâm al raporturilor între mistici, nu rămâne doar la o întâlnire între filosofie raţionalistă şi mistică, şi atunci este important de văzut şi de precizat isihasmul ca mistică creştin-răsăriteană autentică, plenară, în contextul altor mistici ce intră în arenă. Părintele Ghelasie intuieşte acest context şi iese în întâmpinarea lui şi, într-un fel, articulează şi calibrează un limbaj care să poată să surprindă şi să evidenţieze şi nişte linii de hotar, ca să nu se treacă nici într-un sincretism şi nici într-o pseudosinteză care prezumă că ar exista o unitate transcendentă a acestor mistici, ori că există o Tradiţie Primordială care are o structură metafizică, cum apare şi la René Guénon. Ei bine, părintele Ghelasie are cumva o tuşă tare, vizavi de

prezentarea isihasmului, dar şi contextul, diferit față de secolul XIV, a cerut răspunsul aceasta. Unii trăiesc, încă, în astfel de habitusuri mentale ce se mişcă în raporturi de dezbatere de secol XIV, pe care le reiterează mimetic, de multe ori. Dacă eşti atent, însă, la limbajul contemporan, la abordările contemporane, la emergența unor curente mistice, ai nevoie şi de un raport clarificator în acest plan mistic. Numai că misticul, la părintele Ghelasie, este legat şi de teologic şi de metafizic. Deci, nu este vorba numai de un mistic pur şi simplu. Iar acest detaliu este important vizavi de ceea ce ați spus despre *Sensurile metafizice ale crucii*, şi anume faptul că metafizicul creştin nu poți să îl scoți dintr-un teologic şi nici dintr-un un mistic creştin răsăritean. Aici părintele Ghelasie a reuşit, pe de o parte, o actualizare şi o revitalizare a isihasmului. Şi nu are cum să fie altfel, pentru că dacă vorbim de un trăitor şi un mistic, el nu poate sa aducă decât prospețime şi vitalitate, şi, aş zice, actualitate. Dar, pe de altă parte, este importantă însăşi personalitatea în sine a trăitorului, cea a părintelui Ghelasie, în cazul de față, iar această personalitate se vede şi în transpunere, şi în scrieri, prin modul în care se articulează în limbaj ca vehicul.

Ad. Olteanu: La un moment dat, el pune un foarte mare accent pe limbaj şi spune că dacă nu te încadrezi în reperele stricte ale limbajului isihast s-ar putea să nu înțelegi problematica. La ce se referă părintele Ghelasie?

N.: Nu ştiu exact contextul în care spune acest lucru. Dar, sigur, pornind de la faptul că creştinismul încearcă o refacere, o restaurare a omului prin chipul Cuvântului, care este însuşi chipul limbajului în sine, transpunerile de limbaj, în sensul unor prezentări sau mărturisiri de credință, sunt fundamentale pentru isihast. Adică, nu sunt relative nici din acest punct de vedere al formei limbajului şi atunci sigur că...

Ad. Olteanu: Mi se pare că chiar resetează limbajul.

N.: Nu ştiu dacă se poate spune chiar aşa, dar este clar că această adâncire a lui mistagogică accesează resurse care, cel puțin, împrospătează şi recalibrează limbajul, şi poate că astfel îi dă şi o altă încărcătură duhovnicească. Nu mai este un simplu limbaj, ci capătă şi un caracter iconic, în sensul de pecetluire a unei identități sub forma unei asemănări.

Ad. Olteanu: Vă amintiți că în primele secole au fost foarte importante aceste categorii ale limbajului preluate din filozofia greacă, şi acestea sunt *ousia*, *hypostasis*, *prosopon*, toate decisive în configurarea teologiei patristice.

N.: Şi nu întâmplător, pentru că şi acum chipul acesta al persoanei, triadele persoanei pe care le prezintă isihastul sunt foarte importante în contextul de față, atât ca adâncire mistagogică propriu-zisă, dar şi ca tuşă apologetică. Apropo de volumul *Sensurile metafizice ale crucii*, acolo cumva se pune ca fundament Principiul, chiar dacă i se spune uneori, între ghilimele, şi Personalitate. Însă, la părintele Ghelasie, dacă vreți, fundamentul este permanent Persoana, iar persoana are un chip triadic, şi astfel din start aici, prin acest chip triadic în sine, se delimitează de înțelegerea ei ca principiu.

Ad. Olteanu: Fundamentul este *principiul* şi, cumva, *ființa*, în *Sensurile metafizice ale crucii*.

N.: Şi *ființa*, cumva, dar luată cumva ca o esență impersonală. La părintele Ghelasie, însă, ființa este un conținut al chipului persoanei ca temei sau, altfel zis, persoana are conținut ființial. Deci, nu poți să vorbeşti în isihasm de ființă fără conştiință şi limbaj, respectiv fără memoria ființială a acelei ființe. Adică, părintele surprinde cumva capacitățile şi caracteristicile de chip al persoanei, şi, dacă vreți, aici este o apologetică ghelasiană tare vizavi de această abordare metafizică a crucii, care pune principiul ca temei, şi nu persoana. O apologetică ghelasiană pe care nu au înțeles-o nici mulți ortodocşi, dintre care unii s-au proclamat apologeți de serviciu şi cu mâna pe seceră l-au luat la secerat drept neghină. Chestiunea, într-adevăr este cea a fundamentului, a persoanei sau a principiului, a ființei...

Ad. Olteanu: Ființa, sau neființa chiar.

N.: Ființa sau neființa ori non-ființa, depinde cum numeşti, desemnezi sau formulezi. Dar nu asta este problema, de limbaj, de adecvare a limbajului în exprimarea ei, ci contează identificarea acelor realități şi modul cum le surprinzi şi devoalezi caracteristicile. Iar acest personalism ființial la părintele Ghelasie, ființial deci, nu psihologizant şi energetic, precum şi caracterul triadic al chipului de persoană, sunt o linie de hotar tare față

de misticile acestea ce pun ca fundament principiul, ce nu prezintă acel chip triadic care să-i permită viaţa aceea în sine şi dincolo de sine, şi care, cumva, trăieşte mai mult sau numai în raport de manifestare, de non-manifestat, şi aici, mă rog, intervine o întreagă nuanţare care este şi în volumul acesta cu *Sensurile metafizice*...

Ad. Olteanu: Deci din punctul de vedere al părintelui Ghelasie şi nu numai, fiinţa nu poate să subziste decât în ipostas, nu? Şi să plece de la ipostas, de la persoană.

N.: Da, şi asta îi dă caracterul identitar, pentru că în *Sensuri metafizice ale crucii* se discută la un moment dat despre o unitate transcendentă, unde unitatea şi unicitatea ţin de diversitate. Or, în sensul acesta, în care vorbeşte părintele Ghelasie, unicitatea este pusă în însuşi fundamentul, în însăşi această unitate a distincţiilor, care sunt identitare, în Sfânta Treime şi în chipul de persoană. Şi este foarte importantă astăzi această adâncire, ca să spun aşa, mistagogică, prin care dă forţă identitară însuşi fundamentului, care nu mai este doar un principiu al unităţii, ci este şi al identităţii şi al distincţiei. Acest fundament şi al identităţii şi al diversităţii şi al unităţii este chipul de persoană, iar persoana are şi un conţinut fiinţial, fiinţial în sensul acela, dacă vreţi, suprametafizic, pentru că, la urma urmei, şi fizic, şi metafizic, sunt nişte noţiuni care pot să fie vagi la un moment dat, dacă nu înţelegem deosebirea reală între fiinţă şi energii. Aici mi se pare o chestiune extrem de importantă în legătură cu acest fundament, identificat ca persoană ori ca principiu. Încă din primele volume, chiar din *Memoriile unui isihast*, părintele Ghelasie insistă pe aceste triade ale persoanei, pentru că atunci când în aceste mistici filosofice şi metafizice se vorbeşte de vreun principiu ca fundament nu se vorbeşte şi de vreo triadă legată de el, şi se ocultează mai ales teologia Sfintei Treimi, dar dacă în isihasm vorbim de chipul de persoană, vorbim şi de caracterul său triadic şi de conţinutul său fiinţial şi de Chipul Sf. Treimi. Aici este o tuşă tare faţă de aceste mistici metafizice, care, au pe bună dreptate, această desemnare-pecete de automistici, pe care la părintele Ghelasie am găsit-o, iar nu la altcineva.

Ad. Olteanu: Sau mistici energetiste.

N.: Da, energetiste ca activ mistic. Dar, nu numai energetiste... din perspectiva experienței mistice. Au, în fond, o structură energetistă ca un activ mistic doar energetist, dar pot să aibă şi o accesare la acel principiu, care este supraenergetic cumva, dar care, paradoxal, este văzut ca fiind pasiv, inactiv, în angajamentul mistic. Aici este foarte importantă distincția părintelui Ghelasie, în care face, pe de o parte, diferența între necreat şi creat, care este una fundamentală, după care, pe de altă parte, face distincția structurală, absolut necesară, între ceea ce înseamnă propriu-zis necreatul, respectiv creatul. În acest sens, identifică necreatul, pe Dumnezeu, deci, după modelul palamit, ca fiind ființă necreată şi energii necreate harice, iar omul, fiind după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, este ca realitate propriu-zisă, ființă de creație şi energii de creație. Cumva, după Cădere, apar confuziile, între creat şi necreat, între ființă şi energii etc. De fapt, aici, în aceste mistici, când se vorbeşte de o Tradiție Primordială nu se iau foarte serios ca realități şi evenimente determinante nici Căderea Primordială şi nici Restaurarea Hristică...

Ad. Olteanu: Cădere Originară care alterează şi circuitul energetic...

N.: Asta, da, în planul experiențial, antropologic, al circuitelor energetice. În *Medicina Isihastă* prezintă mai în clar isihastul şi aceste aspecte ale efectelor căderii asupra energiilor şi circuitelor energetice, dar şi faptul că re-naşterea prin Botez restaurează şi reconfigurează şi aceste circuite energetice. Însă, se vorbeşte în volumul amintit cum că René Guénon caută, de fapt, o Tradiție Primordială... o tradiție mistică comună tuturor misticilor. Păi, care Tradiție Primordială?, pentru că s-a căzut destul de rapid din rai şi după aceea au fost frânturi, frânturi de revelație naturală, fiecare ce a priceput, în combinație cu ce a mai rămas dintr-un memorial amestecat cu memoriile căderii. Limpezirea memoriilor vine doar cu restaurarea hristică, care ne descoperă şi cine este Dumnezeu şi cine este omul. Cei care vorbesc de această Tradiție mistică primordială nu înțeleg această secantă istorică a Întrupării Persoanei-Cuvântului. Dacă gândim egalitarist, cum că şi mistica ortodoxă, cum că şi

daoismul, cum că şi hinduismul şi aşa mai departe, toate ar fi tulpini ale unui trunchi comun primordial al Tradiției, această abordare aparent pare o deschidere, dar de fapt...

Ad. Olteanu: Sunt deschideri care închid...

N.: Este o deschidere care închide, exact. Pentru că nu are acces la Adevărul Întrupării care descoperă şi altceva decât putem să realizăm fiecare din noi prin capacitatea aceasta de recuperare a unei Tradiții Primordiale sau chiar a unei revelații naturale, depline, şi aici trebuie să fie foarte clară demarcarea din punctul acesta de vedere.

Ad. Olteanu: Deci isihastul recunoaşte acestor mistici o oarecare eficacitate în planul corporalității.

N.: Şi al corporalității, dar şi în planul energetic, al unei energetici din aceasta subtilă, care, de fapt, în altă formulare, ar putea fi cantonată în zona aceasta a ființării, a manifestării.

Ad. Olteanu: Dar întrebarea era: există în aceste mistici elemente revelaționale valide din perspectiva mistagogiei isihaste?

N.: Din perspectiva căii hristice, nu! Din perspectiva unor raze de har, că şi ei ajung la anumite intuiții, cel puțin la nişte deschideri din acestea mistice, se pot găsi anumite elemente de căutare, însă, din punctul de vedere al revelației hristice, nu poți să ajungi la Dumnezeu fără să ştii ce este cu adevărat chipul hristic, şi aici este marea problemă a unora. Dacă Hristos este luat doar ca un avatar, atunci nu mai înțeleg ce este creştinismul. Dacă o luăm doar aşa, ca o întrupare a unui spirit, şi nu a Fiului, deci a unei persoane din Sf. Treime, ieşim din zona revelației creştine şi, ieşind, începem să interpretăm şi să fabulăm şi aşa tot mai departe. Toată această hristologie are o consistență, are o noimă, ca să ne lămurească Întruparea şi Chipul Hristic, să ne arate, deci, Calea... Nu au fost disputele hristologice doar aşa, că hai să dezbatem că n-avem altceva de făcut, numai ca să fim ori să ne arătăm noi mai deştepți decât alții. Nu, în nici un caz! De aceea trebuie înțeles hristicul în datele Lui, nu în altele. Sigur că există şi o căutare a spiritualului, a transcendentului. Există şi o altă chestiune, de circumstanțe, pentru că înainte de venirea lui Hristos era un mistic care căuta să realizeze prin forțele lui ceva, o experiență spirituală. Altul este misticul, din zilele noastre, care are acces la o

revelație hristică sau n-are, sau se delimitează, mă rog, de ea şi o interpretează greşit. Sunt diverse nuanțe care pot fi surprinse, probabil, în aceste poziții individuale. Dar alta este, precum în *Sensuri metafizice ale crucii*, să spui că Hristos, Întruparea Cuvântului, aduce mai degrabă o latură istorică în înțelegerea crucii, în simbolismul crucii..., deci să acreditezi ideea că creştinismul adaugă doar o componentă istorică la structura simbolică a crucii...

Ad. Olteanu: Sau că este o parte a unei revelații mai ample din perspectiva lor...

N.: Da, dar cu iconismul personalist al crucii hristice ce faci? Acesta nu se poate confunda, reduce şi substitui nici de simbolic, nici de istoric. Autorii din *Sensuri metafizice* se cantonează într-o schemă de gândire, să-i zic guenonistă, care te scoate cumva din revelația creştină, chiar dacă o iau pe aceasta ca pe una „egală" între celelalte, considerând că o valorizează în acest fel. Dar, de fapt, această abordare te decontextualizează, pentru că până la urmă întrebarea este chiar aşa, doar o componentă din aceasta istorică aduce răstignirea hristică vizavi de simbolismul crucii? Nu este mai complex decât metafizica şi simbolismul crucii însuşi Chipul Persoanei care asumă actul, lucrarea respectivă? Adică, impactul şi deschiderea spre Înviere, şi poate chiar şi simbolismul crucii, nu le iau „la pachet", ca să zic aşa, cu Icoana Învierii? Pentru că atunci lucrurile se cam schimbă. Nu este doar un simbolism al crucii, şi avem o componentă istorică, dar, de fapt, considerăm că simbolismul e „mai tare" întrucât Hristos s-a răstignit, să zicem, pe cruce pentru că crucea era deja un simbol şi aşa mai departe. Păi bun, dar Persoana care s-a răstignit, şi întregul traseu, anume faptul că Unul din Sfânta Treime, cum ziceau călugării sciți, la care se referea mereu părintele Stăniloae, a pătimit cu trupul real, cum rămâne? Păi aici este schema Realului! Unul din Treime a pătimit cu trupul! Unde intervine celălalt simbolism al crucii ca să se înțeleagă Calea aceasta, şi relația dintre Fiul ca Unul din Treime cu noi prin această uşă a crucii? Simbolismul are un orizont de acțiune limitat din acest punct de vedere. Adică, noi trebuie să ajungem la realități, trebuie să ajungem la Cale!

Trebuie să ajungem la ce se revelează prin Jertfa aceasta şi la Învierea care este în spate, ca să rămânem aici, în spiritualitatea unde avem Înviere! În hinduism sau în islam şi aşa mai departe, adică în acest mistic metafizic avem o întâlnire a cerului şi a pământului, a orizontalei cu verticala, cu planul ăsta secant. Bun, şi aicea povestim. Am înțeles cum e cu simbolismul, care e central, din perspectivă metafizică. Bun. Dar trebuie să vedem care este Calea aceasta a Întrupării şi a Învierii, în ultimă instanță, şi care sunt sensurile ei istorice şi mistagogice, eshatologice, şi care sunt iconice, personaliste şi care trec peste cele simbolice, metafizice. Adică, cumva minimalizând sensul acesta personalist al asumării crucii, se poate supraevalua un simbolism al crucii.

Ad. Olteanu: Cred că o altă distincție este între mistici aniconice şi mistici iconice, sau mistică iconică.

N.: Aici cred că este o chestiune, într-adevăr, importantă, aceea de a găsi calea potrivită de regăsire a identității creştine în raporturile cu alte mistici, de fapt, a caracterului său iconic, care pune ca temei această identitate a chipului de persoană, şi faptul că şi Fiul este persoană ca pecetea-icoana-ipostasului Tatălui, de aceeaşi ființă sau consubstanțial cu Tatăl.

Ad. Olteanu: Chip al chipului Tatălui.

N.: Chip al Chipului, da. Aici, din perspectiva revelației creştine, putem spune că se greşeşte atunci când se înțelege în schemă metafizică că Hristos sau Fiul ar fi un fel de chip ca manifestare, deci că a luat chip ca ființare, şi nu ar fi tot într-o relație ființială, să zicem, cu Tatăl, şi nu ar fi Tatăl însuşi ipostasul sau chipul de persoană sau arhechipul, cum zice părintele Ghelasie. Aceasta este foarte important ca viziune creştină şi ca perspectivă iconică fundamentală, anume faptul că temeiul este Chipul de Tatăl sau arhechipul de Tatăl care este chipul de persoană în sine, de fapt. Astfel, în sens creştin, Tatăl nu este principiu, pe de o parte, iar, pe de altă parte, Fiul nu este doar o *față* sau o modalitate care se configurează *în afara* ființei ca *față*, chiar ca manifestare, cum zic unii, aşa cum spune şi Cabala. Dacă se merge în direcția asta şi faci din relația inter-personală intra-ființială o relație ființă-ființări, deja ai ieşit din schema

creştină şi te-ai dus, ai intrat în zona asta, dacă vreți, metafizică... extra-ecclesia...

Ad. Olteanu: Şi a unui monoteism strict aniconic.

N.: Da, a unui monoteism strict, de fapt. De aceea este foarte important acest aspect iconic personalist sesizat de isihast, în însuşi Chipul Sfintei Treimi. Şi aici este o miză, din acest punct de vedere al iconismului, legată tocmai de acest chip al persoanei, şi de naşterea Fiului din Tatăl, de Fiul ca asemănare a Tatălui, întrucât principiul are o conotație aniconică, şi nu reuşeşte să se reproducă în această asemănare în acea schema metafizică. Nu este foarte limpede chestiunea în viziune metafizică, şi de aceea este această dialectică între unitate şi multiplicitate, în care principiul este luat ca un strat subiacent, unitar. Însă, pe mine mă interesează în ce măsură am raportul acesta dintre unitate şi diversitate legat într-o realitate în sine şi în care se păstrează, totodată, atât unitatea, cât şi diversitatea, dar există şi o amprentare în care se produce acest proces de iconizare, care este o întrepătrundere perihoretică, ce prezervă şi identitatea şi asemănarea cumva. Aici, în acest personalism iconic este o chestiune pe care nu o regăseşti în schema metafizică, iar din schema metafizică nu prea poți să răzbați la viziunea iconică despre care vorbim fără o viziune revelațională hristică. De aceea, mi se pare foarte important acest aspect la părintele Ghelasie, anume faptul că leagă metafizica de mistică şi de teologie. Deci, mistic isihast nu poți să descarnezi total metafizica aceasta, şi nu poți să nu o legi şi de misticul ontologic, şi să nu ai şi o asumare în siajul teologic adecvat.

Ad. Olteanu: Da, pentru că rămâi în planul filozofic, pe de o parte, iar pe de altă parte rămâi în problematica unor mistici din Extremul Orient sau a misticii din iudaism, pentru că se vorbeşte şi în cartea aceasta de Cabala şi se face referire la Gerschom Scholem, iar schema metafizică am văzut că vorbeşte despre Ein Sof (Dumnezeu înaintea oricărei manifestări de sine) şi despre întruchipările Ein Sof-ului, care poate că presupun o oarecare iconicitate a ființărilor.

N.: Cam aşa... Aici, în metafizicul acesta mistic este raportul dintre ființă şi ființări, dar aniconic. E ca şi cum ai trece

de la ceva nedeterminat la un chip, de la un ceva care nu are chip la ceva care are chip. De aceea în Liturghie, la Sfântul Vasile cel Mare, este foarte frumos când se spune că Fiul este pecete a ipostasului Tatălui, adică el reproduce chipul Tatălui în asemănare; asemănare ipostatică care nu subminează faptul că Tatăl şi Fiul sunt de aceeaşi ființă, sunt consubstanțiali. Însă fundamentul ultim este unul de chip sau ipostatic, cel al Persoanei Tatălui...

Ad. Olteanu: În acelaşi timp şi ființial.

N.: Conținutul e ființial să zicem ca substanțialitate, dar important este că nu apare Fiul ca o configurare a unei ființe fără chip, pentru că temeiul este însuşi Tatăl ca Arhechip-Persoană, nu ca Principiu. De aceea, Fiul, fiind pecete a ipostasului Tatălui, este în asemănare de Chip de Tatăl tot ca persoană, şi nu este o simplă *față* ca ființare a unei ființe fără chip, impersonală...

Ad. Olteanu: Cum se întâmplă la Jacob Böhme şi la Meister Eckhart.

N.: Păi, de obicei, nu se iese din această schemă, din acest aniconism, pentru că lipseşte înțelegerea arhechipală a persoanei şi chipul triadic al persoanei. Dacă vreți, la părintele Ghelasie, atunci când numeşte aceste mistici ca fiind automistici, apare foarte clar faptul că nu ai acces, fără revelația creştină, la acest personalism mistic iconic. Cu toată condescendența şi cu toată smerenia, trebuie spus că adevărul este că noi nu ajungem la Dumnezeu fără să ni se descopere Dumnezeu, iar El S-a descoperit prin întruparea Fiului. Nu pot să dau înainte tot cu metafizica şi cu Tradiția Primordială fără să înțeleg creația, căderea şi restaurarea şi, deci, fără să asum Calea aceasta descoperită de însuşi Fiul, care este însăşi filiația şi calea ca asemănare. Sigur că, vedeti, discutăm şi la părintele Ghelasie că în discursul lui intervine şi această metafizică. Însă metafizica, în care face aceste distincții, este asociată misticii şi teologiei. Dar, în această articulare metafizică, teologică şi mistică, se evidențiază şi acest personalism ființial, iar raportul dintre ființă şi ființări, între ființă, nemanifestat dacă vreți, şi manifestatul acesta, sau non-manifestatul, este mult mai clar prezentat pentru a reieşi sensul autentic personalist.

Ad. Olteanu: Personalism care este valabil şi pentru ființa creată.

N.: Aici este problema delicată, de fapt, a confuziei acestor automistici. De aceea are logică, pentru cine vrea să înțeleagă, ceea ce ne spune isihastul, că aceste automistici după căderea primordială, deşi vorbesc de un aspect al rupturii, al obturării comunicării cu Dumnezeu, par totuşi că uită că este şi o cădere, o ruptură strict în creația însăşi. De aceea creația, după Cădere, nu-şi mai regăseşte aşa uşor nici chipul său ființial creat, sau dacă îl regăseşte ajunge să îl considere ca fiind însuşi divinul...

Ad. Olteanu: Şi acest chip ființial trebuie regăsit primul.

N.: Da, ca isihasm este primordială această regăsire a chipului ființial al persoanei. Dar ruptura aceasta a Căderii transferă căderea aceasta şi viețuirea propriu-zisă în planul energetic al ființării, al energeticului, care are şi el proprietățile şi calitățile lui, care nu trebuie contestate şi, ca drept dovadă, chiar sunt atât de mult jucate, activate aceste energii, încât automisticile dau impresia că energiile acestea ar fi însuşi omul. Dar omul nu este doar atât, o structură energetică. Nu trebuie să credem că omul ar avea doar consistența aceasta energetică subtilă, chiar multinivel şi multidimensionată. De aici şi riscul unui personalism energetic, de fapt a unui pseudo-personalism, despre care vorbeşte isihastul, şi pe care se fixează unii mistici, care cred că în energii este totul...

Ad. Olteanu: Şi că acesta ar fi sensul...

N.: Şi că acesta ar fi sensul, da, al jocului şi al manifestării viețiii în energii. Problema este că, la un moment dat, când se trece printr-un fel de experiență mistică dincolo de ființări, deci, transcenzi de la aceste nivele energetice, la ființialitate, rişti să confunzi acea ființialitate pe care o redescoperi mistic, pe cale mistică, ca fiind însuşi divinul. De aceea, părintele Ghelasie zice răspicat: Nu domnule, acolo eşti de abia tu, în adevărata ta natură. Aici este chestiunea, tu poți să ajungi la un sine transcendent, prin aceste mistici, sine care, însă, nu este Divinul. Misticile care zic că acesta este Divinul proclamă o autodivinizare mistică, de fapt...

Ad. Olteanu: Le-aş numi mistici imanetiste.

N.: Cumva imanetiste, că nu ies din cadrul creat, însă, aici ne pot tot timpul fura peisajul, transcendentul, imanentul, ca termeni, că ființialul acela este un transcendent, dar față de ființare, deci, nu este un transcendent vis-á-vis de tine ca întreg, ca fiind făptură sau creație deplină, ci este o transcendere față de tine doar ca structură sau componentă energetică. Este similar cu a zice că față de fizic ai o structură energetică subtilă care este transcendentă cumva față de fizicul grosier şi, față de fizicul grosier, e o transcendere mistică în acest energetism subtil. Dar, dincolo de acest energetism subtil transcenzi într-o altă realitate, de altă natură ca substanțialitate, fiindcă nu este energie, dar care, în fond, este tot o realitate creată... ființială...

Ad. Olteanu: Dar îți este transcendentă ție însuți şi prin asta ai fi descoperit ființa.

N.: Păi da, mă reprezintă pe mine ca ființialitate, ca transcendent (creat) vis-á-vis de energeticul acesta, pentru că, într-adevăr, ființa este dincolo de acest energetism subtil. La părintele Ghelasie există aceasta claritate, foarte importantă, pentru cine e dispus să o vadă, a distincției ființei de energii şi a creatului de necreat. Ființialitatea trebuie să aibă o calitate de a fi prin sine, dacă vorbim de ființa ca ființă, într-adevăr. Adică, nu confundăm ființa cu ființările. Sigur, ca limbaj curent, putem să spunem ființă cu diverse referiri, putem să folosim termenul acesta de ființă şi cu altfel de conotație, şi aşa mai departe, dar isihastul fixează, identifică ființialitatea ca realitate experiabilă mistic, în sensul *a fi*-ului ca permanență. Însă, chipul de persoană este cel care cuprinde ființa, şi ceea ce este de reținut este faptul că, la isihast, chipul de persoană, fiind triadic, are conştiință, are memorie, are limbaj în sine, şi atunci are o viață în sine, conştientă, cu limbaj şi memorie ființială. Deci, nu trebuie să se trăiască viața exact cum aş trăi eu, oricum îmi vine. Altfel spus, în loc să trăiesc prin chipul de persoană, direct, trăiesc, de fapt, mai mult prin energii sau prin corporalitatea mea. Și aceasta este ceva ca viață, sigur, ca mod de a trăi prin această intermediere. Dar, dincolo de energetismul şi corporalitatea aceasta, este sufletul omului, care e ființialitate. În zona antropologică, sufletul are şi viață în sine tocmai pentru că are

acest chip triadic, iar chipul triadic este o cheie extraordinară, pentru că numai în chipul acesta triadic pot să am o viață în sine şi pot şi să o deschid în afară de sine, dar fără s-o pierd în relaționare. Fără chipul triadic personalist această viziune principială este foarte greu să explice relaționarea la nivelul de principiu şi prin principiu, dar altfel e viziunea când ai însuşi chipul relației în sine, conştiință, memorie, limbaj, ca un conținut ființial din chipul triadic al persoanei...

Ad. Olteanu: Revitalizat prin botez.

N.: Asta da, fără îndoială, din punctul de vedere al căii isihaste, dar încercăm să vorbim aici şi pur şi simplu ca scheme de gândire, ca să vedem diferențierea dintre personalism şi impersonalism în cadrul acestei mistici metafizice a principiului. Şi aici este riscul, cumva, ca pe o cale din aceasta mistică, metafizică, să ajungi doar la ființa ta creată, care este inefabilă, e adevărat, că este chip după chipul lui Dumnezeu. Dar tu, pentru că nu eşti în Dumnezeu, crezi că aceasta este ultima realitate, întrucât, într-adevăr, se vede că energeticul subtil şi corporalul depind de ea ca ființialitate ce le transcende. Şi atunci această ființialitate uşor o iei ca temei, o consideri chiar o sursă fundamentală, cvasi-creatoare, că din ea se emană şi se resoarbe energetismul acesta subtil, şi, mai mult, constați că este permanentă prin sine, că este indestructibilă, eternă...

Ad. Olteanu: Cum ar veni, trăieşti în spirit fără Dumnezeu, vorbeşti despre spiritualitate, despre cultură (care vine de la cult), şi acestea sunt insuficiente.

N.: Nici nu ştiu dacă poți să spui că sunt insuficiente, până la urmă este o ratare a Căii! E nenorocire, în sensul în care nu poți să înțelegi, de fapt, ce înseamnă Calea dacă nu ai înțelegerea trecerii uşii hristice. Numai după aceea, după ce treci prin această *uşă*, îți dai seama ce puteai să pierzi. Aşa, poți să zici că *mă lipsesc*, că *ce dacă...* Dar numai atunci când guşti din realitățile dincolo de această *uşă*, îți dai seama ce ai fi pierdut dacă nu intrai prin *uşă*, şi atunci evaluezi altfel, ce e dincoace ori dincolo de *uşă*. Sigur că, pe fond, este vorba şi de o înşelare, fiindcă ai impresia că ai ajuns la realitatea ultimă, fundamentală, dar care, de fapt, este o realitate fundamentală a naturii de creație. Aici este poate, la un moment dat, şi eroarea acestor

sensuri metafizice ale crucii, vis-á-vis de nişte identificări fundamentale şi de recunoaşterea acestor realităţi. Ca mistică isihastă e limpede că ceea ce identifică Guénon şi aceştia, în schema posibilităţii universale, ca Principiu, este natura doar umană fundamentală, nu este însuşi Dumnezeu.

Ad. Olteanu: Părintele Ghelasie le şi numea mistici de creaţie, or acestea nu sunt, de fapt, false sacralizări? Mi se pare că acum noi suntem înconjuraţi de aceste false sacralizări, sacralizăm orice, dar numai ceea ce trebuie nu.

N.: Mistici de creaţie, da! Şi un fel de autosacralizări... Sunt de acord însă să sacralizăm! Să pornim, însă, de la Sacrul în sine! Noi trebuie să sfinţim, să transfigurăm totul, că omul sfinţeşte locul! Să pornim, însă, de unde trebuie şi nu de la noi înşine. Adică, trebuie să ai contactul conştient cu Sacrul, cu arhemodelul...

Ad. Olteanu: Arhechipul...

N.: Şi să fie lucrător acest Sacru. Adică, să avem dialog sacru, să avem întâlnire şi în această conlucrare apare şi o transfigurare, care se imprimă în tot şi în toate. Astfel, transfigurăm spaţiul, transfigurăm cosmosul, şi aşa mai departe, din punctul acesta de vedere al întâlnirii Sacrului. În fine, nici nu am găsit la altcineva şi sper să nu pară supărătoare expresia aceasta, de „automistici" sau sintagma „mistici de creaţie". Este o chestiune bună, în fond, că şi în creaţie există o tindere mistică, că există această căutare de experienţă mistică, această încercare de a regăsi Sacrul, de a găsi tainicul, de a găsi aşa ceva mai subtil. Preocuparea aceasta mistică este, cumva, binevenită... ca o căutare a noastră... dar să nu ne oprim în noi înşine ca şi cum ne-am întâlni cu Dumnezeu...

Ad. Olteanu: Acestea sunt limitaţii care limitează.

N.: Care limitează, da. Aproape sunt pietre tombale, ca să zic aşa, la un moment dat. Aici este poate marea provocare şi, în acelaşi timp, ratare, cumva, să crezi şi să zici că ai descoperit ceva, când, de fapt, te-ai descoperit doar pe tine ca natură, şi, mai mult, însăşi recuperarea în sine să ajungă să fie propriul tău mormânt, în care să te inculci, să te stingi nirvanic, ca mare realizare. Şi, aşa, ai încheiat povestea. Asta e toată istoria.

Ad. Olteanu: Trăieşti şi mori exclusiv în lumea aceasta.

N.: Da, cumva, să zicem în spațiul creat, nu neapărat în lumea aceasta, care poate să fie înțeleasă doar în sensul fenomenalității. Însă, această experiență de care vorbim este o chestiune, într-adevăr, metafizică, deşi, trebuie spus, că sunt şi aici tendințe spre abordări integrative ale unor contemporani, mistici sau yogini, care încearcă astfel să nu rămână numai în metafizic. Şi-au dat seama şi aceştia că există o legătură între acest spirit, suflet universal sau brahman, sau cum i se va spune, şi energetica aceasta subtilă ca interfață la corporalitate. Au realizat că se poate încerca chiar o relație, o legătură, o influențare şi chiar o unitate dintre Spirit şi energie-materie. Au fost pe undeva poziții extreme, în sensul că ajung doar într-un *principiu metafizic* şi atât. Acolo se încheie aventura. Ei, unii caută să ajungă la acest transcendent creat, cum îi spune părintele Ghelasie, dar încearcă să şi revină cumva, şi să şi reinfluențeze materialitatea corporală, dar venind de acolo, din principiu, nu din zona aceasta energetică, pentru că aceasta este clar subiacentă corporalității, şi nu este un transcendent real propriu-zis. Dar energeticul este, totuşi, un vehicul. Mintea este, la fel, de natură energetică şi cum şi gândul este energie, şi sigur aceasta e clar, atunci poți să influențezi prin minte şi prin gânduri întregul substrat energetic şi corporalul. Dar în isihasm este vorba, aşa cum spuneam, de ceva şi mai adânc, de o distincție ontologică dintre structura energetică şi cea ființială, dar şi de o distincție între creat şi necreat. Problema este mai complicată, de fapt, atunci când faci distincția la nivel experiențial, mistic, dintre creat şi necreat. Trebuie să nu ajungi să crezi că acest ființial creat este necreat, sau că este non-manifestatul, ca să zicem aşa, însuşi nedeterminatul acela absolut, iar creația este ca realitate numai energeticul acesta subtil şi corporalitatea materială. De aceea, isihastul insistă pe faptul că creația nu este numai energie şi materialitate, ci şi ființialitate creată.

Ad. Olteanu: Este creat, acest ființial al nostru, dar are o amprentă a necreatului, o pecete.

N.: Da, dar creatul trebuie să recupereze nu doar propria natură fundamentală. Şi aici este chestiunea iconică, că trebuie să-ți recuperezi chipul tău propriu de persoană, dar prin

asemănare cu chipul lui Dumnezeu, care este suprachipul, arhechipul de persoană. Aici este provocarea mistică, că tu, ca mistic, poți să ajungi la o naturalitate ființială căreia nu-i descoperi şi iconicitatea, adică nu recunoşti şi faptul că atare natură este un relativ la o origine, care este arhechipul. De aceea poți să ajungi până acolo încât să imersezi în această natură şi să crezi că aceea este finalitatea mistică, dar, în fond, tu nu ajungi şi la conştiința că acolo este doar o realitate creată, care rămâne închisă, dacă nu ai deschiderea de a identifica iconicul acesteia, ca relativ la o identitate care este originea-chip a acestei realități pe care o accesezi tu, şi care, de fapt, tu eşti. Într-adevăr eşti tu însuți, este adevărat. De aici apare şi această proclamată autodivinizare sau pseudo-divinizare, pentru că tu ajungi numai la tine însuți, la sinele tău profund, la natura ta. Nu ajungi la divinul propriu-zis, pentru că nu poți să-ți împropriezi tu divinul! Niciodată! Asta este o prostie, chiar o aberație mistică la un moment dat. Autodivinizarea este proclamată pentru că se crede că această natură fundamentală, ființială, este însuşi divinul. În fond, tu însuți declari că eşti divinul. Dar aceasta este o chestiune de experiență şi de credință, pentru că tu nu ajungi la divinul în sine. Este o mistică de creație, prin care misticul se autodivinizează, cum ar veni, pe sine prin sine, pentru că descoperă această realitate transcendentă, acest principiu metafizic. Dar, de fapt, aici, prin această autodivinizare, ratezi întâlnirea cu Dumnezeu şi, propriu-zis pierzi cam tot meciul, din punctul ăsta de vedere, la masa verde, cum se spune. Nu îți dai seama ce ar însemna ca de acolo, din natura ta profundă, să ai dialogul şi întâlnirea cu Dumnezeu. Ai descoperit realitatea aceasta inefabilă, extraordinară, dar de aici să vedem dacă ai dialogul şi întâlnirea cu Dumnezeu. De aici, de la fondul acesta inefabil, trebuie să dezvolți legătura, întâlnirea, comuniunea cu adevăratul Dumnezeu. Ehe, e mai complicat, pentru că problema este că noi, numai prin forțe proprii, apropo de automistică, nu putem să ajungem la Dumnezeu. Nu mai ai orice cheie aici, şi trebuie să identifici şi uşa. Este nevoie de Calea, Adevărul şi Viața, de Hristos care este Uşa, şi de cheia credinței ce deschide acea Uşă.

Ad. Olteanu: Sau harul.

N.: Sigur, harul care este prezent în toată această teologie şi mistică creştină. Şi teologia harului este o descoperire fundamentală. Faptul că Dumnezeu, pentru creştinismul răsăritean şi pentru isihasm, nu este numai simplu ființă, ci este Ființă şi Har e un Adevăr, şi o Realitate, nu un simplu concept. În Apusul creştin se înțelege numai chestiunea aceasta a Ființei, dar în Răsărit Dumnezeu nu este numai ființă, ci este Ființa şi Harul deopotrivă, întrucât este o unitate într-o dublă deschidere. Aceste precizări sunt fundamentale pentru înțelegerea isihasmului ca mistică creştin răsăriteană şi în raport de mistica apuseană. Fără înțelegerea harului ca Energii Necreate ale Ființei, mistica catolică este absorbită experiențial uşor într-o mistică metafizică, deşi păstrează o haină creştină...

Ad. Olteanu: Sau ei înțeleg că este o grație creată şi rămân în reperele creaturalului.

N.: Păi aici e problema complicată, pentru că dacă harul este grație creată, nu înțelegi, în fond, descoperirea aceasta harică şi îndumnezeirea, şi atunci, de fapt, divinul acela nu mai este foarte clar experiat în chipul său iconic personal, înveşmântat în har. Şi atunci, cum relaționează (cu) Dumnezeu? Cum se petrece transfigurarea? Abordarea aceasta apuseană riscă să transforme pe Dumnezeu într-un principiu divin, pentru că prin grația aceasta creată încearcă numai o lucrare de participare a creației, prin care tinde să împroprieze pe divin aşa, numai ca ființă. Dar, astfel, cazi uşor experiențial, prin misticile acestea, în zona aceasta, cumva impersonală. De aceea, cred că misticile catolice apusene, neavând experiența harului, riscă să intre pe această turnură mistică metafizică. De fapt, riscă să degenereze ca mistică într-un soi de automistici, chiar dacă elementele structurante ale căii sunt creştine. Experiența mistică subiacentă îi poate scoate din siajul misticilor autentice creştine, şi, ca drept dovadă, ele nu vorbesc de har şi de raportul acesta dintre ființă şi har, întrucât nu au această experiență a harului.

Mai mult, este şi o chestiune foarte importantă, pe care părintele Ghelasie o adânceşte şi o prelungeşte şi antropologic în înțelegerea omului ca fiind chip şi asemănare, deci ca fiind ființă de creație şi energii de creație sau ființări de creație. Acestea sunt precizări foarte importante, din perspectivă mistică,

pentru că astfel nu am doar un raport între ființa necreată şi energiile de creație, ci am un raport între ființa necreată cu energiile necreate şi ființa de creație cu energiile de creație. În lipsa înțelegerii realităților acestui raport, rişti să ieşi din ființări şi energii de creație şi să intri în ființă, dar care este creată, pentru că tu mai ai până să te întâlneşti cu harul şi, în plus, trebuie să ai o distincție dintre har şi energiile de creație, pentru că nu totul este o energie, aşa cum zic unii, că totul este energie şi că contează doar nivelul de subtilizare, energia pe care poți tu să o sublimezi ca să accesezi alte nivele. Păi, bun, dar este o diferență între creat şi necreat, între energii de creație şi energiile necreate, şi dacă nu ai experiența energiilor necreate poți să mergi pe sublimarea energiilor de creație cât vrei tu, că tot nu ajungi unde trebuie, ca îndumnezeire mistică. Din punctul acesta de vedere, energetic, ai, poate, o experiență, şi nu se contestă aceasta, experiența mistică, dar ratezi întâlnirea cu energiile celelalte, cu energiile necreate, ce sunt legate de ființialitatea care este un conținut personal al Sfintei Treimi. De aceea, după cum subliniază insistent isihastul, nu ai acces la energiile necreate decât prin chipul de persoană. Deci, lucrurile sunt într-o legătură şi, din punctul acesta de vedere, poți să ratezi, pe de o parte, întâlnirea aceasta cu energiile necreate, chiar dacă se vorbeşte tot de energii şi de experiențe energetice, şi, pe de altă parte, poți să mergi într-un energetism din acesta, care, aşa cum zice părintele Ghelasie, trece uşor într-un panteism energetic, în care totul, marea descoperire este realitatea energetică, acest ocean de energie în care tu eşti o picătură (de energie). Dar, până la urmă, energia acesta este, în fond, un fel de materie subtilă, dacă este să o luăm aşa, din scurt şi mai direct. Adică, nu are calitățile sau, mai bine zis, capacitățile ființiale.

Ad. Olteanu: Şi nici consistență ontologică.

N.: Nici consistență ontologică ființială şi, atunci, despre ce vorbim aici? Pentru că tot exaltăm acest energetism metafizic, dar, în fond, este tot un fel de materialism mascat într-o formă energetistă, dar, de fapt, nu ajungem nici măcar la ființa de creație. Şi atunci, prin această chestiune energetistă, unora li se pare că au descoperit focul, din punctul acesta de vedere. Dar

suntem maimuțe în continuare, mistic mă refer. Adică, trebuie să mergem să săpăm, să adâncim mistic nişte lucruri, doar că distincțiile acestea pe care le facem sunt fundamentale. Bun, ai experiența mistică, sau, mă rog, o cauți. Am înțeles. Bun. Dar trebuie să scanezi diferența dintre energiile de creație şi energiile necreate, diferența dintre energiile de creație şi ființa de creație, ca să nu confunzi cumva ființa de creație cu ființa necreată, pentru că atunci ajungi într-o mistică ca autodivinizare şi aşa mai departe... Aici sunt mizele apologetice ale isihasmului... pe care avva Ghelasie le-a pătruns şi înțeles atât de bine...

Ad. Olteanu: Şi clivajele față de aşa-zisa Tradiție Primordială.

N.: Da, şi aceste clivaje. Unele sunt sau devin insurmontabile, la un moment dat. Adică, intri pe o rută din aceasta mistică, nu ai reperele de la început bine asimilate, şi te tot duci, şi după aceea începi să prefaci cumva chiar şi isihasmul, după chipul şi asemănarea ta, sau după o încadrare în schema posibilității universale. Desigur că înțelegi şi accepți că isihasmul este o mistică veritabilă, şi cred că şi Guénon, dacă cunoştea Ortodoxia, poate ar fi îmbrățişat-o. Mulți, însă, nu au cunoaşterea faptului că în creştinism este o mistică serioasă, pentru că s-au luat după scolastică, după ce s-au lovit ei de abordarea creştină din Apus, aşa cum s-a transpus şi configurat acolo creştinismul, dar nu au reprezentarea aceasta, a unei experiențe mistice puternice, cum este exprimată de isihasm în spațiul răsăritean, şi atunci oamenii au virat în partea cealaltă, spre mistica extremului Orient. Au crezut că creştinismul ne învață numai nişte reguli juridice sau morale sau de conduită şi că nu mai are sevă mistică. Adevărul este că există nevoia umanului de a căuta cumva experiență mistică, de a-şi lărgi experiența, de a o îmbogăți adică, iar aceasta este o căutare firească, până la urmă. Însă acum depinde pe unde şi cum cauți să recuperezi resursele mistice. Uneori sunt mai aproape, nu trebuie să mergi până la capătul lumii...

Ad. Olteanu: Pornind de la Karl Rahner, care vorbeşte de Treimea imanentă şi Treimea iconomică, Raimon Panikkar, pe

urmele metafizicii indiene, ne vorbeşte de Treimea radicală şi Treimea structurală, abolind, cumva, hiatusul dintre substanță şi accident şi socotind că aceasta este expresia unei pure raționalități. Am înțeles de aici că Raimon Panikkar, şi nu numai el, ci şi Christos Yannaras în scrierile lui teologice, pune mai înainte de Treime relația, pune relaționalul.

N.: Da, părintele Ghelasie insistă aici, cumva, că relația este a persoanei şi inter-personală. Nu poți să pui relația ca temei, deci, ca fiind cea care generează persoane, care produce persoana.

Ad. Olteanu: Deci persoana este cea care generează, din care pleacă relația.

N.: Persoana se mişcă ca cineva către altcineva, şi încă o chestiune, persoana, întrucât este chip triadic este şi chip relațional. Numai atunci are, într-adevăr, capacitatea de relaționare interpersonală. De aici şi necesitatea înțelegerii chipului triadic al persoanei ca să poți să vorbeşti într-adevăr de o relație. Dacă vorbeşti de relație şi vorbeşti de chipul triadic nu este o problemă, te duci în zona bună. Dacă crezi că personalismul este însăşi temei al relației, că interpersonalismul activează relaționalul, aceasta este o recunoaştere a chipului personal ca fiind chip ontologic al persoanei, ca fiind conştiință, memorie şi limbaj, şi, în acest considerent de chip triadic de conținut ființial, persoana relaționează pe un fond de memorie, de conştiință şi de limbaj. Are exprimarea de sine în relaționare, dar se exprimă ca un cineva care are întâlnire şi acumulează în sine un memorial al transferului, amprentează iconic. Relaționalul ca atare te poate aduce mai degrabă în zona psihologizantă, iar nu în cea ontologică, ființială, şi sigur că aşa este frumos, că trebuie să accentuăm relaționarea, întâlnirea, comunicarea. Prin aceasta, însă, nu trebuie să scoatem din schemă ontologia chipului de persoană, ființialul şi chipul triadic al său.

Ad. Olteanu: Raimon Panikkar crede că depăşeşte antinomia prin acest relațional pe care îl găseşte în Sfânta Treime.

N.: Aici antinomia este poate, mai degrabă, doar o chestiune de limbaj. Antinomia este, însă, depăşită atunci când înțelegi chipul triadic al persoanei şi îl iei ca fundament, şi aici

este vorba de realităţi şi de adevăr, nu atât de concepte. Pentru că Panikkar este catolic şi are origini indiene, el la un moment dat riscă să interpreteze creştinismul tot printr-un tipar din acesta de amestec, în care îi dă misticii o haină să zicem de formă creştină cumva, dar, de fapt, demersul său mistic este, în conţinut, unul tot extrem oriental.

Ad. Olteanu: Cred că se duce spre Marea Triadă, spre Tribhuvana, în zona aceasta.

N.: Da, poate să meargă şi în zona aceasta. Trebuie să fie văzut fiecare context în care se mişcă. Nu îmi place să vorbesc aşa, la modul general, dar riscul acesta este, să te duci în zona guenonistă, în care Hristos poate să apară aşa, ca un fel de avatar, ca un fel de cineva care uneşte spiritul cu materia. Aceasta este zona pe care o promovează la un moment dat şi René Guénon. Dar astfel nu mai înţelegi ce înseamnă Unul din Treime care se întrupează, nu înţelegi antropogonia, cosmologia creştină după revelaţia hristică. Adică, ieşi din contextul respectiv şi din revelaţia hristică şi te duci în alta zonă. Chestiunile sunt importante, pentru că ele sunt deturnante pentru ceea ce înseamnă a fi sau nu, la modul real, pe calea hristică şi într-o experienţă mistică hristică, autentic isihastă.

Ad. Olteanu: Dar categoriile acestea ale lui Rahner, de Treime imanentă şi Treime iconomică sunt valide? Mi se pare că le foloseşte şi părintele Stăniloae?

N.: Nu ştiu dacă le foloseşte în accepţiunea asta, nu cred. Fără o înţelegere a harului ca energie necreată, de fapt o înţelegere a teologiei harului, aceste sintagme pot deveni într-un mod confuz folosite.

Ad. Olteanu: Panikkar merge mai departe înspre Treimea radicală, care e revoluţionară.

N.: Păi nu ştiu, chestiunea aici e complicată, pentru că, la un moment dat, rişti, când vorbeşti de Treimea asta imanentă şi aşa mai departe, să treci într-o înţelegere din aceasta în care Dumnezeu nu este, de fapt, o Sfântă Treime în sine, adică un Chip în Cele Trei Persoane, ci este doar o „Treime în afară", cumva doar în relaţie cu lumea.

Ad. Olteanu: Şi atunci, în interioritatea Lui, Dumnezeu este meonic (care se referă la sau constă dintr-un fel de neant

sau vid însărcinat, diferențiat de un neant absolut gol, având potențialul de a se transforma în materie), este *Ungrund*-ul lui Jakob Böhme.

N.: E, păi aici, e aici! De aceea, zice părintele Ghelasie că Tatăl este însuşi Arhechipul de Chip şi însăşi Persoana... şi aşa mai departe...

Ad. Olteanu: Care naşte şi purcede.

N.: Da, adică din start Tatăl ca Persoană este un chip triadic în sine arhechipal, fiindcă altfel nu ar putea să nască pe Fiul şi să purceadă pe Duhul Sfânt.

Ad. Olteanu: Adică este triadic mai înainte de toți vecii.

N.: Păi, bineînțeles. În sensul acesta, Tatăl nu trebuie să fie înțeles niciodată ca Principiu, aşa cum fac unii, că atunci ieşi din ființă şi intri în Treimea asta de revărsare, manifestare...

Ad. Olteanu: Adică modalistă.

N.: Modalistă sau nu. Poziția aceasta a lui Rahner te duce tot în zona asta, în care Treimea ar fi o Treime doar în relație cu lumea, ca un fel de „treime în structura lumii". Dar atunci ajungi tot în zona asta orientală, la o structură din aceasta triadică a lumii energetiste, în care este cuprinsă şi la indieni structura triadică a cosmosului. Însă aceea ține de creație, n-are legătură cu Dumnezeu în Sine. A, că unii spun că este un fel de principiu nemanifestat al manifestării şi acel principiu are şi el la rându-i o origine într-un supraprincipiu impersonal, iar prin acel substrat triadic, energetic, ca intermediar se conduce cumva lumea, sau cosmosul, de către acel supraprincipiu, şi aşa mai departe, nu ne face decât să reintrăm în aceeaşi zonă metafizică din care vrem să ieşim...

Ad. Olteanu: Dar Treimea imanentă a lui Rahner nu face referire şi la Treimea intraființială? Pentru că aşa sună.

N.: Nu ştiu, nu îmi aduc aminte acum exact. Înclin să cred că, mai degrabă, este o Treime imanentă în sensul ca Treimea nu e una în sine, ci este imanentă creației. Adică, este imanentă ca fiind în substrat creatural, ca fiind subiacentă creației. De aceea zic că asta te duce la o confuzie între creat şi necreat, la un amestec între ființă şi energii, te conduce tot la un raport între un Principiu, ca să zic aşa, ca Unul, şi Treimea ca fiind în zona manifestării, dacă vreți...

Ad. Olteanu: Dumnezeirea fiind Principiul nemanifestat al non-manifestării.

N.: Aşa, şi Treimea apare ca principiu nemanifestat al manifestării, ca un Divin creator, în afara dumnezeirii considerată ca o nedeterminare absolută. Aşa văd eu că o duce el, în această zonă...

Ad. Olteanu: Şi teologia rusă mi se pare că vorbeşte de o Treime iconomică, nu ştiu dacă s-a făcut această paralelă, vorbeşte despre perioada Vechiului Testament ca fiind a lui Dumnezeu Tatăl, perioada Noului Testament a lui Dumnezeu Fiul, şi după Rusalii lucrător este Sfântul Duh, cred că la Sergiu Bulgakov şi la Berdiaev.

N.: Părintele Stăniloae şi părintele Ghelasie precizează, la un moment dat, mai detaliat că şi harul are o structură triadică, adică este un har al Tatălui, şi al Fiului şi al Duhului Sfânt, şi în sensul acesta poți să vorbeşti şi în zona harului de o pecete triadică, de o lucrare triadică, care este şi iconomică, în sensul acesta al relației cu lumea, dar aceasta e strălucirea harică triadică a Treimii interpersonale ființiale, dumnezeieşti. De aceea este important să nu pierdem personalismul ființial în har şi să nu substituim Treimea de Persoane cu lucrarea triadică harică. Părintele Ghelasie a surprins chestiunea şi a atras insistent atenția că, accentuând harul ca lucrare a lui Dumnezeu în detrimentul personalismului, riscăm să luăm harul ca pe ceva în sine, ca şi cum harul ar lucra de la sine şi prin sine, oarecum autonom, dar atunci uităm raportul harului cu persoana, cu o Treime de Persoane, de harul ce este strălucirea chipului Tripersonal dumnezeiesc. Această decupare a harului lasă loc unui impersonalism, dacă umblăm şi îl autonomizăm prea tare, şi de aceea mi se pare intuiția şi prezentarea, de către părintele Ghelasie, a harului dimpreună cu persoana, sunt binevenite. Au cu adevărat noimă.

Ad. Olteanu: Voiam să vă mai întreb dacă misticile acestea au configurat în ele un punct comun de întâlnire, şi dacă da, pe ce palier al ființei ar fi situat acest punct de întâlnire, dacă ele totuşi se întâlnesc, pentru că această carte în jurul respectivei chestiuni se învârte.

N.: Păi cumva se ajunge la această unitate transcendentă a religiilor, a spițelor şi butucului, despre care vorbea Schuon. Da, undeva pe aici se ajunge, numai că în context, în limbaj, prin împachetări diferite. Da, cam asta ar fi structura. Acum, dincolo de limbaje şi de denumiri, contează realitățile, care şi cum sunt identificate, şi modalitățile, mijloacele prin care se acced acele realități. Acum, fiind nişte căi mistice cu diverse mijloace, până la urmă dacă se înrădăcinează sau dacă se țintesc aceleaşi realități, pentru aceste mistici metafizice nu contează cum este numit fundamentul, că este nedeterminatul, că e însuşi principiul, că este suprema ființă şi aşa mai departe, că e nu ştiu cum i-or spune. Într-adevăr, la un moment dat, din punct de vedere mistic, importantă este identificarea realităților, experiența lor, că aici vorbim de experiență. Ele pot să aibă un aspect al căutării unei spiritualități, al unei mistici, a unei regăsiri de sine, poate, pe undeva. Numai că riscul este dat şi de această extrapolare, în care ajungi şi bagi şi creştinismul şi relația hristică în aceeaşi oală, ca egală cu celelalte, ca mijloace ce duc la aceeaşi realitate ultimă.

Ad. Olteanu: Şi aplici şi creştinismului aceeaşi schemă universală, guenonistă.

N.: Da, da, aceeaşi schemă metafizică, şi din punctul acesta de vedere ratezi întâlnirea cu creştinismul. Creştinismul are, de fapt, şi o altă schemă, şi te şi duce la alte realități, întrucât se revelează ca o altă viziune prin Întruparea Cuvântului-Fiului, care este Unul din Treime.

Ad. Olteanu: Adică, mai dinainte de creştinism ar fi, spune René Guénon, această schemă universală valabilă sau tradiție primordială.

N.: Da, şi care spune că se continuă şi în alte tradiții până astăzi, şi inclusiv creştinismul ar avea-o ca structură; un creştinism, să zicem, în sensul teologiei acesteia mistice apofatice, nu în sensul raționalismului, pentru că aici vorbim oricum de o chestiune de natură mistică. Problema este, într-adevăr, dacă se fixează, într-adevăr, pe acel Principiu, fie că este natura lui Buddha, fie că este acel principiu Dao din daoism sau Ein-Sof-ul Cabalei ebraice. Sincer, eu cred că ajung la acea realitate, la acea

fiinţialitate creată, de fapt, şi, din punctul acesta de vedere, trebuie spus limpede că, exceptând creştinismul, aceste mistici ajung la o experienţă mistică apofatică filosofico-metafizică prin diverse mijloace şi practici, dar ajung la aceeaşi realitate, cred, chiar dacă are numiri diferite. Aşadar, zenitul acestor experienţe duce la aceeaşi realitate, iar aceea este fiinţialitatea creaţiei. Confuzia lui Guénon şi a celor ce sunt în siajul său este că bagă şi creştinismul şi revelaţia hristică în această schemă, considerând şi creştinismul ca fiind una dintre căile sau modalităţile la fel de valabile.

Ad. Olteanu: La fel cum s-a încercat a fi explicitat şi creştinismul, ca fiind un arbore cu diferite ramuri, bisericile, care este tot o schemă reducţionistă.

N.: Da, bineînţeles, una care pare să împace pe toată lumea, dar nu reuşeşte, de fapt. Într-adevăr, şi în volumul acesta, *Sensuri metafizice ale crucii*, se pune problema că sincretismul fabrică o unitate şi atunci, în pandant, se spune că trebuie să avem sinteze, cumva, şi nu abordări sincretice.

Ad. Olteanu: Te poţi pierde în aceste sinteze.

N.: Una, că te poţi pierde, şi alta că priveşti aceste sinteze ca soluţii pentru că porneşti de la această unitate subiacentă. Deci, premisa din care porneşti către acea sinteză, şi în care sinteza respectivă îţi confirmă, în fond, acea unitate, poate să fie perdantă, şi este aşa, pentru că tu nu cauţi adevărul, ci cauţi să-ţi confirmi, să-ţi validezi prin acea sinteză acea unitate pe care o prezumi.

Ad. Olteanu: O unitate la care se ajunge prin convergenţe filozofice şi discursive.

N.: Şi prin experienţă, cumva. Dar experienţa respectivă este una individuală, iar după aceea caută să opereze cu o logică a corespondenţelor şi a analogiilor, şi atunci apare impresia că da dom'le, ce este în Vedanta, în hinduism, este şi în sufism sau este şi în daoism, şi se crede că tot aşa ar fi şi în creştinism. E, aici este problema, când faci aceste extensii, ca să zic aşa. Culmea e că, în ceea ce priveşte creştinismul, nu mai este valabilă logica aceasta. Nu este valid acest mod de operare, pentru că în perspectiva guenonistă nu se înţelege că a fost o

cădere primordială, urmată apoi şi de o restaurare hristică ce aduce altceva, aduce revelația Sfintei Treimi, şi o viziune iconică, personalistă. Nu aduce doar un plan istoric, cum se spune în acest volum, nu adaugă doar o componentă istorică la simbolismul crucii**.**

Ad. **Olteanu:** Atunci ajungi să dezontologizezi chiar însăşi Biserica prin această schemă universală, aşa cum ați şi spus sfinția voastră data trecută, să o lipseşti de consistența ei absolută, care este Hristos.

N.: Pe de o parte. Pe de altă parte, Întruparea Hristică devine relativă cumva, în atare perspectivă metafizică.

Ad. Olteanu: Sau corelativă cu celelalte mistici, pentru că, oricum, crucea ar fi existat.

N.: Corelativă, şi în acelaşi timp relativă, în sensul că putea să fie sau să nu fie, pentru că Tradiția Primordială oricum exista, şi important ar fi fost numai să ai acces la experiența aceasta mistică.

Ad. Olteanu: Oricare ar fi ea, pentru că are potențial soteriologic.

N.: Chiar dacă era dinainte, da, un fel de soteriologie, să-i spunem.

Ad. Olteanu: Aşa se spune în schema aceasta de gândire, la care achiesează, într-adevăr, Patapievici şi Pleşu, sau ei rămân la un nivel descriptiv?

N.: Nu ştiu, personal, cât accesează fiecare, cert este că, din ce am observat eu, până la urmă îşi asumă ortodoxia, dar ortodoxia văzută cumva în această schemă, guenonistă, care susține că şi ortodoxia este o cale, dar care te înscrie...

Ad. Olteanu: Şi care ar putea fi permeabilă, cred, la elemente de import pe viitor din această perspectivă, adică ortodoxia ar putea să importe.

N.: Ei bine, problema este dacă ortodoxia, de fapt, poate fi accesată în forma asta, adică, în ce măsură nu o falsifici, de fapt, dacă o filtrezi mistic metafizic în schemă guenonistă, pentru că nu ajungi astfel la ortodoxie. Lucrurile nu stau aşa, în realitate. Adică, schema aceasta metafizică este valabilă în planul creației, al misticilor de creație, despre care vorbeşte părintele Ghelasie,

sau al automisticilor, dar nu este valabilă în sensul unei experieri reale a ceea ce înseamnă creştinismul şi revelaţia creştină. Şi aceasta nu o spun pentru că suntem noi creştini. Dacă sapi onest şi vezi, realizezi că nu este întâmplătoare precizarea sinoadelor, triadologia, hristologia, pnevmatologia şi aşa mai departe. Lucrurile acestea nu au fost formulate doar aşa, ca o modalitate de a ne preciza şi noi pur şi simplu, au fost...

Ad. Olteanu: Au fost o modalitate sinodală de a preciza adevărul de credinţă absolut.

N.: Şi care păstrează, de fapt, Calea. Îţi păstrează Calea, ca să ai întâlnire pe Cale cu Cel care este Calea, Adevărul şi Viaţa, pentru că altfel... Nu sunt, deci, nişte simple formulări, adică doctrinarul acesta nu este o chestiune doar de proiecţie mentală, relativă, ci, în sens creştin, este revelaţie, este adevărul de credinţă descoperit pentru ca să poţi nimeri pe poarta cea strâmtă. Atunci ce vorbă este aceea, poarta cea strâmtă? Păi e strâmtă, da, că nu poţi să intri pe unde vrei, cum vrei şi cu orice schemă ai... chiar metafizică...

Ad. Olteanu: Şi Lossky pleacă în *Teologia mistică* tot de la adevărul de credinţă, şi prin acest adevăr de credinţă care este integral se validează şi experienţa mistică.

N.: Pentru că aici e hotarul, apropo de diferenţa aceasta dintre automistici şi mistica revelaţională isihastă. Păi, Dumnezeu ţi se descoperă! Tu nu poţi să ajungi la Dumnezeu fără să ţi se descopere El. Nu ai cum să ajungi la El dacă nu ţi se descoperă. Cum te duci tu numai aşa, că ţi se pare că meditezi, că te concentrezi. Chiar aşa?

Ad. Olteanu: Autarhic.

N.: Sau te gândeşti la Dumnezeu şi ajungi la El? Eu cred că nu poţi să ajungi aşa. Dar Dumnezeu S-a descoperit, tocmai de aceea, prin Întrupare. Tu poţi să te zbaţi, să faci şi să dregi, dar cum să ajungi la cineva pe care nu-L cunoşti şi pentru care nu ai datele de localizare? Dacă nu ai azimutul cum ajungi tu la El? Trebuie să ţi se descopere El. Şi nu este normal dacă este Persoană să ţi se descopere chiar El în Persoană, ca să ştii Cine Este? Asta e chestiunea personalismului revelaţional. Nu este doar un principiu, pentru că dacă ar fi o forţă impersonală, atunci poate pun mâna şi îl apuc ca pe o sapă, găsesc o moda-

litate dintr-asta. Dar, dacă este Dumnezeu şi e Persoană, cum te duci tu la El dacă nu vine El către tine, cum ştii tu Calea asta? Şi aici e problema misticilor acestora metafizice, şi foarte tare, să zic aşa, este distincţia pe care o face părintele Ghelasie între misticile de creaţie sau aceste automistici şi mistica revelaţională sau isihastă, care are alte date, pentru cine vrea să le asume, pentru că nu dau năvală peste tine, dacă tu vrei să rămâi în schema aceasta simbolistică şi metafizică sau filosofică-mistică, nu filosofică doar aşa, de simplu gândirism. Drept dovadă sunt cei care sunt aici şi rămân aşa, în atare schemă. Se poate rămâne şi aici. Şi când se vorbeşte de mistică, chiar dacă este trăire, povestea se complică, pentru că evident există şi o trăire mistică, nu doar o filosofie din aceasta, făcută de unii care gândesc, au orientare discursivă sau speculativă pe temele astea sau se mişcă analitic, conceptual, în zona filozofică de cercetare, să zicem, a unor principii. Sunt şi alţii, precum Guénon, care a trecut la islam în 1912, a fost iniţiat în mistica sufită. Adică, a fost, totuşi, un om care a fost iniţiat, deci, a căutat să fie pe o cale de accesare, să zicem, a unei experienţe mistice. Aşa încât, din punctul acesta de vedere, Guénon nu a fost un speculativ, nu a fost filosof din acesta de stat pe terasă, la poveşti, şi aşa mai departe. Deci, aici vorbim de oameni care....

Ad. Olteanu: Mă gândeam la cei cei mai dinspre noi, la cei contemporani nouă.

N.: Nu m-aş duce la calificative, nu asta e important, fiecare are, până la urmă, trăirea lui. Chiar şi filosofia, pe undeva, ca gândire are cumva un soi de mistică, numai că are o mistică a gândirii, ca să citez din Petre Ţuţea, care spunea că filosofia, ca să zic aşa, e un fel de... da...

Ad. Olteanu: Un fel de onanie de prestigiu.

N.: Da, o chestiune de genul acesta, care are şi o satisfacţie a ei, o auto-satisfacţie, până la urmă, dar se mişcă în nişte date, nu poţi să îi iei meritul, şi este un aparat, un instrument pe care nu e rău să îl stăpâneşti... Şi părintele Ghelasie a avut în dotare un aparat filosofic, să zic aşa. Adică, nu a fost un mistic care doar degaja trăirea lui...

Ad. Olteanu: Şi doar atât.

N.: O trăire pe care doar să o şi spună, şi aşa mai departe, în cuvinte puține. Se vede că intra în structurile şi articulările de gândire sau în zona principiilor. Cumva, se vede că se mişcă, prinde, surprinde lucrurile respective.

Ad. Olteanu: În nişte categorii pe care le-a asimilat.

N.: Păi da. E evident. Acum, dacă citeşti, de exemplu, Cuviosul Siluan, să zicem, cu trăirea în Duhul Sfânt, şi citeşti şi părintele Ghelasie, vezi că vine cu alte nuanțe din punctul acesta de vedere şi care, în zona contactului apologetic, este de alt nivel. Acolo, la Sfântul Siluan, este o chemare la trăire, la experiența Duhului Sfânt, a simțirii harului, însă, aici, la avva Ghelasie, ai şi vectorii de hotar...

Ad. Olteanu: Vectorii teologici.

N.: Şi teologici şi mistici şi chiar metafizici.

Ad. Olteanu: Care rămân şi care pot fi preluați şi dezvoltați din punctul de vedere al tradiției bisericeşti.

N.: Şi sunt importanți, chiar foarte importanți apropo de context. Adică, dacă vii să te raportezi într-un context ca acesta al interferențelor mistice...

Ad. Olteanu: Într-un context în care părintele Ghelasie pune mai accentuat problema ființei decât problema harului, cum s-a pus în secolul XIV, am văzut această distincție, că este o miză, aceea a descoperirii ființei şi a suprachipului ființei.

N.: Da, pe de o parte, pentru că şi în ceea ce priveşte isihasmul din secolul XIV, harul este secundar față de ființă, şi am spus-o, s-a spus şi atunci, că harul este important ca interfață a întâlnirii lui Dumnezeu cu omul, ca experiență şi ca susținere a argumentului mistic, pentru că era de rezolvat problema: cum mă întâlnesc cu ființa lui Dumnezeu fără să devin Dumnezeu? Păi nu mă confund cu Dumnezeu, tocmai pentru că este această față, interfață a harului, care îmi dă încredințarea experienței şi întâlnirii reale, neconfundate.

Ad. Olteanu: Energiile necreate.

N.: Da, care îți dau certă experiența mistică... Însă Părintele Ghelasie zice că astăzi, în discursul public, chiar la oamenii care sunt pe zona de interferență dintre ştiință şi spiritualitate se exagerează cu promovarea acestui energetism

indistinct. În zona aceasta, chiar se vede un discurs în care se supralicitează energeticul, mergând până la a-L vedea pe Dumnezeu doar ca pe o energie...

Ad. Olteanu: Fără har şi fără euharistie.

N.: Gândind doar în sensul conținutului energetic, te poți duce la gândul că totul este energie, şi să consideri că harul este tot o energie, ca orice energie, şi atunci foarte uşor spui de cutare că are har sau n-are har, că este tot energie. Dar, cumva, dacă se ascunde suportul personalist al harului divin şi, la fel, şi în planul creației, dacă se ascunde suportul ființial al energiilor, ajungi într-un fel de materialism mascat, subtil energetic, e adevărat, dar nu ajungi la adevăratul spirit, care este de natură ființială. Să nu mai zic că nu faci distincția dintre har divin şi energie de creație. De aceea, bine a semnalat isihastul riscul acestui panteism energetic, care este foarte vizibil astăzi. Înainte, fiind riscul unui panteism ființial s-a dezvoltat teologia harului ca interfața aceasta, dar acum este riscul unui panteism energetic. Atâta se vorbeşte de energii şi har, încât mistica se crede că este numai energetică, şi că tu nu ai acces la altceva dincolo de energii. Ajungi iarăşi la un fel de contopire, dar nu ființială, ci energetică, şi intri într-un panteism energetist, în care harul e totuna cu energia cosmică, fie că-i spui qi, sau chi, sau, eu ştiu, prana. Unii ajung să facă astfel de identificări şi corespondențe. Dar avva Ghelasie spune că harul e har, iar energiile de creație, qi-ul, prana, sunt altceva, oricât de subtile sunt, că la cele subtile, pe care le experimentează misticile respective, ne referim. De aceea mi se pare că la părintele Ghelasie este foarte tare această intuiție, că astăzi este şi riscul unui panteism energetic, nu numai a aceluia ființial, de odinioară. Şi atunci, ca să ieşim din acest panteism energetic, spune că trebuie să recuperăm ființialul, care este a-energetic, fie că este gândit în sensul teologic sau al lui Dumnezeu, fie în sensul antropologic şi al creației. Aici este o diferență evidentă între creat şi necreat, între ființialitate şi energii. Raporturile, văzute din perspectiva aceasta, ridică consistența relațională pe alt orizont, ca să nu zic plan, în cel al dialogului mistic ființial. Astfel, isihasmul vine sau este situat într-o zonă a dialogului ființial, cumva. Prin

recuperarea fiinţialităţii iese din zona relaţionării energetice, cât ar fi ea de subtilă. Nu o exclude, dar cumva o depăşeşte.

Ad. Olteanu: O transcende.

N.: Din punctul acesta de vedere, da, e o transcendere. Isihasmul, în prezentarea sa din contextul de astăzi, face şi o deschidere şi o delimitare de cei care sunt una-două prin energii, că simt, că experimentează, că pasează, că vindecă, că citesc în eteric, că vizualizează şi alte tehnici şi modalităţi de energizare. Aici, spune isihastul, este o tuşă importantă pentru cine vrea să se păstreze pe o cale de experienţă mistică şi autentică, sau în sânul spaţiului creştin-răsăritean.

Ad. Olteanu: Această experienţă mistică, pe care părintele Ghelasie preferă a o numi iconizare, mi s-a părut că substituie, fericit, zic eu, termenul de theosis, de îndumnezeire, cu cel de iconizare, uneori, iar aceasta este o patină, o tuşă personală. La ce se referă ea?

N.: Da, iconizarea porneşte tot de la această relaţionare interpersonală, în care relaţionarea generează o amprentă de asemănare şi în care se prezervă identitatea interlocutorilor, dar există şi o întrepătrundere care pecetluieşte cumva şi lasă o amprentă de asemănare.

Ad. Olteanu: Persoana model.

N.: Persoana model, persoana arhechip şi interpersonal, la un moment dat. Chiar şi duhovnicul într-un fel, să zic aşa, realizează o iconizare filiativă, o amprentare.

Ad. Olteanu: Dar şi personală, pentru că înţeleg această iconizare şi ca pe un efort personal de a te impregna de arhechip.

N.: Asta spune ceva şi în sensul că iconizarea te păstrează într-o asemănare cu modelul, adică recunoşti, şi eşti relativ la o origine, la un model...

Ad. Olteanu: La un Tată ceresc.

N.: Sau filiativă, raportat la paternitatea unui duhovnic, gândind în planul nostru. Dar iconizarea îţi prezervă şi identitatea ta, îţi lasă restul de asemănare, deci şi de diferenţă. Adică te şi amprentează, dar te lasă să fii şi tu însuţi, să îţi trăieşti propria identitate şi atunci există o întrepătrundere şi o unire, dar neconfundată.

Ad. Olteanu: Fiind şi o relaţie de paternitate.

N.: Şi paternitatea şi filiaţia sunt într-o relaţie iconică în care se produce şi reproduce o iconizare, adică ai o amprentare a chipului patern în chipul filiativ.

Ad. Olteanu: Dar care este şi constitutivă, pentru că omul e făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

N.: Da. Însă, cumva, iconizarea înseamnă şi chipul şi asemănarea, de fapt, asemănare după chip. Ai şi un chip al tău, deci o asemănare de chip după Chip.

Ad. Olteanu: Îţi este dată asemănarea în posibilitate.

N.: Şi această asemănare este iconizarea, pentru că este o permanentă asimilare a chipului şi atunci este o pecetluire.

Ad. Olteanu: Este o dinamică.

N.: O dinamică, desigur, iar ea este şi în sensul de iconizare, pentru că te păstrează în chip. De fapt, cu asemănarea nu ieşi din chip, ci eşti o identitate care preiei asemănarea chipului, o preiei permanent, adică se imprimă în tine chipul ca asemănare. Dar tu trăieşti în realitatea ta unică această amprentare. Da, această iconizare este tot în spiritul personalist, nu doar în sens haric, ci şi prin suportul personal, fiinţial şi de chip personal, dar şi al distincţiei dintre fiinţă şi energii.

Ad. Olteanu: Ontologic.

N.: Da, în sensul acesta integral şi personalist, că îndumnezeirea poate are mai mult componenta aceasta teologică harică, mă refer aşa ca *background*, ca fundal.

Ad. Olteanu: Se suprapun cei doi termeni, sunt echivalenţi, iconizare versus îndumnezeire, aşa am sesizat.

N.: Da, numai că iconizarea pare, în prezentarea aceasta personalistă, mult mai puternică.

Ad. Olteanu: De îndumnezeire, să ne facem părtaşi firii dumnezeieşti, are o patină a fiinţei mai pregnantă.

N.: Şi în sensul personalist, al modelului.

Ad. Olteanu: Nu, referindu-mă la îndumnezeire vs. iconizare.

N.: Da, dar iconizarea în pecetea aceasta personală, a modelului şi a chipului, este mult mai clară, adică noi prin chipul hristic şi în El avem modelul nostru şi atunci El este icoana.

Ad. Olteanu: Şi atunci ajungem la aceste mistici, la aceste religii aniconice, care nu au icoana hristică.

N.: Pentru ca nu au iconicul, nu au arhechipul de persoană.

Ad. Olteanu: Şi nu au nici iconicitatea şi, implicit, nici iconizare şi nici îndumnezeire, şi aici este o mare problemă.

N.: Păi da, nu au nici iconizarea şi nici îndumnezeirea, pentru că nu au persoana ca arhechip fundamental. Sunt lipsite de îndumnezeire şi de iconizarea asta. Sigur că o iconizare este şi în planul creat, adică o amprentare identitară a ceea ce face fiecare, să zicem. Chiar şi în învățăturile/transmisia unui maestru față de ucenic există o anumită iconizare, în sens de amprentare, de transfer.

Ad. Olteanu: Iconizare figurativă, artistică, sau a învăța prin învecinare.

N.: Da, dar să discutăm altfel, şi ca o imprimare ontologică, cumva. Dar aici discutăm de acel arhechip. Aici trebuie să luăm la pachet şi partea de antropogonie, de renaştere hristică prin chipul Botezului şi aşa mai departe, prin care te racordezi la acei logoi, care sunt pecetea Logosului din adâncul sufletului nostru (*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi îmbrăcat*). Aici nu mai ai acces prin forțe proprii, prin practici şi tehnici. Adică, acela este fondul iconizării, cel arhechipal. Dar, sigur, iconizarea se transferă şi la nivel... Adică, noi pecetluim cumva identitatea noastră şi în ceea ce facem noi în mod curent, şi peste ceilalți, aşa cum suntem noi, dar, fundamental, iconizarea e cea...

Ad. Olteanu: Dar în ordine imanentă, nu transcendentă, pecetluim, şi această chestiune de iconizare a materiei, a ceea ce se întâmpla în jurul nostru există?

N.: Imanentă, da, ca proces există, în faptul că lăsăm amprente. Este chiar un dat acesta.

Ad. Olteanu: Amprente efemere, pentru că ele trec.

N.: Pot fi descoperite şi în timp, acum nu intrăm la înveşnicire, nu intrăm la îndumnezeire, că este altceva. Eu am vrut să spun că nu putem să facem din principiul iconizării, din principiu, mă refer, un aspect strict ortodox, pentru că el e valabil şi pe alte straturi, asta dacă gândeşti cumva abstract

acest principiu, ca o identitate care lasă o amprentă de asemănare, o urmă de memorial într-o realitate.

Ad. Olteanu: Părintele Ghelasie aprofundează mai mult dimensiunea ontologică a iconizării.

N.: Şi porneşte de la acest arhechip de icoană în sine care este Tatăl, pentru că el spune că Tatăl este icoana în sine, de fapt, iar Fiul este icoană-model, întrucât Tatăl este icoană arhechipală. Iar Fiul este apoi modelul-icoana după care este făcută lumea-creaţia, şi atunci creaţia are şi ea un caracter iconic, tocmai pentru că are la bază icoana Fiului şi chipul de filiaţie, care este un iconic în sine, pentru că Fiul este asemănarea Tatălui. De aceea spun că nu poţi să scoţi acest iconic din schemă, şi să intri într-o zonă de metafizică, acreditând, totodată, că poţi să rămâi ortodox şi să înţelegi caracterul mistic isihast. Nu poţi să scoţi din schemă acest traseu să zicem teologic şi...

Ad. Olteanu: Şi iconologic.

N.: Şi iconologic, dacă vreţi. Adică, aici este complicată povestea, pentru că dacă decupezi iconicul şi te duci şi virezi în zona asta metafizică, pierzi persoana. Şi atunci stai aşa că nu e aşa...

Ad. Olteanu: Pierzi icoana.

N.: Pierzi icoana în sensul de chip al întrupării şi al îndumnezeirii-transfigurării, pentru că îndumnezeirea este mai mult decât simplă spiritualizare.

Ad. Olteanu: Pentru că întruparea face posibilă icoana, în categoriile noastre de gândire şi de înţelegere.

N.: Da, dar Avva Ghelasie vorbeşte şi de o icoană în sine. Spune că icoana nu este numai reprezentare, ci icoana este şi o supra-reprezentare, ca chip-persoană. Fiul este icoană întrucât însuşi Tatăl este arhechipul de icoană. Aşadar, Icoana în sine este Tatăl. De fapt, aceasta ne spune părintele Ghelasie, tot pentru a ne ţine pe ideea aceasta real isihastă şi pentru a nu trece de la aniconic la iconic, ca în schema metafizică. De aceea Tatăl este însăşi Icoana în Sine, şi nu un Principiu...

Ad. Olteanu: Icoana care circumscrie şi reprezintă în timp veşnicia are ca suport întruparea Fiului la plinirea vremii, asta

pe de o parte, apoi suportul absolut iconic este persoana Tatălui, ca model şi pecete a Fiului. Pe de altă parte, s-a trecut de la aniconicul Vechiului Testament, numai că atunci era o iconicitate mai greu de accesat.

N.: Pentru că, asta este, trebuie văzut şi raportul cu o lume căzută şi aşa mai departe, şi varianta în care era asimilată relaționarea asta.

Ad. Olteanu: Şi ulterior întruparea face posibilă icoana Fiului, iar prin Fiul şi cunoaşterea icoanei Tatălui.

N.: Şi a Fiului şi a Tatălui.

Ad. Olteanu: Şi face posibilă şi iconizarea.

N.: Şi iconizarea, da, sau însăşi calea, şi calea noastră de desăvârşire, în acest sens al iconizării.

Ad. Olteanu: Or, monoteismul strict, care nu ştie de întrupare, este aniconic, nu are iconizare, nu are îndumnezeire, şi nu pot să evit aceste categorii.

N.: Da.

Ad. Olteanu: Şi nu are mântuire. Merg pe un raționament.

N.: Mântuirea înțeleasă chiar în sensul acesta, de asimilare a îndumnezeirii şi, ca să zic aşa, pentru că ne învârtim cumva în buclă, şi a dinamicii iconizării. Adică, nu vorbim de mântuire ca de o ladă pe care o mutăm de ici colo, de pe un tărâm pe altul, ci vorbim de această întâlnire cu Dumnezeu care devine lucrătoare în noi, că nu te mântuieşte Dumnezeu ca pe sacul de cartofi, că te ia ca pe sac şi te aruncă peste pârleaz, după gard. În mântuire e vorba de această întâlnire şi de această amprentare, care se petrece şi pe care ar trebui să o conştientizăm, cum se produce mai ales în spațiul liturgic.

Ad. Olteanu: Spațiul liturgic, bisericesc, şi el este iconic, şi *stricto senso* şi în posibilitate.

N.: Şi *stricto senso* şi euharistic, pentru că isihastul vorbeşte de iconic euharistic, tocmai în sensul de a vedea dimensiunile acestea ale iconicului care sunt o pecetluire, o împărtăşire, o întâlnire, o întrepătrundere, o amprentare care permanent se petrece. Asta e şansa noastră, că Dumnezeu se coboară permanent la noi, se naşte, se întrupează permanent în noi. Liturgicul este, în acest sens, şi un proces iconic care permanent ne ține în

asemănare, pentru că relaţia noastră cu icoana hristică şi întâlnirea euharistică este o iconizare a noastră. Asta înseamnă că ne ţine în raport cu originea într-o relaţie de asemănare, şi nu într-o relaţie oarecare, iar relaţia aceasta de asemănare trebuie să ne facă să conştientizăm că avem o Origine, care nu este orice fel de Origine, ci este un Model-Origine. Asemănarea este un relativ la ceva, şi nu o asemănare ca fiind un ceva, un „în sine", întrucât asemănarea implică relaţionarea cu ceea ce dă acea asemănare, trimite, deci, şi la originea acelei asemănări. Asemănarea este, aşadar, dimpreună cu modelul în raport de care citesc asemănarea. Iar statutul nostru este tot unul de icoane, ca asemănări ale chipului. Şi aici iar mergem la Origine, la caracterul său identitar. De aceea, fundamentul ultim este unul identitar, chiar cel al Chipului de Tatăl, şi de Icoană. Tatăl naşte pe Fiul, iar Fiul este modelul, şi prin El creează, şi toate sunt în acest chip iconic. De aceea nu poţi să separi metafizica de antropogonie şi cosmogonie, dacă vrei să înţelegi şi cum s-a intrat şi cum se iese din poveste, ca să zicem aşa, cu privire la raportul creaţiei cu necreatul sau Creatorul.

Ad. Olteanu: Deci trebuie să găsim icoana din noi înşine, nemanifestată, şi să o manifestăm, pentru că ea este ascunsă în mod tainic.

N.: Dar să o şi asimilăm. Aici părintele Ghelasie, în raport de modalitatea aceasta, mai degrabă greacă, insistă şi pe caracterul iconic al acelor logoi, înţeleşi nu neapărat în termenii raţiunii sau ai logosului logoi-lor, ci şi ai iconicului. Adică, înţelegând caracterul Cuvântului şi de Chip şi de Fiu, de Fiul lui Dumnezeu, ca însuşi modelul şi chipul prin care se creează. În acest sens, isihastul nu îi ia numai ca fiind acei logoi ca raţiuni, sau, altfel spus, pe acei logoi îi ia şi ca arhechipuri, deci, ca pe nişte *chipuri iconice*.

Ad. Olteanu: Sădite în mod tainic în creaţie.

N.: Da, şi aici iarăşi este şi o nuanţă ghelasiană...

Ad. Olteanu: Pe lângă cea de iconizare.

N.: Da**.** Iconizarea este legată, de fapt, de această înţelegere raportată la aceste chipuri iconice. Cumva, conotaţia de chipuri iconice dată *logoi*-lor, ca sa zic aşa, dă o încărcătură

iconică nouă acelor paradigme. Astfel, conferă paradigmelor divine această încărcătură iconică.

Ad. Olteanu: De acolo pleacă chipurile iconice, de la logoi.

N.: Da, la asta se referă, numai că este altă transpunere. Acei logoi la isihast sunt chipuri iconice sau aceste arhechipuri, care au o conotație mai adâncă decât de simple rațiuni divine. Se preferă uneori această terminologie, că nu peste tot foloseşte termenul de...

Ad. Olteanu: Rațiunile divine sunt preluate exemplar de Sfântul Maxim Mărturisitorul de la Iustin Martirul şi Filozoful şi amplu pomenite de părintele Dumitru Stăniloae. Ce sunt aceste chipuri iconice? Cum pot să le încadrez altfel, ca fragmente de arhechip iconic? Le pot echivala prin cuvinte?

N.: Este o modalitate de transpunere ca limbaj şi de identificare a acelor paradigme divine într-o formă care este mai adâncă decât ce oferă conotația de rațiune divină, atribuită acestor paradigme. Filozofia greacă, asimilată în dezvoltarea teologiei patristice, a mers pe acei logoi, însă, la părintele Ghelasie, mi s-a părut că în contextul acesta, mai personalist şi iconic, determinarea sau identificarea acestor paradigme sau logoi prin desemnarea sau denumirea ca fiind chip iconic sau ca arhechip este mai cuprinzătoare. Este o formulare cumva legată şi de o formă de integralitate. Logoii te duc parcă mai degrabă la rațiuni, cum le şi spune acestor paradigme: rațiuni divine. Pe când aici prin aceste chipuri iconice te duci la o lectură personalistă şi la un chip întreg, ce pare mai mult decât înțelegerea acelor modele sau rațiuni divine în sensul de logoi sau ca rațiuni divine, doar harice. Isihastul merge spre arhechip în sensul foarte personalist şi de depăşire a rațiunii. În abordarea metafizică nu se iese de multe ori din modalitatea emanaționistă a cosmogoniei sau antropogoniei. Nu se iese din aspectele acestea. Pe când aici, la părintele Ghelasie, este foarte importantă această cosmogonie şi această antropogonie în sensul său creştin, hristologic, pentru că se creează prin Fiul, dar şi pentru faptul că Dumnezeu gândeşte creația în sine. Adică, gândeşte acele modele şi după aceea le transpune în creație. Asta înseamnă că, în mod specific creştin, cosmogonia nu este

revărsarea aceea de tip panteist, în care nemanifestatul se manifestă cumva şi din manifestarea respectivă apare de la unitate indistinctă o multiplicitate, şi după aceea apare creația. Ca viziune creştină, însuşi Logosul creează, şi de aceea este foarte importantă, vis-á-vis de delimitarea petrecută pe linia cosmogonică sau antropogonică, această interfață a arhetipurilor sau a arhechipurilor de creație, pentru că, apologetic, se dejoacă teoria creației cumva emanaționiste, sau văzută ca revărsare directă fără intermediarul/interfața aceasta a modelelor paradigmatice, care sunt gândite din veşnicie de Dumnezeu ca temeiuri ale creației.

Ad. Olteanu: Iată care este armătura schemei universale, adevarata schemă universală.

N.: Da! Aici este altă schemă! De aceea mi se se pare important la părintele Ghelasie că nu discută metafizica fără mistică şi fără teologie, pentru că teologia îți dă adevărata calibrare a schemei şi personalismul ei!

Ad. Olteanu: Păi aşa şi spune, că adevărata cunoaştere o dă mistica, metafizica şi teologia.

N.: Da, această triadă: mistică-teologie-metafizică. De aceea, dacă foloseşti numai metafizica, rămâi doar în zona aceasta a misticii metafizice, prin care pierzi teologicul, pe de o parte. Dar, pe de altă parte, trebuie să gândeşti întotdeauna şi teologicul în raport de antropologic şi de cosmologic. Trebuie avut în atenție şi raportul dintre teologie, antropogonie şi cosmogonie, că dacă le iei numai pe falii viziunea se simplifică şi nu mai vezi întregul şi articulările sale, şi astfel ajungi să faci extensii metafizice care alterează viziunea creştină. În acest sens, e de văzut cum e în hinduism, sau în sufism, ori în taoism, sau în Cabala, adică cum înțeleg ei creația, cum înțeleg acest raport antropogonic şi cosmogonic, cum înțeleg Treimea, dacă o înțeleg. Cred că nu. Aici lucrurile se complică, pentru că dacă discutăm şi de revelație, acestea nu sunt simple proiecții umane, adică se descoperă şi acest traseu al venirii în existență a omului, a cosmosului, şi atunci nu mai poți să iei aspectele acestea ca pe un relativ, ca pe nişte simple chestiuni de limbaj, în care se poticnesc doar necunoscătorii, întrucât, zic ei, unitatea mistică există, dar, de fapt, nu ajungem noi la ea, că suntem prea

dogmatişti şi dogma ne separă. În fond, ratăm experiența adevărată dacă vedem în termenii aceştia, şi aici, într-adevăr, trebuie văzut în ce schemă ne ducem, şi dacă rămânem în schema respectivă, a unei posibilități universale şi a unui real pe care zic ei că îl experiază...

Ad. Olteanu: De fapt este o secvență de real, ei trăiesc doar într-o secvență, sau un anumit real.

N.: Şi aici e o discuție, Realul acesta e cu Dumnezeu sau este fără Dumnezeu? E numai Realul creației, sau poate să fie doar structura posibilității creației, şi, într-un fel, e adevărat acest lucru. Dar, în fond, nici creația nu este la adevăratul potențial, pentru că nu are caracteristicile într-adevăr dumnezeieşti, arhechipale, recuperate în sensul adevărat pe Cale, şi nu doar aşa, că ți se pare ție că îți conferi atribute divine şi că zici că tu eşti divin şi aşa mai departe. Nu, nu aşa. Nu asta e calea misticii isihaste. Din punctul acesta de vedere sigur că lucrurile se pot complica, dacă nu se ia viziunea în întregul său. Nu poți să discuți metafizica fără să gândeşti teologia sau antropologia sau cosmogonia, pentru că pe schema metafizică te duci către omul universal şi nu înțelegi ce înseamnă omul hristic.

Ad. Olteanu: Adam Quadmon, omul originar din Cabala.

N.: Da, te duci în altă zonă, şi nu înțelegi ce înseamnă omul hristic şi nici chipul hristic. Şi aici, ca să înțelegi exact trebuie să desfăşori tot ce am vorbit până acum, trebuie să faci distincția dintre ființa de creație şi energiile de creație, toată dezvoltarea, asumând actualizarea aceasta teologică, ce te precizează, de fapt. Dacă mergi şi cauți omul universal în schema pe care ți-ai asumat-o, sigur că dai de el în forma respectivă, şi, în fond, te priveşte încotro mergi, dar greşeşti dacă îl iei şi pe Hristos ca pe un om universal, în conformitate cu schema posibilității universale pe care o asumi tu, pentru că atunci îl reduci pe Hristos la un avatar, la un fel de inițiat, la un fel de profet, la un realizat în genul acesta, ca om universal, şi atunci tu, de fapt, nu ai înțeles ce înseamnă revelația creştină a Sfintei Treimi şi Întruparea Fiului.

Ad. Olteanu: Se recunoaşte Hristos istoric, dar nu se recunoaşte Hristos euharistic, deci Hristos istoric nu este o problemă pentru o întreagă tradiție de gândire necreştină,

iconoclastă, însă marea problemă a lor este experiența Duhului Sfânt lucrător prin Biserică şi care ni-l face prezent pe Hristos. Niciodată nu poate exista o prezență a lui Hristos decât prin lucrarea Duhului Sfânt. Când Duhul Sfânt se pogoară peste Fecioara Maria se naşte Hristos Cel istoric, când Duhul Sfânt pogoară peste apostoli la Cincizecime, se naşte în istorie trupul tainic al lui Hristos, Biserica lui Hristos, şi când Duhul Sfânt coboară peste pâinea şi vinul euharistic, atunci avem pe Hristos euharistic, şi toată prezența lui Hristos în lume, deci istorică, se săvârşeşte prin bunăvoința Tatălui şi cu lucrarea Duhului Sfânt, astfel încât în toate lucrările istorice ale lui Hristos este prezentă întreaga Sfântă Treime, deşi numai El S-a întrupat, ne spunea într-o predică la Joi Mari părintele patriarh Daniel.

N.: Şi nici Hristos ca Unul din Sfânta Treime care se Întrupează şi tot *mecanismul* acesta al Întrupării, cu ceea ce înseamnă Învierea, şi cu înțelegerea Învierii în contextul revelațional şi istoric care proclamă: *Ecce homo!* Dacă nu înțelegem aceasta teologic, revelațional, ce facem, ajungem la interpretarea metafizică? Dacă îl fac pe Hristos un om universal în sens guenonist, nu fac, de fapt, decât să neg Întruparea Fiului, Sfânta Treime şi celelalte. Dar, toate evenimentele acestea, Jertfa şi Învierea sau Euharisticul...

Ad. Olteanu: Se ajunge la un sens metafizic al crucii prin aceste reflecții, dar nu se ajunge la acea *nebunie a crucii*, a învierii, despre care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel, pentru că sensul metafizic al crucii fără nebunia crucii, fără înviere, nu are nicio noimă.

N.: Aici este problema la un moment dat, într-adevăr, că sensul hristic al crucii, şi Învierea nu poți să le înțelegi în afara descoperirii lui Dumnezeu ca Treime, a epifaniei acesteia a Persoanei Cuvântului Întrupat. Poți să o înțelegi fără teologia aceasta? Poți să le decupezi de Persoana Fiului şi să le tratezi doar simbolic-metafizic? Poți să gândeşti atunci că este altceva aici, dacă mergi pe o modalitate din aceasta şi spui că Hristos este numai un aport istoric la componenta simbolică a Crucii. Păi chiar aşa e, doar istoric? Eu zic că dacă gândim aşa, decontextualizăm revelaționalul hristic, adică îl decupăm de Persoană şi nu îi înțelegem sensul jertfei. Dar de aici, de la

Persoană trebuie să pornim, dacă vrem să înțelegem lucrurile acestea. Apoi, hai să înțelegem ce înseamnă Întruparea, hai să înțelegem ce înseamnă şi parcursul istoric hristic. Părintele Stăniloae, în volumul *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, aduce în atenție componentele de divinitate şi umanitate din lucrarea hristică, în relaționarea lor, ceea ce înseamnă o devoalare şi a componentei hristologice. Înțelegi comunicarea idiomatică a însuşirilor celor două firi, înțelegi ce înseamnă Hristos ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Apoi vezi ce înseamnă omul adevărat, omul îndumnezeit ca asemănare hristică şi compară-l cu ce înseamnă omul universal din această structură metafizică, pe care ia-l şi îl dezvoltă detaliat ca să vedem ce face, cum, cine e. De aceea este importantă la părintele Ghelasie dezvoltarea modelului acesta al omului ca ființă şi energii, pentru că dacă intrăm şi disecăm o să vezi că misticii metafizici pe linia lui Guénon îți rămân, de obicei, cu omul numai la nivelul energeticii subtile, chiar dacă îi găsesc o formă triadică energetică, şi cu corporalitatea integrată, şi cel mult acceptă varianta de transcendere a acestei energetici, către însuşi sufletul universal, iar ajunşi pe acolo nu prea mai înțeleg, nu prea mai reuşesc să dibuiască faptul că acel suflet este şi el triadic. Pentru ei este mai mult un inefabil, un duh nevăzut, o realitate spirituală transcendentă. Cam în zona aceea se duc cu cercetarea şi explorarea mistică. Dar dincolo de aceasta noi mai avem şi pe Dumnezeu, mai avem şi altceva, deci pe Altcineva, dincolo de acest Suflet universal sau Principiu...

Ad. Olteanu: Fără a recunoaşte înomenirea lui Dumnezeu, a Fiului, şi fără a ajunge la înviere.

N.: Păi nu recunosc, că asta face la un moment dat Guénon, care reduce pe Hristos la un fel de avatar care uneşte cerul cu pământul, ca şi cum ar uni Ființa (cerul) cu ființarea (pământul), şi atunci, de fapt, distincția aceasta nu e totuna cu firea divină şi firea umană din Hristos. Bă, da ia stai aşa, că ființa cu ființarea în sensul acesta, ori ca Purusha cu Prakrti, cum este în Extremul Orient, țin de creație aici, de fapt, conform viziunii isihaste. A, dacă tu vrei să zici că Purusha ar fi divinul, aceea este treaba ta. Dar, dacă îl iei ca fiind divinul şi iei pe Prakrti ca fiind creația, şi atunci unirea aceasta între Purusha şi

Prakrti apare ca un fel de divino-umanitate şi atunci Hristos, în atare schemă, este ca şi cum ar fi unit în El pe Purusha şi pe Prakrti, să zicem, principiul spiritului sau al fiinţialităţii cu principiul energiei sau al materiei, sau al substanţei şi al naturii, sau cum vreţi să spuneţi. Are aceeaşi semnificare această structură unitivă de avatar hristic cu însuşi chipul hristic? Aiurea! În sens creştin, tu nu eşti aici decât în plan uman, dumnezeirea e dincolo de umanitatea asta, iar ceea ce înseamnă Fiul, ca Persoană din Sfânta Treime, iese din schema asta avatarică, metafizică. Deci lucrurile din punctul acesta de vedere metafizic sunt şi reduse şi re-interpretate, şi deja se trece într-o interpretare greşită. Adică, nu mai înţelegi creştinismul autentic în această schemă. În atare schemă, deja faci proiecţiile tale şi chiar chipul hristic îl bagi şi îl învârţi în schema ta. Sigur, îl recunoşti, sau, mai degrabă, îl consideri ca fiind o realizare sau un om divin, un realizat, dar urmând schema ta de gândire şi interpretare, ca şi cum Hristos nu ar fi cine e şi nici n-ar fi realizat ce a realizat. Şi atunci, generos şi ecumenic, vii şi îmi spui că şi creştinismul are capacitatea să realizeze schema aceasta... a ta. Dar stai mă un pic, că este altceva creştinismul, şi aici este toată povestea, pentru că dacă tu intervii din prima cu schema ta metafizică sau cum vrei să o iei şi să îi spui, nu înseamnă că şi străpunge până la tine lumina hristică.

Ad. Olteanu: Şi cred că, până la urmă, ele sunt nişte conjecturi personale, subiective, de cele mai multe ori fiind un demers mai degrabă filozofic.

N.: Sigur că ele, raportate la creştinism, sunt scheme personale. Acum nu ştiu ce îi face să le accepte nişte creştini vieţuitori într-un spaţiu creştin. Guénon, de exemplu, care a trecut la islam, nu înţeleg de ce nu a receptat creştinismul ca distinct în esenţă, şi nu doar ca metodă şi mijloace sau ca formulare şi aşa mai departe, ci distinct ca o cale efectivă prin ceea ce vorbeşte creştinismul că este. Deci, că este Unul din Treime, Fiul, prin care se creează, care este modelul a ceea ce se creează, care apoi se Întrupează. Toate acestea sunt componente clare. După aceea, ceea ce am vorbit, când este vorba să detaliem, când faci un zoom pe zona direct experienţială, mistică. Chiar

din ce vorbeşte părintele Ghelasie vezi că îți înglobează metafizica cumva, ți-o şi clarifică, dar ți-o şi depăşeşte, pentru că ai teologicul, care te duce în altă zonă, revelațională, dar care îți dă componenta antropogonică sau cosmogonică, ceea ce am vorbit, deja, pe care numai din metafizică nu o ai aşa structurată şi orientată. Şi atunci aceasta este o deschidere, că te duci pe Cale şi, de fapt, accepți Calea aşa cum se descoperă. Şi o accepți astfel în măsura în care accepți revelația lui Hristos ca fiind altceva, fiind ceea ce este. Însă, dacă mergi şi-l urmezi pe Guénon şi spui că Hristos, până la urmă, e tot un fel de unire între Brahman şi Atman sau între Purusha şi Prakrti, păi asta înseamnă că suntem într-un alt spațiu, care, din perspectiva părintelui Ghelasie, este spațiul unor automistici, ceea ce înseamnă că nu ai înțeles ce înseamnă Hristos, ce înseamnă Dumnezeu adevărat şi om adevărat.

Ad. Olteanu: Care S-a înomenit pentru ca omul să se îndumnezeiască, cum zicea bine şi Berdiaev, că Dumnezeu este omenos, referindu-se la înomenirea Fiului.

N.: Şi atunci sigur, este şi omenos, da. Însă, vorba aceea, este şi Dumnezeu în Persoană şi nu doar un principiu divin transcendent. Sigur că există această comunicare cu ceilalți, în fine, şi lucrurile pot fi dezvoltate prin detalieri şi prin incizii foarte concrete. Poate pornim din zona aceasta odată şi vorbim şi despre cum e cu arborele sefirotic cabalistic, sau cum este corespondența aceasta a chakrelor, ca structură energetică a umanului în modelul oriental. În zona antropologică se pot dezvolta lucrurile respective, zic şi eu, folosindu-ne de...

Ad. Olteanu: ...materialul clientului.

N.: ... Da, şi de ghidajele părintelui Ghelasie, care sunt foarte bine calibrate şi, în acelaşi timp, cu linii de forță, ca sa zic aşa, extrem de consistente, pe care nu le pricep nici unii plăvani, ce se declară ortodocşi pe plai, pe-aici, şi care încă mai fac apologetică de trei parale, gargară, zicând că părintele Ghelasie ar fi pe lângă ortodoxie. Nu pricep nici aceştia măcar importanța distincției între ființă şi energii pe care o face isihastul şi care este extrem de valoroasă în contextul acestor interferențe mistice.

Ad. Olteanu: Părintele Ghelasie anticipează chestiunile acestea.

N.: Cred că intuieşte cumva şi direcţiile de dezvoltare ale acestor mistici contemporane, pentru că şi în sânul acestor mistici orientale, de pildă, există o dinamică. De aceea am vorbit, la un moment dat, de Sri Aurobindo. Aurobindo propune în contextul secolului XX o formă de integrare şi încearcă o evidenţiere a legăturii şi chiar o reinfluenţare dintre Purusha şi Prakrti, dintre spirit şi materie, dintre principiul metafizic non-manifestabil şi principiul nemanifestat al manifestării şi al manifestării corporalităţii, deci, cumva, nu caută doar să transceandă într-o realitate metafizică...

Ad. Olteanu: Ci să le reunească.

N.: Da, să le reunească, din punctul acesta de vedere, al lui Purusha şi Prakrti. Şi aceasta ce ne spune? Că sunt şi unii mistici contemporani care vorbesc şi de o legătură, de o integrare între spirit şi materie, în sens mistic. Îmi scapă acum numele unui maestru, chiar al actualului Dalai Lama din budismul tibetan, căruia i-a rămas prin tehnici corpul fizic neputrezit, încât l-au luat aceia şi l-au poleit cu aur. Deci, l-au făcut ca statuia. Cred că este reală narațiunea aceasta, nu am verificat-o personal, ca să zic aşa. Dar asta ce spune? Că există chiar după moarte posibilitatea de nealterare şi de prezervare a corpului, pentru că a murit la mai bine de nouăzeci de ani respectivul. Prin urmare, e de reținut faptul că este posibil ca prin tehnici să ajungi la un fel de nestricăciune a corpului...

Ad. Olteanu: De ce? De eternizare a materiei?

N.: Da, cumva ca să spunem aşa, chiar a corporalităţii.

Ad. Olteanu: Fără sens.

N.: Nu ştiu, că sens, că fără sens. Este cert, însă, că una este prezervarea corpului, să zicem, în forma aceasta nealterată, neperisabilă, de formă tibetană şi altceva este îndumnezeirea despre care vorbim noi, în raport de transfigurarea hristică şi sfintele moaşte ale sfinţilor creştini. Adică, nu este totuna, normal, o prezervare a corporalităţii într-o formă aproape... de automumificare...

Ad. Olteanu: Şi o transfigurare...

N.: Şi o transfigurare, da, în sensul acestei îndumnezeiri şi iconizări şi aşa mai departe, toată povestea care intervine aici, în acest proces mistic isihast de hristificare. Dar ce vreau să spun este că chestiunea aceasta, şi cu asta poate să încheiem convorbirea şi să rămână să vorbim poate şi cu altă ocazie, este faptul că şi în sânul acestor tradiții spirituale există nişte forme de actualizare, de reformulare, şi, prin urmare, nu pot să mă raportez numai la yoga lui Patanjali sau la zona aceasta arhaică, ci poate trebuie să citesc şi un Aurobindo sau care mai sunt dintre contemporani, sau, mă rog, chiar şi alte tendințe de astăzi în taoism etc.

Ad. Olteanu: Există un fel de reminiscențe iconice în scrierile autorilor pe care îi citați?

N.: Nu doresc neapărat să folosesc termenul acesta, ca să nu apară confuzii, ci evoc doar faptul ca există o dinamică şi în sânul acestor tradiții, şi atunci sigur că pot să am o abordare cu privire la nişte texte consacrate sau clasice, dar pot să văd şi vectorii de actualizare a acelor tradiții şi, în contextul în care şi interferența spirituală este alta, într-o altă dinamică, anumite precizări trebuie să urmărească şi aceşti vectori de actualizare. Astfel, pot să abordez şi raportul cu alte mistici foarte concret sau într-un fel personalizat, al unor spiritualități care au reprezentanți ce merg spre o anumită deschidere din aceasta, de integrare, prin felul în care o înțeleg, din sânul experienței şi al tradiției lor, desigur. Aşa, cum am zis, vorbesc de valorificarea corporalității, nu se opresc numai la un dualism spirit-materie. Şi acestea sunt interesante ca aspecte şi tendințe actuale. Inclusiv vis-à-vis de Cabala sunt tratate de către Moshe Idel nişte chestiuni mai personalizate şi individualizate, în curentul cabalistic, ce sunt interesante ca tipologii sau ca forme de manifestare în cadrul respectiv, cel al tradiției cabalistice. Există, deci, şi aceste nuanțe legate de contextualizări sau de individualizări prin anumiți reprezentanți mistici, care sunt interesante.

Ad. Olteanu: Moshe Idel este preocupat în mod special de Cabala, sau vorbeşte în ansamblu despre iudaism?

N.: Eu am citit legat de Cabala, deşi cred că am citit şi un articol...

Ad. Olteanu: Este ştiut că vorbeşte şi despre isihasm, pe care îl aşază într-o geografie mistică *sui generis* alături de hasidism.

N.: Da, cred că am citit chiar un articol într-un volum, ce îl omagia pe Umberto Eco, în care se mişca, mai degrabă, în zona semiotică şi metodologică, pentru că Idel vine cu un aport important şi în zona metodologică, tocmai prin faptul că nu gândeşte numai prin termenii generici, structurali şi de simple categorizări, ci intră, devoalează din formele de întrupare mistică nişte lucruri concrete şi atunci ai nu doar scheme generale, ci şi detaliile anumitor specificități, şi aceasta mi se pare util ca investigare şi ca un mod de a vedea, până la urmă, realitățile mistice din punctul de vedere al concreteței lor. Sigur, nu discutăm despre raportul cu isihasmul, dar sunt interesante ca abordare sau metodologic nişte aspecte concrete, pentru că afli anumite detalii specifice, interesante ca panoramare şi individualizare. În contextul acesta, pe care l-a intuit părintele Ghelasie, vedem, deci, aceste emergențe mistice şi poate că nu întâmplator avem cărți despre Cabala, scrise de Moshe Idel, cu multe aspecte detaliate concret, şi cumva se poate percepe şi astfel că există tendința ca fiecare tradiție spirituală să înceapă să scoată pe galantar ce are ca mistică în dotare...

Ad. Olteanu: Pe limba lui.

N.: Ce are acolo fiecare, resursele sale spirituale, şi cum înțelege să pună în evidență mistica, fiecare ce poate, ce înțelege, ce nu înțelege. Deci, tainicul acesta mistic începe să fie scos la iveală, în sensul în care se poate înțelege şi, poate, chiar populariza şi făcut accesibil publicului larg.

Ad. Olteanu: Într-un sens echidistant, al istoricului, referitor la Moshe Idel, el vine din această tradiție şi îi cunoaşte premisele tocmai pentru că trăieşte în interiorul acesteia, deşi a trăit şi într-un alt spațiu.

N.: Da, însă nu numai la el mă refer, ci la fenomen, adică la emergența aceasta mistică, ce înseamnă cumva, din ceea ce înțeleg eu, şi o devoalare a tainicului experiabil al unei tradiții, şi atunci fiecare trebuie să vină şi să îşi prezinte potențialul şi acumulările şi tot arsenalul reperelor experiențiale, că nu discutăm numai din vorbe. Adică, vino şi prezintă-te cu toate

ale tale. Ai experiență, da, bun, vino şi să vedem cum o înțelegi, cum o transmiți, cum înțelegi omul, cum înțelegi divinul, cum înțelegi cosmosul, cum înțelegi experiența directă, cum înțelegi relaționarea lor, cum înțelegi integrarea lor, ce este persoana, ce e principiul, ce este ființa, ce e personalitatea, ce e individualitatea, ce este existența, ce este ființa în sensul acesta metafizic, ce înseamnă iconicul şi chipul iconic, cum ne spune părintele Ghelasie, ce înseamnă isihasmul în componenta, în amprenta sau în emblema lui carpatină, pe care părintele Ghelasie o afirmă şi care este foarte interesantă din punctul acesta de vedere, ca întrupare mistică concretă.

Ad. Olteanu: Care este un pic diferită.

N.: E o nuanță, apropo de o formă de întrupare care dă şi o individualizare, dar şi o identificare a unui filon specific care are fond experiențial, mistic, nu este o chestiune doar de formulare sau de limbaj. Sigur, limbajul transferă, sau este un vehicul care exprimă experiența specifică într-o anume măsură. Din punctul acesta de vedere, tema isihasmului în contextul altor mistici cred că este o chestiune de actualitate, adică isihasmul văzut în raport şi cu alte mistici. Acum, care sunt elementele în care acest raport se dezvoltă, este altă discuție, dar, până la urmă, eu sunt pentru elementele care au carnație, nu generice, ca să ai identificări, delimitări care deschid, asta pentru cine vrea să vadă acele balize care deschid şi clarifică. Adică, mistica nu este chiar otova aşa, un ghiveci, ci este tot o chestiune de identificare, şi asta mi se pare tare şi privitor la isihasm, că există şi o identificare, şi chiar ca mistică creştină mi s-a părut şi mie extrem de binevenită ideea că isihasmul este o mistică paradoxală a identității, a prezervării identității, chiar prin întrupare şi iconizare, sau prin îndumnezeirea ca iconizare.

Ad. Olteanu: Dar nu numai a identității ca fuziune, ci şi a personalismului.

N.: Păi tocmai aia, că identitatea ca fuziune pierde persoana, că apare o fuziune în care poate să rezulte un terț care, ca să zic aşa, nu e nici tanda nici manda, pe când aici, în isihasm, se permite această conlocuire sau această perihoreză permanentă, care...

Ad. Olteanu: Sau o comunicatio idiomatum.

N.: Da, şi mai mult decât atât, şi această temă poate fi dezvoltată. Nu este numai o comunicare de însuşiri, ci şi de fiinţialitate cumva, de memorial de fiinţialitate ca un conţinut al persoanei. Este o chestiune care se poate dezvolta în legătură cu ceea ce spunea părintele Ghelasie. În fine, este o temă la părintele Ghelasie, despre care poate reuşim să spunem ceva, pentru că, într-adevăr, are miez, în ciuda unor apologeţi de serviciu care, fără să îl înţeleagă, încă îl mai etichetează pe isihast în fel şi chip. Sigur, noi putem să glosăm, învârtind cumva cătarea acestor vectori tematici către elemente concrete, de abordare mistică, şi cred că se pot găsi subiecte actuale şi interesante din acest punct de vedere... Iar viziunea isihastă ghelasiană este o grilă de lectură extrem de funcţională, cred, pentru a evita orice fel de sincretism mistic, deşi rămâi în deschidere şi dialog...

Ad. Olteanu şi Neofit

Temeiul iconic al creației

– viziunea mistică creştină şi doctrinele antice –

1[1]

Metoda apologetică întrebuințată de părintele Ghelasie Gheorghe în scrierile sale este cea a Sfântului Apostol Pavel în Areopag, atunci când, folosind prezumția de nevinovăție în cuvântul său adresat elinilor, le-a propovăduit pe Dumnezeul cel viu al creştinilor ca pe Dumnezeul necunoscut din religia lor, descoperit acum prin Evanghelia creştină. Părintele Ghelasie pune, aşadar, față în față, elemente ale concepțiilor antice cu Revelația dumnezeiască, ce depăşeşte în Hristos limitările generate de un deficit de înțelegere al anticilor în ce priveşte taina Întrupării dumnezeieşti. Corecțiile patristice făcute filosofiei şi religiilor antice, potrivit cu Revelația acestei mari taine, au făcut posibilă încreştinarea limbajului filosofic grecesc, odată cu o trecere neconflictuală la creştinism a multor necreştini din acea epocă. Vom evidenția în acest articol diverse perspective ale întâlnirii dintre doctrinele antice şi teologia mistică creştină din scrierea „Logosul Hristic" a părintelui Ghelasie Gheorghe, ce înaintează pe linia învățăturii Sfântului Maxim Mărturisitorul cu privire la Logosul divin şi logoii dumnezeieşti.

Creştinismul se distinge în mod radical de concepțiile antice în problema apofatismului. La antici, ființa divină este într-un raport de apofatism radical cu creația, fiind complet izolată față de ea. Între Divin şi zidire este un gol metafizic, puntea dintre ele rămânând, pentru antici, o dilemă.

Anticii au încercat să rezolve problema posibilității intrării Divinului în creație fără a ieşi din sine şi fără a se transforma pe

[1] Vezi capitolul „Logosul Hristic", în: Ieromonah Ghelasie, „Taina Filiației", ed. Platytera, 2011, pp. 5-62.

sine, însă încorporându-se într-o realitate nedivină, printr-o abordare ce conjugă panteismul cu dualismul antagonist. Astfel, Spiritul (Divinul) şi materia (creaţia) sunt „două contrarii ireconciliabile", ce „se resping şi se absorb reciproc". Golul metafizic dintre Divin şi creaţie este umplut de „intelectul uman, ce face legătura între ele" şi conlucrează la „eliberarea Spiritului Divin de iluzia lumii", de unde şi divinizarea intelectului. Între creat şi Divin este concepută o emanaţie energetică arhetipală a Divinului, ce, încorporată în materie, generează diversitatea lumii, ca „manifestare din afara Divinului", în registru panteist. În această manifestare, Divinul se autoconştientizează pe sine în creaţie, care are un caracter iluzoriu, relativ.

Revelând taina Întrupării divine, creştinismul evidenţiază apofatismul iconic, ce modelează raportul dintre Dumnezeu Cel necreat şi creaţia Sa. În acord cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, părintele Ghelasie extinde iconic modelul mystagogic maximian, arătând că „Fiul lui Dumnezeu asumă în Persoana Sa unică şi Absolută şi chipul de creaţie", făcându-se şi „chipul în sine al creaţiei". Deci, înainte de Întruparea Sa istorică, în care Cuvântul se face trup, în planul dumnezeiesc dinainte de veci, „Cuvântul se face chip de creaţie", prin care, apoi, creează lumea. Astfel, creaţia nu se mai identifică, ca la antici, cu un simplu inteligibil şi cu o emanaţie iluzorie a Divinului, ci ca fiinţialitate creată, asumată iconic de Ipostasul Logosului/ Cuvântului divin, Fiul lui Dumnezeu ce se face şi Fiu al Omului, Mielul lui Dumnezeu Cel dinainte de veci. Şi, prin aceasta, capătă permanenţă, fiind menită veşniciei. Astfel, în creştinism, originea sacră a creaţiei nu mai este în Inteligibilul Divin, ci în „însăşi fiinţialitatea Persoanei Divine a Fiului, care se face, totodată, şi chip de Fiu de creaţie". Doar asumarea chipului creat în Ipostasul Fiului Divin Creator face posibilă fiinţialitatea creată. Deşi Fiinţa Divină nu se amestecă cu chipul creat şi nu se schimbă prin această asumare, în acelaşi timp, ele nu se despart şi nu se împart, pentru că Persoana Fiului Dumnezeiesc asumă ipostatic chipul şi fiinţialitatea de creaţie. Creştinismul se distinge, astfel, în mod unic şi fundamental, de antici, regăsind Originea creaţiei nu doar într-o reflectare de

inteligibil divin, ci în însăşi Persoana Fiului lui Dumnezeu, ce dă ființialitate creației, asumându-i chipul. Sacralitatea originară a creației nu provine doar din adâncul din sine al Inteligibilului Divin, ci din părtăşia iconică la dumnezeiasca fire a Logosului Creator.

Dacă anticii vorbesc de orânduirea lumii printr-un Demiurg divin, considerând că „principiile-ideile în sine divine" modelează şi se încorporează în diversitatea lumii, creştinismul nu vede taina Întrupării dumnezeieşti doar ca pe o „încarnare în materie", ci ca pe „Întruparea într-o ființialitate de creație, ca spirit şi materie de creație". Pentru antici, Spiritul se identifică cu Divinul, iar creația, cu materia-corporalitatea. Din punct de vedere creştin, creatul este „spirit şi trup de creație, ce nu se confundă cu Spiritul Divin, Cel dincolo de spiritul creat". Ființialitatea de creație nu este o simplă „ființare de principii spirituale divine", ci o „integralitate de realitate, ce are în sine „categorii de ființă ca spirit şi de materie ca trup, ca natură creată în deplinătate". Are pecetea chipului Ființei Divine, prin care şi creația are categorie de ființă şi asemănarea chipului dumnezeisc. Creştinismul arată insuficiența doctrinelor antice, ce au în vedere doar un chip de Inteligibil Divin, subliniind că taina ființialității de creație este în enipostazierea chipului şi ființialității de creație de către Persoana Logosului Divin. Aceasta o face de la „început"/mai înainte de veci, ca Arhechip, prin care, apoi, creează chipul „ființialității de creație".

Revelația creştină Îl descoperă pe Dumnezeu Cel necreat ca Treime de Persoane, cu o strălucire energetică harică, tot necreată. Creația nu este, ca la antici, „însăşi" energia Divinului, ci provine dintr-un Act dumnezeiesc personal, tradus, totodată, ca lucrare harică. Harul divin energetic nu este niciodată „despărțit" de viul ființial al Persoanei, din care iese.

Pentru antici, „chipul creat din *afara* Ființei este „iluziv şi ne-ființial", creația fiind „doar o proiecție, nu a unui Act de Ființă, ci tot de energie". Creştinismul arată, însă, că rădăcinile creației sunt în Fiul lui Dumnezeu şi în taina Întrupării Sale, din care primeşte chip şi ființialitate de creație.

Dilema ființialității creației se rezolvă, din perspectivă creştină, prin revelația Întrupării Fiului lui Dumnezeu, „care

este la început ca Întrupare în chipul creației, care apoi întrupează Logoii Creatori în făpturile create, ca să culmineze cu Întruparea deplină, directă şi personală a lui Hristos". Fără această triplă întrupare, remarcă părintele Ghelasie, „nu se poate înțelege cât de cât Actul Ființial Personal Divin, cât şi ființialitatea de creație". Acest act excepțional al Fiului lui Dumnezeu, de asumare în Sine şi a unei ființialități create, face cu putință o creație reală, neiluzivă. Condiția de posibilitate a unei ființialități reale de creație stă în crearea de către Logosul Divin/Fiul lui Dumnezeu a unui chip de Logos creat/Fiu al Omului, cu care se uneşte, ca „Arhechip de Întrupare". Astfel, „actul de creație este, mai întâi, în Ipostasul divin, ca apoi să treacă în „afară", ca înfăptuirea propriu-zisă. Şi doar datorită acestui act excepțional creația primeşte şi ea chip după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu".

„Modelul arhechipal în sine de creație, transpus apoi creativ în diversitatea lumii", nu mai este dat, în primul rând, de ideile/rațiunile divine, ca la antici, ci de „Arhechipul Logosului Divin întrupat într-un chip de Logos creat, şi mai mult, într-un chip de unire, chip divin cu chip creat deodată şi în transfigurare reciprocă". Această enipostaziere a chipului creat de către Fiul lui Dumnezeu are loc înainte de Facerea lumii. Din Arhechipul de Întrupare al creației se modelează modelele create şi, „ca act tot personal, se seamănă cuvintele-logoii creatori, care prin energiile harice se fac lucrători de Facerea lumii". Părintele Ghelasie de la Frăsinei concluzionează: „Dacă nu ar fi acest Arhechip între Dumnezeu Cel necreat şi creația Sa, ar fi un gol metafizic între Divin şi creație, aşa cum spun filosofii antici".

Originea, modelul şi fondul oricărei diversificări şi ale oricărui specific sunt în acest Arhechip precosmic, dat de asumarea de către Fiul lui Dumnezeu şi a unui chip de creație, unirea lor constituind o preînchipuire a chipului de om, care, apoi, este creat şi ca făptură. Mai mult, acest Arhechip de Întrupare dă seamă şi de înrudirea tuturor creaturilor, ca un „comun" ce pecetluieşte ființialitatea de creație, pe a cărui bază şi substanțialitate se face „desfăşurarea lumii". Descoperirea lui

nu este accesibilă anticilor, pentru că are loc doar după Întruparea Logosului dumnezeiesc ca Om.

Dată fiind unirea chipului de creație cu cel Divin în Persoana Logosului dumnezeiesc, chipul unirii lor este însuşi chipul Creatorului, ce se pecetluieşte în creație ca chipul de om, al „făpturii ce uneşte toată creația în sine şi, totodată, creația cu Divinul". În îngeri, acesta e chipul de lumină al îngerilor, aleşi să fie vestitori-mărturisitori ai Întrupării divine pe pământ. Fiul lui Dumnezeu coboară pe Dumnezeu pe pământ, îngerii coboară cerul pe pământ, făptura-om ridică pământul la cer, iar natura participă cu trupul ei la opera de creație, toată creația fiind purtătoare de chip al Fiului lui Dumnezeu întrupat, chip de „Dumnezeu coborât în creație" şi de „creație urcată în Dumnezeu".

Îngerii, natura şi omul au fiecare, pecetea chipului Fiului Omului, prin care toată creația este într-o ființialitate unică, „care este mai întâi în chipul de Om-Dumnezeu Creator, ce apoi se transpune, în specificuri individuale, în toate făpturile lumii create".

Chipul Fiului lui Dumnezeu făcut şi chipul Fiului Omului, ca „Dumnezeu făcut şi creație" nu trebuie să se confunde cu chipul de om-făptură. Şi îngerii, şi natura, şi omul, ca făpturi, au pecetea aceluiaşi chip ființial de Om, Fiu de Dumnezeu şi Fiu de creație în unire, care dă „înrudirea dintre Dumnezeu şi creație" şi, totodată, „înrudirea pe care o are creația în sine, ca totalitate de făpturi". Astfel, îngerul este om-spirit, natura, om-viață şi făptura umană este om propriu-zis. Spirit, viață şi om sunt icoanele specifice şi distincte create ale chipului Fiului Creator de Om în Sine.

Anticii au memoria, deformată de duhurile căzute, a coborârii chipului divin prin îngeri în făpturile pământului. Se spune că îngerii căzuți ar fi vrut să fie, ei, creatorii celor pământeşti, modelând pământul după chipul îngeresc, neacceptând să fie un Dumnezeu cu chip de făptură. De aici, accentul lor pe Inteligibilul divin, ca Dumnezeu pretins a fi pur, neîntrupat.

În creştinism, „Sfatul divin biblic: *Să facem om după chipul şi asemănarea noastră*" trimite la „Arhechipul de 'înrudire' între

divin şi creaţie, fără de care creaţia nu poate fi". Neştiind de acest intermediar între Divin şi creaţie, anticii „se zbat cu disperare între Inteligibilul divin şi sensibilul creat, fără punte de legătură".

Asumarea chipului firii create de către Ipostasul Fiului Dumnezeiesc este ceea ce dă fiinţialitate creaţiei. Fiul lui Dumnezeu creează în Sine chipul de creaţie ca pe o îngemănare creată a chipului Său, o transpunere a chipului lui Dumnezeu, ce nu este, însă, o simplă imitaţie sau traducere a Inteligibilului Divin în forme de creaţie, ci un chip ce are complexul deplin al comunicării cu Divinul. Mai mult, Logosul dumnezeiesc „trăieşte în Sine chipurile de creaţie şi aceste trăiri personale faţă de creaţie se fac loghii-arhetipurile de creaţie", originea făpturilor. Urmează, apoi, „trăirea raportului creaţiei cu Divinitatea, care a trăit *înainte*, în Sine, iubirea Sa faţă de creaţie".

Aici este marea taină a misticii teologice creştine. Noi, făpturile create în „afară", avem o fiinţialitate proprie, de „libertate-deschidere" personală faţă de Divinul creator. Dar fiinţa noastră îşi are temelia în Fiul lui Dumnezeu, în „acel chip al meu asumat de El înaintea creaţiei mele", care este „originea mea divină şi nepieritoare". Lumea creată „este mai întâi în Logosul creator, deja cu chip şi asemănare", şi prin aceasta, în „afară", fiecare „va fi un răspuns propriu" faţă de darul/cuvântul Logosului divin creator. Noi nu ne putem „raporta" direct la Divinul în Sine, Cel dincolo de condiţia de creaţie, ci la Divinul Hristic, Cel „făcut şi un chip de creaţie". Nu-L găsim pe Dumnezeu în „afară", ci în chipul nostru asumat de Logosul Hristic Creator, de unde „căutarea Divinului în adâncul inimii". Dacă pentru antici Divinul se face cunoscut prin distrugerea iluziei lumii, în creştinism lumea este înveşnicită prin harul lui Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu se face chip de Fiu de creaţie, deodată şi fără amestecare, că altfel chipul fiului de creaţie nu ar putea fi tot fiu al lui Dumnezeu, ci doar o simplă creaţie, fără rădăcini iconice în viaţa dumnezeiască. Părintele Ghelasie arată încurcătura în faţa tainei divine a anticilor, care „nu ştiau cum să explice ieşirea Divinului din Sine şi într-o lume creată, considerând că este o iluzie, un vis fantomatic, care, în fond, nu este".

Însă, așa cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, când spune că lumea creată este înrădăcinată în Dumnezeu prin logoii necreați, taina Întrupării circumscrie taina creației dinainte de veci.

Creația nu poate fi situată într-o relație de exterioritate radicală cu Dumnezeu, Cel transcendent şi atotprezent în creație prin pecetea chipului şi logoilor Săi. Creația îşi are originea şi suportul în Persoana Dumnezeiască a Fiului, Care-i asumă chipul ființial, fără a fi „panteism", ci taina enipostazierii unui chip de creație, fără separare şi fără amestecare. Din perspectivă iconică, remarcă părintele Ghelasie, Logosul creator este „Logosul unic, deodată chip de Dumnezeu şi chip de creație, în aceeaşi Persoană, cu „două ființialități", în unic chip de Fiu, al unicului şi absolutului Tată Dumnezeu, Unicul Fiu, deodată Fiu dumnezeiesc şi Fiu de creație".

Se creează, astfel, o relație de interioritate reciprocă între creat şi necreat, lucru pe care nu-l puteau concepe filosofii antici. În viziunea lor, divinul apofatic „nu putea ieşi în creat decât trecând într-un fantomatic ne-divin". În sens creştin, necreatul şi creatul sunt în supra-afirmare reciprocă. Nu se exclud, ci se unesc într-un suprachip, taina iconicului: Dumnezeu şi creație deodată. Necreatul dumnezeiesc „nu iese în creație printr-o divinizare a chipului creat", ci intră în chipul de creație. Dacă la antici „principiul Divin" intră progresiv în formele de creație, din punct de vedere creştin, Chipul lui Dumnezeu „intră" în chipul de creație, nemaifiind nevoie de evoluție şi devenire.

„Anticii vedeau doar logoii creatori, care trebuiau să intre progresiv în formele create, pe când aici este o intrare a logoilor Creatorului deja intrat în forma-chipul de creație". Prin acest chip iconic, Dumnezeirea apofatică absolută se face accesibilă chipului creat, ca „fire creată intrată în Suprafirea Hristică divină, fără amestecare".

Anticii scot total gândirea în „afara" Divinului, neputând concepe că poate gândi în sine creația. Revelația creştină vorbeşte despre Dumnezeu ce gândeşte în Sine creația. Crearea lumii este transpunerea chipului întrupării Divinului. De aici, originea creației este în Divinul deja întrupat, ca Arhechipul

Creatorului ei. Lumea este creată prin acest chip iconic (divino-creat) al Logosului întrupat. Prin aceasta, „creştinismul este o viziune proprie, care o completează pe cea antică".

Insistând pe distincția între ființa divină cea apofatică, inaccesibilă, şi ființa creată, teologii consideră harul ca posibilitatea de legătură. Însă, remarcă părintele Ghelasie, creația „are pecetea chipului lui Dumnezeu prin Fiul ce-şi asumă direct chipul creat". Pe de altă parte, nu este doar o reflectare harică, energetică, a celor divine. Harul, din punct de vedere creştin-ortodox, este revărsarea lucrării Logosului Creator, energia logoilor creatori. Concepția energetistă confundă harul cu logoii creatori, susținând o cunoaştere a lui Dumnezeu doar prin energiile Lui harice. Însă vederea față către față a cunoaşterii lui Dumnezeu, despre care ne vorbesc Sfinții Părinți, este, în primul rând, prin Chipul Hristic, chip de Dumnezeu şi chip de creație în unire şi accesibilitate, căci „dacă nu ar fi Chipul Hristic ca bază, nici cu harul creația nu ar avea acces la cele divine, că harul este tot necreat". Fireşte, adaugă Părintele Ghelasie, „harul niciodată nu este gol de Chipul Hristic şi Chipul Hristic niciodată nu este lipsit de har. Lumina taborică harică nu este o lumină în sine fără Chipul Hristic, ci doar prin el. Harul ne arată Chipul Hristic şi Chipul Hristic ne dăruieşte harul".

Vederea lui Dumnezeu nu este doar vederea luminii harice, ci a lui Hristos îmbrăcat în har. În har este prezentă, în mod tainic, ființa dumnezeiască, este prezent Dumnezeu întreg. De aceea, mistica unei teologii exclusiv harice este insuficientă. Conceperea ființei fără har duce la panteism şi a harului fără ființă, la un Dumnezeu fără chip. Misticile energetice, antice şi recente, sunt panteiste şi cu un Divin fără chip ființial.

Chipul ființial al lui Dumnezeu se manifestă prin har lumii, fiind în logoi-cuvintele creatoare. Harul este „posibiltatea condiției de creație de acces la cele ființiale", dar „nu este prin sine, ci prin ființă". Dacă anticii concep doar „energeticul divin, fără chipul ființei", creştinismul are revelația „ființei şi harului deodată, dar fără amestecare şi substituire", precum şi a chipului ființei. Prezent în întregime în harul Său, Dumnezeu creează lumea, în primul rând, printr-un act ființial, care se traduce apoi şi haric.

Iconomia dumnezeiască are ca punct de plecare Hexaimeronul Facerii lumii, în care „Dumnezeu se face şi creație" şi ca finalitate Hexaimeronul liturgic, în care „creația se face şi Dumnezeu/se îndumnezeieşte". În urma căderii omului şi a înstrăinării de Rai prin păcat, „Logosul iconic îşi mai adaugă şi menirea de Mântuitor şi Restabilitor al chipului de creație".

Filosofii antici concepeau o ființă singulară, care în sine nu poate avea nimic, iar în afară, doar o iluzie. În creştinism, primim revelația Treimii dumnezeieşti, ce are în Sine „viață ființială" şi „poate da şi lumii create viață de creație". Mai mult, ni se descoperă ca origine şi condiție de posibilitate a creației taina Întrupării divine, în care Fiul lui Dumnezeu se face şi Fiu de creație, dând cu adevărat şi creației o „ființialitate reală".

Asumând şi chipul creat, Fiul divin se face Originea creației, nemaicăzându-se, astfel, în panteismul antic. Astfel, întrucât Fiul lui Dumnezeu asumă în Sine, fără amestecare, ființialitea de creație, aceasta din urmă nu mai este, ca la antici, o emanație a Divinului. În concepția anticilor, creația este lipsită de înrădăcinarea în Divin, care pierde conştiința de Sine. De aceea, li se pare necesară reconştientizarea Divinului prin distrugerea iluziei creației şi, astfel, „Divinul şi creația se exclud reciproc". În schimb, „Revelația creştină aduce conlocuirea Divinului şi creației, fără contrarietate, în participare reciprocă la ființialitatea proprie a fiecăruia". Păcatul generator de cădere „se interpune între Divin şi creație, dar nu poate distruge ființialitatea creației", ci doar comunicarea dintre ființa creată şi Dumnezeu. Recuperarea comunicării reale şi fără contrarietate a creației cu Dumnezeu se împlineşte prin Chipul Hristic, care este mărturia unirii chipurilor lor ființiale, fără amestecare.

În acelaşi timp, creația este actul deopotrivă al Celor Trei Persoane dumnezeieşti ale Sfântei Treimi celei deoființă. Fiul lui Dumnezeu concepe şi aduce înaintea Tatălui chipul de Fiu al Omului ca pe un prinos de iubire şi dăruire, Dumnezeu Tatăl dăruieşte ființă creației, iar Sfântul Duh, viață şi desăvârşire în taina Întrupării Fiului dumnezeiesc.

Creația primeşte chipul de fiu, ca să poată sta înaintea lui Dumnezeu Tatăl. Aşa, Fiul lui Dumnezeu aduce înaintea

Tatălui şi un locaş de creaţie, în care Îl cheamă, ca să cuprindă şi să odihnească iubirea Lui absolută într-o inimă de creaţie. Firea de Fiu al lui Dumnezeu se face, aşadar, şi „izvorul" unei firi de creaţie.

Părintele Ghelasie subliniază, de asemeni, dimensiunea liturgică a tainei Sfintei Treimi şi a creaţiei. Născând pe Fiul Său şi purcezând pe Duhul Sfânt, Dumnezeu-Tatăl primeşte necontenit Liturghia iubirii şi dăruirii Lor. Această Liturghie dumnezeiască în Sine aduce, prin actul creator, şi o „liturghie de iubire de creaţie". Făcându-se şi chip de creaţie, Fiul îl aduce pe acesta înaintea Tatălui, ca să-l primească şi să-i dăruiască fiinţă.

Asumând în Sine chipul şi fiinţialitatea creaţiei, Fiul lui Dumnezeu o uneşte cu Dumnezeu, prin Întruparea Sa ca Om şi prin Învierea Sa, „făcând-o Trupul său înviat, Cel urcat la cer". Anticii nu puteau concepe decât un Divin coborât în lume ca iluzie de Sine tocmai pentru că nu înţelegeau cum se poate ridica lumea, lipsită de o fiinţialitate reală, în Dumnezeu. În creştinism, însă, „doar Hristos Dumnezeu, Care coboară în lume să se dăruiască acesteia, prin Care şi lumea se urcă în Dumnezeu, este Hristos Cel complet şi desăvârşit", şi anume Hristos Cel liturgic-euharistic. De aici, chipul specific şi inconfundabil al lui Hristos este cel liturgic. În acest punct, Părintele Ghelasie observă că „nimeni dintre sacerdoţii şi înţelepţii antici nu s-a făcut şi Liturghie în sine". Chipul liturgic este icoana Personalităţii lui Hristos, Care este „supracosmică, cosmică şi, mai mult, o icoană de personalitate a fiecărei creaţii în parte".

Teologhisirea mystagogică a părintelui Ghelasie leagă împreună, în chip liturgic, taina Sfintei Treimi, taina Întrupării dumnezeieşti şi taina creaţiei, ca o încununare a întregii teologii patristice. Astfel, Dumnezeu Tatăl-Iubirea absolută în Sine se dăruieşte pe Sine, din veşnicie născând pe Fiul şi purcezând pe Preasfântul Duh. Fiul este Cel care săvârşeşte permanent Liturghia în Sine a Tatălui în ritualul dragostei Sfântului Duh. Teologic, se spune că Tatăl naşte permanent pe Fiul şi Fiul liturghiseşte necontenit această naştere, în „ritualul sacru liturgic" al iubirii filiale, chip al Duhului Sfânt.

„Ritualul liturgic în sine" este comemorarea Originii-Naşterii fiinţiale. De aceea, Liturghia este „inima" în care bate

fără oprire această rememorare. Taina sacramentală a liturghiei este însăşi esența teologiei. De aceea, creştinismul este, în primul rând, „liturghie hristică". Adevărata iubire este doar iubirea liturgică, de „naştere" a ta în celălalt şi a celuilalt în tine. Iată pe Hristos cel adevărat, Care ne dăruieşte chipul Său de Fiu la creație, Care ne naşte în iubirea Sa liturgică spre a fi părtaşi la firea Sa, Care ne urcă până în dumnezeirea Sfântului Duh, haina de nuntă, ca să putem sta „înaintea Tatălui Dumnezeu", unde nimeni nu poate ajunge „fără să fie mistuit", în afară de chipul Fiului Său şi al Sfântului Duh. Hristos cel viu este Cel liturgic.

Taina înduhovnicirii omului constă tocmai în chipul liturgic al devenirii sale; cu alte cuvinte, în aducerea de sine, asemenea unei prescuri, la altarul Liturghiei dumnezeieşti, cu conştiința nevredniciei proprii, dar şi a chipului lui Dumnezeu pecetluit în veşnicie pe ființa sa. Această pecete, însă, e făcută jertfelnic prin care Iisus liturghiseşte, întrupându-se în puțina iubire umană. Omul supus căderii, înstrăinat de Dumnezeu prin păcate şi zăcând în orizontul morții, Îl cheamă pe Hristos să-L primească ca pe o prescură, pe care, liturghisind-o, să toarne în potirul dumnezeiesc şi o picătură din sângele său, ca iubirea lor iarăşi să se întâlnească. Aceasta este o împlinire a tainei chipului şi asemănării dumnezeieşti, a înseşi tainei icoanei, ce se arată a fi, în zugrăvire mistică, „creație cu Dumnezeu în brațe, iubiri întâlnite peste prăpăstii infinite".

Părintele Ghelasie priveşte, în continuare, dintr-o perspectivă mistică, problema timpului. Astfel, „în Dumnezeirea cea perfectă şi absolută nu este timp, deşi în Treimea divină creştină este o comunicare între Persoanele Treimice, ca veşnic prezent al unui acelaşi şi inepuizabil ființial în sine". Timpul apare odată cu actul creației, ca „raport între veşnicul necreat şi creație". Timpul, ca raport originar între cele „două ființialități total distincte", e afectat de cădere, transformându-se în relativitate-vremelnicie, ca raport între ființialitatea creată şi moarte, adăugându-se anti-timpul, ca „relativitate între existent şi ne-existent". Timpul este o permanentă rememorare a Originii, care este Cuvântul făcut trup, Cel ce a fost la început.

Ca taină a ritualului Duhului Sfânt, Arhechip al schimbării/prefacerii, timpul are dimensiunea ritualului liturgic al Trupului Hristic, ce este „coborârea permanentă a Divinului în creație şi urcarea creației în Divin". Astfel, timpul în sine nu este distructiv, ci are sensul rememorării originilor. Stricăciunea este generată de adaosul păcatului, ce duce la înstrăinarea de Origine.

La fel, spațiul are ca Arhechip pe Cuvântul făcut trup, ca spațiu sau trup al comuniunii. Căderea transformă spațiul în mediu al distanțării şi înstrăinării. Prin ritualul Duhului Sfânt, se reface spațiul ca taină a comuniunii euharistice în Trupul lui Hristos, ce transcende divizările spațio-temporale.

Chipul şi personalitatea lui Hristos nu se reduc la dimensiunea Divinului Care se revelează sau a Înțelepciunii celei mai elevate, nu este doar Hristos Cel metafizic, sau al unei învățături biblice, sau Cel harismatic. Toate acestea au în centru Personalitatea vie şi relevantă pentru transfigurarea vieții noastre a lui Hristos Cel liturgic: „Cine nu-L caută pe Hristos în Liturghia Sa nu-L va găsi cu adevărat niciodată". Revelația dumnezeiască ne descoperă chipul liturgic al lui Hristos-Liturghia divină a Iubirii ce coboară în creație, Care asumă în Sine chipul creației. El ni-L face pe Dumnezeu cunoscut şi accesibil condiției de creație, fiind Cel ce prin liturghia Trupului Său euharistic urcă în Divin creația. „Toate acestea deodată şi fără despărțire sunt chipul lui Hristos. Şi icoana în care sunt toate, în plenitudine, este icoana Sa liturgică-euharistică".

Aşa cum taina Întrupării istorice a Domnului este o „tăietură în istorie" şi „singurul lucru nou sub soare" (cf. Sf. Ioan Damaschin), Părintele Ghelasie distinge Jertfa lui Hristos de toate cele dinaintea Sa, prin noutatea absolută a Învierii, ce o luminează: „Jertfele Vechiului Testament sunt spălarea păcatelor morții prin moarte, iar jertfa liturgică hristică este prin învierea din moarte". Aşadar, dacă toate jertfele antice sunt sângeroase, cea liturgică a lui Hristos este jertfa întru Înviere. „Este cea mai uimitoare liturghie, ce pentru lumea antică era de neconceput, nefiind încă întrupat Hristos, Biruitorul morții". În concepția anticilor, pentru ca viața să dăinuie era necesară o jertfire a vieții, însă în creştinism învierea este o „jertfire-omorâre de taină a morții, pe care însă n-o poate face decât Cel

ce a putut să învieze din moarte". Învierea noastră devine cu putință prin Hristos, „Jertfa cea înviată". Jertfa liturgică a lui Hristos „nu mai este vărsare de sânge, ca moarte pentru moarte, ci ieşire din sângele morții şi intrarea în sângele vieții nemuritoare". Hristos Cel înviat şi înălțat la cer învia în Trupul Său lumea şi o înalță cu Sine la cer.

Săvârşind lucrarea refacerii creației căzute în păcat prin jertfa întru Înviere, Biserica este, „revelația totală a Divinului în creație, ca unirea Vechiului Testament cu cel Nou". Mai mult, este atât revelația deplină a Întrupării lui Dumnezeu în creație, cât şi şi a înălțării creației la Dumnezeu, ca unire cu Sfânta Treime, „împlinirea destinului creației".

Hristos este Alfa şi Omega, Originea şi Finalitatea creației, Cel ce uneşte în Sine toate rațiunile creației, fiind veşnic prezent şi lucrător în cuvintele Sale revelatoare şi unind prin iconomia Sa toate făpturile cu legătura dragostei Sale. Mai mult, Hristos este „Cel care uneşte totul cu Treimea Divină. Acesta este Hristos, al Cărui Trup este Biserica liturgică, în care Sfântul Duh şi Tatăl sunt deopotrivă prezenți şi conlucrători". Prin Hristos şi chipul Său iconic, Dumnezeu „participă la dimensiunile de creație", iar prin Sfântul Duh şi ritualul Său liturgic, creația se face părtaşă la cele dumnezeieşti, de unde „conlucrarea lui Hristos cu Sfântul Duh în Biserica desăvârşită a creației".

„Anticii îl aşteptau şi ei pe Mesia şi îl preînchipuiau în chipurile înțelepților", observă părintele Ghelasie, dar unicul Mesia-Hristos este Cuvântul Dumnezeiesc întrupat, înțelepții şi sfinții lumii fiind „asemănări ale chipului unic şi absolut al lui Hristos". Identificarea unei asemănări cu Arhechipul duce, însă, la reducerea Acestuia la un principiu şi, implicit, la o concepere impersonală a Lui. Astfel, din punct de vedere creştin, „a considera că sunt mai multe întrupări ale lui Mesia, că pot fi mai mulți Mesia, este o de-personalizare a chipului unic şi absolut de Mesia cel divin şi iconic în Sine". Întrupat pentru noi şi pentru a noastră mântuire (i.e., pentru a ne înălța cu Sine în Dumnezeu, sau pentru a ne îndumnezei), „Hristos este unicul Mântuitor, prin care putem depăşi căderea păcatului şi în iertarea Căruia ne spălăm de orice întinăciune".

Fiul lui Dumnezeu, „Cel dincolo de toate chipurile de creație", dăruieşte creației pecetea chipului Său de Fiu, chipul de Fiu de creație enipostaziat în Sine, prin care „creația poate fi şi ea o ființialitate reală de creație şi nu o iluzie", cum gândeau anticii. Şi, luând în Sine chipul de Fiu al Omului, chipul „Mielului lui Dumnezeu jertfit mai înainte de Facerea lumii", Fiul lui Dumnezeu creează lumea ca taină a Trupului Său. Chipul iconic dinainte de veci stă la originea creației, fiind apoi întrupat în Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. El este Cartea Vieții, „Icoana care prin chipul Bisericii nu mai este idol, ci Dumnezeu arătat la față!"

Vederea feței lui Dumnezeu nu era, pentru Moise, accesibilă, pentru că templul era ascuns după perdea, Cartea Vieții fiind încă „închisă în legile înscrise pe piatră". Întrupându-se, Fiul lui Dumnezeu se face Icoana vrednică de închinare, în cer şi pe pământ. Ea nu e idol, fiindcă „nu se confundă cu niciun chip din cer şi de pe pământ". „Deschiderea chivotului Legii" nu se poate face în altarul templului vechi-testamentar, în care „Cuvântul vine spre întrupare", ci doar în Biserică, în care „Cuvântul se face trup".

Viața creştină este trăirea în Hristos, Dumnezeu Cel întrupat în creație, având o consistență dialogală profundă. El ne creează după modelul cuvântului Său creator, căruia îi răspundem în raportare proprie prin viața noastră. Viața în Hristos începe cu rememorarea originii în taina Logosului dumnezeiesc întrupat, prin care intrăm în comunicare cu Dumnezeu. În acest punct, se descoperă însemnătatea rugăciunii isihaste, a pomenirii numelui lui Iisus Hristos, icoana de inimă, din cer şi de pe pământ. Primul pas al vieții în Hristos este pomenirea cu închinare adâncă a numelui lui Iisus, „cel mai presus de orice nume". Rostindu-l adesea, „cu tot ce este mai bun în tine", şi introducându-l în inimă, ca într-un altar al ființei, „se va trezi în tine memoria originii tale în taina Întrupării lui Dumnezeu". Această memorie rodeşte în Biserică, în taina Trupului Său.

Aici, „îngenunchează în fața Sfântului Altar şi va începe în tine rememorarea chipului Său din ființa ta, prin care te-ai născut. Aşa, ochii tăi vor începe să zărească lumina divină, care

se vede doar prin memoria chipului Său. Te vei întreba adesea cum ai putut să fii orb până acum". Numele lui Iisus, în înțelegerea părintelui Ghelasie, capătă dimensiunea unei icoane de închinare, unde este acesta fiind şi prezența vie a lui Hristos. Astfel, orice numire a lui Iisus este deodată cu închinarea față de icoana Sa. Primul pas al vieții în Hristos este descoperirea icoanei de închinare a numelui Lui, prin care „Îl vei recunoaşte pe Hristos cel adevărat". Părintele de la Frăsinei atenționează: „Nu-ți închipui figuri şi reprezentări, ci doar numele-icoană al lui Hristos. Tot ce este sfânt în cer şi pe pământ are pecetea chipului Său. Tot ce este viață şi bine este prin chipul său". Iar taina icoanei cuprinde o triplă dimensiune a raportării noastre la Dumnezeu: a închinării, a „unirii" de taină cu chipul Său şi a împlinirii euharistice în împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos.

Modalitatea carpatină a practicii isihaste, descrisă de părintele Ghelasie, are în centru gestul iconic de închinare, făcut cu conştiința aşezării înaintea lui Dumnezeu, „cu toată integralitatea ta, ca suflet şi corp şi peste acestea... Nu doar cu mintea, sau cu simțirea, sau cu poziția corpului, ci cu toate deodată în unire", într-o adresare către „viul prezenței" lui Hristos. Aşa, mintea şi inima sunt cuprinse în închinarea ce cuprinde integralitatea ființei şi o aduce înaintea lui Dumnezeu, într-un gest de dăruire de sine. Astfel, „în gest, mintea şi sentimentul nu mai sunt instrumente de lucrare, ci devin simple componente ale întregului tău, care face gestul iconic". Pentru acest recurs la un gest al ființei integrale, „mintea trebuie să fie tăcută", ca sufletul şi corpul să-l săvârşească „deodată şi în unire". Ritualul acestui gest iconic trezeşte în conştiință o rememorare a tainelor. Făcându-l, „vei observa că se trezesc în tine memoriile Botezului şi ale Mirungerii, care îți orientează firea spre cele bune", cultivându-se în tine trezia şi discernământul vederii, cu care apoi poți lucra „virtuțile şi purificarea".

Mai mult, gestul iconic se cere prelungit „de la ritualul gestic, pe care-l faci tu personal, în linişte şi în fața icoanei Maicii Domnului, sau în Biserică, la gestul iconic generalizat, prin care vezi în toate chipul lui Hristos, Cuvântul prin care

toate s-au făcut", ce pecetluieşte iconic toate făpturile, îmbrăcându-le „şi interiorul, şi exteriorul, ca icono-formă". Aşa începe trăirea mistică, în care vederea asupra lumii percepe toate ființele ca purtătoare ale chipului lui Hristos. Această simțire înțelegătoare îți deschide accesul spre momentul întâlnirii personale cu Hristos. Creați de Cuvântul divin, ne naştem în cer prin întâlnirea directă cu Persoana Sa. Mai mult, va fi „precum în cer aşa şi pe pământ", întrucât „cerul va fi coborât în tine şi pământul va fi urcat la cer", asemănându-te lui Hristos, Cel Înviat.

2[2]

Anticii vorbesc, în diferite forme, despre o Ființă în Sine, un Suflet Universal, pe care-l numesc şi Dumnezeu, *Brahman*, *Puruşa*, sau Spiritul în Sine, Nemanifestatul, care e dincolo de toate. În paralel, concep o natură (*prakriti*), materia eternă neorganizată, iar prin întâlnirea lor ar apărea un fel de legătură, din care se naşte manifestarea lumii, dispusă în trepte evolutive ale formelor de viață. Această manifestare, însă, nu este altceva decât o iluzie, consideră extrem-orientalii. Ei văd calea spirituală ca pe o parcurgere a drumului invers, al eliberării de manifestarea iluzorie, al ajungerii la starea non-manifestă de puritate şi al absorbirii în Sufletul Universal.

Din punct de vedere al revelației creştine, arată părintele Ghelasie, nu există o asemenea dualitate contrară: Spirit-materie, sau Suflet universal-natură. Dumnezeu este necreat, taina Treimii de Persoane Celei de o ființă, absolute, necreate, cu harul-energiile Sale necreate, Creator al lumii, transcendent, însă atotprezent şi lucrător în creație. „Religiile necreştine confundă harul/energiile dumnezeieşti necreate, cu natura (ca la hinduşi), sau cu materia...", pe care o fac un fel de contrar al lui Dumnezeu. Privită ca nemanifestată, Ființa în Sine, gândesc ei, trebuie să se manifeste în energiile materiei/naturii. Însă,

[2] Vezi capitolul „Dialoguri cu alte mistici", în: Ieromonah Ghelasie, „Dialoguri, Interviuri, Convorbiri", ed. Platytera, 2021, pp. 315-334.

Dumnezeu cel revelat în creştinism este necreat ca Ființă în Sine şi energiile Sale, „care nu se pot considera nici natură, nici materie şi nici creație". Dacă la filosofii şi misticii antici „Divinitatea se uită într-un fel de oglindă a naturii/materiei ca să-şi facă un chip, pe care să-l vadă în ea" (Divinitatea îşi caută chipul în natură, materie, sau creație), în creştinism, „prin Chipul lui Dumnezeu ne identificăm şi propriul nostru chip" (creația îşi caută chipul în taina lui Dumnezeu, Cel ce a creat-o după chipul Său).

„Dumnezeu ni se descoperă, atât cât putem noi să pricepem". Ne revelează că suntem după chipul Lui (Facere 1, 27), sau „după chipul şi asemănarea Lui" (Facere 1, 26), ceea ce înseamnă că „ne redescoperim, ne identificăm propriul nostru chip în Chipul lui Dumnezeu". În creştinism, primim revelația adevărului, care „numai prin Hristos ni se arată, în sfârşit" şi care ne vorbeşte despre „acel Chip în Sine tainic al lui Dumnezeu, prin care ne putem redescoperi şi identifica propriul nostru chip".

Astfel, revelația trebuie primită ca pe taina distincției clare între Ființa lui Dumnezeu şi Harul Lui, pe de o parte, şi ființa noastră creată cu energiile sale create, pe de alta. Altfel, se cade, cum se întâmplă la antici, într-un amestec panteist, „ba chiar într-o automistică", atenționează Cuviosul de la Frăsinei, în care apar confuzii între creat şi necreat, precum şi între ființă şi energii.

Metafizicile necreştine pretind că, pe lângă Ființa în Sine care e Dumnezeirea, există o natură sau o materie în care noi suntem realitățile, manifestările, ca „reflectări de stări spirituale ale Sufletului Universal". În filosofia buddhistă, de exemplu, se spune clar că „nu avem suflet", ci doar „nişte agregate", sau nişte „reflectări semispirituale, care sunt prinse în iluzia materiei şi a naturii" şi care generează, la rândul lor, „un fals spirit, un fel de fals suflet". Apoi toate aceste fenomene iluzive trebuie distruse, ca să se ajungă la aşa-numita „stingere ultimă, *nirvama*, în sensul buddhismului", în sensul „distrugerii a toată manifestarea".

Creştinismul se distinge, în acest punct, de toate religiile antice, subliniază părintele Ghelasie, întrucât Dumnezeu, Cel

transcendent creației, „creează *în mod real* o ființă de creație, cu energiile ei de creație", în mod neamestecat cu aceasta. Lipsite de revelația dumnezeiască, misticile necreştine nu fac altceva „decât să redescopere propriul suflet, pe care-l confundă cu Dumnezeu". Consecința ultimă a acestor mistici este, în fapt, o autodivinizare, urmare a ispitei care a dus la fenomenul căderii, în care este prinsă condiția actuală a lumii: „în ziua în care veți mânca din el [rodul pomului celui din mijlocul raiului] vi se vor deschide ochii şi veți fi ca Dumnezeu" (Facere 3, 3-5).

Hinduşii spun: „Eu sunt *brahman*, eu sunt Dumnezeu" (*Tat tvam asi)*, având o intuiție difuză asupra faptului că ființa noastră este după chipul Ființei dumnezeieşti. Însă, din pricina neclarității viziunii lor (căci Hristos încă nu venise), le identifică. În momentul în care ajung la realitatea de suflet, ei sesizează nedesluşit lumina peceții Chipului lui Dumnezeu, însă le confundă. Odată cu revelația divină, creştinismul face un pas în plus, cunoscând prin credință şi experiind în trăirea mistică şi liturgică distincția între chipul creat şi Chipul lui Dumnezeu cel necreat. Astfel, noi fiind creați după Chipul lui Dumnezeu, mistica noastră de creație este dublă: pe de o parte, trebuie să ne regăsim propriul chip de creație, iar pe de alta, să ne desăvârşim în asemănare cu Chipul dumnezeiesc, prin unirea cu Hristos, Cel Dumnezeu şi Om. Din cauza căderii din Rai, observă părintele Ghelasie, misticile antice au uitat această „mistică dublă", fiind prinse în iluzia păcatului.

Dacă teoriile metafizice necreştine consideră că spiritul „intră în amestec cu natura şi face manifestarea", în înțelegerea creştină „Dumnezeu ne-a creat pe noi, iar ființa noastră, căzând în păcat, cade în manifestarea aceasta", a condiției lumii de după cădere. În lumea căzută, „manifestarea aceasta e în dualitate pozitiv-negativ, afirmație-negație, relativ-permanență, adică iluzia despre care au dreptate să spună hinduşii şi toți ceilalți". Fenomenalitatea căderii este produsul unui fel de inversare a realității, a modului (*tropos*-ului) de viață, prin care suntem atraşi într-un fel de iluzie a păcatului, într-o realitate transformată.

Antici confundă această realitate afectată de păcat cu cea originară, crezând că Dumnezeu Însuşi are o iluzie, însă noi,

creştinii, „spunem că Dumnezeu nu poate să aibă o iluzie. Iluzia o avem noi", care suntem creați după Chipul lui Dumnezeu, dar intrăm, prin păcat, într-un fel de iluzie. Ca realitate în sine, sunt creat după chipul lui Dumnezeu, fiind cuprins în taina mântuirii, însă, în loc să înaintez în această taină spre unirea cu Dumnezeu, cad prin păcat în iluzie, cum spun hinduşii, adică în modul realității căzute.

Conceptele misticilor antice sunt legate, aşadar, de fenomenul căderii în păcat. Aşa putem înțelege şi diferența netă între metafizica antică şi teologia creştină cu privire la modalitatea ieşirii din păcat. Pe de o parte, spune părintele Ghelasie, „hinduşii, precum şi alte mistici, zic că pentru a ieşi din păcat trebuie să intri în propria ta esență, adică în Dumnezeu. Noi nu zicem că intrăm în propria noastră esență, căci dacă am intrat în păcat, eu chiar *cu propria mea esență* am intrat în păcat, căci am intrat în păcat şi cu sufletul. Hinduşii, întrucât fac confuzia dintre sufletul nostru şi Dumnezeu, zicând că sufletul nu poate să aibă păcat, căci Dumnezeu nu poate să aibă păcat. (…) Noi, creştinii, care nu confundăm sufletul nostru cu Dumnezeu – căci Dumnezeu nu poate intra în iluzie şi nu poate avea păcat – afirmând că sufletul nostru nu e Dumnezeu, înțelegem că sufletul nostru, căzând în iluzie, cade în păcat".

Este adevărat, în acelaşi timp, că, şi pentru necreştini, în lipsa rezistenței pătimaşe la glasul conştiinței, mărturia acesteia, ce scrie în inimi fapta ascultătoare a poruncilor lui Dumnezeu (Romani 2, 15), poate să nască o aşteptare şi o pregătire pentru primirea cuvântului revelat.

3

M-am întrebat, de multe ori, de ce unii mari sfinți creştini vorbesc despre uitarea lumii în înaintarea lor spre culmile rugăciunii şi experierii dumnezeieşti. Părintele Ghelasie vorbeşte despre om ca *hotar de taină* între lume şi Dumnezeu, care este menit a le întâlni şi a le uni în Hristos şi Duhul Sfânt, aducându-se pe sine şi lumea întreagă ca ofrandă iubirii Tatălui

dumnezeiesc. În această viziune liturgică, lumea nu este uitată. Cum să înțelegem, aşadar, cuvintele sfinților despre *uitarea lumii* în decursul unei experienţe duhovniceşti? Se pierde, oare, lumea, pe calea spre Dumnezeu? În niciun caz, căci lumea este rodul iubirii lui Dumnezeu. Atunci?

Părintele Ghelasie dezleagă această dilemă. Lumea îşi are temeiul iconic în chipul iubirii dumnezeieşti. În Dumnezeu regăseşti toate chipurile şi logoii/icoanele lumii, cele asumate în Fiul lui Dumnezeu mai înainte de Facerea lumii. Chipul sau logosul fără de moarte al făpturii este, însă, *cuprinzător* al ființei şi energiilor sale. Chipul omului este *cuprinzător* al sufletului şi trupului său, al ființei şi energiilor sale. Aşadar, nu se pierde nimic în taina unirii omului cu Dumnezeu, în care lumea ia chip, străvăzându-i-se logoii/icoanele. Din adâncul de taină al întâlnirii cu Dumnezeu, omul primeşte vederea lui Dumnezeu şi se face părtaş la taina iconomiei Sale. Prin aceasta, lumea este privită prin prisma desăvârşirii eshatologice a creației celei noi din Împărăția lui Dumnezeu, în care îşi recapătă frumusețea originară şi se umple de slava strălucirii dumnezeieşti.

Practica isihastă în specific carpatin, descrisă de părintele Ghelasie, pleacă tocmai de la viziunea asupra temeiului iconic al creației, ce pune în lumină chemarea lui Dumnezeu de a ne regăsi chipul întunecat de fenomenul căderii. Însă, dată fiind condiția sa iconică filială, omul nu poate face nimic fără împreună-lucrarea cu Dumnezeu. Gestul iconic al închinării *din toată ființa*, care stă în centrul practicii isihaste, este un răspuns afirmativ al omului la iubirea lui Dumnezeu, care vrea să se întrupeze în om.

Dacă Sfântul Botez este o tainică îmbrăcare în Hristos („Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat" (Galateni 3, 27)), care curățeşte omul la nivelul cel mai profund, dăruindu-l lui Hristos şi, astfel, eliberându-l de sub puterea memorialului de adaos al modului vieții căzute, gestul de închinare al ființei este o rememorare şi o actualizare a acestei îngropări în Hristos, pentru a învia împreună cu El („Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieții" (Romani 6, 4)).

Crucea, în sensul ei originar, este semnul Pomului Vieții, al unirii creației cu Dumnezeu. Întretăierea brațelor Crucii ne arată tocmai distincția ființială între realitatea necreată şi cea creată, în centru fiind Hristos, Dumnezeu şi om, punctul de întâlnire a creației cu Creatorul. De aceea, săvârşind gestul iconic de închinare retrăim asumarea chipului nostru de creație şi îmbrăcarea în Hristos de la Botez, prin care, în împreună-lucrare cu Dumnezeu, risipim iluzia ce ne acoperă chipul.

Gestul iconic are, totodată, o rezonanță liturgică, fiind menit a se face altar întrupării dumnezeieşti, ca o pregătire şi, de asemeni, o rodire de toată vremea a tainei Sfintei Liturghii a Bisericii, cu alte cuvinte, o modalitate de punere în lucrare a preoției creştine universale, a slujirii lui Hristos, Care trăieşte în mine („M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine. Şi viața de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit şi S-a dat pe Sine însuşi pentru mine" (Galateni 2, 20)).

Acest gest, al fiului risipitor, de primire a lui Dumnezeu, care ne întâmpină pe calea de întoarcere spre Împărăția iubirii, este o permanentă punere de început bun, în mediul căreia au loc despătimirea şi lucrarea virtuților, iluminarea şi împărtăşirea dumnezeiască, culminând cu desăvârşirea şi sfințirea omului.

Mai mult, gestul iconic nu constituie numai o dăruire de sine lui Dumnezeu, ci se răsfrânge şi asupra semenilor, potrivit cuvântului liturgic: „P*e noi înşine şi unii pe alții* şi toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Astfel, făcând gestul iconic, îmbrăcăm intenționalşi pe celălalt şi întreaga creație cu veşmântul lui Hristos cel țesut din harul Duhului Sfânt, spre a sta după cuviință la masa împărăției Tatălui dumnezeiesc. Părintele Ghelasie vorbeşte, în acest sens, de o vedere a lumii *prin ochii icoanei*, pentru care chipul lui Dumnezeu este în prim-plan şi prin acesta este identificat şi chipul afectat de patimi al omului, care, astfel, e privit cu o dragoste milostivă ce se alipeşte voii şi iconomiei divine.

În Vechiul Testament, „Sem şi Iafet au luat o haină şi, punând-o pe amândoi umerii lor, au intrat cu spatele înainte şi au acoperit goliciunea tatălui lor; şi fețele lor fiind întoarse

înapoi, n-au văzut goliciunea tatălui lor" (Facere 22, 23). Este prefigurată aici tocmai vederea isihastă, ce acoperă şi copleşeşte răul, sau logica antagonistă a lumii sfâşiate de păcat, cu logica iconică a binelui, ce priveşte lumea prin ochii icoanei, sau ai iubirii supraafirmative, în care „toate făgăduinţele lui Dumnezeu, în Hristos, sunt da; şi prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi" (II Corinteni 1, 20).

4

Există mai multe apariţii vechi-testamentare ale Fiului lui Dumnezeu sub chipul Fiului Omului (chip enipostaziat mai înainte de creaţia lumii în Ipostasul Său dumnezeiesc, epifanii în care Domnul se arată şi le vorbeşte patriarhilor şi profeţilor în limbaj omenesc. Una dintre cele mai cunoscute este cea de la stejarul lui Mamvri, când Domnul S-a arătat lui Avraam, împreună cu doi îngeri (ca Trei Oameni ce închipuiau pe Sfânta Treime, tâlcuiesc Sfinţii Părinţi ai Bisericii), în plină zi, pe când acesta „şedea în uşa cortului său" (Facere 18, 1). Închinându-I-se, Avraam îi spune: „Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău!", invitând pe Oaspeţi la masă.

Povestind viziunile sale de Dumnezeu insuflate, Sfântul Prooroc Daniel spune: „Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui" (Daniel 7, 13). Şi: „Atunci s-a atins iarăşi de mine acela care avea înfăţişarea Fiului Omului şi mi-a dat tărie" (Daniel 10, 18).

O altă reprezentare iconică a Fiului Omului este cea a Mielului lui Dumnezeu. Văzându-L pe Iisus venind către el, Sfântul Prooroc Ioan Botezătorul spune ucenicilor: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii. Acesta este despre Care eu am zis: După mine vine un bărbat, Care a fost înainte de mine, fiindcă mai înainte de mine era" (Ioan 1, 29-30). Acest Miel (preînchipuire a Jertfei lui Hristos) şi Bărbat (Fiul Omului) este „Mielul nevinovat şi neprihănit, Care a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii, dar Care S-a făcut arătat în anii cei

mai de pe urmă", pentru noi şi pentru a noastră mântuire, mărturiseşte Sfântul Apostol Petru (I Petru I, 18-20).

În Sfânta Evanghelie după Ioan, Însuşi Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne vorbeşte despre Sine indicând Dumnezeirea Sa, dar şi chipul Întrupării Sale Cel mai înainte de a fi lumea, când spune că „nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer" (Ioan 3, 13), sau: „Dacă veți vedea pe Fiul Omului, suindu-Se acolo unde era mai înainte?".

Arătările divine vechi-testamentare sub chip şi grai omenesc ce prefigurează Întruparea lui Hristos pot fi înțelese, după cuviință, pe lângă revelarea firii Sale dumnezeieşti, şi ca indicii ale asumării şi purtării de către Fiul lui Dumnezeu mai înainte de creația lumii a chipului Fiului Omului, ca pe chipul în sine de creație. Creația, în ansamblul ei, are imprimat acest chip filial, desfăşurat de fiecare făptură în specific propriu şi, totodată, ca o pecete a tainei Sfintei Treimi.

Aparițiile îngereşti sub chip de om atestă pecetea iconică a Fiului Omului pe ființele cereşti. La fel, imaginile antropomorfe ale făpturilor naturii din Sfânta Scriptură, precum şi din basme şi mituri, îşi au rădăcinile în revelația naturală sau/şi într-o intuiție vagă străveche a potenței de umanizare a naturii, (prin pecetea Logosului divin creator) în relație cu omul înduhovnicit, sau ca prefigurări ale naturii eshatologice transfigurate. Deşi în lumea actuală natura e atinsă de stricăciune odată cu căderea omului (căci „printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea" (Romani 5, 12), şi este înlănțuită de veşmintele de piele (Facere, 3, 21) ale legilor rigide ce moderează iconomic curgerea spre moarte a vieții, sfinții simt în Duhul Sfânt plânsul şi suspinul făpturilor naturii (Rom. 8, 22) după „izbăvirea din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 21).

Natura are în creație şi un alt rost adânc. Pâinea şi vinul ce slujesc ca materii ale prefacerii liturgice evidențiază condiția sa euharistică. Actualizarea acestei condiții de către om în Sfânta Liturghie arată faptul că împărtăşirea dumnezeiască nu se poate împlini decât în stare de chenoză, de micşorare de sine, de smerenie a persoanelor participante. Astfel, omul şi îngerul

se fac părtaşi la taina unirii liturgice cu Dumnezeu doar *în urma* prefacerii elementelor naturii (pâinea şi vinul) în Trupul şi Sângele lui Hristos, prin împărtăşirea dumnezeiască.

Astfel, chipul Fiului Omului pecetluieşte întreaga creaţie, cu alcătuirea sa triadică, om-înger-natură, şi cu potenţă de desăvârşire în comuniune prin unirea cu Dumnezeu, iar omul, ca preot al creaţiei, este menit să actualizeze potenţa iconică/ logosică a creaţiei în împărtăşirea dumnezeiască, cu alte cuvinte, să liturghisească unirea cerului şi a pământului, a spiritului şi a materiei, a zidirii cu Dumnezeu.

Am putea spune nu doar despre punctul culminant al iconomiei mântuirii, Întruparea istorică a lui Hristos, ci şi despre icoana în sine a creaţiei, chipul Fiului Omului asumat de Ipostasul Fiului lui Dumnezeu, că este „piatra din capul unghiului" a zidirii (Iov 38, 6; Zaharia 10, 4; Matei, 21, 42; Marcu 12, 10; Efeseni 2, 20; I Petru 2, 6), pe care n-au cunoscut-o sau au nesocotit-o alcătuitorii concepţiilor antice şi mai noi despre lume, lipsiţi de o vedere în lumina tainei Întrupării dumnezeieşti.

Căderea omului şi înstrăinarea lui de Dumnezeu ce a survenit au adus întregii creaţii stricăciunea, căci „prin om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea" (Romani 5, 12). Povestea lui Oedip, consemnată de antici, surprinde, nelămurit, o intuiţie adâncă a fenomenului căderii. În momentul căderii sale, omul ucide sau aruncă în inconştient conştiinţa chipului lui Dumnezeu-chipul Tatălui şi, odată cu aceasta, desfrânează cu natura (ce poartă chipul mamei-chipul în sine de creaţie), în care a intrat stricăciunea (memoriile contrare icoanelor şi raţiunilor dumnezeieşti). Astfel, omul îşi pierde vederea iconică, a chipului lui Dumnezeu unit în mod nedespărţit şi neamestecat cu chipul de creaţie, şi umblă prin lume cu sufletul orb, lipsit de lumina dumnezeiască, plângându-şi destinul. Aceasta, până ce lacrimile sale se vor face, prin lucrarea Duhului Sfânt, lacrimi de pocăinţă curăţitoare, ce vor reda vederea lumii din icoana vederii lui Dumnezeu.

Gestul iconic de închinare din practica isihastă, descris de părintele Ghelasie, este, în acest sens, al pocăinţei recuperatoare,

un gest de răspuns afirmativ la chemarea noastră dumnezeiască de purtare a crucii (Matei 10, 38; 16, 24, Marcu 8, 34; 10, 21, Luca 9, 23; 14, 27), în vederea învierii din orbirea stării de cădere şi a regăsirii vederii sufletului. Crucea este înțeleasă, aici, ca întreg memorialul destinului de întâlnire şi unire a creației cu Dumnezeu.

Creat după chipul lui Dumnezeu, ca icoană vie, ce reflectă taina Întrupării divine, omul are o alcătuire dihotomică suflet-trup, pecetluite de chipul omului cel zidit după Arhechipul Fiului lui Dumnezeu întrupat. Această pecete divină pe făptura creată este, în fapt, şi rațiunea explicativă a potrivirii sufletului cu trupul şi a unității firii create (sau a faptului că ne aflăm într-o relație de asemănare sau înrudire, logosică/iconică, cu celelalte făpturi ale naturii şi cu cetele îngereşti). Unitatea antropologică suflet-trup nu provine de la suflet, nici de la trup, ci e imprimată de Dumnezeu, Care creează, prin puterea şi voia Sa, odată cu pecetluirea chipului omului din actul creator, o unică persoană umană cu suflet şi trup întrepătrunse, a cărei viață este susținută de chipul iconoform, indestructibil.

Florin Caragiu

Şoricelul lui Noica

– ispite pe ultima sută de metri –

La Sfinții Părinți, chestiunea scrisului o vedem tratată în *Filocalia VII* la Sfântul Grigorie Sinaitul, care citează din Sfântul Maxim Mărturisitorul. În *Filocalie*, varianta aceea dinainte de '89 a Părintelui Stăniloae, sunt 137 de apoftegme ale Sfântului Grigorie Sinaitul intitulate: *Cuvinte despre felurite porunci, dogme, amenințări şi făgăduințe, ba şi despre gânduri, patimi, virtuți*… Şi o observație foarte interesantă „despre scris" este în apoftegma 137 din *Capetele* Sfântului Grigorie Sinaitul, în ultima parte (*Fil. VII*, p. 155). Şi acolo spune: „După marele Maxim, sunt trei feluri neosândite şi nedispreţuite de cuvinte scrise. Cel dintâi e al celor scrise pentru propria aducere aminte. Al doilea: pentru folosul altora. Şi al treilea: din ascultare. Pentru pricinile acestea s-au alcătuit cele mai multe scrieri de către cei care au căutat cu smerenie Cuvântul. Iar cel ce scrie despre virtuți pentru a plăcea, pentru a fi văzut şi pentru a dobândi slavă îşi va lua plata sa, neavând niciun folos aici şi nicio răsplată în veacul viitor, ci se va osândi ca unul care a scos la vânzare pe tarabă Cuvântul lui Dumnezeu ca să câştige în chip viclean plăcerea de la oameni." Acestea le spune Sfântul Maxim citat de Sfântul Grigorie Sinaitul. Deci, sunt trei motive pentru care cineva este acoperit, este binecuvântat să scrie.

Primul motiv de scris este cel pentru aducerea aminte. Mulți fac fel de fel de însemnări pentru un ceva al lor personal. După aceea se întâmplă că, de multe ori, scrierea aceasta a lor personală ajunge foarte cunoscută. Deşi acela a făcut-o absolut ca pe un exercițiu şi ca pe o ocupație, numai pentru nevoia lui. A simțit el nevoia, i-a fost lui de ajutor, i-a fost necesar să facă fel de fel de însemnări, fără să se gândească vreodată că ar mai putea folosi şi altora sau că ar putea fi făcute cunoscute altor

persoane. Efectiv a făcut aceste însemnări, aceste scrieri, numai pentru un folos strict personal, de o anume natură. Sunt fel de fel de moduri de a face însemnări personale.

Al doilea motiv este cel când – dintr-o inițiativă proprie, din oarecare imbold şi cu oarecare râvnă, pe care le simte că ar fi de la Dumnezeu – cineva se gândeşte că ar fi capabil să scrie pentru a-i ajuta pe ceilalți sau pentru a fi de un oarecare folos pentru ceilalți.

Şi al treilea, care a fost şi cel al Sfântului Maxim, care din proprie inițiativă n-ar fi scris nimic, este cel al scrierilor cerute. Tot ce a scris Sfântul Maxim, şi se vede chiar din felul în care îşi începe scrierea, toate scrierile lui au fost cerute de alții. Mi-aduc aminte – scrie în viața Sfântului Ioan Damaschin – că troparele pentru cei adormiți, care se cântă la parastase, acelea pe glasul cinci, nu sunt altceva decât nişte alcătuiri imnografice. Sunt o alcătuire poetică, pe care a făcut-o când se afla în mănăstirea Sfântul Sava. Acolo era un frate nemângâiat, un frate necăjit, şi fiindcă ştia că Sfântul Ioan Damaschin mai făcuse astfel de stihuri, i-a cerut insistent să-i alcătuiască ceva, pentru că avea o durere, o tulburare sufletească – probabil că-i murise cineva apropiat. Şi a compus aceste tropare, care se cântă la parastas pe glasul cinci. Sunt troparele pentru cei adormiți, ultracunoscute în toată lumea, în toată Biserica Ortodoxă. Şi uite aşa au apărut, aşa au luat ființă, aşa a ajuns să le scrie Sfântul Ioan Damaschin, la rugămintea unui frate, a unui viețuitor care făcea parte din aceeaşi obşte de la Mănăstirea Sfântul Sava.

Chiar citeam recent într-o carte a unui cuvios care nu e prea cunoscut la noi, un cuvios de la ruşi, un ierarh, Ieremia Zăvorâtul, că acesta a alcătuit nişte rugăciuni, iar rugăciunile alcătuite de el au intrat în pravila zilnică a cuviosului Ioan Krestiankin, marele duhovnic al Rusiei contemporane. Ioan Krestiankin este cunoscut mai ales dintr-o carte ce s-a tradus la noi, *Nesfinții sfinți şi alte povestiri*, a unui ierarh de la ruşi, Tihon, care pe-atunci era stareț de mănăstire, şi care, ca mirean, fusese regizor de film. Cartea a ajuns să fie cea mai populară în toată Rusia de-acum, din ultimul timp, întrunind chiar calificativul de a fi cea mai citită carte. Acolo predomină personalitatea şi

anvergura unui mare duhovnic, Ioan Krestiankin, care a fost în lagărele sovietice, în lagărele comuniste. Şi e vorba, în special, de o lavră, de Pecerska Pskov, o altă Pecerska decât aceea din Kiev, dar tot aşa, cu peşteri. Ioan Krestiankin a fost acolo. Era din obştea aceea. Fusese prin lagăre, apoi a revenit şi a devenit un duhovnic arhicunoscut, nu numai în zonă, ci un fel de mare duhovnic al Rusiei contemporane. Şi uite, foarte interesant, cum nişte rugăciuni alcătuite de Ieremia Zăvorâtul, care n-au avut destinaţie să devină canonice, sau să facă parte din cărţi de rugăciuni după care să se roage oamenii, au devenit pentru Krestiankin pravilă zilnică. Aşa de mult i-au plăcut! Este un mod foarte practic sau un mod ilustrat prin care se arată cum e cu scrisul. Acesta, Ieremia Zăvorâtul, e cel care l-a călugărit pe Sfântul Teofan Zăvorâtul. A fost şi cel mai bun prieten al Sfântului Inochentie al Hersonului şi l-a tuns în călugărie şi pe mitropolitul Macarie Bulgakov – renumitul istoric bisericesc. S-a bucurat de deplina dragoste şi încredere a sfinţilor Filaret al Moscovei şi Filaret al Kievului. Recent a apărut o cărticică foarte cunoscută, *Leacuri pentru bolile sufletului*, şi am rămas impresionat de faptul că nişte rugăciuni alcătuite de Ieremia Zăvorâtul, poate pentru folosul personal, au devenit pentru Ioan Krestiankin pravilă zilnică.

Mulţi dintre cei care au doctorate astăzi, în special de la Teologie, am văzut că au o erudiţie rece. Sunt foarte deştepţi, dar nu mai au, aşa cum se spune despre Sfântul Ieremia, acel stil care „prin căldura simplităţii şi a smereniei se arată nu numai îndreptător credinţei, ci şi chip blândeţelor". Acea erudiţie şi acea cultură pe el nu-l înăsprise, nu-l anchilozase. Mulţi dintre cei cu doctorate, care au acumulat multă cunoaştere, sunt foarte marcaţi, sunt afectaţi de aceasta şi devin fără simţire. Exact aşa cum se şi zice: erudiţie rece. Chiar şi ei sunt afectaţi ca persoane, în sensul că sunt foarte rigizi. Nu au acea căldură, cel puţin omenească, nu mai vorbesc de cea duhovnicească. Prin faptul că au făcut aceste studii şi sunt depozitarii numai acestei cunoaşteri, totul la ei a devenit ceva arid... Am sesizat asta la mulţi dintre ei. Această erudiţie i-a dezumanizat parcă, într-un fel. Nu mai au acea spontaneitate, acea simplitate,

acea căldură. Mai ales acum, la mulți laici ştim foarte bine că e morga aceea academică. E aristocrația profesorilor universitari, cu morga aceea a lor. Sunt de multe ori foarte rigizi. Sigur, nu sunt toți aşa. Dar sunt mulți care sunt foarte impenetrabili, foarte distanți şi față de studenți şi față de auditoriu. Când îşi țin cursurile sau când țin conferințe vorbesc ca de la o înălțime, de sus, cumva, ca nişte mari instanțe. Pe când alții nu sunt aşa. Sunt foarte simpli, foarte calzi. Calitatea aceasta de a fi simplu, de a fi blând, se pierde de multe ori prin această erudiție rece.

De aceea eu am cunoscut şi aici – şi la Părintele Ghelasie veneau mulți – şi am rămas foarte mirat când oameni cu o cultură teribilă n-au fost afectați deloc. În continuare vorbesc cu toți oamenii, în continuare sunt simpli, degajați, sunt foarte omenoşi, foarte obişnuiți, fără pretenții, fără ifose, fără prețiozități, fără tot felul de fumuri.

Am observat că s-a scos recent o nouă ediție a *Jurnalului de la Păltiniş* a lui Liiceanu. Mi-a adus cineva să mă uit peste ea, şi am rămas mirat de un lucru care la Părintele Ghelasie nu e prezent. Nici nu avea cum să fie! Este o ultimă ediție, făcută la 30 de ani de când a apărut prima dată *Jurnalul de la Păltiniş*, ce are o anexă. Deci s-a mai adăugat ceva. Față de edițiile precedente are cel puțin 40 de pagini noi care au lipsit din edițiile anterioare. Şi sunt, într-adevăr, importante aceste anexe. Eu mă refer, însă, la un text al lui Liiceanu: *Adaos la biografie. Două opriri pe drumul lui Noica*, care a apărut prima dată, tot ca adăugire, în ediția din 1996. E vorba acolo despre modul în care a murit Constantin Noica. Dacă cineva o să scrie vreodată viața lui Constantin Noica, sunt nişte detalii acolo… A adus în această ediție detalii noi, poate şi datorită faptului că, în ultimele opt zile din viața lui Constantin Noica, Liiceanu l-a îngrijit efectiv. El a fost omul care l-a spălat, care a avut grijă de partea fiziologică, ca la orice muribund. Dincolo de faptul că i-a fost profesor, că i-a fost mentor şi că i-a dat o direcție şi un drum, Liceenu este cel care a fost prezent şi în faptul acesta omenesc, întrucât l-a îngrijit în ultimele opt zile. Pentru aceasta, mulți plătesc un om. Chiar şi în multe familii, de multe ori, nici copiii, nici cei apropiați nu o fac, ci plătesc pe cineva ca să aibă

grijă. Liiceanu a fost persoana prezentă în ultimele opt zile din viața lui Noica, din momentul în care a avut loc acel accident care l-a dus la moarte, şi care este o întâmplare tare interesantă. Eu ştiam ceva... Constantin Noica a murit în urma unei ispite demonice. Lucru pe care nici Gabriel Liiceanu nu-l ascunde. Totul a fost o înşelare drăcească.

Totul s-a întâmplat în mansarda aceea, în cămăruța aceea unde stătea el la Păltiniş, într-o dimineață… În fiecare zi Noica făcea turul Păltinişului. Făcea o mişcare fizică, despre care spunea că e foarte necesară unuia care se ocupă cu arderea creierului, care se preocupă cu o activitate intelectuală ce te predispune la sedentarism, pentru că trebuie să stai pe scaun mult timp şi te afectează. Te îmbolnăveşti dacă nu faci mişcare. Şi Noica era foarte conştient de lucrul acesta şi, milităros, într-un fel, o făcea cu program. În fiecare zi. Credea că acea mişcare e mai importantă decât toată activitatea lui intelectuală. Spunea că orice filozof adevărat gândeşte mai întâi cu picioarele. Adică sunt mai importante, pentru rodul gândirii lui şi pentru activitatea gândirii lui, aceste picioare, care îi mențin, cumva, sănătatea integrală a ființei lui. Ei, în ziua aceea n-a mai putut face acea mişcare din cauză că a avut o ispită demonică, în sensul că a crezut că există un şoarece în cameră…

Şi m-a întrebat cineva, căruia i-am povestit un pic, de ce sesizarea existenței unui şoarec în cameră e atât de problematică? Da, pentru unii este problematică, dar la Părintele Ghelasie tocmai că, lucru destul de neobişnuit, n-a fost deloc problematică. Părintele nu ne lăsa să omorâm nici puii de şoareci, aceia mici, care erau încă în pielea goală. Nu ne lăsa să-i ducem undeva cum se duc pisicii ca să se scape de ei. Nici vorbă să omori şoareci! Mulți aruncă pisici din aceştia mici. Îi aruncă ca să-i piardă. Când fată o pisică, aruncă puii. Ce atâta pui de pisică?!, îşi zic, că se înmulțesc des, şi se umple de pisici. Ei, la Părintele Ghelasie era plin de şoricăraie. Se aciuau şi printre cărți. Făceau culcuş între cărți şi fătau şoareci acolo. Ieşeau şoriceii aceia micuți. Şi de multe ori erau şi în stupi. Se băgau în stup la albine şi îşi făceau culcuş acolo. Noi dădeam peste ei, dar Părintele Ghelasie zicea: „Băi, băi! Fii atent acolo! Lasă-i acolo! Lasă-i acolo până se întăresc ei, până se maturi-

zează cât de cât, până ajung în perioada aceea când se îmbracă cu păr şi, după aceea, zice, vor fi îndepărtați. Îi ducem sau le dăm drumul în câmp sau undeva. Dar cât sunt acolo în pielea goală, lasă-i acolo! Nu te atinge de ei!" Ce atitudine!

Ei, la Noica a fost o ispită cu un şoarece. Prima dată i-am cerut lui Cătălin Cioabă: „Cătălin, spune-mi şi mie cum e chestia cu şoarecele ăla la Constantin Noica?". Şi a zis că e o poveste şi o legendă, că e cumva, mai mult o fabulă. Că nu-i chiar aşa. Că nu e întâmplarea din care i s-ar fi tras moartea şi căreia trebuie să i se dea o importanță. Dar uite că a apărut acum această ediție. Nu e chiar nouă. Acum a ajuns la mine. E din 2017. Dar e ultima ediție a *Jurnalului de la Păltiniş*, la 30 de ani de la apariția *Jurnalului de la Păltiniş*. Aici am văzut că Liiceanu nu ascunde deloc şi nu spune deloc că e poveste, sau că nu ştiu ce ar fi pe acolo. Este o întâmplare reală, de la care i s-a tras moartea lui Constantin Noica. Liiceanu consemnează: „În dimineața zilei de 25 noiembrie 1987, în camera sa de la Păltiniş, Noica s-a trezit dis-de-dimineață părându-i-se că un şoarece umblă prin cameră. S-a dat jos din pat, fără să aprindă lumina, ameţit încă de somn, s-a împiedicat de marginea covorului şi a căzut. Turul Păltinişului, făcut zilnic cu pas întins vreme de 10 ani, nu şi-a spus cuvântul." Adică nu l-a ajutat chestia aceasta. Şi efectiv s-a accidentat foarte puternic la şold. „A rămas întins pe podea câteva ore bune până când a sosit Andrei Cornea, aflat anume la Păltiniş pentru a petrece câteva zile în preajma lui Noica. După-amiază o ambulanță din Sibiu l-a transportat la Spitalul Județean unde a fost internat în salonul 13, la secția de ortopedie a doctorului Marin."

De la întâmplarea aceasta i s-a tras lui Constantin Noica moartea. A mai trăit după aceasta vreo săptămână. Ei, şi Liiceanu nu ascunde. Se întreabă: „A exitat şoarecele cu adevărat? Sau el nu fusese decât o fantasmă?" O fantasmă?!? Un demon a fost! „Sau el nu fusese decât o fantasmă, care, nu se ştie de ce, ajunsese să-l hărțuiască pe Noica de la o vreme încoace. Cert este că a doua zi, joi, odată ajuns la Sibiu, către ora şase seara, am aflat de la doctori că încercase din nou cu o oră în urmă să coboare din pat pentru a căuta şoricelul." Păi, ce păcatele?!

Şoricelul a fost sesizat în mansardă acolo, la Păltiniş. Dar ce, l-a luat cu el? Şoricelul acela s-a ascuns în vreun buzunar în haină la el? Puțin probabil… Deci a încercat în repetate rânduri să-l caute. În continuare, era obsedat de faptul că e un şoricel… Hai, că era în mansarda lui… Dar ce, era şi la spital?… Era acolo o asistență… Dar şi şoricelul acela?

Într-adevăr, care-i problema cu aceşti şoricei, dar şi cu cărțile Părintelui Ghelasie… Duşmanii cărților sunt umezeala şi şoarecii. Şi mai sunt şi nişte molii şi altele… Bine, în marile biblioteci ale lumii şi din țară sunt nişte condiții: căldură constantă şi multe alte lucruri. Se protejează astfel cărțile, din cauză că sunt şi anumite bacterii şi microrganisme, care le distrug. Dar şoarecii…? Eu am văzut la Părintele Ghelasie că, neavând unde să țină cărțile, le ținea pe la stupi, iar cel mai afectate au fost de şoareci şi de umezeală. Şoarecii cum afectează? Se urinează, iar urina de şoarece pute şi foarte urât. Îşi fac nevoile pe cărți şi le şi pătează. Dar, în primul rând, rod. Rod cotoarele şi rod efectiv din carte. Interesant că păianjenii, din contră, se zice că sunt prietenii bibliotecii şi ai bibliotecarilor. Păianjenii joacă un rol de protejare a cărților. Dar şoarecii nu. Părintele Ghelasie a avut o atitudine, să zic aşa, nu că duhovnicească, nici total impasibilă, ci una foarte călduroasă față de aceşti şoareci, deşi ținea atât de mult la cărți. Uite că nu avea vreo fobie față de şoareci. Într-adevăr, distrugeau cărțile şi o mulțime de cărți ale Părintelui Ghelasie, şi la ora actuală, poate oricine constata, sunt roase şi pişate de şoareci. Sunt cu urină de şoarece. Se vede clar. Sunt decolorate, se vede urma de şoareci.

Interesant însă, la Constantin Noica, că de la această ispită cu şoricelul a ajuns la moarte. Mai ales aproape de moarte se înmulțesc astfel de ispite. Aşa cum simțim noi, monahii, astfel de ispite, nu sunt fantasme, ci sunt nişte ispite demonice. Şi eu personal am avut astfel de ispite. Această poveste cu şoricelul nu l-a afectat mental pe Noica. Deci nu l-a afectat ca să zici că a fost vreo deraiere, sau să zici că a luat-o razna. Nu poți să zici că nu mai gândea bine sau că a avut ceva la cap. Nu! Era absolut normal! De aici se vede cel mai bine că e înşelare demonică.

Se vede foarte clar în această întâmplare că nu i-a fost afectată luciditatea. El a fost până în ultima clipă foarte lucid. Chiar şi în agonia morții încă mai avea stilul lui, cu intelectualismele şi cu filozofiile lui, şi cu limba germană. Până în ultima clipă, a arătat o luciditate extraordinară. Dar, în schimb, „i-a dat" Dumnezeu ispita cu „şoricelul", care este o ispită demonică. Se vede foarte clar. A avut o comportare dincolo de obişnuit, chiar şi de obsesie. Că nu e atât o obsesie, cât, efectiv, un duh care-l stăpânea. Deşi el şi-o camufla cumva. Zice aici Gabriel Liiceanu: „Când am intrat în salon împreună cu Relu Cioran…", fratele lui Emil Cioran, ca să-l cerceteze, să-l vadă, să vorbească cu el, să-l mângâie, nu numai că prieteneşte şi omeneşte, dar şi creştineşte, ceva foarte normal, „după ce ne-a îmbrățişat şi cu un aer jucăuş şi-a cerut scuze pentru ce se întâmplase, ca şi cum ar fi făcut o şotie, s-a grăbit să ne informeze despre prezența ocultă sub pat a ubicuului animal. În mod cu totul inexplicabil, şoricelul îl însoțise în coborârea lui spre Sibiu pentru a reapărea în camera de spital. Mi-am adus aminte cum, cu câteva luni în urmă, în ultimul meu sejur păltinişan, într-una din serile noastre comune, m-a-ntrebat dacă ştiu povestea cu personajul care, trezit de un ronțăit, se scoală în miezul nopții şi începe să scotocească prin ungherele camerei. Ei bine, până la urmă a descoperit ce era. Îl rodea conştiința. Şi, încântat de anecdota lui Noica, râsesem cu poftă. N-am dat vorbelor de atunci nicio importanță. Şi chiar țin minte cât de mult m-a mirat bucuria suspectă cu care Noica savura infantilismul poantei. Şoarecele acesta, care venea să încheie un destin, ieşise oare, ca şoarece al morții sale, dintr-un ungher al camerei păltinişene? Sau din încăperile infinite ale conştiinței, din care Noica încerca acum să-l expulzeze, refuzând să accepte că tocmai lui i s-ar fi putut întâmpla să intre în spațiul propriei sale anecdote şi să ajungă, ce ruşine ar fi fost aceasta pentru un filozof, să-l roadă conştiința. Dar, în fond, de ce era o ruşine pentru un filozof, şi încă cea mai mare ruşine, să te roadă conştiința? Căci zicea: «Să nu laşi, dragul meu, niciodată trecutul să vină peste tine, pentru că el nu vine decât luând două chipuri rele: pe cel al regretelor sau pe cel al remuşcărilor.» Noica nu făcuse, de la începutul începuturilor, decât să înalțe între el şi lume pavăza propriului sistem."

Da. Şi e tare interesantă întâmplarea, această ispită puternică pe care a avut-o. Mă uitam: două atitudini. Cred că Liiceanu a mai pomenit de această ispită cu şoricelul într-o carte care se cheamă *Cearta cu filozofia*. E o carte a lui Liiceanu, una dintre cele mai bune pe care le-a scris, din punctul meu de vedere. Şi-n cartea aceea, mi-aduc aminte, a pomenit povestea cu şoricelul. Dar acolo nu o prezenta cu această veridicitate, ca acum. Adică nu-i dădea această turnură biografică, de martor care a fost efectiv participant direct la această ispită. Noica n-a putut să-l îndepărteze, n-a putut să ascundă. A devenit un fapt, cel puțin pentru Liiceanu şi pentru cei care au fost martori atunci, cum văd că fusese şi fratele lui Emil Cioran. A fost o întâmplare pe care n-a tăinuit-o. A spus-o. Numai că Noica căuta să nu-i dea importanță, încerca să n-o ia în serios, deşi efectiv l-a atins. Se pare că din cauza aceasta i s-a tras moartea. Dar în *Cearta cu filozofia* nu era prezentat ca un fapt concret, indubitabil, care a avut loc în spațiu şi timp. Adică, într-un timp foarte clar. Nu este vorba, deci, de o invenție. Nu este vorba de o poveste, ci de un fapt real, care face parte din biografie. Şi este un fapt foarte important, pentru că din cauza aceasta a murit. Pe mine m-a impresionat foarte mult evocarea aceasta, din cauză că şi eu am fost confruntat, de multe ori, cu o situație de acelaşi gen.

Mi-aduc aminte şi de atitudinea Părintelui Ghelasie față de molii şi față de alte gângănii dintr-acestea. Şi eu, la mine în chilie, am tot felul de gângănii. Nu ştiu de unde apar. La un moment dat, cred că le mai aduc cu lemnele. Când mi le aduc de la magazia de lemne, cred că mai car cu mine fel de fel de gândăcei, care sunt ascunşi odată cu lemnele sau sunt chiar în scoarță băgați pe-acolo. Şi dintr-o dată mişună prin chilie pe la mine pe-acolo. Am chilia plină de păianjeni. Am molii, am şi alți gândăcei şi, dintr-odată, îi văd pe aici pe colo. Stau ascunşi prin te miri ce locuri. Că la mine sunt cărți, sunt fel de fel de obiecte casnice. Şi ei stau foarte bine pe acolo, că eu, ca şi Părintele Ghelasie, n-am cum să-i omor... Ei se pitulează pe sub mese, pe sub scaune, prin colțuri, în special, pe sub pat, pe sub dulap. Şi n-au decât să stea pe-acolo. Dar de multe ori, m-am trezit cu câte unii care cresc. M-am trezit cu un păianjen mare,

sau cu o ploşniță. De multe ori sunt foarte haioşi. La un moment dat, într-o seară, citeam la veioză şi îmi apare o imagine, un cosaş care păşea… Cosaşii păşesc cu cataligele acelea ale lor. Păşea pe undeva, aproape de mine, şi apărea reflexia lui pe carte. Şi nu ştiam: „Ce-i ăla, mă?" Că apărea ca un om călare sau, mai ştiu eu, ca unul care merge pe nişte coclauri cu calul. Şi nu vedeam gândacul şi nu vedeam cosaşul… Ce ştiu eu de când era prin cameră, pe acolo... Aşa am văzut şi păianjeni… Să vezi aşa, dintr-odată, un păianjen enorm... Dintr-odată-l văd că apare-ntr-un colț. Nu ştiu, la un moment dat se satură să stea pitulat pe-acolo şi se urcă, apare printr-un colț. Ori vrea mai la căldură şi se urcă mai sus, o ia pe tavan sau se bagă prin colțuri. Şi mi-aduc aminte că Părintele Ghelasie nici purecii nu-i strivea, când prindea câte unul… Acuma călugării, mulți, tot aşa, nu-i omorau. Unii îi băgau în gaz, în petrol lampant. Dar Părintele Ghelasie, nu. Ieşea cu el afară, îl lua frumuşel şi-i dădea drumul pe iarbă. Îi dădea drumul afară. Nu-l omora.

Mulți fac psihoză de la păianjeni. La Părintele Ghelasie era plin de păianjeni. De aceea mă gândeam că şi eu am trăit chestia aceasta şi mi-am pus foarte clar problema aceasta. Şi am stat mult şi m-am gândit la întâmplarea cu Noica: „Bă, cum păcatele, dintr-odată să-ți rupi un şold...?!" Că acolo, în prima relatare, nu este redat cum au decurs lucrurile. De fapt, el a simțit că e un şoarece în cameră. Dar, în primul rând ei răspândesc un miros, şi-n al doilea rând, rod şi haine, rod şi cărți. Şi probabil că nici lui nu-i era simpatic şoarecele. Nu avea nicio simpatie față de şoarece. Avea o atitudine cumva neîngăduitoare… Adică, ce să caute şoarecele acolo? Şi când a simțit că e un şoarece în preajmă a avut imediat tendința, aşa cum o au toți, să-l scoată afară. Este o reacție absolut normală. Am văzut şi aici în mănăstire, dar mi-aduc aminte şi de acasă. Când apare un şoarece într-o cameră, oamenii scot, de regulă, toate lucrurile din cameră ca să vadă unde e gaura şi imediat să-l scoată de-acolo. Încearcă să scoată şoarecele din casă, că ei se înmulțesc, îți mai fac şi alte găuri. Dacă ți-a făcut o gaură în cameră, apoi mai vine şi-un alt şoarec şi se-nmulțesc. Dacă nu-l scoți şi dacă nu astupi gaura, ei îşi fac în casă loc şi îți rod tot. Şi e o reacție

firească, normală, să scoți şoarecele din casă. Dar a scoate un şoarec din casă nu înseamnă că trebuie s-o faci nevropat, nevrotic. Nu trebuie s-o faci ca un psihopat.

Noica era un filozof, nu un teoretician, că n-a fost un filozof de catedră. Nici n-a acceptat catedră. Noica era un trăitor ca în tradiția anticilor. Este o diferență netă între felul cum priveau anticii filozofia şi cum o privesc modernii. Sau cel puțin în secolele XVIII-XIX, e o filosofie mai mult de catedră, mai mult… nepractică. Într-adevăr, la Kant, cam aşa şi trăia, după cum a scris. Filosofia în tradiția antică şi în tradiția veche era, în primul rând, trăită. Era ca şi în călugărie, ca şi în creştinism. Adică, aşa cum scrii, aşa trebuie să şi trăieşti. Dacă tu într-un fel scrii şi în alt fel trăieşti, înseamnă că, de fapt, eşti un fariseu. Înşeli oamenii din pricină că tu, prin cărțile tale, ai promovat şi ai dat oamenilor într-o formă livrescă un mod de viață, dar tu ai trăit cu totul şi cu totul altcumva. În marea filosofie, în filozofia clasică-antică, viața ta, trăirea ta trebuia să se identifice cu scrisul. În special la aceştia, cum au fost cei vechi, Thales şi începătorii în ale filosofiei, presocraticii, aveau şi o practică. Cei vechi, ai lui Thales şi Pitagora, efectiv duceau sau aveau un fel de formă de monahism primar. La ucenicii lui Thales scrisul era după practica pe care o făceau. Nu se ştiu prea multe despre ce practicau pitagoreicii, dar exista o practică efectivă. Pitagoreicii au fost o şcoală filosofică. Şi toți ceilalți, Epicur şi Epictet şi stoicii, la fel. Şi toate şcolile filosofice antice erau, în primul rând, trăire, erau viață.

Şi din ispita aceasta cu „şoricelul lui Noica" am rămas foarte marcat. Văzând ce-a pățit Noica, mi-am dat seama, ca dintr-o întâmplare de Pateric din care trebuie să te înțelepțeşti... Ți-a pătruns un şoricel în chilie sau un alt bărzăune, un păianjen, dar de ce trebuie să te descumpănească, să te bulverseze lăuntric şi ființial, în aşa fel încât să-ți pierzi tu echilibrul tău, să-ți pierzi normalitatea? De ce să te manifeşti într-un fel, cumva, psihotic? În sensul că: Ai bă, răbdare! Mai vine cineva… scoți lucrurile din chilie acum? O faci mâine, o faci peste o săptămână. Ce, arde acuma?! Ce e presiunea aceea, ca neapărat să găseşti tu acum şoarecele? Sau nu mai poți dormi, ți-ai pierdut

somnul, ți-ai pierdut liniştea că e şoarecele acela acolo. Cam aşa s-a manifestat Noica: „Trebuie neapărat acum să scot şoarecele din chilie!". Lasă-l, păcatele, acolo! Continuă-ți activitatea! Chiar dacă o face el stricăciuni, o face el şi ceva pe-acolo. Normal că de scos tot trebuie scos. Dar de ce trebuie să faci treaba aceasta cum a făcut-o Noica şi să te alegi, la un moment dat, cu o fractură de şold, care i-a provocat, până la urmă, chiar moartea.

Ei, lucrul acesta mi s-a părut la Noica că s-a întâmplat cumva curios. Din ce cauză? Pentru că nu e vorba de un şoarece real. Una e să ai această ispită cu un şoarece real. Cum s-ar spune, cu un şoarece în carne şi oase, efectiv. Şi alta e să ai ispita cu un şoarece nevăzut, cu un şoarece închipuit, un şoarece-fantasmă, cum zice acolo, sau un şoarece, cum spunem noi, care e o ispită demonică. Că diavolul face în aşa fel că poate să se închipuie în şoarec, şi ai o nălucire cu un şoarec. Şi acesta devine… o isipită, aşa cum sunt toate ispitele acestea, de pe ultima sută de metri. La un moment dat vezi demoni, vezi arătări. Ce-a avut Noica e o arătare, de fapt. Nu-i un şoarece real.

E interesant că prima etapă s-a întâmplat acolo, în cabană. Dar a fost şi a doua etapă. S-a continuat… Nu ştiu cât, că nu mai spune Liiceanu. Probabil că e mai delicat subiectul. Dar sunt sigur că chestia cu şoricelul de la cabană, din felul cum s-a manifestat, nu l-a părăsit. Cred că nu l-a părăsit aproape deloc. Asta e cu tot accidentul acesta care i-a provocat moartea. Că el, în momentul în care s-a produs accidentul, n-avea probleme care să ducă la moarte. Dar accidentul acesta, apărut aşa… Ce interesant! Ei, probabil că nu e numai asta, ruptura din şold, la care urma o operație, o intervenție chirurgicală, cu care Noica nu prea era de acord. Nici nu ştiu dacă i s-a făcut. Noica avea o atitudine mai ciudată şi față de medici. Dar se pare că moartea nu i s-a tras de la ruptura din şold. I s-a tras, cred, de la plămâni şi de la fumatul lui, şi de la o problemă de asfixie, de la nişte probleme respiratorii. Şi de-acolo i s-a blocat plămânul. De la aceasta i s-a tras, cumva, moartea. Toată problema ce s-a declanşat, pornind de la această complicație care a apărut şi la plămâni, e strict legată de ispita pe care a avut-o. Treaba este că, odată plecat în spital pentru o simplă şi banală operație ortopedică de şold, el nu se mai întoarce. Şi după opt zile moare

în spital. Toată turnura se datorează acestei ispite cu „şoricelul", la care eu m-am gândit mult, fără să ştiu toate detaliile pe care le-am citit acum, în ediția aceasta, la 30 de ani. Am stat şi m-am gândit la faptul că e foarte rău să te agiți şi să intri în panică. Cum e şi acum. Aşa cum se-ntâmplă acum cu virusul acesta, cu nebunia generală şi cu psihoza de masă. E foarte rău. Însă, la un moment dat, se poate întâmpla acest lucru şi la modul personal.

Da, problema este că Constantin Noica n-a fost un adevărat trăitor. Adică un om care să se spovedească, care să se împărtăşească, care să se roage dimineața şi seara. Nu era un om rugător, ci un filosof. Pentru el, omul trebuie să se ridice de la această trăire de la nivel psihologic la o trăire la nivel de spirit. Aceea era trăirea pe care o urmărea el. Dar practica sau trăirea lui spirituală, de care făcea atâta caz, acea trăire în spirit despre care zicea: „Eu n-am o trăire sufletească, eu am o trăire în spirit.", uite că nu l-a salvat de această ispită demonică. Asta e toată povestea…

Am rămas şi eu mirat. Dar am văzut că de multe ori am căzut şi eu în ispita aceasta, în care ajungi să-ți pierzi liniştea de la o chestie de nimic. De la ceva, cum îi zicea Părintele Ghelasie, „rahat-albina", de la o chestie minoră, o chestie de doi bani, ajungi deodată să-ți pierzi pacea ta sufletească şi începi să te agiți, să nu mai ai nici timp. Adică eşti aşa, de parcă s-a scurtat timpul. Parcă începi neapărat să rezolvi în doi timpi şi trei mişcări o anumită problemă. Nu. Problema se rezolvă, dar nu într-un timp aşa de scurt sau imediat. Problema se rezolvă într-un oarecare timp… absolut cum ți-e viața ta. Nu trebuie să te schimbi dintr-o dată, să ai o anormalitate de genul acesta. Mi s-a părut tare interesantă ispita aceasta, din care sunt foarte multe de luat aminte. Adică, ce să te agiți atât! Cum se zice: „Bă, da' ce, au intrat zilele în sac?"

Şi eu, chiar cu şoarecii am avut ispită. Tot timpul am grijă să închid uşa. De multe ori – fiind cu chilia mai aproape de pădure, de câmp – vin chiar şoareci de pădure şi intră pe sală, şi dacă tu laşi uşa deschisă se strecoară în chilie. Dacă nu eşti atent, se pitulează undeva în preajma uşii şi, dacă o laşi un pic mai mult deschisă, se strecoară în chilie. Şi eu, mai ales după ce

am citit acolo, dar şi-n afară de aceasta, aveam grija să nu-mi bag vreun şoarec în chilie…

Dar, interesant, agitaţia aceasta nu este o chestie omenească, nu este ceva care i se întâmpla lui Noica. Nu este nici măcar la un nivel uman. Este mai mult decât ceva psihopat, că te confrunţi cu nişte ispite pur demonice. Şi la Noica se vede foarte clar. Liiceanu, în comentariul lui, nici n-are cum să spună, că nici el nu are înţelegerea. Nefiind un trăitor şi nefiind un om apropiat de Biserică, cât de cât în Tradiţie, normal că el nu ştie… Mai ales intelectualii, în genere, nu prea au cum să înţeleagă. Pentru mulţi dintre ei, demonul nici nu există. Nu consideră că demonul este o realitate din viaţa creştinului de zi cu zi. Nu-i recunosc existenţa, ca făcând parte din viaţa sa personală. Aceasta se întâmplă din cauza mândriei. Interpretează în fel şi chip, dar nu că ar fi ceva real şi concret.

Demonul, în viaţa ortodoxă, este însă o prezenţă foarte concretă, o realitate. Nici nu se discută. Şi când se citeşte Evanghelia se observă atât de clar existenţa diavolului. Se vede cât de prezentă e realitatea lui şi cum e redată în Evanghelie. De-aceea e şi straniu când unii intelectuali, la un moment dat, după ce s-a întâmplat la Tanacu, au avut o atitudine vizavi de aceste atacuri demonice ca şi cum o experienţă de 2000 de ani din Ortodoxie, de practică preoţească, nu ar fi o realitate. Ca şi cum, dintr-o dată, trebuie considerat, cumva, că este o chestie îndobitocită, primitivă. Asta din cauză că n-au mai fost de acord cu realitatea demonică, că nu vor să accepte demonul. De aceea au încercat să se lege şi de ritualul ortodox şi de exorcisme, ca şi cum ar fi ceva ce ţine de Evul Mediu, de o superstiţie veche, şi au spus că noi, românii, suntem nişte demodaţi, nişte sălbatici, nişte primitivi, care am rămas în întuneric şi de aceea vin ei acum să ne lumineze. „Cum e posibil în secolul XXI să fie poveşti cu demoni şi cu exorcisme?!”, zic toţi aceştia. Dar asta se întâmplă din cauză că ei habar n-au pe ce lume trăiesc. Pur şi simplu nu cunosc realitatea ortodoxă, nu cunosc realitatea lumii. Sau, să zic aşa, nu cunosc realitatea spirituală, realitatea duhovnicească a Bisericii Ortodoxe.

Este normal, din când în când, în viaţa creştină şi în viaţa omului, să aibă loc anumite atacuri demonice. Şi ispita aceasta

este una absolut normală. Când vezi ce-a pățit Noica, o ispită, sau altcineva care a pățit ceva de genul acesta, zici că tu n-o să faci la fel. Şi-ți reprezinți cam cum ar fi trebuit să se comporte el şi spui că tu n-o să faci ca el. Îți faci planul, sau îți faci tu fel de fel de reprezentări, cam ce reacții trebuie să ai şi cum trebuie să te comporți într-o astfel de situație. Na! Nu-i valabil nimic. Bine, te ajută, totuşi, într-un fel, dacă tu eşti un om echilibrat şi un om care ai fost tot timpul cu pace. Normal că te-ajută foarte mult, în cazul unei ispite demonice, să-ți păstrezi cât de cât această pace. Să n-o pierzi total. Că Noica a pierdut-o total. Până în momentul acela avea şi el o pace a lui. Avea o anume aşezare. Aceea dobândită prin filosofie şi prin normalitatea lui, dar care, dintr-odată, la acest atac demonic, s-a spulberat. A pierdut-o!

La călugări, la creştini nu se-ntâmplă lucrul acesta ca la Noica, din cauză că îşi fac rugăciuni de dimineață, rugăciuni de seară, rânduiala lor. Plus că e îngerul păzitor. Normal că-i acoperă Dumnezeu. La Noica n-a fost aceasta. Dar o ispită demonică depinde de calibrul ei, de intensitatea ei. O ispită demonică, într-adevăr, te dezechilibrează. În ce sens? Îți pune la probă însuşi echilibrul tău, însăşi armura ta, însăşi toată practica ta de până în momentul acela. Tot ce-ai construit tu până atunci. Ți le pun la încercare. Şi de multe ori, dacă e o lucrare puternică, e posibil să te descumpănească, să te dea peste cap, cel puțin pentru moment. După aceea, Dumnezeu te acoperă. Te reorganizezi, îți revii şi reuşeşti să depăşeşti, cumva, situația. Dar în primul moment are şi un efect de şoc. Într-adevăr, orice ispită demonică dezechilibrează. Cred că acesta este şi scopul, de-a te pune în postura de a nu face față. Te smereşte. Că te şi minunezi! „Dar cum, mă, păcatele…?! Eu, care vorba aia…?!". Cum ar veni şi la Noica: „Bă, eu, care de ani de zile sunt atât de…" Că Noica n-a avut excese, nici alimentare, nici etilice, nici de altă natură. Trăia modest, într-o cămăruță, ca un călugăr, ca un monah…

Şi Eliade a avut o ispită de genul acesta în momentul în care i-a ars biblioteca. Viața lui însemna biblioteca. Oricum, cauza e ascunsă. Adică, nu se ştie ce s-a-ntâmplat în clădirea unde avea Mircea Eliade biblioteca. Tot ce-a adunat o viață de

om. Era un tezaur, ce să mai! Ce era acolo! Şi dintr-odată se declanşează un incendiu. Eveniment mult mai puternic decât „şoricelul". Întâmplarea aceasta i-a adus moartea lui Eliade, în sensul că, din momentul în care a avut loc incendiul acela, Eliade nu a mai fost cel care-a fost. El a fost foarte afectat mental de ce s-a întâmplat. Ce păcatele, doar era în Chicago. Erau şi acolo pompieri, erau forțe de intervenție, dar n-au putut face nimic. Nu ştiu câte etaje avea clădirea, existau nişte scări şi apa curgea pe ele în şuvoaie, dar nu s-a putut face nimic, pentru că şi apa distruge cărțile. Aşa că nu s-a putut salva nimic. Nu ştiu de ce. Nu se ştie cum s-a iscat incendiul. Problema este că a fost o încercare care l-a terminat psihic pe Eliade. Adică nu s-ar fi aşteptat niciodată să nu se poată face nimic. O viață întreagă să aduni cărți şi să ții atât de mult la ele şi dintr-odată, într-o fracțiune de secundă, adică într-un timp foarte scurt, să se distrugă totul... Foarte puțin s-a salvat. Dar, în primul rând, erau manuscrise. Fiind istoric al religiilor, lucra cu mult material, şi avea acolo o mulțime de manuscrise, material mult. Erau şi manuscrise valoroase ale cărților care s-au tipărit. Şi nu s-a mai recuperat nimic. Toate s-au distrus.

Am ajuns şi eu la vârsta aceasta, merg pe şaizeci şi patru, şi mă gândesc că e mare nevoie de oameni ca Părintele Ghelasie. Când trăia el – normal că pentru noi, călugării, dar şi pentru lume – era între *stâlpii mănăstirii*, între cei care țin mănăstirea. Părintele Ghelasie, pentru noi călugării, dar şi pentru cei din afară, era în aşa fel, că orice s-ar fi întâmplat – aşa cum e acum, cu virusul acesta – dacă te duceai şi vorbeai cu el, dintr-o dată te linişteai. Gata, domne! Aşa, dintr-odată! Aveai unde să te duci!

Acum am ajuns şi eu să văd cum e, că ieri m-am simțit bombardat efectiv. Au venit şi călugări şi mireni ca să le zic ceva relativ la situația aceasta cu virusul. A venit chiar un ieromonah de la Sibiu, din Făgăraş, chiar foarte puternic, ca să-i spun neapărat ce să facă cu povestea aceasta cu făcutul slujbei afară. Sunt şi maici care mă întreabă, că li se pare foarte ciudat tot ce se-ntâmplă azi. Şi mă uitam că am avut câteva zile de când, cu nebunia aceasta, am fost pus în postura de a linişti

oamenii. Mi se pare foarte ciudat să fiu pus într-o postură foarte delicată de a astâmpăra duhurile. Această astâmpărare o făcea Părintele Ghelasie. Păi ce, eu sunt Părintele Ghelasie? Şi mă gândeam: bă, trebuie să linişteşti oamenii, trebuie să-i normalizezi. Şi mă uitam, ce vremuri!? Trebuie să zici ceva oamenilor, ca să-i ajute cât de cât. Nu poți să închizi uşa. E adevărat, ai şi tu treburile tale. Ieri, de exemplu, n-am mai făcut nimic, pur şi simplu, a trebuit numai să vorbesc, cu cutare şi cutare. Pe la zece seara m-am trezit cu cineva de la Craiova, care mi-a spus că în toată Craiova s-a slujit afară. Un tânăr care actualmente este protopsaltul catedralei din Craiova. Urmează a doua Facultate, cea de Litere. Are şi master în teologie. O persoană care mai vine pe aici. M-am trezit cu el pe la ora 10 seara, să vorbesc cu el. Ce, am putut să nu-i deschid? Să nu stai de vorbă? Na, a trebuit să vorbesc cu el, şi s-a făcut 11. Peste două ore, apoi a trebuit să mă duc şi la slujba de noapte. Dar mă uitam că ieri nu am făcut altceva decât să vorbesc cu oamenii. A trebuit să-i liniştesc.

Trebuie să mai zici câte ceva. Nu poți să spui că acum ai treaba ta. Aşa era şi la Părintele Ghelasie. El avea atâtea de făcut, dar zicea: „Bă, trebuie să ții uşa deschisă! Eşti duhovnic, eşti preot!" La Părintele Ghelasie era tot timpul deschis. Deşi avea treabă! Că avea fel de fel de treburi ale lui. Dar, le mai lăsa, că venea cutare şi trebuia să stea cu el. Nu mai vorbesc de ucenicii lui... Le zicea aşa: „Bă tăticule, nu pot acuma. Dar mergi la biserică, şi apoi vorbim." Şi-şi făcea timp. N-ai cum să întorci spatele! Viața aşa e frumoasă, aşa e normală! Aceasta-i viața!

În contextul dat, vreau să spun că lucrurile despre care am vorbit dezvăluie multe aspecte interesante, ce reies din numeroase situații de viață, dacă ştii să cauți şi să le vezi mai în adâncime, nu la suprafață. Oamenii îi zic şcoala vieții. Oricum, eu sunt orientat pe experiența umană, pe care mulți o neglijează, dar ea este foarte puternică. E şi cunoaşterea cărților, dar pentru mine trăirea şi experiența de viață este foarte importantă, foarte puternică. Adică, pe mine mă incită fel de fel de cazuistici şi de întâmplări de viață.

Recent, m-a incitat foarte mult o carte pe care i-aş recomanda-o şi lui Neofit. E o carte, pe care mi-am comandat-o.

O carte care mi se pare interesantă. Şi, nu atât cartea, cât persoana. Am văzut-o undeva prezentată. Nu ştiu când a apărut. Dar autorul e o figură, îl cheamă Mihail Radu Solcan. A fost profesor universitar în Bucureşti. Domne, era o figură! Aş zice că ghelasiană, cumva. În ce sens? Bine, el cred că e foarte cunoscut de vârfuri, deoarece cartea e scoasă de Flonta. Iar Mircea Flonta este cineva. Cine nu-l ştie pe Flonta? Are acum aproape 90 de ani. I-a tradus pe Wittgenstein, pe Kant. Flonta este din gaşca lui Noica. El şi cu Ilie Pârvu au fost boşii epistemologiei filozofice la noi, la români. Dar, în primul rând, Flonta e printre cei mai puternici traducători. Din germană, în special. Şi e un babalâc, să zic aşa, că e unul din generația lui Noica. Dar n-a avut treabă cu comuniştii. Deci n-a fost politruc. Nu s-a amestecat cu activismul acesta. Şi el îi îngrijeşte cartea lui Solcan împreună cu Constantin Vică.

Solcan acesta a învățat vreo 26 de limbi. Ultima e chineza. În ultima perioadă a fost profesor universitar. Şi-a făcut calculator el personal, a inventat limbaje... A murit de curând, prin 2013, răpus de cancer. Este o figură gen Cantemir, Pârvan, Iorga. Figuri uriaşe. Dar la el, e interesant faptul că toată viața lui n-a căutat să-şi facă cunoscut numele. Tot timpul, pe undeva, s-a dat la fund. Nu şi-a făcut o imagine sau cât de cât un nume. Parcă a căutat să-şi şteargă prezența. Tot timpul a vrut să rămână necunoscut. De aceea mi-am şi comandat cartea. A predat până a murit. Acum s-a publicat un jurnal. Pe ultima sută de metri, aproape de moarte, încă învăța. Se ocupa cu chineza. Dar nu numai cu aceasta. E posibil să fi predat chiar la informatică. El, care lucra atâta cu calculatorul, era nebun după anticariate. După orice carte. Şi cartea ceasornicarilor şi cartea bucătarilor şi nu mai ştiu ce carte. Totul era pentru el interesant. Şi tot timpul cărți, cărți, cărți! Mi s-a părut tare interesant ca figură. De aceea eram curios să aflu mai multe despre el şi mi-am comandat cartea.

Cred că a fost profesor după ’89, pentru că a evitat catedra universitară. Însă, la un moment dat, l-au „forțat”. Nici nu s-a pus problema să aibă catedră universitară. Şi cred că a avut mult timp pe vremea în care nu avea catedră. Făcea alte lucruri.

Dar este interesantă treaba aceasta, că era cu net-ul la maxim şi cu calculatorul. În genere, cei care petrec timp pe net nu mai au treabă atâta de mult cu anticariatele, cu librăriile. Nu! El până a murit a fost cu anticariatele şi tot timpul citea cărți! Şi a murit şi frumos. S-a îmbolnăvit de cancer. Are şi un cuvânt, în care zice despre cancerul lui: „E o chestie absolut obişnuită, normală. Eah!, se mai deteriorează omul fizic. E normal. Şi ce dacă am cancer!?" A murit paşnic, liniştit. Aşa mi-a plăcut de acesta!

Tot o figură, un profesor de filozofie din perioada interbelică este Ion Petrovici. De acesta am rămas mirat. Filosof creştin cumva, dar specialist în Kant. Tot în Kant, cum era Ion Rădulescu Motru. Mulți au fost kantieni. Ion Petrovici a fost şi ministru în perioada de până în '44. Ministrul culturii, cred. Dar, în primul rând, a fost profesor de filosofie, profesor universitar de filosofie şi creştin. Creştin ca şi Nae Ionescu. Şi a ajuns la Aiud, deținut politic. L-au băgat în puşcărie. E considerat a fi unul dintre mai-marii filosofiei româneşti. Avem şi noi nişte figuri, în afară de Noica. Sunt o mulțime de oameni interbelici, în afară de Cioran, care sunt foarte cunoscuți. Mai sunt şi alții din perioada aceea. E şi gruparea de la Kriterion, şi până la ei sunt oameni precum P.P. Negulescu cu filosofia renaşterii. Iar Negulescu este o mare figură în filosofia românească. Cum e şi Mircea Florian, care a tradus *Organon*-ul lui Aristotel, dar care e pe linia acceptată de comuniști. Dar pe Negulescu nu l-au agreat. Negulescu e cu *Filosofia renaşterii* – care e una din cărțile lui cele mai importante. Toți cei pomeniți sunt figuri importante ale filosofiei româneşti, iar Ion Petrovici e unul dintre aceştia. Cum e şi cel ce l-a tradus primul pe Kant la noi, Bagdasar. O traducere de referință şi la ora actuală.

Petrovici a fost un mare profesor universitar. Face parte din prima linie. O carte, două din ale lui sunt opere remarcabile ale filosofiei româneşti. Este un filosof român, dar şi creştin, dar nu de genul Sfântului Iustin Martirul. Nu, este un laic, care a ajuns la Aiud, unde are un comportament de sfânt! Petrovici nu era nici cu rugăciunea minții, nici cu nu ştiu ce practici ortodoxe. Nu! Ce făcea el la Aiud? De dimineața până seara ținea conferințe de filosofie. Şedea în pat. Şedea în pat sprijinit de spetează sau de perete şi de dimineața până seara le vorbea

celor care erau în celulă cu el. Ținea conferințe de filosofie. Se spune că nici unghiile de la picioare nu şi le tăia. Avea ca hultanul nişte unghii mari. Dar, n-avea treabă! Ei, ştim foarte bine ce mâncare se dădea la Aiud. Însă Ion Petrovici nici porția lui nu şi-o mânca. Când alții, cum e Nichifor Crainic, au ajuns turnători pentru un blid de linte, pentru un polonic de arpacaş, sau ştiu eu ce li se mai dădea lor acolo, el nici porția lui nu şi-o mânca. Acelaşi lucru se spune şi despre alții, cum e Gafencu sau cum e părintele Dimitrie Bejan, care tot aşa făceau. Dar aceştia sunt preoți, sunt mistici, adică mari trăitori ortodocşi, riguroşi cu postul, cu asceza. Despre Ion Petrovici nu se spune că a fost în lume cu postul, cu trăiri din acestea, ori că nu lipsea de la mănăstiri sau de la biserică. Nu. A fost un universitar, un filosof. Ei, la Aiud, odată ajuns acolo, de dimineața până seara ținea conferințe de filosofie. Dar porția lui nu şi-o mânca. N-avea treabă cu problema mâncării, că e puțină, ori că „nu ne dă", că „ne subnutrim", sau că „murim de foame". Nuuu! Nici porția lui nu şi-o mânca. „Mâncați-o voi…" El trăia cu filosofia. Am rămas foarte mirat de cazul lui Ion Petrovici. Bine, nu era ateu, ci era creştin. Cred că exista la el, normal, şi o conştiință religioasă puternică, o conştiință a lui Hristos. Exista o conştiință hristică foarte puternică, dar nu neapărat dublată de o mistică, de o trăire filocalică sau de nu ştiu eu ce angajament. Nu. Era într-un context filosofic general creştin. De nuanță creştină.

Ion Petrovici e creştin. Însă, e un creştin, cum să spun eu, kantian. E cu Kant, a predat Kant. Nu-i un creştin de tip tradițional. Nu, e om de cultură foarte puternic, şi un laic. A fost un om de lume, a fost şi ministru. O figură cumva populară. Vorbea foarte bine. Din lume era mare orator. Dar, ajuns în puşcărie, am rămas mirat de atitudinea lui. Când mulți au ajuns disperați, Ion Petrovici nu a fost. Am stat mult şi m-am gândit: *Cum se explică chestia asta?* Păi, el se hrănea din conferințele pe care le ținea. Nu-i mai trebuia nici mâncare. E normal când ai o mâncare normală, dar cu hrănirea aceea de la Aiud, nici aceea să nu-ți mai trebuiască, să o neglijezi şi pe aceea? N-avea el treabă. Tot timpul, de dimineață până seara, se zice că ținea conferințe. Vorbea şi o ținea tot cu filosofia lui. Tare interesant!

Este o atitudine total atipică şi care scoate în evidență faptul aceasta, că dacă te animă ceva, dacă-ți place ceva şi îl trăieşti la modul acela dedicat, ajunge să devină un substitut aproape de mistică. Adică, e ceva ce iese din canonul acesta, din rigurozitatea aceasta tipicărească. Deci, mai sunt şi chestii atipice. Nu sunt numai aşa cum le credem noi, cu „rugăciunea lui Iisus". Uite şi alte atitudini cu rezultate nemaipomenite, concrete. E vorba de pus la probă. A fost pus în situație, acolo… Uite, are o comportare calmă, liniştită, atunci când alții au ajuns turnători, când voiau cu orice chip să mănânce un pic mai mult sau să aibă nişte avantaje cât de cât, sau când mulți se linguşeau să aibă acces la ceva, să li se mai dea un medicament sau ceva, acolo. N-avea treabă că moare, că nu mai ştiu ce! A fost ani de zile la Aiud. Normal, cred că a fost închis pe motivul că a fost ministru. Pe toți politicienii i-au băgat în puşcărie. Dar el a fost ministru. N-o fi fost el mare politician. Era tot filosof. Dar pe treaba aceasta, că a făcut parte dintr-un guvern, cândva, a fost băgat la puşcărie pentru ani de zile (n.r. 10 ani). Oricum, făcea parte din elita veche. Şi pe toți i-au întemnițat. Acolo a dat dovadă de o atitudine nemaipomenită, care n-are nimic din ce cunoaştem noi, din lucrurile acestea practice. De aceea – cum zicea Părintele Ghelasie – nu trebuie să fim blocați ca să nu acceptăm şi alte moduri sau alte forme prin care, la un moment dat, lucrează Dumnezeu. Cum şi în *Pateric* este unul care se ruga printr-o lucrare foarte ciudată. Avea două vase şi avea şi nişte pietricele. Şi pentru fiecare gând bun punea o pietricică într-un vas, iar pentru fiecare gând rău punea o pietricică în celălalt. Şi aceasta era mistica lui. Mistica poate să fie în multe feluri.

Aşa că, de ce să ne mirăm atâta de specificul carpatin, de mistica carpatină, de practica iconică, că ar fi nu ştiu cum, când Ortodoxia este plină de fel de fel de trăiri şi forme... Părintele Ghelasie a identificat, a semnalat – cum zice şi Neofit în *Curente* – un specific sinaitic, un specific athonit, unul carpatin sau unul carpatin-athonit, un specific slav, un specific siriac sau un specific egiptean. Sunt o mulțime. Mă uitam acum şi la un specific etiopian. Când te uiți la etiopieni, sunt tare aparte.

Mereu se vorbeşte de etiopieni, de felul cum sunt ei. La sirieni se ştie. Apar nişte forme istorice diferite. Sunt şi alte forme, nu e deci numai forma aceasta unică, cum cred unii. Ştiu că l-am auzit pe Părintele Ghelasie – că, de multe ori, fiind acolo la stupi, auzeam convorbiri care n-au fost înregistrate – spunând chiar vizavi de povestea aceasta cu Bizanțul: „Ce este toată chestia aceasta cu bizantinismul că e unic, că numai acolo a fost totul? Bizantinii au ajuns să se impună pentru că au fost imperiu". Şi, într-adevăr, nu poți să spui că nu e valoare în Bizanț. Nu defăimăm! Dar de ce să nu recunoaştem că există şi o formă siriacă? Sau că mai sunt şi alte forme? E şi o (formă) rusească. Iar forma rusească e foarte diferită în multe privințe. Nebunia pentru Hristos o găseşti mult la ruşi. E Sfântul Simeon, care e la sirieni, cel Nebun pentru Hristos. Ruşii au cei mai mulți „nebuni". Nici Andrei cel Nebun pentru Hristos nu e grec, deşi grecii îl au trecut ca sfânt, şi apare ca şi cum ar fi grec. Dar nu, stă scris în viața lui că e slav. Dacă la ruşi nebunia pentru Hristos e o formă, națională aproape, de trăire ortodoxă, atunci de ce să n-aibă şi românii formele lor?

Vlasie Ierodiaconul

Dincolo de/prin oximoron

Noi toți admirăm înțelepciunea celor
care vin la noi pentru sfaturi.
Jack Herbert

Cuvântul oximoron provine din limba greacă, fiind compus din *oxys* (inteligent, ascuțit, pătrunzător, arzător, iute) şi *moros* (prostănac, nebun, tocit, leneş). Astfel prin oximoron înțelegem o juxtapunere a doi termeni contradictorii, o asociere paradoxală atât de subtilă (inteligentă, deşteaptă) (*oxys*), încât pare nebunească (*moros*). Care este scopul unei astfel de alăturări? Desigur că prin acest procedeu în special oamenii de litere obțin efecte expresive surprinzătoare, precum în formula *tăcere elocventă*. Îmi amintesc un vechi cântec al formației *Celelalte cuvinte* intitulat *Scrisori iubite*, care sună aşa:

Scrisori păstrate de demult...
În liniştită zi cu soare
Cu fruntea-n mâini mă plec s-ascult
Tăcerea vorbitoare[1].

De asemenea, oximoronul poate exprima ironii sau adevăruri usturătoare, precum în formula *bogat sărac*, individ pe care Sfântul Ioan Gură de Aur l-ar îndemna: „Fă-ți avere din sărăcie”[2], adică fă-ți avere în cer, dăruind averea ta pământească[3], atâta câtă este. Sau, într-o altă cheie, sărăcia materială te

[1] Alte oximorone din aceeaşi clasă: *tăcere asurzitoare*, *linişte festivă* (*sărbătorească*), *țipăt mut* (Edvard Munch).
[2] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvinte de aur*, vol. VIII, Editura Egumenița, Galați, 2012, p. 166.
[3] Sfântul Isaac Sirianul atenționa: „Vai de cel ce mănâncă pâinea lui singur, că nu se va îndulci de ea” (*Filocalia*, vol. X, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, p. 227).

dezleagă de grijile pământeşti, oferind condiţii optime pentru îmbogăţirea duhovnicească, dacă te gândeşti că şi Geoffrey Chaucer credea că „Sărăcia este *nesuferit de bună*"[4]... Expresia *cerşetor bogat* (*begarrly rich*) surprinde magistral mentalitatea celor bogaţi material, dar săraci spiritual, precum miniştri care luau spagă caltaboşi sau doctori cu salariul mai mare de 20.000 roni care nu se sfiesc să ia 50 de la un amărât. Cum ar comenta aceştia din urmă expresia paulină „ca nişte săraci, dar pe mulţi îmbogăţind" (II Cor. 6, 10)?

Oximorone întâlnim în scrierile oamenilor sfinţi, ale misticilor, dar acolo sunt folosite, în general, din cu totul alte motive, aşa cum vom vedea la timpul potrivit.

Oximoronul reuneşte acidul şi baza, yin-ul şi yang-ul, plusul şi minusul din electricitate, materia şi antimateria din fizică, masculinul şi femininul. În limba română oximoron e un cuvânt de gen neutru, adică jumătate masculin, jumătate feminin. Deşi intuitiv am tendinţa să formez pluralul ca oximoroni, tot masculin, dicţionarele dau pluralul ca oximorone. La unii autori l-am întâlnit sub forma oximoroane, totuşi dicţionarele pe care le-am consultat nu indică decât forma oximorone.

Dacă tot suntem în zona genurilor, să remarcăm, pe de o parte, *visurile realiste* ale femeii (bărbaţi cu un statut superior: financiar, social, intelectual etc., care să le protejeze şi lângă care să prospere, ele şi copiii lor – ceea ce unii numesc *hipergamy*), iar, pe de altă parte, *realismul visător* al multor bărbaţi: ei cu capul în nori, ele cu picioarele pe pământ. Pe alt plan, sesizăm *pasivitatea activă* a femeii[5], respectiv *activitatea pasivă* a bărbatului, cel puţin din punctul de vedere al nevestei nemulţumite de iniţiativele (sau mai bine zis non-iniţiativele) gospodăreşti ale soţului, care în propria casă pare un oaspete (*guest host*). În paranteză fie spus, adevărata *activitate pasivă* este ceea ce chinezii antici numeau *wu-wei*, stare în care acţiunea din exterior

[4] În original: „Poverty is hateful good" în *The Tale of the Wyf of Bathe*, v. 339 (Geoffrey Chaucer, *complete works*, *Delphi Classics*, 2012).

[5] În societate, într-un grup de oameni, femeii nu-i scapă nimic: ea scanează regulat, discret totul. Pe de altă parte se scanează şi pe ea: poziţia picioarelor, cum îi stă părul etc. Şi asta mult mai frecvent decât ar crede bărbaţii.

continuă, dar tăcerea în lăuntrul tău e deplină. Ea îşi atinge climaxul în sintagme pauline precum: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20) sau „Mie, a vieţui este Hristos" (Fil. 1, 21).

Cum am văzut deja, oximoronul descrie etimologic un *prost înţelept*[6] sau, altfel exprimat, un *nebun înţelept*. Pe un palier al spiritualităţii, oximoronul se întrupează în celebrul Nastratin Hogea, pe un alt palier, în nebunii pentru Hristos şi în toţi cei subsumaţi în spiritualitatea creştină drept „săraci cu duhul" (Mt. 5, 3). Să exemplificăm.

Într-o zi, Nastratin Hogea rămase fără niciun ban în casă. Apucă măgarul de funie, să plece cu el spre târg ca să-l vândă. Îngrijorată, nevasta îl întreabă:

– Ce faci, Hoge? Dacă vinzi măgarul, cu ce o să ne mai câştigi mie şi copiilor pâinea de toate zilele?

Acesta i-a răspuns:

– Lasă, că m-am gândit eu la toate. O să pun un preţ atât de mare pe măgar, că nu îl va cumpăra nimeni.[7]

Sau:

Într-o zi, oamenii i-au spus lui Nastratin:

– Măi omule, mai termină cu prostiile pe care le faci! Până când vrei să te păcălească lumea şi să râdă de tine?

Imperturbabil, hogea i-a lămurit:

– E drept că oamenii mă păcălesc zilnic, dar la fel de drept este şi că experienţa mea creşte din zi în zi[8].

Dar poate cea mai frumoasă ilustrare ar fi următoarea. Nastratin Hogea a dat într-o seară un asemenea ospăţ, încât

---

[6] În limba engleză avem cuvântul *sophomores*, care defineşte un individ cu pretenţii intelectuale, încrezător în sine, plin de sine, dar imatur. O etimologie susţine proveniența cuvântului din greacă: *sophos* (înţelept) + *moros* (prost). Limbi precum greaca şi latina, deşi considerate limbi moarte sunt, de fapt, limbi moarte vii, datorită faptului că nenumărate cuvinte din limbile contemporane îşi au rădăcina în ele. De exemplu, 60% din cuvintele engleze sunt de origine latină şi adesea paginile introductive ale unei cărţi sunt numerotate folosind cifre romane. Engleza nu e deloc săracă în oximorone. Un alt echivalent pentru prost deştept e *shrewd dumbness*.

[7] *Peripeţiile lui Nastratin Hogea*, Editura Herald, Bucureşti, 2016, p. 24.

[8] *Ibidem*, p. 29.

vestea despre bogăția bucatelor a ajuns la urechile califului. Acesta l-a chemat la el şi l-a întrebat de unde avusese bani pentru o asemenea petrecere.

– Pun rămăşaguri, a răspuns Nastratin, şi le câştig.

– Pe ce pui rămăşag?

– Pe orice.

– Te încumeți să pui un rămăşag şi cu mine?

– Sigur, dacă vrei, a răspuns Nastratin.

– Pe zece galbeni?

– Zece galbeni să fie.

– Şi pe ce vrei să punem rămăşag?

– Mă prind că mâine-dimineață, când ai să te trezeşti, o să ai o bubă mare pe buca dreaptă.

Zis şi făcut. A doua zi, după o noapte de somn chinuit, califul s-a trezit şi a băgat de seamă că nu avea nimic pe buca dreaptă, ba nici măcar pe stânga. L-a chemat pe Nastratin şi i-a spus că pierduse rămăşagul.

Nastratin a dorit să se încredințeze, iar califul s-a învoit. Şi-a dat jos pantalonii şi şi-a arătat dosul în fața lui Nastratin, care a recunoscut că pierduse şi a ieşit umil.

Chiar în acea seară, califul a aflat că Nastratin dădea un ospăț şi mai straşnic decât primul. L-a chemat şi l-a întrebat, destul de supărat, de unde avea banii pentru petrecere.

– Nimic mai uşor! a răspuns Nastratin. Am pus rămăşag pe cincizeci de galbeni cu vizirul tău şi am câştigat.

– Şi pe ce anume ai pus rămăşag?

– Că de dimineață, dacă vine destul de devreme şi se ascunde în spatele unei perdele, are să-l vadă pe calif arătându-mi dosul[9].

Henry Ford afirma că „O afacere care face doar bani e o afacere săracă (*poor business*)”[10]. Nastratin pare a fi un adevărat afacerist, dar şi un *cheltuitor cumpătat* (*spendthrift*), care ar fi gustat maxima preşedintelui Trump: „Bugetul a fost nelimitat,

[9] *Ibidem*, pp. 253-254.

[10] https://www.brainyquote.com/quotes/henry_ford_104352 , consultat la 26.05.2021.

dar l-am depăşit”[11], maximă pe care unii au numit-o „ultimul oximoron al sec. XXI”.

Pe palierul nebunilor pentru Hristos, Sfântul Teofil de la Lavra kieveană Pecerska îi poate fi un corespondent.

– Ivane!, i s-a adresat odată fericitul unui ucenic, hai să culegem hribi. Ia mai iute coşul.

Au luat cele de trebuinţă şi au plecat. Au intrat în adâncul pădurii. Văzduhul era încărcat de zăduf. Fericitul culegea hribi şi ofta într-una:

– Ah, ce furtună vine... Ce mai furtună...

Ivan a privit în sus. Cerul era limpede, albastru, senin.

– N-are să fie furtună, batiuşca. Nu se vede niciun nor.

– Of, are să fie... Degrabă are să fie... Vine deja spre noi... Uite!

Între timp din tufişuri au ţâşnit 3 tineri zdravăn înarmaţi şi s-au apropiat de fericit plini de răutate.

– Aha, a picat un monah!... Scoate banii!

Fericitul şi-a făcut semnul crucii, a scotocit liniştit în coş şi le-a dat cel mai mare hrib.

– Mâncaţi şi să vă fie de bine...

– Ce?!, au strigat tâlharii, îţi mai baţi şi joc de noi?...

Şi s-au apucat să-l bată pe fericit, lovind unde nimereau.

– Ivane, a şoptit însângerat fericitul, pleacă...

– Nu, a răspuns acela, „Unde este stăpânul acolo este şi robul lui”. Şi văzându-l pe fericit plin de sânge, s-a aruncat cu înverşunare asupra tâlharilor. Aceştia erau, însă, mai puternici: l-au legat pe ucenic şi l-au bătut şi pe el. Bătându-şi joc de victimele lipsite de apărare, jefuitorii au plecat.[12]

Cât despre sărăcia cu duhul, în *Pateric* citim că mai mulţi monahi, între care şi avva Iosif, s-au dus odată la avva Antonie. Bătrânul, vrând să-i pună la încercare, a citat o vorbă din *Scriptură* şi a început să-i întrebe pe cei mai tineri ce înseamnă vorba aceea. Fiecare spunea după cum se pricepea, iar bătrânul

---

[11] În original: „The budget was unlimited, but I exceeded it” (https://www.azquotes.com/quote/1252305, consultat la 26.05.2021).

[12] Vladimir Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos. Viaţa şi acatistul*, Editura Egumeniţa, Galaţi, *s.a.*, pp. 47-48.

răspundea fiecăruia: „N-ai găsit!". La sfârşit, îl întreabă şi pe avva Iosif: „Ce spui că înseamnă vorba aceasta?". El, care era cel mai în măsură să emită o părere, răspunde: „Nu ştiu". Atunci avva Antonie conchide: „Cu adevărat, avva Iosif a găsit calea, fiindcă a spus: „Nu ştiu"[13]. Mai mult decât socraticul „Ştiu că nu ştiu", sărăcia cu duhul e considerată adevărata înțelepciune. În acelaşi sens, avem în pilda vameşului şi a fariseului smerirea care te înalță şi înălțarea care te coboară (Lc. 18, 14). Tot astfel, în oximoronica logică hristică cel mai mic e cel mai mare şi cel din urmă cel dintâi (Mc. 9, 35) şi invers. Pe aceeaşi linie, „cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela îl va scăpa" (Mc. 8, 35); „lasă morții să-şi îngroape morții" (Mt. 8, 22), devino „pescar de oameni" (Mc. 1, 17) şi ia aminte că „dacă lumina care e în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult" (Mt. 6, 23) întunericul deplin al ignoranței. Invers, dacă întunericul din tine devine lumină, atunci ai ajuns gnostic în sensul evagrian al termenului. Tot lui Iisus îi aparține formula: „Vă poruncesc: să vă iubiți unul pe altul" (In. 13, 34; 15, 12; 15, 17). Părintele Ion Buga sesizează că „Sintagma *porunca iubirii* constituie un oximoron; unde-i poruncă nu-i iubire şi unde-i iubire nu mai este nevoie de porunci şi legi. *Dilige et fac quod vis* – Fericitul Augustin"[14]. La rândul lui, Mihai Neamțu vede în fiecare fericire evanghelică un oximoron[15].

Privit mai îndeaproape, Hristos este nu cel mai mare oximoron, ci Oximoronul prin excelență, Oximoronul arhetipal. El este simultan, după o rugăciune din Taina Spovedaniei, „Păstor şi miel"[16], sau, după o rugăciune a amvonului din

[13] *Pateric*, Antonie 17. Am folosit pentru numerotarea apoftegmelor *Patericul*, Editura Polirom, Iaşi, 2005. Acolo unde am uzitat de alte traduceri ale acestuia am specificat explicit acest lucru în nota de subsol corespunzătoare.

[14] Preot Prof. Ion Buga, *Teologia Cinei de Taină*, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, Bucureşti, 1998, p. 34.

[15] Mai precis, el scrie despre „formula oximoronică a fiecărei «fericiri» evanghelice" (Mihail Neamțu, *Gramatica Ortodoxiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2007, p. 170).

[16] *Molitfelnic*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, p. 64.

perioada bizantină, „Preotul cel preacurat şi viţelul cel fără meteahnă”[17], invocare ce ne duce cu mintea la anaforaua hrisostomiană: „Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi”, adică simultan Jertfitor, Jertfă şi Cel căruia i se aduce jertfa. În cele din urmă, doar acest Hristos a făcut posibilă Euharistia, *Jertfa nesângeroasă.*

Deoarece „Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi” (Mt. 20, 28), Iisus e *Împăratul Slujitor*, un oximoron de efect, căci unde s-a mai văzut împărat pământesc să slujească poporul?

Nazarineanul e *Învăţătorul neînvăţat.* Când Iisus avea dispute cu elita poporului, „iudeii se mirau zicând: Cum ştie Acesta carte fără să fi învăţat?” (In. 7, 15). Când a venit în ţinuturile unde copilărise, „îi învăţa în sinagoga lor, încât ei erau uimiţi şi ziceau: De unde are El înţelepciunea aceasta şi puterile? Au nu este Acesta fiul teslarului? Au nu se numeşte mama Lui Maria şi fraţii Lui: Iacov şi Iosif şi Simon şi Iuda? Şi surorile Lui au nu sunt toate la noi? Deci, de unde are El toate acestea?” (Mt. 13, 54-56; Mc. 6, 1-3).

Iisus e *ilustrul necunoscut*, e *cunoscutul necunoscut.* După o dispută cu iudeii, „ziceau unii dintre ierusalimiteni: Nu este, oare, Acesta pe care-L căutau să-L ucidă? Şi iată că vorbeşte pe faţă şi ei nu-I zic nimic. Nu cumva căpeteniile au cunoscut cu adevărat că Acesta e Hristos? Dar pe Acesta Îl ştim de unde este. Însă Hristosul, când va veni, nimeni nu ştie de unde este. Deci a strigat Iisus în templu, învăţând şi zicând: Şi pe Mine Mă ştiţi şi ştiţi de unde sunt” (In. 7, 25-28), dar totodată le clarifică: „nimeni nu cunoaşte pe Fiul, decât numai Tatăl” (Mt. 11, 27) şi „nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-i este dat de la Tatăl” (In. 6, 65).

Hristos e concomitent pentru creştinism piatra de temelie, dar şi piatra cea din capul unghiului. El este Fiu al lui Dumnezeu din veşnicie şi Fiu al Omului sub vremi. „Fiul fără de neam” (Sfântul Roman Melodul[18]), Logosul divin zămislit în afara timpului de către Tatăl, fără mamă, este zămislit în timp de

[17] *Rugăciunile Amvonului*, Editura Sofia şi Editura Metafraze, Bucureşti, 2017, p. 161.
[18] Sfântul Roman Melodul, *Imne*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2007, p. 68.

către o Mamă, fără tată, fiind, în consecință, piatră de scandal pentru iudei şi raționaliști. O *Cântare de Crăciun* se încumetă să descrie nedesriptibilul:

Fecioara naşte astăzi pe Cel Veşnic,
Iar pământul îi oferă o grotă celui Inaccesibil.
Îngerii şi păstorii Îl laudă
Iar magii înaintează împreună cu stelele:
Căci Tu Te-ai născut pentru noi,
Copil nou născut, Dumnezeu pre-veşnic![19]

Absolut uimitor cum înțelepciunea, fie ea populară sau teologică, apelează la oximoron, căutând să descrie taina Întrupării, juxtapunând, ba chiar întrepătrunzând clipa prezentă şi eternitatea: „Copil nou născut, Dumnezeu pre-veşnic"!

În Hristos se întâlnesc atotputernicia dumnezeiască şi neputința omenească. Când Iuda apare în Grădina Ghetsimani, însoțit de ostaşi şi de slujitori aduşi de el de la arhierei şi farisei cu felinare şi cu făclii şi cu arme pentru a-L aresta pe Iisus, Acesta îi întreabă: „Pe cine căutați?" Ei au răspuns: „Pe Iisus Nazarineanul". El a recunoscut: „Eu sunt". Atunci când le-a spus: „Eu sunt", ei s-au dat înapoi şi au căzut la pământ. Dar în momentul imediat următor, până ca aceia să apuce să se dezmeticească, să realizeze că au în față pe Fiul lui Dumnezeu, Iisus şi-a arătat latura de Fiu al Omului. Deci iarăşi i-a întrebat: „Pe cine căutați?" Iar ei au repetat: „Pe Iisus Nazarineanul". Răspuns-a Iisus identic: „V-am spus că Eu sunt". Deci ostaşii şi comandantul şi slujitorii iudeilor au prins pe Iisus şi L-au legat (In. 18, 4-12).

Cel care îi învăța pe ucenici: „Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toți şi slujitor al tuturor" (Mc. 9, 35) e Cel care va spăla picioarele lor la Cina cea de Taină şi care, nu cu mult înainte de acest eveniment, îşi va face intrarea în Ierusalim pe asin într-un *smerit triumf*, după o fericită expresie a Părintelui Lawrence R. Farley[20] care, comentând episodul în care fariseii şi irodianii Îl întreabă cu viclenie dacă se cuvine a da

[19] Alphonse Goettmann, *Bucuria - fața lui Dumnezeu în om,* Editura Herald, Bucureşti, 2010, p. 90.
[20] Lawrence R. Farley, *The Gospel of Luke*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, 2010, p. 341.

dajdie cezarului, se întreabă la rândul lui dacă Iisus, primind dinarul pe care îl ceruse, l-a studiat pentru o clipă cu o *seriozitate batjocoritoare*[21]. „Acest Iisus" (FA 1, 11; 2, 32, 36), care nu avea niciun dinar în buzunar (Mt. 17, 24-27), e Cel despre care Sfântul Pavel scria în *A doua epistolă către Corinteni*: „Că ştiți harul Domnului nostru Iisus Hristos că pentru voi a sărăcit, bogat fiind, ca voi cu sărăcia lui să vă îmbogățiți" (II Cor. 8, 9). Sfântul Ioan Gură de Aur comentează pe marginea acestui ultim verset: „Gândiți-vă, aduceți-vă aminte şi cugetați la harul lui Dumnezeu, şi nu treceți cu vederea cum s-ar întâmpla, ci judecați la măreția lui, ce fel şi cât este, şi cum El nu a cruțat nimic din ale Sale. El şi-a deşertat slava Sa nu pentru ca să vă îmbogățiți voi cu bogăția, ci cu sărăcia Lui. Dacă nu crezi poate că sărăcia este făcătoare de bogăție, gândeşte-te la Stăpânul tău, şi atunci nu te vei mai îndoi. Că dacă Acela nu Se făcea sărac, tu nu te-ai fi făcut bogat. Că minunea[22] aceasta este: că sărăcia a îmbogățit pe bogăție. Însă bogăție aici el numeşte cunoaşterea bunei-cinstiri, curățirea păcatelor, dreptatea, sfințirea şi toate celelalte bunătăți nenumărate pe care ni le-a dat şi ni le va da. Şi pe toate acestea prin sărăcie le-am câştigat. Prin care sărăcie? Prin faptul că a luat trup omenesc, S-a făcut om şi a pătimit ceea ce a pătimit, deşi pentru toate acestea El nu a fost dator cu nimic ție, ci tu îi datorezi Lui"[23].

Paradoxul acesta al lui Hristos Dumnezeu-Omul cere cu necesitate, pentru a fi cuvântat, oximoronul, crede Alexaander Golitzin, care notează: „Necreatul nu se poate amesteca cu creatul, dar în mod incredibil a făcut-o[24], şi imposibilul devenit

[21] *Idem*, *The Gospel of Mark*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, 2004, p. 194.
[22] O *mică minune* e un oximoron, pentru că minunea e intervenția nivelului i+1 pe nivelul i, intervenție care nu poate fi măsurată în termenii nivelului i. Din aceleaşi motive o *mare minune* e un pleonasm.
[23] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Epistola a doua către Corinteni*, Editura Sofia, Bucureşti şi Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2007, p. 161.
[24] Oscar Wilde, în stilu-i binecunoscut, afirma: „Cred orice, cu condiția să fie într-adevăr (pe deplin) incredibil". A crede că Dumnezeu S-a făcut om, a crede că necreatul s-a unit cu creatul înseamnă a *crede incredibilul* – o adevărată definiție pentru credință. În original: „I can believe anything, provided that it is quite incredible" (https://www.goodreads.com/quotes/377922-as-for-believing-things-i-can-believe-anything-provided-that, consultat la 26.05.2021).

posibil în chip imposibil desfide capacitățile limbii noastre, reclamă oximoronul"[25]. El cheamă în ajutor pe Sfântul Simeon Noul Teolog, care exclamă: „Văd în chip nevăzut frumusețea negrăită a lui Dumnezeu însuşi; țin în chip nepipăit, înțeleg în chip neînțeles chipul Său fără chip, forma Sa fără formă, figura Sa fără figură, într-o vedere lipsită de vedere şi într-o frumusețe necompusă şi felurită în chip nefelurit"[26]. Apoi continuă: „Inima acestui paradox e misterul Cuvântului făcut trup, Care oferă slava Sa tuturor celor care-L doresc. Cel despre care Sfântul Simeon vorbeşte în pasajul citat mai sus e Hristos"[27]. Oximoronul *Dumnezeu întrupat* Îl defineşte pe Hristos: „Dumnezeu însuşi, Transcendență Absolută, Creatorul lumii devine «carne», adică materie fragilă, alcătuire pieritoare" (Cristian Bădiliță[28]). Or, „datorită celor două naturi, umană şi divină, ale lui Cristos, se pot alătura contrariile: Cristos este uman şi divin, în timp şi în veşnicie, de înțeles şi de neînțeles, de atins şi de neatins, văzut şi nevăzut etc."(*Ysabel de Andia*[29]). Aplecându-se asupra misterului Întrupării, Sfântul Nicolae Cabasila va nota: „Acela este însuşi Dumnezeu, Care le-a săvârşit nu trimițând pe altcineva, nici poruncind altuia, ci fiind prezent El însuşi în cele făptuite cu însăşi mâna Sa; modul a fost umilindu-Se şi sărăcind de bunăvoie până la trup, junghiere şi mormânt, exilând dincolo de hotarele întregii firi stricăciunea şi moartea cărora li S-a făcut părtaş El însuşi; iar sfârşitul este ca omul să *pătimească fericirea*, nu cum trebuia el să pătimească, ci aşa cum a putut să o facă Dumnezeu"[30]. Prin urmare, *fericita pătimire* a lui Hristos i-a dăruit omului să *pătimească fericirea*.

---

[25] Ierom. Alexander Golitzin în studiu introductiv la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice. Scrieri I*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 492.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem*.
[28] *Noul Testament. Evanghelia după Ioan*. Introducere, traducere, comentariu şi note patristice de Cristian Bădiliță, Editura Vremea, Bucureşti, 2015, p. 147.
[29] Cristian Bădiliță, Ştiință, dragoste, credință: convorbiri cu patrologi europeni, Bucureşti, Curtea Veche Publishing, 2008, p. 186.
[30] Sfântul Nicolae Cabasila, *Cuvântarile teologice la Iezechiel – Hristos – Fecioara Maria. Scrieri I*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 140.

Afirmația lui Heidegger: „Adevărul nu era o categorie logică, ci un mister aflat într-o mişcare de dezvăluire în ascundere" se potriveşte de minune şi Adevărului întrupat, Celui care răspunde nu la întrebarea „Ce este adevărul?", ci la întrebarea „Cine este adevărul?". Sfântul Simeon Noul Teolog a surprins în înaltele sale trăiri mistice această *dezvăluire în ascundere*: „Tu Cel ce eşti negrăit, nevăzut, neatins, care pui în mişcare totul, Care te arăți şi Te ascunzi în fiecare ceas. Dispăreai şi îmi apăreai zi şi noapte"[31]. Vladimir Lossky comentează: „Ceea ce încearcă Sfântul Simeon să exprime în termeni care se contrazic ne lasă să întrevedem această comuniune cu Dumnezeul Cel viu în Lumina Lui necreată"[32]. O astfel de experiență poate fi etichetată cu mallarmeanul *miracol limpede*, un oximoron favorit al distinsului profesor Cornel Mihai Ionescu[33], oximoron însă care, ca şi oricare altul, îşi vădeşte limitele: „Întrucât exhaustiunea nu este posibilă, va exista întotdeauna în «înflorirea cuvântului» un «rest» nesublimat şi «inexprimabil» din ceea ce «abisul» refuză absolutei decantări"[34]. În arealul duhovnicesc se poate naviga doar cu *rațiunea mistică*, singura care nu rătăceşte, fiind întărită în smerenia sa de har, după cum cere o rugăciune a Sfântului Simeon Metafrast: „Cu puterea Ta, Doamne, întăreşte-mi puterea cea neputincioasă"[35]. Însă navigatorul, la întoarcerea din răpire, nu poate surprinde în *cuvinte potrivite* decât ceva din *frumusețea*, din *farmecul locurilor* văzute. Şi „Este ştiut că «farmecul» suscită în sfera limbajului acel exces de paradoxe, ce nu reprezintă decât semnul iminenței abolirii lui, instaurarea limbajului apofatic, adică preliminariile unui vortex

---

[31] *Apud* Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 131.

[32] *Ibidem*, p. 132.

[33] El afirmă despre poemul *Commiato* (*Bun rămas*) al lui Ungaretti că „desfăşoară scenariul prin care transparența mallarmeeană ordonează într-un *miracol limpede* atât «stupoarea» înspăimântată a lui Heidegger, cât şi explorarea orfică a unei «tăceri» «abisale» în care gestează «cuvântul»" (Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, p. 116).

[34] *Ibidem*, p. 118.

[35] *Cele mai frumoase rugăciuni ale ortodoxiei*, Editura Anastasia, Bucureşti, *s.a.*, p. 193.

al tăcerii" (Cornel Mihai Ionescu[36]), iar în limbajul apofatic oximoronele sunt precum peştii în ocean.

Prima rugăciune rostită de preot în taină la Vecernie se încheie oximoronic: „Veseleşte inimile noastre ca să ne temem (înfiorăm – n.n.) de numele Tău cel sfânt că... nu este nimeni asemenea Ţie, *puternic întru milă* şi *bun întru tărie* spre a ajuta şi a mângâia şi a mântui". Doar El, Oximoronul, şi cei ce s-au făcut asemenea Lui pot face să fuzioneze puterea şi mila, bunătatea şi tăria, doar ei pot ajuta, mângâia, mântui (vindeca).

Maica Domnului e prima dintre aceştia, constituind şi ea o ipostaziere a oximoronului. De aceea în Acatistul Buneivestiri recităm:

Bucură-te, încăperea Celui neîncăput!

Bucură-te, ceea ce ai împreunat fecioria cu naşterea!

Bucură-te, cea care ai adunat cele potrivnice într-una!

Părintele Petroniu Tănase a meditat asupra subiectului: „Mă gândeam... la denumirea aceasta a Maicii Domnului. Fiecare Biserică Ortodoxă are o anumită denumire pe care o foloseşte în chip deosebit. De exemplu, grecii au Panaghia, ruşii au Bogorodiţa, românii au Maica Domnului. Există şi diminutivul Măicuţa Domnului. De unde această diferenţă[37]? Grecii au stăruit şi au păstrat denumirea de Panaghia (Preasfânta) pentru că idealul acesta de desăvârşire era prezent la ei încă din antichitate. Omul trebuie să ajungă la desăvârşire. Panaghia este cea care a întruchipat idealul cel mai înalt de desăvârşire. Poporul român s-a oprit la Mama Domnului, din cauza sensibilităţii pe care o are faţă de rolul mamei. Dar este ceva mai mult. Nu se întrebuinţează cuvântul de mamă, ci cel de maică, rezervat de obicei pentru femeile care trăiesc în feciorie, pentru călugăriţe. Atunci când spui Maica Domnului, se cuprind trăsăturile caracteristice ale acesteia: şi mamă dar şi fecioară, în acelaşi timp. Lucrul cel mai adânc, teologic, lucrul cel mai de taină. Poporul a surprins într-o numire simplă amândouă aceste trăsături: mamă şi fecioară"[38]. Din nou, înţelepciunea populară face uz de oximoron când se apropie de taina Întrupării.

---

[36] Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, p. 12.

[37] Un oximoron care sare puţin în ochi: *aceeaşi diferenţă*.

[38] *Părintele Petroniu de la Prodromu*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2015, p. 121.

Părintele Nicolae Jan scrie şi el despre Fecioara Maică: „Mamă şi Mireasă paradoxală a împăratului Hristos, oximoron sau paradoxală întâlnire între feciorie şi naştere, smerenie şi proslăvire, *kenoză* şi *theoză*”[39]. El îl citează pe Petru Hrisologul: „De altfel, ce ştirbire (vătămare) putea să sufere castitatea acolo unde Dumnezeu vine să se unească cu fecioria... Nimeni, deci, să nu cântărească cu măsură omenească cuprinsul acestei taine dumnezeieşti; nimeni să nu discute întru duhul său pământesc despre o minune cerească; nimeni să nu trateze obişnuit această tainică noutate[40]; nimeni să nu măsoare după un model obişnuit ceea ce este unic”[41].

În Occident, primul vers al rugăciunii lui Bernard de Clairvaux către Fecioara Maria: „*Vergine Madre*, *figlia del tuo figlio*” (Fecioară Mamă (Maică), fiica Fiului tău) – oximoron celebru – a devenit un topos în imnografia produsă de Adorația Fecioarei, dovadă că îl reproduc deopotrivă Dante Aligheri în *Divina Comedie* (*Paradisul*, *Cântul XXXIII*, v. 1), o *Chanson pieuse* a truverului Gilbert de Coincy, cât şi canzona 336 a lui Petrarca („*Vergine pura, d'ogni parte intera,/del tuo parte gentil figluola e madre…*”).

Fecioara care a luat în pântece este simbolizată în Tradiția Bisericii şi prin toiagul uscat al lui Aaron care a înflorit. Apelativul tradițional al Fecioarei „radon to amaranton” – *roză neofilită* – e o construcție oximoronică, unde efemerului floral al

---

[39] Jan Nicolae, *Naşterea Domnului oglindită în predica patristică*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2018, p. 384.

[40] Dacă în ce priveşte cele mundane o noutate de ieri s-a învechit până azi (*old news*), în ce priveşte cele duhovniceşti noutatea rămâne veşnic nouă. E semnificativ de câte ori apare cuvântul „astăzi” în slujbele marilor praznice. Iată câteva exemple din Utrenia Învierii: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat.”; „Astăzi este mântuirea lumii, că a înviat Hristos ca Cel atotputernic.”; „Astăzi a prădat iadul, Stăpânul, Cel ce a ridicat pe cei legați.”; „Paştile cele sfințite astăzi nouă s-au arătat.”; „O, Paştile, izbăvire de întristare! Că astăzi, din mormânt ca dintr-o cămară strălucind Hristos, pe femei de bucurie le-a umplut, zicând: Vestiți apostolilor!”.

Tot astfel, melodii vechi rămân veşnic noi, fredonate recurent cu patos de fiecare generație.

[41] *Apud* Jan Nicolae, *op. cit.*, p. 461.

rozei i se asociază nota incoruptibilității, aşa cum vedem şi într-un stih din Acatistul Buneivestiri: „Bucură-te, floarea nestricăciunii !”[42]

Dacă în scrierile Sfântului Grigore Palama Maica Domnului apare ca model al isihaştilor, ceea ce pentru o femeie obişnuită e o imposibilitate, Jaroslav Pelikan observă că „În lucrările lor, Sfinții Părinți şi gânditorii medievali... propun modelul femeii întruchipate de Fecioara Maria «femeia dârză» (*mulier fortis*), care, în calitate de urmaşă şi răscumpărătoare a Primei Eve, a zdrobit capul şarpelui şi l-a învins pe diavol”[43]. Or, *femeia dârză* este femeia care trăieşte în har, întărită de el, care şi-a transcens condiția. *Femeia dârză* şi *bărbatul plin de compasiune*, două expresii oximoronice, au ajuns pe acel palier al vieții unde „nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”, după cum ne asigură Apostolul Neamurilor în *Epistola către Galateni* (Gal. 3, 28).

Cât despre acesta din urmă, e încântat şi extrem de priceput, aşa cum vom vedea şi mai departe, să uzeze de formule

[42] Sfinții devin şi ei astfel de flori. Simeon Noul Teolog este una dintre ele, aşa cum vedem dintr-o cateheză-mărturie a sa: „Prin puțină răbdare şi foarte puțină voință, sau mai bine spus cu ajutorul Dumnezeului Celui Viu suntem replăsmuiți şi reînnoiți, curățiți la suflet, trup şi cuget, şi ne facem ceea ce eram fără să o ştim, acoperiți fiind de patimi, şi primim cele de care nu suntem vrednici. Lucruri din care am primit şi eu, cel mai sărman şi netrebnic dintre toți. (…) Am primit însă har peste har (In. 1, 16), şi binefacere peste binefacere, foc peste foc, flacără peste flacără, şi la urcuşuri mi s-au adăugat urcuşuri (Ps. 82, 6), iar la capătul urcuşului lumină şi în lumină o lumină încă şi mai limpede. Iar în mijlocul ei a strălucit din nou un soare luminos, şi din el s-a arătat o rază, iar aceasta a umplut toate şi cele înțelese cu mintea erau necuprinse, iar în acestea am rămas şi eu lăcrimând preadulce şi minunându-mă de cele negrăite. Dar o Minte dumnezeiască grăia cu mintea mea şi mă învăța zicând aşa: «Ai cunoscut cum te-a făcut puterea Mea cu iubire de oameni doar pentru puțină credință şi răbdare care a întărit iubirea ta? Iată că, fiind supus morții, te-ai făcut nemuritor şi, fiind ținut de stricăciune, te găseşti mai presus de ea. Locuieşti în lume şi eşti împreună cu Mine, eşti îmbrăcat în trup şi nu eşti târât de niciuna din plăcerile trupului. Eşti mic la vedere şi vezi cu mintea»” (Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 194-195)

[43] Jaroslav Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 50.

oximoronice, precum în *A doua epistolă către Corinteni* unde prezintă condiția celor care trăiesc autentic în Legea lui Hristos: „Prin slavă şi necinste, prin defăimare şi laudă; ca nişte amăgitori, deşi iubitori de adevăr, ca nişte necunoscuți, deşi bine cunoscuți, ca fiind pe pragul morții, deşi iată că trăim, ca nişte pedepsiți, dar nu ucişi; ca nişte întristați, dar pururea bucurându-ne; ca nişte săraci, dar pe mulți îmbogățind; ca unii care n-au nimic, dar toate le stăpânesc" (II Cor. 6, 8-10).

Tot lui îi aparține formidabila expresie: „mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare" (II Cor. 12, 10). Ea va inspira titlul unei cărți a lui Timothy B. Savage, *Power through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*. *Putere prin slăbiciune*, aceasta este taina creştinismului, puterea dumnezeiască lucrând prin smerita şi neputincioasa fire omenească.

Dacă în sonetul *CCXLIV* Vasile Voiculescu Îl numeşte pe Dumnezeu soare veşnic:

> Dar tu eşti soare veşnic:
> o clipă poți ierta
> Să fiu o biată gâză
> jucând în raza ta,

efectul de contrast dintre bătrânul soare, făcut de Dumnezeu în ziua a patra a Genezei (Fc. 1, 19) şi efemera gâză cu viață de o zi fiind foarte puternic, în sonetul *CLXXI* Îl numeşte, cu un reuşit oximoron, *tânărul meu soare*:

> Iubirea pentru tine-mi veni nu ca un fur,
> Ci ca un rege, cărui uşi largi i s-au deschis;
> Nu strecurată-n noapte din adîncimi de vis,
> Ci în lumina-naltă a marelui azur.
> Abia acum descopăr mărețele-ncăperi
> Ce stau deşarte-n mine cu obloane de-nchisoare.
> Te aşteptau, să-mi umpli tu, *tânărul meu soare*,
> Adâncul vast cât lumea cu raze de dureri...

Cu vederi diferite de ale lui Voiculescu, cântând în strună regimului comunist, Tudor Arghezi avea, totuşi, dreptate când susținea că „Țara noastră nu are ce face cu tineri îmbătrâniți; ei

îi trebuiesc bătrâni, mulți bătrâni, însă tineri”[44], asemeni soarelui voiculescian. Astfel de *bătrâni tineri* am întâlnit în peregrinările mele prin mânăstiri acum câteva decenii, oameni plini de vitalitatea Duhului, transmițându-ți viață, dinamism, tinerețe. La polul opus acestor asceți, care reduseseră necesitățile trupeşti la minim, căci cu cât te apropii de Dumnezeu cu atât mai mult eşti duh decât trup, aflăm tinerii îmbuibați şi leneşi ai societății de consum, cu adevărat *tineri bătrâni*, tineri îmbătrâniți mult prea devreme de necruțătoare vicii. Acest oximoron, *tânăr bătrân*, mai are şi un alt sens cu totul diferit, anume acela de tânăr cu minte de bătrân, aşa cum a fost numit Sfântul Sava cel Sfințit. Într-un alt înțeles, după Sfântul Nicolae Velimirovici, „Din clipa în care te-ai născut eşti destul de bătrân ca să mori”[45].

Înrudit cu oximoronul *tânăr bătrân* este oximoronul *mort viu*. De exemplu, un om pe care nu-l mai uimeşte nimic şi care nu mai uimeşte cu nimic e un *mort viu*. După Sfântul Maxim Mărturisitorul „Toți cei ce trăiesc ducând doar o viață trupească sunt morți”, căci Dumnezeu e „singura Viață a celor ce trăiesc şi primesc viață”[46]. Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru a exprima acelaşi lucru, foloseşte o sintagmă oximoronică similară: *viață moartă*. *Viața moartă* este existența pământească lipsită de har: îți curge sânge prin vene, îți bate inima, dormi, mănânci, lucrezi, iar mănânci, te distrezi (dacă poți), te înfurii, bei, fumezi, te cerți, țipi, încerci iar să te distrezi, vorbeşti, te uiți la televizor, vine seara şi iar dormi. A doua zi o iei de la capăt şi aşa în fiecare zi, şi nu te gândeşti deloc la Dumnezeu. Duci o *viață moartă*. Omul care trăieşte astfel este ca un iepuraş cu arc, tras cu cheia, sau ca o marionetă mişcată de fire invizibile spectatorului. A trăi numai pentru trup, fără har, e mai rău decât a nu trăi deloc. Nefericitul om o duce aşa, fără să conştientizeze că e mort sufleteşte. Despre un astfel de om Sfântul Isaac Sirianul afirmă că „cel legat cu cele lumeşti, şi cu lumea, şi cu odihna ei,

[44] https://www.ziromania.ro/citate-celebre-despre-romania/, consultat la 27. 05. 2021.

[45] Citat de ieromonahul Ioanichie, starețul mânăstirii Frăsinei: https://www.youtube.com/watch?v=FujVbmQIeaU, de la minutul 5.23.

[46] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, p. 12.

şi care iubeşte legăturile cu dânsa, acesta s-a lipsit de viaţă (de adevărata viaţă harică – n.n.) şi nu am ce să zic pentru el, fără numai plâns nemângâiat cu plângere să plâng, a căruia auzire zdrobeşte inimile celor ce aud”[47]. Însă numai Hristos poate învia sufletul mort, cât timp omul este încă un *mort viu*. Dar pentru aceasta omul trebuie să se întoarcă spre Hristos, *Soarele cel mai înainte de soare* (Icosul Paştilor), trebuie, după sfaturile marilor stareţi de la Optina, „să înceteze să îşi *îndreptăţească păcatele*, chiar şi pe cele mai mici, trebuie să se osândească pe sine în faţa lui Dumnezeu şi să îşi recunoască vina. Trebuie să înceapă să se roage pentru izbăvire, pentru mântuire”[48].

Viaţă moartă e un oximoron întâlnit şi în textele eminesciene, însă nu în viaţa celui pe care Ţuţea îl numea *românul absolut*. Fericitul Augustin nota în *Confesiuni*: „Nu vreau, Doamne, să spun mai întâi decât că nu ştiu de unde am venit aici, în această *viaţă muritoare* (*vita mortalis*) sau, mai degrabă, *moarte vie* (*mors vitalis*)”[49]. De aici gândul ne duce la celebrul oximoron, clamat de un nebun în *Ştiinţa voioasă* a lui Nietzsche, *moartea lui Dumnezeu*. Însă, Dumnezeu e Însăşi Viaţa, Viaţa veşnică şi astfel „care altă rană poate fi mai mortală pentru oameni decât a-i îndepărta ca să nu se poată apropia de Dumnezeul Cel dătător de viaţă şi lăsându-L să treacă de bună voie spre pierzare?” (Sfântul Grigorie de Nyssa[50]) Hristos declară: „Eu sunt Viaţa” (In. 14, 6), acea Viaţă pe care moartea nu o poate cuprinde nici măcar pe Cruce. Însă pe Cruce trebuie să moară această *viaţă moartă* pe care o duce creştinul rece-căldicel, pentru a renaşte la o altfel de viaţă, viaţa în Duhul Sfânt, în clocotul Duhului Sfânt, viaţa ca ardere de tot. Dacă după prologul ioaneic „lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o” (In. 1, 5), Sfântul Grigorie de Nyssa

[47] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoinţă*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2017, p. 190.
[48] *Convorbiri la Optina: Nu voi muri ci voi fi viu*, Editura Egumeniţa, Galaţi, 2014, p. 65.
[49] Augustin, *Confesiuni*, Editura Nemira, Bucureşti, 2003, p. 252.
[50] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre pitonisă* în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri. Partea a doua*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 131.

merge chiar mai departe: „Rostul luminii e să împrăştie întunericul, al vieții să înghită moartea, întrucât, însă, noi am apucat pe un drum greşit îndată ce am fost creați şi am căzut în ghearele morții, atunci de ce ni se pare greşită afirmația creştină că însăşi curățenia întrupată se uneşte cu noi cei spurcați, viața cu cei morți, cârmaciul cu cei rătăciți, toate acestea pentru ca necurăția să se spele, rătăcirea să se îndrepte şi cel mort să revină la viață?"[51] În acest ultim scop au sens practicile ascetic-contemplative: „Viața unui om duhovnicesc este o luptă[52], o tălăzuire. De partea aceasta eu, de partea cealaltă Dumnezeu. Trebuie ca una dintre cele două părți să fie nimicită. Nu e cu putință să trăiască amândouă. Va trebui ca una din ele să fie înghițită, cucerită, spulberată, asimilată de cealaltă, situație din care rezultă următorul oximoron: propria mea pierzanie va fi viața mea, propria mea viață va fi pierzania lui Dumnezeu" (Emilianos Simonopetritul[53]) din viața mea. În acest din urmă caz „Dumnezeu a murit" nu obiectiv, aceasta fiind imposibilitatea imposibilităților, ci subiectiv, în lăuntrul meu. În fond, Părintele Emilianos nu face decât să reformuleze cuvântul Domnului: „Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-şi pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi" (Mt. 10, 39). Apropo de *moartea lui Dumnezeu*, pe crucifix „trebuie reprezentate două lucruri contradictorii: înfrângerea şi victoria, umanitatea şi divinitatea. Dacă lipseşte vreuna, ortodoxia imaginii are de suferit. A reuşi să cuprinzi într-o imagine acest oximoron e încercarea cea mai grea căreia trebuie să-i facă față un artist", crede Alain Besançon[54]. Tocmai de aceea, la ortodocşi, crucea

[51] *Idem*, *Marele cuvânt catehetic* în *Ibidem*, p. 321.

[52] Un puternic oximoron: *război sfânt*. Părintele Sofronie Saharov a subliniat în mai multe rânduri că războiul e unul dintre cele mai cumplite păcate ale umanității. Ce are de-a face războiul care curmă nenumărate vieți nevinovate cu sfințenia care aduce pe om la adevărata viață? De asemenea şi *război civil* e un oximoron, deoarece războiul are loc între două națiii, două oraşe etc. Pe de altă parte, cel care aduce încetarea beligeranței se poate numi *pacifist militant.*

[53] Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri la Psalmi*, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2011, p. 162.

[54] Alain Besancon, *Imaginea interzisă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 179.

emană razele învierii, iar Hristos nu e unul contorsionat de durere, ci unul plin de pace, care a biruit durerile morții. Pe urmele Lui, rostim odată cu Romeo Petraşciuc: „Ne naştem muritori ca sâ murim nemuritori”[55].

Oximoronul *morți vii* descrie cum nu se poate mai bine starea actuală de lucruri: oamenii civilizației de consum occidentale nu ştiu ce este foamea, au la dispoziție galaxii de medicamente şi aparatură medicală de ultimă generație, cu o medie de viață tot mai ridicată, o țin din distracție în distracție. Sunt vii trupeşte, dar morți sufleteşte. La polul opus, în temnițele comuniste se află dreptul suferind – aproape mort trupeşte, fără mâncare, fără medicamente şi asistență medicală, dar viu sufleteşte. Ion Ianolide îşi aminteşte din acea perioadă: „Poetul Radu Gyr era de mult bolnav. Cu lanțuri la mâini şi la picioare a fost ținut aproape un an de zile la Jilava, în aşteptarea executării pedepsei cu moartea. O aripă întreagă a Jilavei era atunci ocupată de «morți», cum le plăcea temnicerilor să-i răsfețe. «Hai, morților, a sosit moartea!», li se striga zi de zi, ceas de ceas. Nedreptatea şi umilința erau strigătoare la cer, căci niciunul dintre condamnați nu era vinovat, nu de moarte, dar nici de temniță. Ei reprezentau cu adevărat sufletul neamului şi neamul întreg vibra în jurul lor”[56], pentru că oamenii de acest fel erau cei mai vii fii ai săi. De fapt, pentru poezia sa *Ridică-te, Gheorghe, ridică-te, Ioane!*, socotită „manifest legionar anticomunist”, a fost condamnat la moarte, poezie care poate şi trebuie citită în acestă cheie: Gheorghe, Ioane, toți cei care duceți o viață moartă, ridicați-vă din ea!

La Sfântul Grigorie de Nyssa, un mare iubitor de oximorone, nu se putea să nu întâlnim, alături de *somn treaz*, *iubire nepătimaşă*[57], *mişcare stabilă* şi oximoronul *mort viu*. Comentând cuvintele Apostolului: „Căci voi ați murit şi viața voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci şi voi,

[55] Romeo Petraşciuc, *77 de întâmplări nostime din viața Părinților*, Editura Agnos, Sibiu, 2012, p. 6.
[56] Ioan Ianolide, *Întoarcerea la Hristos*, Editura Bonifaciu, Bacău, 2012, p. 302.
[57] În engleză avem *cool passion*, iar la polul opus *intense apathy*.

împreună cu El, vă veți arăta întru slavă" (Col. 3, 3-4), el scrie: „Dacă deci ne-am făcut morți firii de jos, strămutându-ne nădejdea vieții de la pământ la cer, şi viața în trup s-a ascuns în noi, după cuvântul *Proverbului*, care zice: «Înțelepții îşi ascund simțirea» (Prov. 10, 14). Pe de altă parte, aşteptăm să se arate în noi viața cea adevărată, care este Hristos, ca şi noi să ne arătăm întru slavă, prefăcându-ne într-o stare mai dumnezeiască"[58]. Tot el îndeamnă: „Să facem să ne răsară dimineața, prin aceea că omorâm pe toți păcătoşii pământului (Ps. 100, 10), că nimicim din cetatea Domnului (care e sufletul) toate gândurile care lucrează fărădelegea, a căror nimicire se face viață celor buni. Astfel, viețuim prin moarte, întrucât din cele ce sunt în noi, precum zice Proorocul, pe una o omoară, iar pe alta o face vie Cuvântul care zice: «Eu voi omorî şi Eu voi face viu» (Deut. 32, 39). Aşa şi Pavel, murind viețuia, slăbind se întărea, legat fiind, săvârşea alergarea, sărac fiind, era bogat, şi toate le avea neavând nimic, pururea purtând omorârea lui Iisus în trup. Dar să ne întoarcem la ceea ce s-a spus înainte: că prin moarte sufletul se scoală din moarte. Căci de nu moare, rămâne pururea mort şi neprimitor de viață, iar murind, trece la viață, lepădând aplecarea spre moarte"[59].

De-a lungul istoriei[60] multe minți au gravitat în jurul oximoronului. Culianu observă la Giordano Bruno că, „având o predilecție marcată pentru moda oximoronului, foarte dezvoltată în secolul al XVI-lea, ca şi Ioan al Crucii, adoptă expresii ale iubirii mistice precum aceasta: «*In viva morte morta vita vivo*»"[61]. Savantul român clarifică: „Explicația formulei ne readuce la teoria ficiniană a transferului de subiectitate: «El (subiectul) nu este mort, de vreme ce trăieşte în obiect; nu este viu, de vreme

[58] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri. Partea întâi*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, p. 231.
[59] *Ibidem*, pp. 272-273.
[60] *Prezentul istoric* este un oximoron pentru că prin istorie se înțelege în general trecutul. De aceea se spune de cutare politician care a pierdut ciolanul că *e istorie*.
[61] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 107.

ce e mort în sinea sa». ... «Sufletul este sleit, fiindcă e mort în sinea sa şi viu în obiect»"[62].

În *Confesiunile* augustiniene citim: „Nebunia (boala nebuniei) de care eram cuprins urma să-mi aducă sănătatea şi, murind, urma să mă nasc la o nouă viaţă"[63]. În originalul latin, mult mai concis, oximoronele sunt mai evidente: *insaniebam salubriter et moriebam vitaliter*. Într-adevăr, termenii celor două oximorone pot fi puşi în corespondenţă: nebunia e asimilabilă morţii pentru că un nebun trăieşte doar din punct de vedere biologic, nefiind capabil pe un progres spiritual, lucru posibil, însă, pentru cel sănătos mintal şi asimilabil adevăratei vieţi, vieţii în Duh, în har. Acest fel de viaţă e caracterizat de un progres infinit, surprins oximoronic de o expresie paulină: „*desăvârşind sfinţenia* în frica lui Dumnezeu" (II Cor. 7, 1). Aceasta te duce cu mintea la noiciana *devenire întru fiinţă*: fiinţa e nemişcată, identică sieşi, statică; devenirea e dinamism, schimbare, progres. În ce priveşte raportul interpersonal dintre Dumnezeul cel viu şi om, observă Nicolae Turcan, prepoziţia *întru*, „fundamentală în filosofia lui Noica, dobândeşte o relevanţă deosebită: *a fi întru* înseamnă deodată a fi şi a deveni, a rămâne în, dar a şi înainta către; a fi întru Tradiţie înseamnă a rămâne în credinţa primită şi a experimenta neîncetat noutatea prezenţei harului dumnezeiesc"[64].

E ceea ce a exprimat cu claritate Sfântul Vasile cel Mare în una dintre epistolele sale (*Epistola 223*): „Am păstrat în mine, adâncind-o, aceeaşi învăţătură pe care am primit-o de la răposata mea mamă şi de la bunica mea Macrina. Această credinţă n-am modificat-o nici mai târziu, când m-am mai maturizat, ci doar am adâncit-o, dar tot pe linia pe care mi-au transmis-o părinţii încă de la început. Ca şi sămânţa, care din mică se face mare prin creştere, dar în fiinţa ei rămâne aceeaşi şi soiul ei nu se schimbă, ci prin dezvoltare ea se desăvârşeşte, tot aşa înţeleg că şi învăţătura mea despre Dumnezeu s-a adâncit şi s-a

[62] *Ibidem.*

[63] Augustin, *op. cit.*, p. 384.

[64] Nicolae Turcan, *Credinţa ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiţiei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 43-44.

desăvârşit pe măsură ce am crescut, încât cea de azi a luat locul celei de atunci, dar în fond o aceeaşi"[65]. Viața duhovnicească e oximoronică devenire întru ființă pentru că sufletul creat se înalță asimptotic în spațiul harului necreat. În acest sens, Duhul pogorât la Cincizecime este Cel ce adună, vivifică şi susține Biserica lui Hristos în ambele sale aspecte, de „realitate stabilă şi definitivă" şi de „realitate în devenire". Concomitența acestor realități Sfântul Grigorie de Nyssa o surprindea în celebra expresie *mişcare stabilă* (*alergare imobilă, nemişcată, stabilă*, tot mai stabilă). Comentând pe marginea acestui oximoron, care în fizică s-ar întrupa în modelul dualist undă-corpuscul şi în principiul de nedeterminare al lui Heisenberg, Anthony Meredith notează: „Acesta este cel mai mare paradox dintre toate, că acelaşi lucru este în acelaşi timp staționar şi în mişcare. ... Cu cât mai ferm este ancorat cineva în virtute, cu atât mai mult aleargă pe calea ei"[66]. Sfântul Calist Catafyghiotul întrebuințează şi el un fabulos oximoron: *oprire în mişcare perpetuă*: „În mod natural, intelectul e întotdeauna în mişcare până la odihna sa, pe care Calist o numeşte prin oximoronul *oprire în mişcare perpetuă*"[67]. Într-adevăr, e atât de formidabil acest oximoron (*mişcare stabilă*) că Anca Manolescu l-a denumit „oximoronul ultim"[68], oximoron prezent în doctrina epectazei Sfântului Grigore de Nyssa, care îşi pusese întrebarea: „Cum poate fi acelaşi lucru şi stare şi mişcare?" şi răspunsese: „Cu cât rămâne cineva mai ferm şi mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult drumul virtuții"[69]. Pe urmele lui, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte de „*odihnirea pururea mobilă* (*ἡ αεικίνητος στάις*) a celor plini de dorință, în jurul

[65] Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a treia*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, pp. 459-460.

[66] Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa*, Routledge, London, 1999, p. 108.

[67] Sofia Avramova, *Calist Catafyghiotul: misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2013, p. 231.

[68] Anca Manolescu, *Locul călătorului*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 78. Un echivalent în engleză pentru acesta ar putea fi *static flow* ori *static motion*.

[69] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, Bucureşti, 1995, p. 161.

Celui dorit"[70], care este „bucuria veşnică şi neîncetată de Cel dorit"[71]. Părintele Stăniloae comentează: „Precum sintetizează Sfântul Grigore mişcarea cu stabilitatea în cei desăvârşiți, care continuă să se desăvârşească, la fel pentru Sfântul Maxim odihna eternă nu e o încremenire. Deşi văd pe Cel dorit, infinitatea Lui face ca niciodată el să nu termine în a-L cunoaşte şi iubi, ci veşnic să dorească a-L cunoaşte şi mai mult"[72]. Tot Sfântul Maxim scria: „Până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilității mărginite a lumii şi a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită etern în jurul Aceluiaşi, Unul şi Singur"[73], pe o asimptotică, veşnică spirală. Omul duhovnicesc, explică marele mistagog, „se va elibera de circumscrierea pe care i-o dă starea în spațiu şi mişcarea în timp, primind ca pe o *stare* (odihnă) *pururea mobilă* posesiunea nemărginită a celor dumnezeieşti şi ca pe o *mişcare stătătoare* dorința nesăturată după ele"[74].

Privind omul ca pe o ființă triadică trup-suflet-minte, prin minte aici înțelegând ceea ce grecii numesc *nous* – partea duhovnicească, partea cea mai subtilă, mai fină, mai desprinsă de această lume a ființei noastre – , acelaşi unic autor bizantin arată că închinarea şi raportarea la Dumnezeu se face progresiv, corespunzător acestor nivele: „Prin trup iradiază, ca printr-un naos, partea făptuitoare a sufletului în împlinirile poruncilor prin înțelepciunea practică; prin suflet, aduce, ca printr-un ieration, lui Dumnezeu, folosindu-se de rațiune în cunoaşterea naturală, sensurile desprinse din simțuri, după ce a depărtat de la ele în duh tot ce e material şi necurat; iar prin minte, ca printr-un altar, cheamă tăcerea prealăudată a ascunsei şi

[70] *Filocalia*, vol. III, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2009, p. 360.
[71] *Ibidem.*
[72] *Ibidem.*
[73] *Ibidem*, pp. 490-491.
[74] *Ibidem*, p. 509.

necunoscutei mari grăiri a dumnezeirii, cea din adâncurile nepătrunse, prin altă *tăcere grăitoare şi prea răsunătoare*"[75]. Sfântul Maxim reia ultima expresie în tomul dogmatic adresat presbiterului Marin: „adunarea din toate (din împrăştierea gândurilor, emoțiilor, senzațiilor – n.n.)... produce lărgimea fără hotar (libertatea duhului – n.n.), circumscriind şi depăşind prin har tot ce e definit. Şi (această adunare în sine – n.n.) pregăteşte să intre în Sfintele Sfinților, unde a intrat pentru noi ca Înainte Mergător Iisus Cel ca noi şi mai presus de noi, pe cel ce urcă împreună cu El din slavă în slavă (II Cor. 3, 18) şi străbate cerurile cu ştiință de la cunoştință la cunoştință (Evr. 4, 24) şi ajunge în tăcerea tainică inițiată şi mult grăitoare, după părăsirea a toată lucrarea înțelegătoare"[76]. O astfel de *tăcere mult grăitoare şi prea răsunătoare*, e ceea ce Bachelard numeşte *declamație mută*, iar Sfântul Isaac Sirianul *tăcere vorbitoare*. Pe aceeaşi linie, Sfântul Nectarie din Eghina afirmă că „Din gura închisă se revarsă bunătăți"[77]. Invers, Augustin, ca să-i definească printr-o formulă expresivă şi memorabilă pe ereticii manihei, utilizează oximoronul, denumindu-i *înşelători înşelați* (*deceptos deceptores*) şi *flecari muți* (*loquaces mutos*)[78]. Oximoronul e expresia laconică potrivită şi pentru a-i caracteriza pe adevărații actori. Îl foloseşte, de exemplu, D. D. Racoviță cu referire la C. I. Nottara: „*Tăcerea vorbitoare* a lui Nottara e neîntrecută, şi nimeni ca dânsul nu izbuteşte să trăiască în scenă, chiar atunci când, stând de-o parte, altora le stă pe umeri greul vorbirii şi al încordării unei situații"[79]. Similar, Gion, într-un articol din Constituționalul de la 15 ianuarie 1899, o aprecia pe Aristizza Romanescu, printre altele, şi „pentru măiestria cu care ştie pe scenă, tăcând, să-ți vorbească mai bine decât cel care vorbeşte; a avea *tăcerea*

[75] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogja*, p. 18.
[76] *Idem*, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos* în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri. Partea a doua*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990, p. 298.
[77] Sfântul Nectarie din Eghina, *Cunoaşte-te pe tine însuți*, Editura Sofia, Bucureşti, 2012, p. 407.
[78] Augustin, *op. cit.*, p. 352.
[79] D. D. Racoviță în prefața la C. I. Nottara, *Amintiri,* Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960, p. 12.

vorbitoare e un dar neprețuit, pe care nu ştiu, dacă, la noi, îl au încă 2-3 artişti bărbați”[80]. Acelaşi oximoron e folosit pentru a reliefa tainica tăcere a naturii. În poezia *Tartacot* a lui Victor Eftimiu cu Zâna Mira „vorbea tăcerea apelor şi a pădurii”[81]. Oamenii cu adevărat religioşi percep *tăcerea vorbitoare* a naturii, ba mai mult, tăcerea vorbitoare a lui Dumnezeu. Şi la aceasta din urmă pare să se refere profetul Iezechiel în vedenia carului dumnezeiesc: „Şi m-am uitat şi, iată, un vânt-vârtej venea dinspre miazănoapte, şi un nor mare şi foc învăluitor strălucind de jur-împrejur, iar în miezul lui ceva ca haşmalul, din mijlocul focului” (Iez. 1, 4). Haşmalul este un *hapax legomenon,* tradus îndeobşte prin „chihlimbar” sau „ambră”, însă *Talmudul* îl consideră un termen compus din două cuvinte: *haş* („tăcut”) şi *mal* („a vorbi"), astfel încât, traducerea aproximativă ar fi „glas tăcut” sau „tăcere vorbitoare”[82].

La cei vechi, tăcerea era o divinitate căreia, subsecvent, i s-a consacrat un cult. Egipteanul Horus este *copilul care tace*, un oximoron remarcabil care asociază logoreea copilului şi tăcerea. Horus va fi înfiat de mitologia greacă târzie din Alexandria ptolemeică sub numele de Harpocrat, un copil cu degetul în gură, semnificând atât încetarea vorbirii, cât şi uimirea celui în cauză[83]. Romanii au reprezentat tăcerea ca o zeiță, şi ce oximoron e mai potrivit decât femeia care tace? Mitologia e fascinant de profundă şi coerentă pentru cel ce şi-a deschis ochii, închizându-i. Acestei zeițe urmaşii lui Romulus şi Remus i-au înălțat statui în temple, sub denumirea de Tacita şi Angerona, zeiță a secretului şi a solstițului de iarnă. Se ştie că femeile nu pot ține

---

[80] *Aristizza Romanescu. 30 de ani. Amintiri*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960, pp. 133-134.

[81] S-au făcut studii asupra relației dintre plantarea de păduri şi biodiversitate. Părerile sunt împărțite. Una dintre tabere a ajuns până la a afirma că expresia „plantarea de păduri şi biodiversitatea” constituie un oximoron. A se vedea *Plantation Forests and Biodiversity: Oxymoron or Opportunity?*, Springer Science+Business Media B.V., 2009.

[82] Octavian Florescu, IISUS – *Numele mai presus de orice nume*, Editura Doxologia, Iaşi, 2018, p. 222.

[83] Un oximoron folosit în popor de părinți care se adresează copilului care a făcut o boacănă: „Eşti *copil mare*. Cum de ai putut face aşa ceva?”

secrete. Dacă vrei să se afle un lucru, spune-l unei singure femei, specificând că e secret şi culcă-te liniştit. Coerența de care pomeneam mai sus e deja verificată aici, dar şi mai puternic în asocierea femeii cu solstițiul de iarnă. Iarna înseamnă retragere în sine, introvertire, tăcere, ursuzenie hibernală, răceală, distanță, lipsă de emotivitate şi senzitivitate. Tocmai opusul femeii, ceea ce dă naştere unui alt oximoron, căci femeia e în mod firesc extrovertită, logoreică, emotivă, caldă, apropiată. Când Boticelli a reprezentat primăvara ca o femeie, nu a mirat pe nimeni. Dacă ar fi reprezentat-o ca un bărbat, n-ar mai fi fost doar un celebru pictor, ci şi un pictor de oximorone. Zeița Angerona este, din păcate, reprezentată cu gura bandajată, semn că artistul era un hilic convins că numai astfel o femeie poate fi făcută să tacă, şi cu un deget la buzele sale, ordonând tăcere. Un nou oximoron: femeia ordonând tăcere!!! E ca şi „Un Monet alb-negru... un oximoron”[84].

Un alt oximoron remarcabil circumscris acestei tematici este *retorica tăcerii* sau *elocința tăcută*. Elocința este arta de a vorbi convingător, prin urmare *elocința tăcută* aduce depăşirea, sublimarea limbajului, astfel că tăcerea reprezintă elocința supremă. Evident, pentru Sfântul Ignatie Teoforul, episcopul Filadelfiei, cel ce a ajuns aici „tăcând, poate mai multe decât cei ce vorbesc multe”[85]. Clement Romanul în *Epistola Bisericii din Roma către Biserica din Corint*, cere un exercițiu de *elocință tăcută*, anume „să facă, prin tăcere, cunoscută bunătatea limbii lor”[86]. Prin urmare, încercarea de *a vorbi despre tăcere* nu se poate solda

[84] V. S. Ramachandran, *Ce ne spune creierul*, Editura Litera, Bucureşti, 2017, p. 316. Autorul îşi aminteşte: „Când am plecat la universitate, i-am spus tatălui meu că sufletul îmi era dedicat ştiinţelor fundamentale. Nimic altceva nu-mi putea stimula mintea nici pe departe la fel de mult ca acestea. Înțelept cum era, tata a insistat să studiez medicina. «Poți deveni un doctor de mâna a doua şi tot n-o să mori de foame», mi-a spus el, «dar nu poți fi om de ştiință de mâna a doua; e un oximoron»” (*Ibidem*, p. 21). Astăzi când nu puțini savanți se pleacă în fața intereselor industriei farmaceutice te întrebi dacă om de ştiință de mâna a doua mai rămâne un oximoron.

[85] *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 446.

[86] *Ibidem*, p. 404; *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 1979, p. 58.

decât cu un semieşec când uzăm de oximorone, sau cu un eşec deplin când nu facem uz de ele.

În limbajul paradoxal al misticilor, astrele, natura uzează de o oximoronică *tăcere elocventă*: „*Strigat-a cu tăcerea* lui soarele la Domnul său împotriva închinătorilor lui", scrie Sfântul Efrem Sirianul[87] în unul dintre imnele sale, iar în unul dintre catrenele-i Omar Khayyam declară:

Sunt clipe când îmi pare că tot ce-a trebuit
Să aflu despre lume, de mult am desluşit.
Dar stelele mă mustră tăcut din patru zări:
„N-ai deslegat niciuna din marile-ntrebări".

Oximoronul nu-i lipseşte nici lui Dimitrie Cantemir, când descrie consecinţele prinderii Inorogului: „Iată, munţii strigă, văile răzsună, iată, dealurile grăiesc, câmpii mărturisesc, iată, pietrile vorovăsc, lemnele povestesc, iată, iarva cu galbenirea şi florile cu veştedzirea arătând, vădesc, cu *mut glas ritoricesc*, *cu surde sunete*, tuturor vestesc, asupra lucrului ce s-au lucrat toată fiinţa să uluieşte şi toată zidirea a să ciudi nu sfârşeşte"[88]. Cornel Mihai Ionescu comentează: „Tăcerea şi frenezia sonoră se identifică într-o «*concordia discors*» prin scurtcircuitul cerebral al unui oximoron. Unul cu valoare de paradigmă, întrucât conţinutul sferelor pe care le asociază nu reprezintă o realitate exterioară verbului, ci universul însuşi al elocinţei"[89].

Aşa cum am văzut deja, Fericitul Augustin e un strălucit creator de oximorone. În chestiunea păcatului strămoşesc, el consideră că toţi oamenii s-au născut vinovaţi înaintea lui Dumnezeu în *virtutea păcatului* lui Adam. Tot el declară în *Confesiuni*: „Îmi voi spune mărturisirile... cu o tainică *bucurie cutremurătoare* şi cu o tainică *mâhnire plină de speranţă*"[90]. De remarcat aici un savant procedeu retoric constând din încrucişarea a două cupluri oximoronice: *exultatio* (bucurie) / *tremeo*

[87] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele Naşterii şi Arătării Domnului*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, pp. 108, 112.
[88] *Apud* Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2007, p. 64.
[89] *Ibidem*, pp. 64-65.
[90] Augustin, *op. cit.*, p. 416.

(cutremurare) – *maerore* (întristare) / *spes* (nădejde). Primul oximoron îl vom întâlni mai apoi la Sfântul Simeon Noul Teolog în a şaptea rugăciune din *Canonul Împărtăşirii*: „Bucurându-mă şi cutremurându-mă cu focul mă împărtăşesc"[91]. Dacă ne gândim bine, avem deja în Psalmul 2 exhortaţia oximoronică: „Slujiţi Domnului cu frică şi bucuraţi-vă de El cu cutremur" (Ps. 2, 11). Textul masoretic are aici „un verb ce desemnează executarea unui dans ritual în jurul altarului, în strigăte de bucurie; acestuia i se alătură, oximoronic, «cu cutremur», frica de Dumnezeu fiind o componentă esenţială a sentimentului religios"[92]. Vasile Voiculescu versifică cele de mai sus în poemul *Liturghia cosmică*:

Doamne, lucrarea pe care ai început-o cu mine
Simt că nu se va sfârşi aici;
Slujesc în alaiul unei uriaşe liturghii,
Şi nu mă poate opri în el şi pentru sine
Acest pământ îndatorat doar să mă poarte,
Îl calc numai tindă cu lespezi puţine –
Lapăd în el straie de rând, îmbrac pe cele divine
Şi trec cu alaiul Tău spre altar mai departe
La *înspăimântător de dulcea-mpărtăşire*
a-ntreg Cosmosului cu Tine.

Nu ştiu dacă Părintele Zaharia Zaharou a reţinut din citirea *Confesiunilor* augustiniene oximoronul *întristare plină de speranţă*, cert este că foloseşte unul asemănător, inspirat de unchiul său, Cuviosul Sofronie Saharov, când vorbeşte despre el: „Având experienţa Luminii Nezidite (necreate – n. n.), era atras la pocăinţă prin harul *deznădăjduirii dătătoare de viaţă*, «deznădăjduire harică», după cum o numeşte, care l-a desprins de lumea simţurilor şi l-a făcut nepătimitor"[93]. Acest formidabil oximoron *deznădăjduire dătătoare de viaţă*, *deznădăjduire harică* nu

[91] Acelaşi Simeon nota, după ce a fost învrednicit de o teofanie: „*Lucrul mai presus de fire mă uimea* (iar uimirea, fascinarea te atrage – n.n.) *şi lucrul înfricoşător mă silea să mă depărtez"* (Sfântul Simeon Noul Teolog, Cateheze. Scrieri II, p. 195). Rudolf Otto va consacra pentru această pereche termenii de mysterium fascinans şi mysterium tremendum.

[92] *Septuaginta*, vol. IV – 1, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 45.

[93] Arhimandritul Zaharia Zaharou, *Lărgiţi şi voi inimile voastre*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 43.

e decât alt mod de a exprima consecinţele ţinerii minţii în iad fără a deznădăjdui, după celebra formulă a părintelui său duhovnicesc, Sfântul Siluan Athonitul. Cioran, un genial sofist, se află tocmai la polul opus, trădând lipsa harului, şi exsudând, în schimb, nădejdi neharice, când abordează această temă: „Omul este o *ruină invincibilă*. Cine i-o fi turnat atât *entuziasm în decepţii*?"[94]

Părintele John Breck e încântat de oximorone, mărturisind: „Frumoasa expresie «tristeţe strălucitoare» îmi revine stăruitor în minte anul acesta, în vremea Săptămânii Mari. În greceşte, substantivul compus este *harmo-lype*, tradus diferit ca «dureroasă veselie», «fericită întristare» sau «suferinţă ce duce la bucurie». Exprimă ceea ce Părinţii Biserici numesc «antinomie», un adevăr ce sfidează logica. Cuvântul este un oximoron ce descrie o stare duhovnicească paradoxală, caracterizată printr-o profundă amestecare a bucuriei şi tristeţii. Sfântul Ioan Sinaitul conturează această idee în treapta a şaptea a *Scării dumnezeiescului urcuş*, unde vorbeşte de «fericita tristeţe bucuroasă a străpungerii cuvioase»"[95] sau de ceea ce alţi traducători au numit *plâns veselitor*[96]. *Fericita întristare* mai sus pomenită o regăsim în *A doua epistolă către Corinteni* unde Sfântul Pavel descrie condiţia apostolilor prin expresia „ca nişte întristaţi, dar pururea bucurându-ne" (II Cor. 6, 10). Sfântul mărturisitor Varnava, episcop de Hvostan (1914-1964), a scris o carte intitulată oximoronic *Urcare bucuroasă pe Golgota* în care notează: „Eu, în această clipă şi din acest loc, cu insuficiente cuvinte ale

---

[94] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 165.

[95] John Breck, *Dorul de Dumnezeu*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 153.

[96] Sfântul Simeon Noul Teolog descrie o înaltă stare duhovnicească, pe care o trăise cu cuvintele: *„lăcrimând preadulce şi minunându-mă de cele negrăite"* (Sfântul Simeon Noul Teolog, Cateheze. Scrieri II, p. 195). Sfântul Isaac Sirianul foloseşte expresia „plâns amestecat cu dulceaţa mierii" (*Filocalia*, vol. X, p. 83). Tot el vorbeşte de *prea dulcile tânguiri*: „Suspinele şi îngenuncherile şi cererile din inimă şi *prea dulcile tânguiri* şi toate chipurile rugăciunii îşi întind hotarul şi puterea de a se mişca... până la rugăciunea curată" (*Ibidem*, pp. 172-173).

graiului omenesc, din tot sufletul şi din toată inima, mulțumesc... pentru că mi-au acordat onoarea Golgotei. Tot ceea ce pot spune, şi mai presus decât pot exprima în cuvinte, este că mă voi urca cu bucurie pe Golgota mea, şi că această cinste nu o voi schimba niciodată cu nicio altă cinste de sub soare”[97]. ONOAREA GOLGOTEI!!!

Similar, Părintele Dimitrie Bejan ne-a oferit celebra sa carte *Bucuriile suferinței*, unde mărturiseşte: „Pare curios, dar anii de închisoare au fost cei mai fericiți ani din viața mea!... Tocmai asta este antinomia. Toată lumea fuge de suferință şi alții găsesc în ea alinare. Găsesc pe Hristos! Firescul Lui este în suferință. Aceşti creştini sunt foarte rari, dar toți avem nevoie de rugăciunea şi experiența lor”[98]. Pelerinul rus nu a fost lipsit nici el de astfel de stări: „Am simțit, se destăinuie el, o foame de rugăciune. Era o dorință puternică de rugăciune, cu revărsările ei de plinătate, iar singurătatea şi tăcerea îmi lipseau de două zile. Simțeam în inimă ca un fel de inundare care tindea să irumpă şi să se reverse în toate mădularele, dar deoarece am reținut această nevoie, am simțit o durere puternică, de altfel o *durere plină de bucurie*, care cerea o linişte plăcută şi dorința de a mă sătura de rugăciune”[99]. Acest tip de bucurie e subiect de meditație pentru Părintele Alexander Schmemann, care în jurnal notează cu multă durere: „Mă gândesc că Dumnezeu le va ierta pe toate în afară de lipsa bucuriei. Faptul că uităm că Dumnezeu a creat şi a mântuit lumea... Acolo unde nu există bucurie, creştinismul devine frică şi chin continuu. Cunoaşterea lumii căzute nu poate ucide bucuria, care mereu se revarsă în această lume, neîncetat, ca o «tristețe îmbucurătoare»”[100]. Asupra acestei bucurii se opreşte şi Starețul Vasile de la Poiana Mărului: „Cel ce sporeşte în rugăciunea lui Iisus, ne informează

---

[97] Sfântul Mărturisitor Varnava, Episcop de Hvostan, *Urcare bucuroasă pe Golgota*, Editura Egumenița, Galați, 2013, p. 112.

[98] Preot Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței*, Editura Cartea Moldovei, Chişinău, 1995, p. 117.

[99] *Pelerinul rus. Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus*, Editura Sofia, Bucureşti, 2002, p. 91.

[100] *Apud* Monahia Filofteia, *Maica bucuriei – Monahia Gavrilia Papaiannis*, Editura Egumenița, Galați, 2019, p. 109.

el, are senzația că îi este ridicat ca un fel de văl de pe inimă. În aceste momente de emoție intensă nu se reuşeşte nici măcar repetarea întregii formule a rugăciunii lui Iisus, ci numai cuvintele «Iisuse al meu», «Iisuse al meu». Acesta este semnul că de acum înainte rugăciunea lui Iisus începe să devină lucrarea inimii, iar aceasta este confirmată în plus de faptul că «din inimă» urcă în ochi lacrimi îmbelşugate, însoțite de un profund sentiment de bucurie. Acest din urmă sentiment este definit de Vasile cu acel termen destul de obişnuit în tradiția ascetică răsăriteană: χαρμο-λυπη, adică, literal, «bucurie-tristețe». Acest termen se referă la acea percepție spirituală care cuprinde în sine deodată aceste două sentimente, bucuria şi tristețea, care în mod normal se exclud reciproc"[101].

În *Odă în metru antic* Eminescu foloseşte oximoronul *suferință dulce*:

> Nu credeam să-nvăț a muri vrodată;
> Pururi tânăr, înfăşurat în manta-mi,
> Ochii mei nălțam visători la steaua
> Singurătății.
>
> Când deodată tu răsărişi în cale-mi,
> Suferință tu, dureros de dulce...
> Pân-în fund băui voluptatea morții
> Ne'ndurătoare.

Vasile Voiculescu, în Sonetul *CLXXI*, crede, la rândul lui,

> Că nu e fericire mai gravă decât chinul
> Şi *dulcea zvârcolire* să-ți plac, să te câştig.

Întrebat: „La ce ați renunța în viața aceasta?", Dinu Pilat a răspuns: „La tot, numai la anii de puşcărie nu". Similar, Gheorghe Jije afirma: „Pentru noi, puşcăria a fost mângâierea lui Hristos"[102]. *Alexandr Soljenițîn* mărturiseşte la rândul lui: „Mi-a fost dat mie, care am cunoscut inumanitatea Arhipelagului Gulag, să scot din închisoare, pe spatele meu încovoiat, care

[101] Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, pp. 193-194.
[102] Dan Puric în Dan Puric şi George Grigoriu, *Dialog în Lumina Învierii*, material video aflat la https://www.youtube.com/watch?v=cIFmRz4LUmE, de la minutul 9.43, consultat la 07.05.2021.

aproape se frângea sub povară, cunoaşterea esenţială: felul în care o fiinţă umană devine rea şi felul în care devine bună. În beţia succeselor mele de tinereţe, mă simţisem de neînvins, şi de aceea eram crud[103] şi neîndurător. Sătul de putere, eram un asasin, eram un opresor. În momentele mele cele mai rele eram convins că fac bine, şi eram bine înarmat cu argumente sistematice. Abia în Arhipelagul Gulag, pe paiele putrede ale închisorii, am simţit în mine primele îndemnuri ale binelui. Am înţeles treptat că linia care separă binele de rău nu desparte statele, nici clasele sociale, nici partidele politice[104], ci trece chiar prin inima omului şi prin inimile tuturor... De aceea mă întorc la anii mei de închisoare şi spun, uneori spre uimirea celor din jurul meu: Binecuvântată fii, închisoare!"[105] Aceştia îl pot înţelege cel mai bine pe Sfântul Isaac Sirianul, care într-o rugăciune cere lui Hristos: „Fierea cu care ai fost adăpat de vrăjmaşii Tăi să îndulcească sufletul meu, izbăvindu-l de amărăciunea cu care m-a adăpat potrivnicul meu"[106]. Un capitol din scrierile sale are în titlul său constatarea: „câtă dulceaţă au în ele încercările ce ne vin şi le răbdăm pentru adevăr"[107]. Când ai intrat pe calea duhovnicească, „atunci găseşti necazurile mai dulci ca mierea"[108].

Pentru asceţi. suferinţa e dulce, dar un dulce haric, nu sentimental, nici senzitiv, total diferit de plăcerea perversă despre care vorbeşte în mai multe rânduri Dostoievski în *Amintiri din casa morţilor*. Iată câteva exemple: „Nu ştiu cum e

---

[103] În engleză avem *cruel kindness – crudă bunăvoinţă* (*bunătate*).

[104] În sfera aceasta vorbitorii de limbă engleză vorbesc de *loyal opposition.*

[105] *Apud* Anthony M. Coniaris, *Vitamine duhovniceşti*, vol. 2, Editura Sofia, Bucureşti, *s.a.*, p. 256.

[106] *Filocalia*, vol. X, p. 35. Marele contemplativ îndeamnă: „Ia-ţi leac de viaţă de la masa celor ce postesc şi priveghează şi se ostenesc în Domnul, şi depărtează moartea de la sufletul tău. Căci Cel iubit se odihneşte în mijlocul lor sfinţindu-i şi preface amărăciunea ostenelii lor în dulceaţa Lui de nepovestit" (*Ibidem*, p. 228).

[107] *Ibidem*, p. 240.

[108] *Ibidem*, p. 347. Tot el îndeamnă: „Primeşte cu bucurie amărăciunile, ca să te scuture puţin, şi pe urmă te vei îndulci!" (*Ibidem*, p. 392) şi ne asigură: „după ce rabdă acestea, vine un alt timp, în care lucrătorul se îndulceşte şi saltă şi se bucură şi se veseleşte" (*Ibidem*, p. 449).

acum, dar odinioară, într-un trecut nu tocmai îndepărtat, se găseau gentlemeni cărora posibilitatea de a-şi biciui victima le procura o anumită senzaţie care te ducea cu gândul la marchizul de Sade şi la Brinvilliers. Cred că această senzaţie conţine ceva ce le dă acestor gentlemeni un fior de plăcere şi de durere totodată"[109]; „Ventuzele, lipitorile, cataplasmele, sângerârile, în care poporul are o încredere oarbă, se bucurau de mare trecere la bolnavii spitalului nostru, fiind acceptate imediat şi, aş spune, chiar nu fără oarecare plăcere"[110]; „De două sau câteodată de trei ori pe zi ne duceam la biserică, la o oarecare depărtare de temniţă. (...) Iar acum stăteam şi eu acolo, în mijlocul acelei mulţimi, ba nu, nu în mijlocul ei, căci noi eram în lanţuri şi stigmatizaţi; lumea se ferea de noi, ne privea cu teamă parcă, unul şi altul ne mai da de pomană, şi-mi aduc aminte că aceasta îmi provoca o senzaţie ciudată: o nebănuit de stranie plăcere şi o satisfacţie şi mai stranie, de o ascuţime cu totul deosebită"[111], plăcerea de a fi umilit care e rudă bună cu plăcerea de a te autoumili: „Iolkin îşi bătea joc cu plăcere de sine însuşi, povestind cum le-a trebuit să strice trei piese bune de aur ca să poată scoate una falsă"[112]. Da, citând din memorie pe acelaşi genial romancier, „În nemărginirea propriei tale dureri găseşti uneori o *plăcere tăioasă*".

Modul de asumare al suferinţei de către asceţi, în special de către cei din pustie, a creat în greacă un termen, în fond un oximoron, *philoponia*, iubirea de osteneală. Când ai ajuns în acest punct, ai transcens condiţia umană adamică. Pentru cel ce a prins *gustul nevoinţei*, calea ascezei e una fără întoarcere. Iată o exemplificare. Avva Isidor de la Sketis împletea o legătură de smicele în fiecare noapte. Fraţii îl rugau: „Mai odihneşte-te un pic, fiindcă eşti bătrân". El răspundea: „Chiar dacă-l ardeţi pe Isidor şi-i împrăştiaţi cenuşa în vânt, nu am niciun har, căci Fiul lui Dumnezeu a venit aici pentru noi"[113]. Tot avva Isidor întreba

[109] Feodor Dostoievski, *Amintiri din casa morţilor*, Editura Pro, Bucureşti, 1995, p. 164.
[110] *Ibidem*, p. 171.
[111] *Ibidem*, pp. 188-189.
[112] *Ibidem*, p. 201.
[113] *Pateric*, Isidor de la Sketis 5.

retoric: „Oare nu pentru osteneală (din *dragoste de osteneală* – n.n.) am venit în locul acesta?”[114]. Părăsind zona cultivată şi locuită, asceții aveau foarte clară conştiința a ceea ce făceau. Într-o zi, avva Avraam i-a spus avvei Ioan Cassian: „Ne-am fi putut aşeza chiliile pe albia Nilului, să avem apă la îndemână, pentru a nu fi siliți să o aducem pe umerii noştri de la o distanță de patru mile... Știu că sunt şi în ținuturile noastre locuri de retragere plăcută, în care nu lipsesc pomii încărcați de fructe, grădini frumoase şi am avea toate din belşug... Dar întorcându-ne fața de la toate acestea şi disprețuind toată plăcerea acestei lumi, noi ne simțim *desfătați de asprimea deşertului*, punem mai presus de toate bucuriile întinderea înfiorătoare a acestui pustiu şi nu asemănăm cu amarul acestor nisipuri nici o bogăție a ogoarelor, urmărind nu câştigurile vremelnice ale acestui trup, ci mângâierile veşnice ale Duhului”[115]. Peste veacuri, Starețul aghiorit Pahomie vede viața duhovnicească în acelaşi fel. Odată, un oarecare pustnic athonit l-a întrebat:

– Cum, Părinte, urcând pe muntele abrupt şi cărând greutăți, poți să te nevoieşti cu rugăciunea minții? Eu şi fără povară cu greu izbândesc să o țin, căci mă istovesc complet[116].

– Când urc pe munte, a explicat acela, cu cât obosesc mai mult cu atât devine mai puternică lucrarea rugăciunii înăuntrul meu şi cu fiecare pas mai mare, încât se întinde în inima mea cu strigăt puternic şi o forță de nedescris. Când car o greutate mai mare, mai uşor lucrează rugăciunea în timp ce urc, şi atunci nu mai simt greutatea[117].

Şi în planul artei asceza e hotărâtoare pentru realizarea unui obiectiv. În *Clavecinul bine temperat* sau în *Arta fugii* se vede cu claritate latura de ascet a lui Bach, acest compozitor care practică *poetica matematică*, dacă ar fi să uzăm de o expresia

---

[114] *Ibidem*, Pimen 44.

[115] Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deşertului în Egiptul secolului IV*, Editura Deisis, Sibiu, 2013, p. 38.

[116] În engleză există o expresie care pare să i se potrivească: „A traversa precum un *balon de plumb*” (*Go over like a lead balioon*.). Britanicii folosesc expresia pentru a descrie un eşec lamentabil: un aparat presupus a fi mai uşor decât aerul, făcut dintr-un metal greu, e sortit prăbuşirii.

[117] Antonie Ieromonahul, *File de pateric din împărăția monahilor*, Editura Christiana şi Sfânta Mânăstire Nera, Bucureşti, 2008, p. 176.

dragă lui Solomon Marcus, academician care va stărui asupra ei, observând că în receptarea acesteia s-a trecut de la respingere fermă la entuziasm debordant[118]. Cu lucrarea sa intitulată chiar *Poetica matematică*, Marcus îndeplineşte deziderатul lui David R. Hawkins, după care orice carte ar trebuie scrisă într-un stil oximoronic, pentru „a facilita deopotrivă aşa-numitele înțelegeri ale emisferei cerebrale drepte şi stângi"[119]. Un text poetic se adresează emisferei drepte, un text ştiințific celei stângi. Şi *opus*-urile lui Bach respectă standardul hawkinsian, misticii mergând şi mai departe, textele lor depăşind înțelegerile ambelor emisfere. Admirator al lui Bach, Cioran e îndreptățit să scrie: „Nu mă mai satur de *Arta fugii*, *geometric duioasă*, exercițiu pe un fond metafizic"[120]. Genial oximoron! *Geometric duioasă*! În plan duhovnicesc rigoarea, geometria ascezei, atrage inspirația, harul care topeşte şi oasele şi pietrele, măsură ultimă a duioşiei: „Gustarea împărăției e o mişcare veselă spre cele viitoare şi care freamătă în suflet dincolo de puterile lui. În fața ei toate mădularele trupului se desfac, pentru că nu pot îndura forța ei, care înmoaie oasele şi încheieturile într-o beție ce trece dincolo de rânduiala firii" (Sfântul Isaac Sirianul[121]).

Doar asceții, în urma experienței, ştiu că „este vorba de o mare taină: taina *ostenelii care odihneşte* şi a *odihnei care distruge* (nelinişteşte – n.n.). În acest sens, avva Pimen mărturiseşte: «Merg spre osteneală şi în ea îmi găsesc odihna»[122]. Avva Isaac

---

[118] *Gazeta Matematică* Seria A, nr. 3/2008, p. 184.

[119] David R. Hawkins, *Putere versus Forță*, Editura Cartea Daath, Bucureşti, 2005, p. 15. Pentru acesta, oximoronul este „O expresie a complexității sau ambiguității în termeni simpli, dar aparent contradictorii. Rezolvarea contradicției prin juxtapunere şi contrast ca în expresiile «foc rece» sau «prost înțelept». Stilurile oximoronice reflectă esența paradoxului, dar paradoxul însuşi rezultă din contrastul dintre diferitele nivele ale abstractizării ocazionate de prezentarea conceptelor din diferite contexte sau puncte de vedere" (*Ibidem*, p. 214).

[120] Emil Cioran, *Lacrimi şi sfinți,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 74.

[121] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată. Partea a II-a*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 177.

[122] Pe vremea comuniştilor, *odihna activă* era un concept drag acestora. Englezii au şi ei *brisk vacancy*. Pensionarii fac din acest concept lozinca lor, altfel au zilele numărate.

arată şi el că «Dumnezeu şi îngerii Lui se bucură când suntem în nevoi, pe când diavolul şi slujitorii lui se bucură când petrecem în odihnă» sau «Nimeni nu a urcat la cer cu traiul cel bun». Aşa cum un atlet care vrea să iasă învingător în întreceri se *desfată cu osteneala* antrenamentelor – căci ţinteşte spre cununa victoriei – tot aşa trebuie şi noi să *iubim osteneala*, (...) căci odihna după osteneală izvorăşte. De aceea, Sfântul Porfirie Bairaktaris îi amintea unui ieromonah de ora rugăciunii (de noapte – n.n.), ca şi cum i-ar fi spus: «Lasă somnul şi hai să ne rugăm împreună, aşa cum am hotărât, ca să intrăm în tainele Domnului şi să simţim pe veci un alt fel de odihnă!». Desigur, ieromonahul, gândind omeneşte, socotea că trebuie să fie odihnit ca să poată lucra a doua zi. Dar tocmai în aceasta constă taina: atunci când vine Harul, nu mai există oboseală. Şi, cu cât ne ostenim mai mult pentru Stăpânul nostru Hristos, cu atât atragem mai mult Har asupra noastră. Astfel, cine stă la rugăciune noaptea, priveghind, acela e luminat de Harul Dumnezeiesc şi poate lucra mai bine a doua zi, în ciuda oboselii sale fizice, deoarece Harul lucrează împreună cu el. În schimb, acela care are trupul odihnit, sătul de somn, va lucra numai cu propriile sale forţe slabe, omeneşti"[123]. În acelaşi sens cântă troparul Sfântului Eftimie cel Mare: „Veseleşte-te, pustiu care nu rodeai, bucură-te, ceea ce nu aveai durere; că bărbatul doririlor Duhului ţi-a înmulţit ţie fii, sădindu-i cu dreapta cinstire de Dumnezeu şi *hrănindu-i cu înfrânarea*, spre împlinirea faptelor bune".

Cine se hrăneşte cu hrana pământească va avea la dispoziţie doar energia ei, cine se *hrăneşte cu înfrânarea* are parte de energia harului şi de dulceaţa lui. În acest sens se vorbeşte şi de *dulceaţa postului*, a nemâncării. Cel ce posteşte are parte de dulceaţa harului, cel ce nu posteşte are parte de dulceaţa bucatelor. Pe aceeaşi linie de gândire Sfântul Ioan Gură de Aur exclamă: „O, post (negru, complet – n.n.)! Tu eşti pâine a sufletului nostru"[124], iar Sfântul Ioan Scărarul îl numeşte „desfătarea

[123] Părintele Porfirie, *Antologie de sfaturi şi îndrumări*, Editura Bunavestire, Bacău, *s.a.*, pp. 359-360. Precizările de mai sus aparţin celor ce au alcătuit antologia.

[124] *Apud Sfinţii Părinţi despre folosul şi puterea postului*, Editura de Suflet, Bucureşti, *s.a.*, p. 12.

raiului"[125] adică *îndulcire cerească*. De o astfel de îndulcire beneficiază şi cel care face binele dezinteresat, pur şi simplu, într-un mod de operare pe care l-am putea cataloga drept *finalitate fără scop*[126]. Acesta e modul de operare al sfinților sau al bunicilor de odinioară, care la bătrânețe plantau şi altoiau cu sârg mulțime de pomi fructiferi din care era clar că ei nu vor gusta vreodată un rod, însă nu am îndoieli că în lăuntrul lor simțeau o altfel de dulceață. George Sand nu a reuşit să se ridice la acest nivel, dar tot a realizat ceva în acest sens: „M-am resemnat să iubesc fără a fi răsplătită în acelaşi fel[127] şi am descoperit, în suferințele ascuțite ale acestei iubiri înăbuşite şi strivite nişte clipe de entuziasm mai pur şi de *resemnare mai dulce* decât în vremurile în care eram ținta unei iubiri arzătoare, dar brutale şi nesuferite pentru firea mea"[128].

La polul opus îndulcirii cereşti de care vorbea Scărarul, îndulcirea pământească îşi are puterea ei de seducție, chiar şi pentru eremiți. „«Lumea» e o realitate[129] de care nu fugi părăsind oraşele şi convieţuirea socială; mai mult, poate, lupta cea mai grea împotriva «lumii» are loc tocmai în deşert, acolo unde esențialitatea şi simplitatea contextului fac mai uşoară ivirea acelei «lumi» care se află în inima omului. Mai mult decât altundeva, «lumea» ştie acolo să înfăşoare cu «dulceață» «amărăciunea» din care e alcătuită"[130]. Sfântul Isaac Sirianul

---

[125] *Filocalia*, vol. IX, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, p. 219.

[126] Despre reinterpretarea teoriei kantiene a „finalității fără scop" într-o „propedeutică a metafizicii ascezei": M. Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, 1971, pp. 93-97, 124. (Simone Weil, *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, *Editura Humanitas, Bucureşti, 2005*, p. 158)

[127] Pe de altă parte, ce să mai spunem despre *voluntarii plătiți* din ONG-uri?

[128] http://www.citatepedia.ro/index.php?q=M-am+resemnat+s%E3+ iubesc, consultat la 17 05 2021.

[129] Astăzi conceptul de *realitate virtuală* a devenit atât de obişnuit că doar puțini îl mai percep ca oximoron. Pe alt plan, David Icke afirmă că zisul covid este „a *real scam*" – o *adevărată scamatorie* (https://davidicke.com/2021/05/28/wuhan-lab-virus-leak-a-calculated-diversion-from-the-simple-truth-there-is-no-virus-david-icke-dot-connector/, la minutul 33.10, consultat la 31.05.2021).

[130] Sabino Chiala, *Isaac Sirianul - asceză singuratică şi milă fără sfârşit*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 271.

considera pe cineva „luminat în gândurile lui" dacă „a ajuns să afle amărăciunea ascunsă în dulceața lumii şi a împiedicat gura sa ca să bea din acest pahar şi cercetează cele privitoare la mântuirea sufletului său şi nu se opreşte din drum până ce nu se va despărți de lumea aceasta; oricine închide simțurile lui, ca să nu intre în el dorința vieții acesteia şi să fure din el comorile ascunse ale vieții"[131]. El observă că *dulceața păcatului*[132] a sedus pe mulți, ținându-i departe de viața duhovnicească. „Păcatul ademeneşte prin plăcere, iar calea virtuții e semănată cu spini – însă cine simte rodul unuia (al păcatului – n.n.) şi al celeilalte (al virtuții – n.n.) va afla *dulceață în amărăciunea* virtuții şi *amărăciune în dulceața* păcatului"[133]. Între aceştia din urmă se află, aşa cum citim la Sfântul Nicodim Aghioritul, „Filosofii şi pustnicii adevărați (care) au părăsit cele lumeşti, unde sunt multe pricini care *asupresc prin plăceri*, şi au fugit în pustie şi în peşteri unde, neaflând cauzele plăcerilor cele simțite, au supus cu uşurință simțurile"[134]. Acolo, după Marele Vasile, devine mult uşor ca „Ochii să nu se desfete... cu privirea trupurilor, care leagă în suflet *ghimpele plăcerii*"[135]. Dumnezeiescul Ioan

[131] *Filocalia*, vol. X, p. 426.

[132] Practica din pustie l-a învățat că „până ce nu va slăbi mişcarea trupului, ca să nu se mai stârnească în inima lui *dulceața păcatului*, nu se va mişca în om dulceața Duhului lui Dumnezeu şi mădularele lui nu se vor curăți în viața lui şi înțelesurile dumnezeieşti nu vor intra în sufletul lui şi deci nici nu le va simți, nici nu le va vedea (contempla)" (*Ibidem*, p. 136). Pe de altă parte, „necazurile şi primejdiile omoară dulcea împătimire a patimilor" (*Ibidem*, p. 153). Tot el sesizează că cei aflați în ispită „văd căderea lor ca dulce şi plăcută" (*Ibidem*, p. 274). El exclamă: „Ce dulci sunt prilejurile patimilor! Patimile le poate tăia cineva şi se poate linişti, ținându-se departe de ele, veselindu-se de încetarea lor; dar pricinile patimilor nu le poate părăsi. De aceea suntem ispitiți chiar fără să vrem. Şi de patimi ne întristăm, dar prilejurile lor dorim să le avem. Păcatele nu le iubim, dar pricinile ce le aduc în noi le primim cu plăcere" (*Ibidem*, p. 275).

[133] Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Patericul Lavrei Sfântului Sava*, Editura Anestis, Bucureşti, *s.a.*, p. 72.

[134] Sfântul Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, Editura Egumenița, Galați, 2001, p. 117.

[135] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia XXII către tineri* în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea întâia*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 578.

Gură de Aur numeşte dulceţile trupeşti „ca fiind călăii trupului şi fiind chiar mai rele decât călăii, «pentru că întind foarte tare legături nefăcute de mâini»”[136]. Reformulând, dulceţile acestea devin cumplite poveri. Tagore le-ar spune amatorilor: „Voi veniţi şi târguiţi în bazar şi vă-ntoarceţi la casele voastre *împovăraţi de belşuguri*”[137]. Însă, nu numai dulceţile trupeşti, ci şi unele netrupeşti constituie astfel de pericole. Între ele la loc de frunte se situeaază slava deşartă pe care Sfântul Vasile cel Mare o numeşte „*dulce jefuitor*”[138]. Tristeţea, melancolia[139] sunt uneori dureros de dulci, adevărate otrăvuri dulci. De aceea autenticii povăţuitori duhovniceşti sunt cei care ne ajută să distingem dulceţile-capcană. În zilele noastre un astfel de om a fost Sfântul Porfirie Bairaktaris. O credincioasă vorbind despre acest Mare Bătrân caracteriza drept «dulce asprime» stilul „pe care-l adopta ori de câte ori ne mustra”[140].

Aşa cum se întâmplă la orice sfânt, înălţimea duhovnicească a lui avva Porfirie, înălţime care constituia amvonul de la care sfătuia, era în concordanţă cu adâncimea smereniei sale. Dacă smerenia s-ar putea defini oximoronic drept un *coborâş urcător* sau o *urcare în jos*, invers mândria este o *cădere în sus*. Troparul Sfântului Ioan Gură de Aur cântă: „înălţimea gândului

---

[136] Sfântul Nicodim Aghioritul, *op. cit.*, p. 119.

[137] Rabindranath Tagore, *Poeme*, Editura Pentru Literatură Universală, Bucureşti, *s.a.*, p. 69.

[138] Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri morale şi ascetice*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, p. 622. Sfântul Isaac Sirianul atenţionează: „Cel lăudat cu dreptate nu se păgubeşte. Dar de-l va îndulci lauda, s-a făcut *lucrător nerăsplătit*” (*Filocalia*, vol. X, p. 221). Şi tot el scrie în acelaşi sens: „Câinele ce-şi linge rănile bea din sângele său şi nu cunoaşte vătămarea ce-i vine din dulceaţa sângelui său; călugărul ce se apleacă să bea din slava deşartă bea în acelaşi timp din viaţa sa şi nu simte vătămarea ce-i vine din dulceaţa de care se bucură pentru o clipă” (*Ibidem*, p. 370).

[139] Un oximoron de calitate: *melancolică bucurie*.

[140] *Părintele Porfirie. Fapte minunate şi învăţături*, Editura Bunavestire, Bacău, 2011, p. 146. Dacă expresia *un devotat credincios* pare mai mult un pleonasm, *un devotat ateu* sună oximoronic, ca şi *ateismul dogmatic*. *Dulcea asprime* ar putea fi echivalată în engleză cu *steel wool* (lână de oţel), o masă de fibre fine de oţel întreţesute, folosită ca perie abrazivă. Părinţii duhovniceşti sunt astfel de perii abrazive.

smerit ne-ai arătat". O deducem aceasta indirect, prin modul de a fi şi de a acționa. Părintele Stăniloae comentează: „Smerenia e locul cel mai înalt din ființa noastră, pentru că în ea străluceşte conştiința cea mai luminoasă. Numai din această înălțime a smereniei vede mintea pe Dumnezeu. De aceea vorbesc părinții de «înălțimea gândului smerit»"[141]. Acest comentariu marele teolog l-a făcut la un celebru text din *Scara* Sfântului Ioan Sinaitul: „Fă-te ca un împărat peste inima ta, *şezând înalt întru smerenie* şi poruncind râsului: «Mergi, şi merge», şi *plânsului celui dulce*: «Vino, şi vine» şi *robului şi tiranului* nostru trup: «Fă aceasta, şi face»"[142]. Ce oximoron formidabil: *şezând înalt întru smerenie*!!! Cei ce reuşesc acest lucru vor fi testați tocmai de cei mai aprigi duşmani ai smereniei. Când Sfântul Macarie Egipteanul a fost învinuit pe nedrept că a necinstit o fată, acesta a răbdat în tăcere acuza şi pedepsele corporale pe care i le-au aplicat sătenii din aşezarea aflată în apropierea locului său de nevoință. Însă când i-a venit sorocul, fata a început să aibă dureri cumplite, dar n-a putut naşte decât după ce şi-a mărturisit minciuna. Atunci sătenii, ruşinați şi spăşiți, au vrut să vină la Macarie să i se închine, şi să-i *slăvească smerenia*[143]. Evident, aflând despre aceasta, *smerindu-şi mândria*, acesta a fugit în pustiul Sketis, de unde nu s-a mai întors vreodată. Marele ascet ar fi fost de acord cu Sfântul Ioan Gură de Aur care propune „să ne socotim în urma tuturor, chiar dacă am ajunge pe culmile virtuții, ştiind că mândria poate dobori chiar din ceruri pe cel ce nu ia seama, iar smerenia poate ridica la înălțime, din adâncul păcatelor, pe cel smerit. Doar smerenia l-a dus pe vameş înaintea fariseului! Mândria, îngâmfarea, a biruit şi puterea netrupească a diavolului, pe când smerenia, recu-

[141] *Filocalia*, vol. IX, p. 175.

[142] *Ibidem*. Un alt oximoron remarcabil: *rob tiran*. În mod normal trupul se află în raport de subordonare față de suflet, dar dacă e tratat ca un prinț el nu ezită să tiranizeze sufletul. Conştienți de aceasta, asceții îl pun la punct prin post şi nevoință, spre binele obştesc (suflet şi trup). Se ştie că trupul e bun servitor dar un prost, cumplit conducător. La fel stau lucrurile, din păcate, şi în raportul bărbatului cu femeia: majoritatea femeilor dacă sunt tratate de bărbați ca prințese, îi vor tratata ca servitori.

[143] *Pateric*, Macarie 1.

noaşterea păcatelor, l-a dus pe tâlhar în rai înainte de Apostoli. Dacă cei care-şi mărturisesc păcatele dobândesc atâta îndrăznire, închipuie-ți câte bunătăți vor dobândi cei care ştiu că au făcut multe fapte bune! Când fugi aşa de iute dacă înjugi smerenia la carul păcatului, încât o iei înainte şi întreci carul virtuții, la care-i mândria înjugată, gândeşte-te unde vei ajunge de-ai înjuga smerenia la carul virtuții! Gândeşte-te câte ceruri n-ai străbate! Da, vei sta, cu multă îndrâznire, chiar înaintea tronului lui Dumnezeu, înconjurat de îngeri. Şi iarăşi, dacă înjungând mândria la carul virtuții, pierzi toată îndrăznirea dată de virtute din pricina poverii şi covârşirii răului, gândeşte-te în ce adânc de iad te poti prăvăli dacă înjugi mândria la carul păcatului!"[144].

Aşadar, o propunere oximoronică: „să ne socotim în urma tuturor, chiar dacă am ajunge pe culmile virtuții". E ceea ce realizase mai înainte cel ce fusese urcat la al treilea cer (II Cor. 12, 2) şi care îi scrie lui Timotei: „Vrednic de credință şi de toată primirea e cuvântul că Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu" (I Tim. 1, 15). O mărturie a Sfântului Simeon Noul Teolog, urmare a unei înalte stări duhovniceşti, dă mărturie în acelaşi sens: „Frumusețea negrăită a ceea ce se arăta mi-a rănit inima şi m-a atras spre o iubire infinită, iar iubirea m-a făcut să nu mă mai întorc spre cele de jos, şi, ca şi cum aş fi ajuns deja desăvârşit şi în afara lanțurilor trupului, mă bucuram după care iarăşi am ajuns cu totul om. Mi s-a dat încredințarea iertării păcatelor mele, şi mă vedeam pe mine însumi mai păcătos decât orice om"[145]. Şi încă o mărturisire a aceluiaşi, nu mai puțin cutremurătoare: „Sălăşluirea în chip conştient şi simțit a Dumnezeirii tri-ipostatice în cei desăvârşiți nu este o împlinire a doririi lor, ci mai degrabă un început şi o cauză a unei doriri încă şi mai mari şi mai puternice. Fiindcă ea nu-l lasă pe cel ce a primit-o să stea liniştit, ci îl face să se ridice ca aprins şi ars mereu de un foc spre flacăra unei dorințe şi mai dumnezeieşti. Căci mintea, neputând găsi o

[144] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006, p. 332.
[145] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, pp. 195-196.

cuprindere şi un sfârşit a ceea ce e dorit, nu poate da o măsură nici doririi şi iubirii, ci, silindu-se să ajungă şi să cuprindă acel sfârşit fără de sfârşit, poartă în ea dorirea mereu nesfârşită şi iubirea mereu neîmplinită. Celui care a ajuns la acest capăt nu i se pare că a găsit în el însuşi un început al doririi sau iubirii lui Dumnezeu, ci, neputând cuprinde plinătatea iubirii, dispoziția sa lăuntrică e ca a unuia care nu iubeşte pe Dumnezeu; de aceea privindu-se pe sine însuşi drept cel din urmă dintre cei ce au frica lui Dumnezeu, se socoteşte pe sine însuşi din suflet nevrednic chiar şi de mântuirea împreună cu cei credincioşi"[146].

Dacă ar fi să uzăm de titlul unei cărți a lui Alexandra David-Neel, *În țara banditilor gentilomi*[147], sfântul se va socoti mereu un bandit, în timp ce oamenii îl vor considera un gentilom. Şi tocmai aceşti oameni smeriți vor avea îndrăzneală la Domnul, mai ales când vor cere ceva pentru ceilalți, nu pentru ei. Lor li se potriveşte expresia prin care Părintele Nicodim Bujor o caracteriza pe sora sa Florica: „*sfielnica ei îndrăneală*, ori *îndrăzneala ei sfielnică*"[148]. Aceasta îmi aminteşte de un comentariu al lui Culianu asupra *Cezarei* eminesciene: „Meditația asupra cauzelor erosului îi ocupã tot timpul lui Euthanasius, care, departe de a fi doar un etolog, este şi un erotolog ce şi-a împodobit pereții peşterii cu trei scene ilustrând, după el, trei posibile situații psihologice ale cuplului uman: Adam şi Eva, Venus şi Adonis, Aurora şi Orion. De ce se opreşte el aici? Judecând atent aceste cazuri, vedem cã s-a inspirat, pesemne, din viața albinelor, la care regina... este aceea care ia inițiativa, ea agresează masculul. Or, Euthanasius nu pare fascinat decât de aceste cazuri de inversare a rolurilor, de *masculul pasiv* şi de

---

146 *Idem*, *Imne, epistole şi capitole. Scrieri III*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 366-367. Toți misticii fac experiența epectazei, fie că au habar sau nu de acest termen consacrat de Sfântul Grigorie de Nyssa.

147 Alexandra David-Neel, *În țara banditilor gentilomi*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996. Charles Lamb definea contrabandistul drept singurul *hoț onest* („I like a smuggler. He is the only *honest thief*", https://www.glossophilia.org/2017/05/oxymoron-and-other-oxymora/, consultat la 26 05 2021)

148 Georgeta Bidilică-Vasilache, *Un Cuvios de Pateric. Părintele Protosinghel Nicodim Bujor Cernicanul*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2017, p. 41.

femela activã: Eva care-l ispiteşte pe Adam, Venus care-l urmăreşte pe Adonis, Aurora care-l răpeşte pe Orion. Exact[149] aşa se întâmplã cu Cezara şi Ieronim: Este o nespusã gentileţe în modul cum o femeie ce iubeşte şi care e totodată inocentă, timidă, trebuie sã se apropie de un bărbat sau ursuz, cine ştie prin ce, sau şi mai pudic şi mai copil decât ea. Cum vezi, nu vorbesc de curtezane, de femei a cãror experienţã este călăuza amorului, ci tocmai de *agresiunea inocenţei* femeieşti. Alãturarea celor doi termeni este foarte importantă: nu orice agresiune femininã este gentilã, mai trebuie şi ca ea să fie inocentă. Iar asta aminteşte îndeaproape ritualul erotic expus de Eminescu în alte scrieri: întru instaurarea iubirii, trebuie ca femeia să se exhibeze, iar bărbatul să privească. Dar nici aici nu trebuie ca exhibiţionismul să fie agresiv, ca al prostituatei, ci inocent, ca al tinerei fete de familie bună pe care Dionis (în romanul *Sărmanul Dionis*) o vede prin fereastră"[150]. Şi dacă tot am vorbit de femei, pretenţiile lor, uneori de-a dreptul imposibile, un proverb arab le sintetizează în formula: „Femeile vreau *gheaţă friptă*", *zăpadă fierbinte*.

Odată Radu Preda l-a întrebat pe Petre Ţuţea: „Cum se defineşte omul etern?", iar marele gentilom i-a răspuns: „Făptură amestecată din smerenie şi din mărire"[151]. Ţuţea, scrie Radu Preda, „A oferit celor din jur lecţia exemplară a smereniei, a îngenunchierii în faţa lui Dumnezeu, în a Cărui bunătate spera şi credea din toată inima. Se declara un «om construit, iar nu inspirat»; întreaga viaţă, de după puşcărie, încercase să înveţe să se roage; spunea că nu reuşise decât într-o foarte mică măsură"[152]. Altădată „râzând, îmi spune că nu vrea să fie un erudit în lumea drepţilor, acolo la mare preţ fiind simplitatea şi sărăcia cu duhul, adică smerenia"[153]. Cu o altă ocazie, „îmi spune că toată viaţa de puşcărie, pentru el, se reduce la acest dublet: Dumnezeu-libertate. «Dumnezeu nu poate fi conceput

[149] Un oximoron legat de acest termen: *estimare exactă*.
[150] Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, vol. 1, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 106.
[151] Radu Preda, *Jurnal cu Petre Ţuţea*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 144.
[152] *Ibidem*, p. 11.
[153] *Ibidem*, p. 42.

decât ca izvor al libertății, libertatea ca atare fiind un dar». Îl întreb cum poate acest dar să se întoarcă împotriva celui care l-a făcut. «Ateii întorc darul prin negarea dăruitorului, or ateii sunt beneficiarii libertății divine, dovadă că nu-i trăsneşte nimeni. (...) Îmi povesteşte cum adevărata lui convertire a fost rezultanta chinurilor din închisoare; este convins că suferința rămâne, totuşi, cea mai mare dovadă a dragostei lui Dumnezeu"[154]. Afirmația din urmă confirmă apartenența sa la acelaşi areal cu Părintele Dimitrie Bejan, cu Dinu Pillat, ori cu Alexandr Soljenițîn, nu doar existențial, ci şi intelectual, scrierile lor fiind pentru sufletele cititorilor un *foc răcoritor.*

Ultimul oximoron este unul de mare efect în literatura duhovnicească. El apare în texte liturgice, aplicat episodului vechitestamentar cu cei trei tineri evrei ce mărturisesc fără frică pe Dumnezeul cel adevărat în fața împăratului păgân şi pentru care văpaia din cuptorul cel de şapte ori încins din Babilon s-a prefăcut în rouă. De un astfel de foc va fi avut parte şi rugul din Sinai, pe care Moise îl vedea că ardea şi nu se mistuia, rug aprins care va deveni simbol al Maicii Domnului, dar şi al misticilor mistuiți de dumnezeiescul dor. Sfântul Efrem Sirianul, în *Imnele Naşterii*, pune în gura Maicii Domnului următoarele cuvinte: „(Doamne, – n.n.) Ca muntele Sinai Te-am purtat fără să fiu arsă de focul Tău înfricoşător; căci Tu Ți-ai ascuns focul, ca să nu mă vatămi. Şi nu m-a ars flacăra Ta, spre care nu pot să privească nici chiar serafimii"[155]. Iar în *Imnele Arătării* (Botezului) pune în gura lui Ioan Botezătorul exclamația: „Cum poate aşchia să țină cu mâinile ei focul, fiind lemn uscat! Ai milă de mine, Focule! Căci lucrul e cu neputință pentru mine[156]. (...) Dacă aşchia se apropie de focul Tău se aprinde ca un lemn uscat. Muntele Sinai nu Te-a putut purta, şi eu, cel slab, cu ce să Te botez?"[157]. Parcă răspunzând acestei întrebări, Sfântul Roman Melodul chiar Îl numeşte pe Hristos „*Foc răcoritor*"[158] şi pune în gura magilor următoarele versuri:

---

[154] *Ibidem*, pp. 42-43.
[155] Sfântul Efrem Sirul, *op. cit.*, p. 191.
[156] *Ibidem*, p. 212.
[157] *Ibidem*, p. 214.
[158] Sfântul Roman Melodul, *op. cit.*, p. 70.

Din Babilon a venit scânteia Pruncului
şi dintru focul perşilor ne-a scos;
Deci lepădând focul nimicitor a toate,
un *foc răcoritor* vedem:
Prunc tânăr, Dumnezeu Cel mai-nainte de veci[159].

Sfântul Efrem Sirianul arată că „Două cuvinte rostite de Domnul nostru sunt strâns unite între ele: «Foc am venit să aduc pe pământ» (Lc. 12, 49) şi: «Cu Botez am a Mă boteza» (Lc. 12, 50). Prin Focul Său (focul harului – n.n.) a fost stins focul pe care l-a aprins cel rău (focul patimilor – n.n.), prin Focul Său El a stins focul care ardea în necuraţi şi păcătoşi"[160]. În Bucureşti, acum ceva ani, s-a putut vizita o expoziție de icoane pe sticlă[161] intitulată „Apa cea vie, *Foc răcoritor*"[162]. Cei mai în măsură să se apropie de subiect sunt marii mistici, precum Sfântul Simeon Noul Teolog care îşi întreabă uluit Interlocutorul divin: „Cum eşti şi foc ţâşnitor, cum eşti şi apă răcoritoare?"[163], sau Îl descrie

[159] *Ibidem.*

[160] Sfântul Efrem Sirul, *op. cit.*, p. 168.

[161] Engleza permite oximoronul *plastic glasses* deoarece *glass* poate însemna atât articole din sticlă, cât şi ochelari, oglindă, binoclu.

[162] https://www.crestinortodox.ro/stiri/crestinortodox/expozitie-dedicata-refacerii-bisericii-sf-pantelimon-foisorul-foc-142170.html, consultat la 14.05.2021.

[163] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole şi capitole*, p. 67. Şi întreabă mai departe: „Cum şi arzi şi îndulceşti?" (*Ibidem*). Iar în alt loc citim: „pentru tine dar Mă fac şi *foc dulce*" (*Ibidem*, p. 110). Tot el ne lămureşte: „Să ştii deci că eşti dublu şi ai două priviri: una simțită şi alta gânditoare (sensibilă şi inteligibilă), aşa cum sunt doi sori şi două lumini, simțite şi gândite, pe care dacă le vei vedea, vei fi om aşa cum ai fost creat dintru început. Dar dacă vezi soarele simțit, dar pe cel gândit nicidecum, atunci eşti negreşit pe jumătate mort, iar cel pe jumătate mort e şi un stârv lipsit de orice fel de lucrare. Căci dacă acela care nu vede în chip simțit e un om lipsit de orice lucrare, cu cât mai mult cel care nu vede Lumina lumii (*In.* 8, 12) gândită cu mintea e un mort şi mai mult decât un mort? Mortul nu simte nimic, dar cine moare va simți ce durere mare va avea, sau mai degrabă va fi ca unul care moare în dureri în veci. Dar cei ce văd pe Creatorul, cum nu vor fi vii în afară de toate? Da, vor fi vii în afară de toate şi vor fi în mijlocul a toate şi vor fi văzuți de toți, dar nu vor fi văzuți de toți în simțirea celor de față; sunt în mijlocul a toate, dar mai presus de simțirea acestora, ajung în afara a toate intrând în contact cu cele imateriale şi nu mai simt cele ce pot fi simțite. Căci ochii lor văd, dar într-o *simțire nesimțită* (*en aisthesei anaistheto)" (Ibidem, p. 150).*

drept „foc mistuitor şi val răcoros"; de aceea, când ne împărtăşim cu Sângele Său ne împărtăşim cu „foc şi apă vie"[164]. E ceea ce afirmă şi într-o rugăciune intrată în *Canonul Împărtăşirii*[165]: „bucurându-mă şi cutremurându-mă, cu focul mă împărtăşesc; iarbă uscată fiind eu, şi – străină minune! – mă răcoresc nears, ca rugul de demult care, aprins fiind, nu se mistuia"[166]. El ne asigură de aceasta din experienţă: „Crezând din tot sufletul şi căindu-ne cu căldură, zămislim Cuvântul lui Dumnezeu în inimile noastre, ca şi Fecioara, dacă aducem sufletele noastre ca pe nişte fecioare curate; şi, aşa cum pe aceea, fiind preaneprihănită, n-a ars-o focul Dumnezeirii, aşa nici pe noi nu ne arde dacă ne aducem inimile curate şi fără de prihană, ci se face în noi rouă din cer şi izvor de apă şi râu de viaţă nemuritoare"[167].

Textele marelui mistic constantinopolitan abundă de astfel de formule: „*aprinderea pocăinţei şi fierbinţeala lacrimilor din*

---

[164] *Idem*, *Discursuri teologice şi etice, Scrieri I*, Editura Deisis, *s.a.*, 2001, p. 382.

[165] Această rugăciune din *Liturghierul* ortodox şi cărţile de rugăciune ortodoxe este atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog. Ea este, într-adevăr, alcătuită din fragmente extrase din *Imnele* simeoniene şi asamblate într-un întreg de un bizantin anonim, promotor al evlaviei euharistice. În original, ea este alcătuită în versuri anacreontice. (*Idem*, *Imne, epistole şi capitole*, p. 299).

[166] El exclamă: „O putere a focului dumnezeiesc, o lucrare străină! Cel ce faci să se destrame stânci şi dealuri numai de frica Ta şi de faţa Ta (*Ps.* 113, 6-7; *Idt.* 16, 15), Hristoase, Dumnezeul meu, cum Te amesteci cu iarba cu întreaga fiinţă dumnezeiască, Dumnezeul meu, Cel ce locuieşti într-o lumină cu totul de nesuportat? Cum rămânând neschimbat, cu totul de neapropiat, păzeşti fiinţa ierbii şi *păstrând-o neschimbată o schimbi întreagă* şi, rămânând ea iarbă, e lumină, dar lumina nu e iarbă, ci Tu, Lumina, Te uneşti fără contopire cu iarba şi iarba se face ca lumina, fiind *prefăcută fără schimbare*?" (*Ibidem*, pp. 175-176) Autorul exemplifică în mai multe rânduri această experienţă paradoxală – *păstrând-o neschimbată o schimbi întreagă* – prin imaginea metalului (fierului) contopit cu focul. Acest *foc care răcoreşte* e „necreat, nevăzut, neînceput şi nematerial, cu totul neschimbabil şi, de asemenea, necircumscris, de nestins, nemuritor, necuprins cu totul, în afara tuturor făpturilor, celor materiale şi imateriale, văzute şi nevăzute, trupeşti şi netrupeşti, pământeşti şi cereşti, fiind în afara tuturor acestora prin fire, prin fiinţă şi prin putere" (*Ibidem*, p. 183).

[167] *Idem*, *Discursuri teologice şi etice, Scrieri I*, pp. 135-136.

adâncul inimii topesc ca un foc întinăciunea păcatului şi fac curat sufletul întinat"[168]. *Iar pe un nivel superior* „căldura (inimii – n.n.) naşte foc, iar focul naşte iarăşi căldură, şi din amândouă se aprinde flacără izvorul lacrimilor. Flacăra odrăsleşte curgerile, iar curgerile flacăra, întru care m-au adus îndeletnicirea celor dumnezeieşti, meditarea poruncilor *(Ps.* 118, 143) şi paza rânduielilor Tale, care şi-au luat împreună-lucrătoare cu ele pocăința"[169]. Acelaşi Simeon scrie despre străpungerea inimii, mai precis despre darul străpungerii inimii: „cel care o caută din tot sufletul o va afla (Mt. 7, 8); sau, mai degrabă, venind ea însăşi îl va găsi pe cel care o caută cu osteneală, şi chiar dacă va avea o inimă mai învârtoşată decât arama, decât fierul sau decât diamantul, de îndată ce vine, o face mai moale decât ceara. Fiindcă e un foc dumnezeiesc care destramă munții şi stâncile (I Rg. 19, 11), face netede toate (Lc. 3, 5), le face raiuri şi preschimbă sufletele care-l primesc. Fiindcă în mijlocul acestora se face izvor țâşnitor, apă a vieții care izvorăşte şi curge pururea (In. 4, 14; Ap. 22, 1) şi le udă din belşug, şi se scurge ca dintr-o cisternă peste cei de aproape şi peste cei de departe (Ef. 2, 17) şi umple până peste margini sufletele care primesc cuvântul cu credință (Lc. 8, 13 ş.a.). Fiindcă mai întâi spală de întinăciune pe cei ce se împărtăşesc de ea, apoi spală împreună şi şterge şi patimile, smulgându-le ca pe nişte cruste de pe răni, adică răutatea, pizma, slava deşartă şi toate celelalte care urmează acestora; şi nu numai acestea, ci, alergând ca o flacără, le şterge câte puțin, arzându-le în fiecare ceas ca pe nişte spini... Toate acestea, însă, le lucrează dumnezeiescul foc al străpungerii împreună cu lacrimile, sau mai degrabă prin lacrimi... (nimeni nu) L-a avut pe Acesta vreodată sălăşluind întreg în inima lui fără să fi premers credința şi **s**trăpungerea şi lacrimile necontenite țâşnind pururea ca dintr-un izvor să inunde şi să spele casa sufletului şi să o scalde în rouă şi să răcorească sufletul cuprins şi aprins de focul cel neapropiat (I Tim. 6, 16)"[170]. Pentru aceste stări suprafireşti, binomul lacrimi-foc e un instrument preferat al Sfântului Simeon: „Cine are înăuntrul lui lumina Preasfântului Duh, nesuportând să o vadă, cade cu fața la

[168] *Idem*, *Cateheze. Scrieri II*, p. 164.
[169] *Idem*, *Imne, epistole şi capitole*, p. 175.
[170] *Idem*, *Cateheze. Scrieri II*, pp. 65-66.

pământ, strigă şi urlă în uimire şi frică mare ca unul care vede şi pătimeşte un lucru mai presus de fire, de cuvânt şi de gând; şi se aseamănă unui om ale cărui măruntaie sunt aprinse de foc, de care ars fiind şi neputând suporta arsura flăcării, e ca ieşit din el însuşi; şi neputându-se stăpâni, ci vărsând neîncetat lacrimi şi fiind răcorit de acestea, aprinde încă şi mai tare focul dorului. Iar de aici varsă lacrimi încă şi mai mult şi, spălat fiind de vărsarea lor, scânteiază încă şi mai strălucitor; iar când, aprins în întregime, se face ca o lumină, atunci se împlineşte cuvântul spus (de Sfântul Grigore de Nazianz – n.n.): «Dumnezeu e unit cu dumnezei şi e făcut cunoscut de ei»"[171].

În celebrul dialog purtat cu Sfântul Grigorie Sinaitul, Cuviosul Maxim Cavsocalivitul îi destăinuie: „Nu voi ascunde de tine, părintele meu, minunea Născătoarei de Dumnezeu, care a făcut-o cu mine. Eu din tinerețele mele aveam multă credință către Doamna mea de Dumnezeu Născătoare, şi o rugam cu lacrimi să-mi dea darul rugăciunii din inimă, şi într-una din zile, mergând la biserica ei, după cum aveam obiceiul, am rugat-o iarăşi cu nemăsurată fierbințeală a inimii mele; şi când sărutam cu dragoste sfânta ei icoană, îndată am simțit în inimă o fierbințeală ce mi-a venit de la sfânta ei icoană, care nu mă ardea, ci mă răcea şi mă îndulcea, pricinuind sufletului meu mare umilință"[172]. Sfântul Vasile cel Mare nu face decât să confirme validitatea mărturiei, când observă că „Unde însă sunt lacrimi, acolo se aprinde focul duhovnicesc care luminează tainițele minții şi mistuie toate patimile"[173]. Această lege a vieții duhovniceşti e descoperită de fiecare căutător autentic[174], precum amma Sincletica: „Trebuie să ațâțăm focul dumnezeiesc cu lacrimi şi osteneli", citim pe o filă de *Pateric*[175]. Chiar şi într-un

[171] *Idem*, *Imne, epistole şi capitole*, pp. 401-402.

[172] *Filocalia*, vol. VIII, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2013, p. 627.

[173] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre evitarea plăcerii deşarte* în vol. Sfântul Vasile cel Mare, *Învățătură către fiul duhovnicesc*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, pp. 53-54. Sfântul Isaac Sirianul notează şi el că „focul dragostei Lui (...) se aprinde în inimă şi mistuie patimile sufletului şi ale trupului" (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință*, p. 371)

[174] În sfera oximoronelor întâlnim şi *imitatori autentici.*

[175] *Pateric*, Sincletica 1.

registru sentimental, nu doar în cel duhovnicesc, e valabilă constatarea lui Alexandre Dumas: „lacrimile sunt ca focul: ard”[176].

Emil Cioran declara ostentativ: „Adevăratele confesiuni nu se pot scrie decât cu lacrimi. Dar lacrimile mele ar îneca această lume, precum focul meu interior ar incendia-o”[177]. Chiar şi aşa, pare să i se potrivească observația făcută despre Giordano Bruno, anume: „Cel mai adesea, îşi descrie starea sufletească precum un amestec de foc şi gheață”[178]. George Geafir definea femeia drept „un *pompier piroman*: ea pune focul şi tot ea îl stinge”[179]. Dacă mai poate, am completa noi, căci Cioran n-a mai reuşit.

În poemul *Lumina de ieri,* Lucian Blaga scria:

Caut, nu ştiu ce caut.
Caut aurore ce-au fost,
tâşnitoare, aprinse fântâni –
azi cu ape legate şi-nvinse.

Aprinsele fântâni blagiene şi „Apa mea (care) s-a schimbat în dogoare” a lui Radu Gyr din poemul *Osândă* ne duc cu gândul fie la „băutura cerească” a harului, de a cărui atingere cel care se învredniceşte se face „în întregime foc în stare să ardă şi să topească pe vrăjmaşii care se apropie de el din toate părțile” (Sfântul Simeon Noul Teolog[180]), fie la *râul de foc* (în germană Feurbach) şi la *iezerul de foc* pictate în pridovoarele unor biserici cu un roşu tulbure, râu şi iezer pe care le regăsim în *Cartea Apocalipsei* în capitolele 20 (v. 14), respectiv 18 (v. 20). Sfântul Simeon Noul Teolog, se pare inspirat de o scriere apocrifă necunoscută, arată că în acele vremuri de pe urmă „din crăpăturile pământului se va înălța un foc care-i va inunda ca apele mărilor. Şi aşa cum la potop s-au deschis zăvoarele cerului (Fc. 7, 11) şi s-a pogorât apa şi după puțin timp a acoperit popoarele, aşa şi atunci pământul se va deschide din temeliile lui (Is. 24, 18; Ps. 17, 16) şi va țâşni nu puțin câte puțin, ci dintr-o dată focul şi va

[176] https://www.portal-info.ro/citate/citate-despre-lacrimi.html, consultat la 18.05.2021.
[177] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, 1990, p. 78.
[178] Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, p. 142.
[179] http://www.citatepedia.ro/index.php?id=84956, consultat la 18.05.2021.
[180] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, p. 252.

acoperi tot pământul şi toate se vor face un *râu de foc* (Dn. 7, 10)"[181]. Reflectând asupra celui din urmă, Sfântul Ioan Gură de Aur ne administrează un duş rece: „Râul de foc curge în clocote, iar noi râdem şi ne dezmierdăm şi păcătuim fără sfială?"[182] Şi, pe bună dreptate, căci în cartea ultimă a Noului Testament citim: „Cine n-a fost aflat scris în cartea vieții, a fost aruncat în *iezerul de foc*" (Apoc. 20, 15). Şi tot de aici aflăm că fiara şi proorocul cel mincinos „au fost (şi ei) aruncați de vii în *iezerul de foc* unde arde pucioasă" (18, 20), iar în final şi „diavolul, care-i amăgise" şi-a aflat aceeaşi destinație (20, 10). „Focul şi pucioasa trimit la pedepsirea Sodomei şi a Gomorei (Gen. 19, 24), şi a lui Gog (Iez. 38, 22). Oximoronul «*iezer de foc*» este foarte semnificativ. «Iezerul» (*limne*) trimite, evident, la ideea de apă, element opus focului. Aici, însă, contrariile se îngemănează pentru a forma un loc teribil, inimaginabil, de pedeapsă. Cine-şi poate închipui o «*apă de foc*»?" se întreabă Cristian Bădiliță[183]. Pe de altă parte, tot în *Apocalipsă*, ne este prezentată „o mare de cristal, amestecată cu foc, şi pe biruitorii fiarei şi ai chipului ei şi ai numărului numelui ei, stând în picioare pe marea de cristal şi având alăutele lui Dumnezeu. Şi ei cântau cântarea lui Moise, robul lui Dumnezeu, şi cântarea Mielului, zicând: Mari şi minunate sunt lucrurile Tale, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule! Drepte şi adevărate sunt căile Tale, Împărate al neamurilor!" (Apoc. 15, 2-3).

Ce fel e *iezerul de foc* rămâne doar să speculăm. În timpul unei ierni foarte friguroase, în care zăpada a căzut din belşug, dreptul şi de Dumnezeu insuflatul părinte Acachie Kafsokalivitul şi-a aprins un foc pentru a se încălzi. Dar cum s-a apropiat de foc, el s-a simțit mai înfrigurat. Atunci a realizat că nu era normal să simtă frig lângă foc şi că acest frig este cauzat de ceva diavolesc. Atunci a stins focul, a ieşit afară din peşteră, s-a dezbrăcat şi s-a băgat în zăpadă, unde a simțit imediat o căldură, ca într-o baie cu aburi[184]. Focul diavolesc te îngheață,

[181] *Ibidem*, p. 88.
[182] https://www.ioanguradeaur.ro/156/raul-de-foc/, consultat la 18 05 2021.
[183] *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*. Traducere inedită şi comentariu de Cristian Bădiliță, Adevărul holding, Bucureşti, 2012, pp. 347-348.
[184] Arhimandrit Ioannikios Kotsonis, *Patericul atonit*, Editura Bunavestire, Bacău, 2000, pp. 88-89.

focul diavolesc nu luminează, ci e un *foc întunecat*, căci, explică Sfântul Grigorie de Nyssa, abisul, „adâncul, în multe locuri ale Scripturii am aflat că este focul dracilor”[185], căci acest abis Domnul Hristos îl numeşte „întunericul cel mai din afară” (Mt. 8, 12). Acesta e focul iadului, tartarul. Iov mărturisea: „Pielea s-a făcut pe mine neagră si oasele mele sunt arse de friguri” (Iov 30, 30). Soacra lui Petru era şi ea „aprinsă de friguri” (Mt. 8, 14). Cei din iad trăiesc o stare identică, însă diferită în intensitate pe care Sfântul Simeon Noul Teolog o descrie ca *„întuneric nesfârşit amestecat cu foc aprins”*[186]*, ca* „foc şi întuneric”[187] *sau ca „foc întunecos”*[188] *echivalat cu gheena (Lc. 12, 5)*. În *Paradisul pierdut* John Milton descrie iadul folosind o terminologie similară:

Ca un cuptor imens, însă din flăcări,
Nu răsărea lumină, ci mai degrabă beznă[189].

Un autor bizantin rămas anonim se ruga: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeule, Mântuitorul meu, Dulceaţa cea negrăită, Numele cel mântuitor, dăruieşte-mi mie, nevrednicul rob al Tău, umilinţă şi luminare a inimii, pentru ca, luminat fiind, *să vărs cu desfătare lacrimi* întru rugăciune curată, pentru ca prin puţine lacrimi să ştergi zapisul cel mare al păcatelor mele şi prin puţină suspinare să stingi focul arzător”[190]. Dac-ar fi cunoscut viaţa isihastă mai îndeaproape, desigur că Iorga n-ar mai fi fost de părere că „sunt lacrimi atât de grele şi de fierbinţi că ochii nu le pot plânge: ele zac în inima arzând”[191] în tăcere.

Sfântului Ambrozie al Milanului îi aparţine oximoronul *negotiosum silentium*, linişte substanţială, arătând că „liniştea nu

---

[185] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, p. 157.
[186] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, p. 219.
[187] *Idem*, *Imne, epistole şi capitole*, p. 170.
[188] *Ibidem*, p. 163.
[189] John Milton, *Paradisul pierdut*, Editura Aldo Press, Bucureşti, 2004, p. 6. Traducerea aparţine lui Adina Begu. Originalul e şi mai grăitor:
As one great furnace flamed, yet from those flames
No light, but rather darkness visible. (John Milton, *Paradise lost*, Oxford University Press, 2005, p. 19)
[190] *Cele mai frumoase rugăciuni ale Ortodoxiei*, p. 174.
[191] https://www.mesaje-dragoste.com/despre-lacrimi/, consultat la 19.05.2021.

este nici vid, nici absență de sens, ci este plină de *negotium*, de materie, de substanță, de înțelegere – pe scurt, liniştea este creatoare"[192]. Despre acest ilustru ierarh Augustin aminteşte în *Confesiuni*: „Am sosit la Milan şi l-am găsit acolo pe episcopul Ambrozie. Cuvântările sale pline de râvnă împărțeau pe atunci poporului tău lamura grânelor tale, bucuria untdelemnului tău şi *beția trează şi cumpătată* a vinului tău"[193]. Expresia *sobria vini ebrietas*, care conține un admirabil oximoron, este împrumutată dintr-un imn ambrozian intitulat *Splendor paternae gloriae*. Expresia o întâlnim mai înainte la Filon (*nephalios methe*) şi Origen, „Totuşi între *beția trează* a lui Filon şi cea a lui Origen există o diferență capitală... Origen se opune concepției montaniste a extazului profetic ca stare de inconştiență sau nebunie sacră, concepție care nu lipseşte din unele texte ale lui Filon. Dacă pentru Origen beția pe care o produce vinul din *Vița cea Adevărată* (adică Hristos) «te face să ieşi din omenesc» (să transcenzi omenescul prin har, îndumnezeindu-te, acesta fiind adevăratul transhumanism, nu cel tehnologic, creator de cyborgi – n.n.), numai vinul cel rău al învățăturilor mincinoase «te face să-ți ieşi din minți». Un extaz înțeles ca inconştiență este pentru Origen semnul prezenței demonului, manifestată prin patimile cele rele care deformează, întunecă şi aservesc intelectul"[194]. Marele cărturar alexandrin e în acord cu Sfântul Grigore de Nyssa, care numeşte acest fel de beție „beția cea bună şi trează. Vorbesc de acea beție prin care li se întâmplă oamenilor extazul (ieşirea) din cele materiale, spre ceea ce este dumnezeiesc"[195].

Comentariul Părintelui Stăniloae la acest din urmă text consună şi el: „«Beția trează» sau «trezvia beată» este o expresie paradoxală prin care Sfântul Grigorie şi, după exemplul lui, alți Părinți următori descriu starea complexă şi totodată echilibrată a omului înaintat duhovniceşte. Omul umplut de înțelepciunea vinului dumnezeiesc trăieşte o bucurie care-l îmbată, dar care-i dă totodată o mare luciditate. El e entuziast şi treaz, vesel şi

[192] Alphonse şi Rachel Goettmann, *Rugăciunea lui Iisus, Rugăciunea inimii*, Editura Mitropolia Olteniei, 2007, p. 15.
[193] Augustin, *op. cit.*, p. 326.
[194] Henri Crouzel, *Origen*, Editura Deisis, Sibiu, 2014, p. 235.
[195] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, p. 163.

serios, încântat la culme de lumina marii înțelegeri dobândite şi plin de răspunderea şi de seriozitatea pe care o aduce ea. Starea aceasta o produce şi iubirea curată: cu cât iubeşti pe cineva mai mult, cu atât eşti mai entuziasmat şi în acelaşi timp mai plin de răspundere în fața lui sau pentru el, cu atât ți s-a deschis un orizont mai adânc al cunoaşterii lui ca persoană, orizont care întreține meditația în legătură cu el. Şi, numai cunoscându-l în taina persoanei, ai înlăturat de pe semenul tău caracterul de obiect, care-l acoperă, care-l îngustează, care-l strâmbă, care ți-l face neinteresant şi-ți mărgineşte bucuria de el; numai când ai pătruns în cămările minunate şi intime ale palatului lui fermecat, eşti plin de o încântare negrăită. Entuziasmul acesta este un extaz, e ieşire din tine, dar el fiind în acelaşi timp însoțit de trezvie, de o supremă luare-aminte la minunile pe care le-ai cunoscut, nu înseamnă o uitare de deosebirea între tine şi Dumnezeu, nu-i o scufundare de bacantă în esența socotită una cu esența proprie, în sens panteist.

Pagini frumoase despre deosebirea între mistica panteistă a lui Plotin şi cea creştină, care are ca bază dogma iubirii celor trei Persoane dumnezeieşti neconfundate, se găsesc în cartea lui Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*. El vede mistica creştină adevărată, curat păstrată numai la Părinții Răsăriteni, în vreme ce în Occident consideră că a fost afectată de panteism. El zice: «Mistica apuseană este, sub influența lui Plotin, monoteistă în sensul îngust al cuvântului. Ea vede Treimea, dar numai ca unitatea Persoanelor în dumnezeire. Chiar mistica noastră modernă în legătură cu Hristos vorbeşte, precum se ştie, aproape numai despre «Mântuitorul divin», ceea ce înseamnă că ea vede în Hristos numai pe Dumnezeu şi dumnezeirea Sa. Biserica veche şi, cu ea, Simeon (Noul Teolog), vedea în Hristos, dimpotrivă, ceva mai mult: ea vedea în El pe «Fiul»... Noi ne închidem față de un lucru care pentru Biserica veche era hotărâtor şi prin care ea se deosebea de monoteismul iudaic. Simțul pentru viața trinitară a lui Dumnezeu, pentru întrepătrunderea reciprocă şi referirea Persoanelor dumnezeieşti întreolaltă s-a pierdut la noi... Pentru noi, Dumnezeu a devenit o noțiune fără conținut»"[196].

[196] *Ibidem*, p. 163.

Sfântul Grigorie de Nyssa îşi continuă comentariul dând trei exemple biblice de *beție trează*: „Aşa se îmbată, cum zice proorocia, cei ce beau din grăsimea casei lui Dumnezeu şi se adapă din râul desfătării (Ps. 35, 8). Aşa s-a îmbătat odinioară şi marele David, când, ieşind din sine şi alipindu-se de Dumnezeu în răpire, a văzut frumusețea nevăzută şi a strigat cuvântul acela vestit: «Tot omul e mincinos» (Ps. 115, 2), căutând să prindă în cuvânt tâlcuirea celor negrăite. Aşa s-a îmbătat şi noul Veniamin, Pavel[197], când a fost răpit (în extaz), zicând: «De ne-am ieşit din noi, este pentru Dumnezeu (căci spre Acela e extazul), de suntem treji cu mintea, suntem pentru voi» (II Cor. 5, 13). Lucrul din urmă l-a arătat şi în cuvintele către Festus, declarând că nu e nebun, ci spune vorbe înțelepte şi drepte (FA 26, 24-25). Dar ştim că şi fericitul Petru a fost în acest fel de beție, fiind în acelaşi timp flămând şi beat. Căci înainte de a i se aduce mâncare, când i se făcuse foame şi voia să mănânce, iar ai lui îi pregăteau masa, îi vine beția dumnezeiască şi trează, prin care iese din sine şi vede pânzătura evanghelică, lăsată de sus şi ținută de cele patru colțuri”[198].

Marele teolog român notează despre „noul Veniamin”: „Beția lui Pavel pentru Hristos este în acelaşi timp trezvie în lucrarea lui pentru oameni. Ea nu e nebunie, ci cea mai mare luciditate, e entuziasm în luciditate, e bucuria celei mai depline lucidități. El cunoaşte sensul vieții şi aceasta îi dă cea mai mare bucurie”[199]. În ce-l priveşte pe celălalt apostol, el scrie: „«*Beția trează*», «*trezvia beată*» (*ebrietas sobra*, *sobrietas ebria*) sunt formule paradoxale folosite de Sfântul Grigorie de Nyssa pentru a exprima starea de *luciditate entuziastă*, sau de *entuziasm lucid*, pe care o procură cuiva vederea sau cunoaşterea neîndoielnică a lui Dumnezeu, conştiința dragostei lui Dumnezeu față de el, cu îndemnul ei de a propovădui şi altora fericirea ce i-o dă credința că se bucură de iubirea nesfârşită a unui Dumnezeu personal, Care Şi-a vărsat sângele pentru noi mânat de această

[197] Îl numeşte aşa ca o aluzie la un verset din Psalmi: „Acolo era Veniamin cel mai tânăr, în uimire (extaz – n.n.)” (Ps. 67, 28).
[198] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, pp. 253-254.
[199] *Apud Ibidem*, p. 253.

iubire şi ne asigură prin învierea Lui ca om învierea noastră. Petru are o asemenea vedere, care-l face beat de fericita lumină ce i-o prilejuieşte când se află flămând, ceea ce înseamnă că nici nu băuse nimic, pentru că nu stătuse la masă. Şl, în general, cel flămând e lucid. Dar concomitența foamei, mai bine-zis a setei, cu beția mai poate însemna şi faptul că cel beat de vederea frumuseții nesfârşite a lui Dumnezeu rămâne mereu flămând sau însetat de ea, deci doritor să vadă şi mai mult din ea. Şi aceasta iarăşi înseamnă o trezvie în beție. Căci cel ce face această experiență are nu numai bucuria de a fi aflat sensul vieții, ci şi conştiința marginilor, sau a insuficienței sale"[200].

Sfântul Isaac Sirianul numeşte această *beție trează* „beție duhovnicească", arătând că „până ce nu se va opri din inima lui grija de cele ale vieții, afară de cea pentru cele de neapărată trebuință ale firii, şi nu va lăsa pe Dumnezeu să Se îngrijească de ele, nu se va naşte în el *beția duhovnicească* şi nu va simți acea nebunie care mângâia pe apostoli"[201], nebunie mărturisită de Apostolul Neamurilor: „Noi suntem nebuni pentru Hristos" (I Cor. 4, 10)[202]. Acelaşi fericit pustnic scrie: „Simțindu-Te pe Tine, sfinții s-au uitat pe ei înşişi şi au ajuns nebuni după Tine; în beția lor s-au amestecat în fiecare clipă cu Tine şi din dragoste pentru Tine nu s-au mai întors înapoi. Căci pe cei care au băut din acest izvor pentru că însetau de iubirea Ta, i-ai îmbătat cu minunarea în fața tainelor Tale"[203]. Că beția aceasta e o beție

[200] *Apud Ibidem*, p. 254. Cei trei menționați mai sus trăiau prin ceea ce Sfântul Isaac Sirianul numeşte *beția credinței*, o unealtă indispensabilă pentru viața duhovnicească, deoarece „până nu dobândeşte sufletul *beția credinței* în Dumnezeu, prin primirea puterii simțirii ei, nu-şi poate vindeca slăbiciunea simțurilor şi nici călca cu putere peste conținutul celor văzute, care este zid despărțitor în fața celor dinlăuntru. Nici nu simte înainte de aceea rodul rațional al stăpânirii de sine" (*Filocalia*, vol. X, p. 26).

[201] *Ibidem*, p. 136. El precizează mai departe: „De această *beție duhovnicească* au fost cuprinşi odinioară apostolii şi mucenicii" (*Ibidem*, p. 137).

[202] Părintele Stăniloae socoteşte că „nebunia care îl mângâia pe Apostol" nu e decât „aceea de a se răstigni împreună cu Hristos şi de a nu mai trăi în trup, ci în Hristos şi în credința în Fiul lui Dumnezeu, care e un extaz" (*Ibidem* p. 136), o beatitudine.

[203] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată. Partea a II-a*, p. 133.

trează se vede şi din faptul că la ea se ajunge nu pe o cale hedonistă, ci pe calea încercărilor şi ispitelor („Ei care pentru cunoaşterea lui Dumnezeu intră în fiecare zi în mari încercări şi se pregătesc cu bucurie de moarte, al căror duh nu se întristează şi care nu lasă liniştirea, se desfată de bucuria care e în Dumnezeu într-o uimire parţială şi în beţia inimii”[204]) sau a pocăinţei, după titlul *Catehezei 23* a Sfântului Simeon Noul Teolog: *Căinţa şi beţia tainică de la capătul ei*[205].

Un excepţional exemplu de *beţie trează* din vremuri apropiate de ale noastre ni-l oferă Cuviosul Paisie Aghioritul. El pomenea adesea cu evlavie de pustnicul Petrache din Katunakia: „Cu multa sa asceză, bătrânul renunţase aproape la toate nevoile omeneşti şi trăia deja ca un înger întrupat. Ţinea mereu post. Mânca doar după vecernie un pesmet şi se ruga, şi făcea mătănii zi şi noapte. Chiar şi în somn se ruga, iar când se trezea îşi continua rugăciunea. Când se culca puţin, trupul său adormea,

---

[204] *Ibidem*, p. 140. Adevăratul transumanism e acela al oamenilor beţi de Dumnezeu, al celor care cunosc „bucuria revărsată pe neaşteptate în inimă şi care inundă asemenea unui val toate mişcările, care răpeşte inima într-o beţie negrăită, într-atât încât singuraticul nu mai seamănă cu un om, ca şi cum prin risipirea inimii în valul acela ar fi fost înălţat în afară de trup şi nu mai stă pe pământ” (*Ibidem*, pp. 157-158)

[205] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, p. 247. Părintele Ică jr. face următoarea precizare: „Faţă de tema tradiţională a beţiei duhovniceşti, aceste descrieri aduc o dezvoltare sensibilă şi personală care-l disting pe Sfântul Simeon de predecesorii săi. Spre deosebire de aceştia, care pleacă întotdeauna de la exegeza spirituală a expresiilor biblice «beţie», «pahar», «ospăţ» etc., Sfântul Simeon pleacă nemijlocit de la propria sa experienţă mistică, pe care o exprimă folosindu-se de simbolul vinului şi al calităţilor lui amplu şi realist descrise: transparenţă, culoare, gust etc. La drept vorbind, el nu vorbeşte despre o «beţie», ci despre un bolnav care-şi recapătă sănătatea şi încearcă o sete de nesăturat; el este un cunoscător, ştie să deguste şi să aprecieze calităţile băuturii sale. Imaginea cea mai frapantă şi originală la Sfântul Simeon e cea a soarelui ale cărui raze se reflectă în vin. Deşi nu vorbeşte direct de beţie, el descrie cu realism efectele vinului străbătut de razele soarelui în trupul şi sufletul care-l bea fără să-şi poată sătura setea, ca simbol al extazului mistic al sufletului în Duhul Sfânt şi în Hristos: Hristos-soarele se reflectă în creştin şi se uneşte cu el prin Duhul Sfânt-vinul, aşa cum soarele se reflectă în vinul care pătrunde toată făptura celui care-l bea” (*ibidem*, pp. 252-253).

dar sufletul veghea şi se ruga („Eu dorm, dar inima mea veghează" (CC 5, 2) – *adormitul treaz* – n.n.). Rugăciunea devenise modul său de existență şi de multe ori îmi spunea:

– Aud cântări îngereşti atât de dulci, că nu mai pot să stau în picioare de atâta dulce melodie cerească"[206].

Iată, deci, un om atât de beat că nu se mai poate ține pe picioare, dar concomitent atât de treaz că auzea cântările angelice. Acesta face parte din categoria oamenilor beți de Dumnezeu[207],

---

[206] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Patericul Athonit*, Editura Anastasia, Bucureşti, *s.a.*, pp. 79-80. Informațiile furnizate de Rectorul Sfântului Munte despre asceți şi contemplativi pe care i-a cunoscut sunt cu adevărat informații neprelucrate (*raw data*). În general, informațiile din *mass media* deşi ne sunt prezentate ca şi informații neprelucrate, în fond sunt în general prelucrate din greu, sau cel puțin niciodată în întregime neprelucrate, în aceste cazuri expresia constituind un oximoron. A se vedea cartea *Raw Data Is an Oxymoron*, edited by Lisa Gitelman, Massachusetts Institute of Technology, 2013.

[207] Sfântul Isaac exclamă: „Doamne, aceasta este voia Ta şi de toate acestea are nevoie pruncia mea, ca să fie povățuită şi trezită de Tine, mai ales când omul nu e beat de dorul Tău, cum nu sunt nici eu, şi nu e atras de bunătăți, ca să nu mai vadă nicidecum lumea din pricina beției pe care o are față de Tine. Căci m-ai făcut să mă ridic până la această stare şi mai presus de ea, spre descoperiri şi vederi care nu pot fi tâlcuite de limba trupească şi să văd şi să aud glasul liturghiei duhurilor şi să mă învrednicesc de vederea plină de sfințenie a Ta" (*Filocalia*, vol. X, p. 261). Încă un text care confirmă că beția mistică (extazul mistic) e una trează, lucidă. La polul opus se află, lipsită de trezvie, de discernământ, *amețeala beției păcatelor*: „Fericit este cel ce s-a depărtat de lume şi de întunericul ei şi nu ia aminte decât la sine. Căci nu poate lucra sau sluji puterea străvederii, nici a discernământului, în cel ce petrece în mijlocul celor deşarte. Căci cum va putea deosebi ceea ce se cuvine puterea de discernământ tulburată a acestuia? Fericit este cel ce a părăsit amețeala beției sale şi a văzut prin alții cât de nesătulă este beția sa. Căci atunci va cunoaşte ruşinea sa. Cât timp poartă cineva în sine *amețeala beției păcatelor* sale, toate cele săvârşite de el i se par cuviincioase. Căci când firea iese din rânduiala sa, e la fel de beată fie de vin, fie de pofte, pentru că amândouă o scot din ceea ce se cuvine şi amândouă mişcă în trupul de care sunt purtate aceeaşi fierbințeală" (*Ibidem*, p. 276). Lipsa de luciditate a omului căzut în beția mundană se vede şi din aceea că „e cu neputință celor beți să-şi stăpânească gândurile" (*Ibidem*, p. 291). Omul pătimaş cunoaşte şi o beție a gândurilor: „Când doarme singur, îl înconjoară îngrămădirea gândurilor celor pline de năluciri deşarte şi spurcate şi fac aşternutul lui curat, gazda curviei şi teatru al vedeniilor. Şi când comunică cu ele prin

despre care fericitul avvă Isaac scria: „Precum omul ce bea vin şi se îmbată în ziua plângerii uită de toată mâhnirea pentru durerile lui, aşa cel îmbătat de dragostea lui Dumnezeu uită, în lumea aceasta a plângerii, de toate durerile şi mâhnirile lui[208] şi se face nesimțitor față de toate patimile păcatului, din pricina beției lui. Inima lui se sprijină pe nădejdea în Dumnezeu şi sufletul lui e o pasăre uşoară, înaripată; şi în toată clipa cugetarea lui se înalță de la pământ şi zboară deasupra oamenilor, în îndeletnicirea cu gândurile lui şi se desfată în cele nemuritoare ale Celui Preaînalt"[209]. Cu astfel de oameni beți de Dumnezeu se produce fenomenul de *beție uscată*, adică ajung la beatitudine fără un strop de alcool[210], urmând îndemnul lui avva Isaac Sirianul: „Însetează după Hristos, ca să te îmbeți de dragostea Lui"[211].

Moş Petrache a gustat ceea ce marele pustnic sirian numea *beție adâncă*, un alt nume pentru *beția trează*: „Toate vederile arătate sfinților au loc în vremea rugăciunii. Căci ce alt timp e atât de sfânt şi de potrivit sfintei primiri a darurilor (harismelor), ca timpul rugăciunii, în care vorbeşte cineva cu Dumnezeu? Căci în acest timp, în care se fac cererile către Dumnezeu şi au loc întâlnirile cu El, omul adună cu silire toate mişcările şi gândurile din toate părțile şi nu gândeşte decât la Dumnezeu şi

---

vorbire, într-o beție a gândurilor, mintea i se înviforează ca o mare ce fierbe în furtună, căzând sub puterea valurilor ce năvălesc asupra ei din marea trupului, din pricina îmbuibării pântecelui" (*Ibidem*, p. 352).

[208] Ceva din starea de beatitudine a sufletului se transmite şi trupului: „Când sufletul e beat de bucuria nădejdii lui şi de veselia pentru Dumnezeu, trupul nu mai simte necazurile chiar de e slab. Căci de şi poartă o povară îndoită nu slăbeşte, ci se bucură împreună cu sufletul de desfătarea lui, căci sufletul conlucrează cu el, chiar dacă e slab. Aceasta i se întâmplă când sufletul intră la bucuria Duhului" (*Ibidem*, p. 374). Lucrurile merg chiar mai departe: „Nepătimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a nu le mai primi din pricina beției inteligenței pricinuită de slava sufletului" (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată. Partea a II-a*, p. 121).

[209] *Filocalia*, vol. X, pp. 360-361.

[210] Expresia *beție uscată* mai are şi un alt înțeles, unul tehnic. Ea are în vedere persoanele dependente de alcool aflate în recuperare, a căror stare e caracterizată prin diverse fluctuații în gândire, sentimente şi comportamente care le afectează. Mai precis, starea mentală şi emoțională a celor în cauză devine haotică.

[211] *Filocalia*, vol. X, p. 233.

inima o are plină de El. De aceea înțelege cele neînțelese. Căci Duhul cel Sfânt Se mişcă în el după măsura lui. Se mişcă în el luând prilej de la cele pentru care se roagă. Deci rugăciunea se întrerupe în vremea rugăciunii din mişcarea ei şi mintea e prinsă şi scufundată în uimirea răpirii şi uită de dorința din cererea sa. Şi mişcările ei se botează în *beție adâncă* şi ea nu mai e în această lume"[212].

Odată, o maică i s-a adresat Sfântului Paisie Aghioritul:

– Gheronda, mă tem că nu o să mă mântuiesc.

– Nu te teme! Vom merge împreună acolo sus! Numai să-i spui stareței să ne dea două sticle mari pentru drum. Ia aminte, însă, să fie de plastic, nu din sticlă, ca să nu se spargă pe drum... Le vom umple cu apă şi, până să ajungem la Cer, o vom bea din pricina ostenelii! Vom lăsa numai trei degete de apă şi îl vom ruga pe Hristos să o binecuvinteze, să o facă vin, după care îl vom bea şi ne vom *îmbăta duhovniceşte* lângă Hristos.

– Care este această apă?

– Este dragostea către Hristos şi către frați.

– Iar beția?

– Este beția care vine de la Duhul Sfânt. Cei care se îmbată de la Duhul Sfânt se veselesc continuu de dragostea lui Dumnezeu, Părintele lor[213]. Dacă omul se îmbată duhovniceşte cu vinul ceresc... devine nefolositor pentru lume şi nimic din cele pământeşti nu-l mai atrage, „socotindu-le gunoaie" (Flp. 3, 8) pe toate. Vezi, celor care beau mult şi se îmbată nu le mai pasă apoi de nimic. „Bădie Tănase, îți arde coliba!", strigau la un bătrânel căruia îi luase foc coliba. „Las-o să ardă!" spunea el, fiindcă băuse şi se îmbătase[214]. Bună este cealaltă beție, cea cerească, dar trebuie să fii permanent acolo, la „butoiul" ceresc cel nesecat.

---

[212] *Ibidem*, p. 179.

[213] Acelaşi lucru îl afirmă şi avva Isaac: „Cela ce pentru Dumnezeu flămânzeşte şi însetează, îmbăta-va pre dânsul Dumnezeu cu vinul a căruia beție nu mai trece vreodată de la cei ce îl beau pre dânsul" (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință*, p. 148).

[214] După avva Isaac, „Sunt unii care se îmbată de vin şi astfel mintea lor se abate de la osteneala sufletelor lor, noi însă ne îmbătăm de iubirea lui Dumnezeu şi în beția noastră ne abatem de la cele stricăcioase de aici" (*Idem*, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a*, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 84).

Vă doresc să găsiți caneaua cea dumnezeiască şi să beți şi să vă îmbătați mereu de vinul Raiului![215], să vă desfătați de *beția trează* a dulcelui har dumnezeiesc, de preadulcele Iisus, de preadulcele Duh Sfânt! Sfântul Isaac Sirianul ne surprinde şi în acest punct afirmând că „Beția iubirii înfocate față de Creatorul va lucra în lumea viitoare contemplarea exactă a Pătimirii şi umilirii lui Hristos"[216].

Meditând asupra psalmului 22, Sfântul Grigorie de Nyssa îi dă o interpretare absolut spectaculoasă: Domnul „îți porunceşte să te faci oaie păstorită de Dumnezeu, de niciun bine lipsit, căreia şi iarba răsplătirii şi apa odihnei şi hrană şi cale şi povățuire şi toate i se face Păstorul cel bun (In. 10, 2-4), Care împarte harul Său spre toată trebuința. El învață Biserica prin toate acestea că trebuie să te faci, mai întâi, oaie a Păstorului celui bun, povățuit printr-o temeinică şi dreaptă catehizare în dumnezeieştile legi şi izvoare ale învățăturilor, spre împreună-îngroparea cu El prin Botez în moarte, şi să nu te temi de o asemenea moarte. ... Apoi, după ce ai fost mângâiat de toiagul Duhului (căci Duhul este Mângâietorul), ți-a pus înainte masa tainică, pregătită împotriva celei a demonilor. Căci aceia prin idolatrie au zdrobit viața oamenilor, iar lor le stă împotrivă masa Duhului. După aceea, înmiresmează capul cu untdelemnul Duhului şi, după ce a pus înainte-i vinul ce veseleşte inima, zămisleşte în suflet *beția aceea trezvitoare*, mutând gândurile de la cele vremelnice la veşnicie. Pentru că cel ce gustă din această beție schimbă starea de muribund cu nesfârşita petrecere întru îndelungare de zile în casa lui Dumnezeu"[217].

Revenind, cu o altă ocazie, asupra aceluiaşi psalm, consideră că paharul din versetul „paharul Tău este adăpându-mă ca un puternic" (Ps. 22, 6), „pricinuieşte *beția trează*"[218]. Acest maestru al oximoronelor mai scrie despre sufletul urcat pe

---

[215] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Patimi şi virtuți*, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2012, pp. 206-207.

[216] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată. Partea a II-a*, p. 229.

[217] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la praznice împărăteşti*, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2010, p. 156.

[218] *Idem*, *Tâlcuire la Cântarea* Cântărilor, p. 282.

treptele înalte ale vieţuirii în Hristos că „bea vinul amestecat cu lapte, ca pe ceva ce produce beţia dragostei, dar o *beţie trează* şi nevinovată, întrucât cel ce se îmbată de acest vin bea odată cu el şi laptele nevinovăţiei copilăreşti”[219].

Într-adevăr, *via mistica*, pe care contemplativul se înalţă folosindu-se de viaţa liturgică şi de viaţa ascetică drept aripi la fel de necesare[220], provoacă *beţia luciditǎţii*. Pavel Evdokimov sintetizează excepţional ascensiunea epectatică tot mai fericită (*beata*) şi mai lucidă: „Descoperirile de pe drumul urcuşului (mistic) par simultan obscure şi luminoase. În veşnicie şi dincolo de ea, străfulgerările se întunecă pe măsură ce lumina treptelor superioare sporeşte. Acelaşi mister se voalează neîncetat, dar se şi dezvăluie progresiv, fiecare punct de sosire fiind de fapt unul de plecare, dar subiectul uman nu mai este acelaşi. Interiorizarea îi redescoperă cosmosul – strună de laudă adâncită în suflet – într-o linişte mereu mai plină de Dumnezeu. Fiecare transfigurare a omului este o depăşire întru infinitate. Totul este nou, unic, irepetabil, primit ca un dulce har înnoitor de bucurii pascale. *Cântarea cântărilor* exprimă Nunta Cuvântului cu logodnica Lui (adică nunta mistică a sufletului cu Domnul). Dragostea este magnetul care atrage mereu mai puternic sufletul care se prăbuşeşte în *luminosul întuneric* al Domnului. *Întuneric luminos*,

---

[219] *Ibidem*, p. 232.

[220] Sfântul Nicolae Cabasila arată că două lucruri ne porunceşte Dumnezeu, anume Sfintele Taine (Euharistia) şi viaţa ascetică: „Dintre cele două lucruri care rodesc împăcarea noastră cu Dumnezeu şi în care stă mântuirea oamenilor, adică dintre împărtăşirea cu Sfintele Taine şi săvârşirea faptelor bune, aceasta din urmă, adică strădania personală a sufletului, n-are alt rost decât să păstreze binefacerile primite şi să nu risipească comoara sa” (Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, p. 103). La fel de importante amândouă. Prin urmare, cel fără viaţă ascetică e precum un vas găurit, de aceea ceea ce susţin unii academicienii teologi, cum că oricine participă la Sfânta Liturghie trebuie să se împărtăşească, nu concordă cu viaţa ascetic-contemplativă a Bisericii: vasul găurit nu poate ţine Sângele Domnului, risipindu-l. Sfântul Iustin Popovici sublinia şi el necesitatea ascezei: „Toţi membrii Trupului (Bisericii) prin Taine şi virtuţi devin un Trup” (https://www.youtube.com/watch?v=3Eb4_WG7V50, la minutul 38, consultat la 10.05.2021).

beție trează, izvor de viață vie, *mişcare nemişcată*: cum să treci de slăbiciunea cuvintelor?"[221]

Beția sobră (*sobria ebrietas*) şi *beție trează* sunt oximorone foarte puternice, pentru că un om beat e un om la care atât sobrietatea, cât şi atenția au dispărut. În corul unei biserici cânta o femeie foarte evlavioasă, care iubea nemăsurat slujbele, dar care a avut parte de un bărbat bețiv. În fiecare zi venea de la servici abțiguit, făcându-i femeii şi copiilor viața un calvar. Violențele sale nu erau doar verbale, ci şi fizice. Prin credința şi rugăciunea sa femeia a reuşit să-l rabde aşa până la sfârşit. Am întrebat-o dacă nu reacționa la violențele lui. Mi-a răspuns că o singură dată a procedat astfel. Omul venise acasă atât de beat că apropiindu-se de fereastră şi bălăngănindu-se, s-a încurcat în perdea şi învârtindu-se, perdeaua s-a înfăşurat în jurul lui, iar el căzând a tras-o jos cu tot cu bățul care o susținea. Astfel, s-a trezit legat fedeleş, nemaiputând să se mişte. Atunci femeia, cu paharul umplut până peste măsură şi oferindu-i-se o aşa oportunitate, a răbufnit. A scos bățul de la perdea şi l-a încins cu el până a obosit. După ce şi-a tras sufletul l-a dezlegat din perdea şi cu mari eforturi l-a dus în pat. A doua zi acela văietându-se i-a zis: „Nu ştiu ce s-a întâmplat cu mine că mă doare tot trupul". Era atât de beat că nici măcar nu realizase că femeia sa îi trăsese o bătaie zdravănă. Bețivul e comparat de Sfântul Ioan Gură de Aur cu un îndrăcit: „Ia uită-mi-te la bețiv cum rabdă aceleaşi chinuri ca un îndrăcit, dacă nu chiar mai cumplite. După cum cel îndrăcit scoate spume din gură şi cade pe jos şi rămâne adesea nemişcat la pământ, nemaifiind conştient de cele din jur, ci privind cruciş, tot aşa şi cel beat, fiindcă o dată cu lipsa de măsură a vinului şi-a vătămat şi puterea de judecată a minții"[222]. Pe o stradă din Paris, doi polițişti binevoitori descoperă un bețiv care se smiorcăie că nu-şi găseşte casa.

– Vă ducem noi, se oferă polițiştii. Unde locuiți?

---

[221] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Editura Sofia, Bucureşti, 2013, pp. 67-68.

[222] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2003, p. 86.

– Pe Johanstrasse 14.

Aceea era o stradă din Viena. Beţivul nu mai ştie pe ce lume se află.

Dacă pe astfel de nefericiţi beţia îi deposedează complet de trezvie, celui ce parcurge *Via mistica* trăirea îi sporeşte luciditatea. Omul devine tot mai atent, iar cu cât eşti mai atent cu atât te uimeşti mai mult de cele din jurul tău şi din lăuntrul tău. Când atenţia atinge un anume prag, uimirea se transformă în extaz. Acea stare e una de *beţie trează* pentru că eşti în acelaşi timp extrem de fericit şi extrem de lucid. Evdokimov, uimindu-se de frumuseţea mozaicurilor bazilicii din Ravenna, scria: „Mozaicul, fresca, icoana fac să apară cele de dincolo de spaţiul pătruns de o tăcută taină, pline însă de viaţă şi mişcare. Cine nu a simţit o adevărată beţie în faţa minunilor Ravennei?”[223]. Avva Antonie, contemplativii, sfinţii în general erau cuprinşi de *beţia trează* în faţa minunilor din Cartea Creaţiei. Această uluire, această uimire, această „beţia a entuziasmului” (Părintele Stăniloae) te transformă. Devii plin de iubire. Sfântul Ioan Scărarul observă: „Dragostea, după calitate, e asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putinţă muritorilor. Iar după lucrare, e o beţie a sufletului”[224]. Ascetul trebuie să fie în acelaşi timp, *cald* şi *rece*, beat de iubire şi complet indiferent faţă de orice pasiune, aşadar cu o *iubire nepătimaşă*, tocmai la polul opus a ceea ce un hit al formaţiei *Erasure* cântă: „*I love to hate you*”. Într-adevăr, arată Richard Stengel, „*Dragostea fericită* a fost întotdeauna un oximoron literar. Iubirea adevărată nu a avut niciodată un drum lin, altfel nici nu s-ar mai fi scris atât. Gândiţi-vă la *Anna Karenina*, *Abelard şi Heloise*, *Tristan şi Isolda*, *Romeo şi Julieta*, *Dama cu camelii*. Imaginea îndrăgostiţilor plimbându-se de mână în lumina apusului s-a întipărit în mintea tuturor abia după apariţia filmelor americane, la începutul secolului XX. Până atunci, dragostea a avut întotdeauna un final cu trei batiste”[225].

---

[223] Paul Evdokimov, Arta icoanei – o teologie a frumuseţii, Editura Meridiane, Bucureşti, 1993, p. 192.

[224] *Filocalia,* vol. IX, p. 425.

[225] Richard Stengel, *Arta linguşirii*, Baroque Books & Arts, Bucureşti, *s.a.*, pp. 122-123.

Cât despre trezvie, Sfântul Grigorie de Nyssa foloseşte şi oximoronul *somn treaz*, care ne trimite imediat la celebra expresie din *Cântarea Cântărilor*: „Eu dorm, dar inima mea veghează" (5, 2), expresie pe care o numeşte „amestecare nouă şi ciudată şi o împreunare a celor contrare"[226], care e tocmai definiția prin excelență a oximoronului. Sfântul Grigorie arată că într-o astfel de stare simțurile „sunt stăpânite ca de un somn, din pricina nelucrării. Astfel lucrarea inimii e curată şi cugetarea priveşte în sus, omul rămânând ferit de orice zgomot şi neturburat de mişcarea simțurilor"[227]. Astfel de stări au fost trăite de-a lungul timpului de nenumărați isihaşti. Gheron Iosif Isihastul îi scria în acest sens unui fiu duhovnicesc: „Adevăratul monah trebuie zi şi noapte să se îndeletnicească cu contemplarea lui Dumnezeu fie că mănâncă, fie că doarme, fie că lucrează, fie că umblă"[228].

Şi dacă tot am pomenit de icoane, de remarcat că icoana e statică doar dintr-o perspectivă, dintr-o altă perspectivă, după o expresie a lui avva Ghelasie de la Frăsinei, icoanele sunt vii, sunt cu adevărat vii[229], pline de viață şi de mişcare. Icoana e un *dinamism nemişcat* sau o *nemişcare vie*. Tradiția Bisericii păstrează întâmplări în care sfântul din icoană fie îi priveşte pe cei din biserică, mutându-şi privirea de la unul la altul, fie chiar iese din icoană sau intră în ea, în cadrul unor epifanii eficace. În Sfântul Munte Athos, la Schitul românesc Prodromul, există un paraclis închinat Sfântului Ioan Botezătorul, unde se află o icoană făcătoare de minuni a Înaintemergătorului din care acesta priveşte încruntat. Cei contrariați află următoarele: „Grecii spun că icoana nu a fost pictată astfel, dar Sfântul s-a încruntat în jurul anului 1821, după represaliile turcilor asupra eteriştilor. Aceşti eterişti s-au ascuns inclusiv la schitul românesc, iar când turcii au intrat după ei în paraclis, au început să tragă spre altar, să nu fie vreun grec ascuns după iconostas.

[226] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, pp. 254-255.
[227] *Ibidem*, p. 255.
[228] Arhimandritul Efrem Filoteitul, *Starețul meu Iosif Isihastul*, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2010, p. 37.
[229] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Moşul din Carpați – Neofit Pustnicul*, Editura Platytera, Bucureşti, 2013, p. 274.

Doar că atunci s-a petrecut o minune: gloanțele trase s-au întors fără să atingă altarul. Dar nu asta i-a speriat pe turci, ci minunea încruntării Sfântului Ioan, care şi-a modificat căutătura, fiindcă el se afla în stânga altarului, turcii intrând pe uşa ce se deschidea la mijlocul laturii de apus. Când au văzut cum se încruntă, le-a intrat spaima în oase şi au făcut cale întoarsă. Cu această ocazie, chipul Botezătorului a rămas încruntat până în ziua de astăzi, semn al minunii săvârşite"[230].

Dacă mulți pelerini sunt şocați când întâlnesc pentru prima dată această icoană, îmi amintesc uluirea, şocul pe care l-am avut când am citit pentru prima dată la Mircea Eliade despre Quetzalcoatl, o divinitate al cărei cult a fost larg răspândit în toată Mesoamerica, înainte de colonizarea spaniolă, că acesta era, de fapt, un *şarpe cu pene*. Şarpele, aproape mereu lipit de pământ, simbol al pământescului, al ataşamentului de el; penele, pasărea, simbol al cerescului, al desprinderii de cele mundane. Alăturarea lor dă naştere unui autentic oximoron, modalitate prin care omul prehristic tânjea să împace, să adune într-unul cele de sus şi cele de jos[231]. Dorul lui a fost împlinit în Hristos, Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului, totul fiind posibil doar prin faptul că Dumnezeu, după o definiție a Cuviosului Sofronie Saharov, e smerenie, lucru reliefat inspirat de textele liturgice din Vinerea Mare şi din ziua de Crăciun. E un lucru pe care nu ştiu dacă Teodor Mazilu îl va fi avut în vedere când scria în *Doamna Voltaire*: „Fiecare porc speră, în subconştientul lui mai mult sau mai puțin încărcat, să capete

[230] Ionuț Riteş, *Povestea pelerinajelor mele în Sfântul Munte Athos*, Centrul de Strategii Aplicate, Bucureşti, 2015, p. 98.

[231] Acelaşi simbol îl regăsim şi în China antică: „remarcabilă este îmbinarea de imagini antagonice (şarpele cu pene, şarpele şi vulturul etc.), cu alte cuvinte, dialectica contrariilor şi *coincidentia oppositorum*, temă centrală pentru filosofii şi misticii daoişti" (Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, p. 243). Un astfel de simbol îşi află un echivalent, însă degradat, într-o reprezentare medievală a omului ca o îmbinare între un vultur şi o țestoasă, care caută fiecare să-l tragă pe celălalt spre sine. În schimb, omul restaurat ar trebuie să fie „înțelept ca şarpele şi nevinovat ca porumbelul" (Mt. 10, 16).

aripi. Dar ce poate fi mai înfricoşător ca un porc zburând triumfător ca ciocârliile în înaltul cerului?!"[232]

Tot Mircea Eliade notează că „întâiul strămoş al lui Genghis-Han era un lup cenuşiu ales de soartă, care a coborât din Cer. Soția lui era o căprioară albă... Pare paradoxal ca un lup să se împreuneze cu o căprioară, vânatul prin excelență al carnasierelor. Dar miturile întemeierii unui popor, unui stat sau unei dinastii utilizează un simbolism de tip *coincidentia oppositorum* (deci o totalitate asemeni unității originare) pentru a sublinia că este vorba de o nouă creație"[233]. E, de fapt, o încercare disperată a omului căzut, lipsit de har, de a-şi reprezinta ireprezentabilul, de a cuprinde necuprinsul, oximoronul fiind cea mai potrivită modalitate. Deşi metoda e genială, totuşi nivelul i de realitate nu-şi poate reprezenta sau descrie corespunzător nivelul i+1, aceasta fiind o imposibilitate faptică, tocmai de aceea oximoronul e, în cel mai bun caz, doar un indicator spre un tărâm accesibil doar în parte şi doar prin har. Rămânând în regnul animal, un alt oximoron remarcabil este *lupomielul*: multe femei le reproşează bărbaților că sunt mieluşei cu ceilalți şi lupi cu ele. Lupii în blană de oaie despre care avertizează Iisus (Mt. 7, 15) îşi găsesc apogeul în profetul mincinos din *Apocalipsă*, o amestecătură bizară între miel şi balaur. Poartă pe creştet două coarne ca ale mielului, dar vorbeşte precum balaurul (Apoc. 13, 11). Tot în ultima carte a *Noului Testament* găsim „*Mânia Mielului*, un oximoron desăvârşit, care se contrapune teologic obedienței mielului-simbol din Isaia, care-şi acceptă soarta fără crâcnire. Aici ne aflăm dinaintea unui Miel plin de *orge*, «mânie», care-Şi îndeplineşte prerogativele de judecător al universului" (Cristian Bădiliță[234]). E destul de probabil că această *mânie* va fi una *nemânioasă*, infinit superioară celei despre care vorbeşte Sfântul Diadoh, când ne îndeamnă: „Trebuie să smulgem într-o *mânie nemânioasă* dreptatea de la cei ce îndrăznesc să o necinstească"[235]. *Mânia*

[232] http://www.citatepedia.ro/index.php?id=84038, consultat la 18.05.2021.
[233] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 741.
[234] *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, p. 210.
[235] Monah Theoclit Dionisiatul, *Sfântul Diadoh al Foticeii - O sută de capete despre cunoştință*, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2008, p. 22.

nemânioasă se situează atât deasupra mâniei, cât şi a blândeții obişnuite. Şi pentru a mai rămâne încă o clipă în conexiune cu regnul animal, omul era definit în antichitate ca *animal rațional*, un amestec de irațional şi rațional. Teologul grec Panayotis Nellas l-a numit *animal îndumnezeit*, un amestec de creat şi necreat, de materie şi har, putând astfel afirma rimbauldian: „Eu sunt un altul", sau paulin: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20).

În *Confesiuni*, reflectând asupra substanței, asupra esenței, asupra ființei divine, Augustin scrie: „Încercam să-mi imaginez ceva lipsit de dimensiunea spațială, mi se părea că nu rămâne nimic, dar absolut nimic, nici chiar neantul; căci, de exemplu, dacă un corp ar fi mutat din locul pe care-l ocupa, iar locul respectiv ar rămâne gol, lipsit de orice corp, fie el alcătuit din pământ, din apă, din aer sau din cer, chiar şi atunci ar rămâne ceva, şi anume un loc vid care, deşi nu conține nimic, este totuşi un spațiu"[236]. În original avem sintagma *spatiosum nihil*, literal *un nimic spațios*. Aceasta ne duce cu gândul la expresia lui Jean Luc Marion *Dumnezeu fără ființă*, care de altfel dă şi titlul uneia dintre cărțile lui. În accepțiunea fenomenologului francez, explică Nicolae Turcan, „aceasta nu e nici o formă de nihilism postmetafizic, nici o formă de agnosticism şi nici versiunea sceptică a unei noi onto-teologii, ci doar asumarea refuzului de a folosi un concept compromis, din punct de vedere teologic, de către tradiția metafizică occidentală[237]... Marion încearcă să-L gândească pe Dumnezeul cel dincolo de toate după o rețetă postmetafizică: orice apel la ființă din perspectivă teologică trebuie recuzat, iar discursul despre Dumnezeu are mai mult de câştigat dacă depăşeşte ontologia şi refuză categoria ființei[238]. ... Dumnezeu nu poate fi gândit în categoriile ființei, ci El ni se dă ca un dar"[239]. Viețile marilor pustnici şi rugători, de la Sfântul Isaac Sirianul la Părintele Efrem Filoteitul, mărturisesc cât de covârşitor e darul, cerând lui Dumnezeu să micşoreze revărsarea de har pentru că îi copleşeşte. Ei ne revelează pe

[236] Augustin, *op. cit.*, p. 351.
[237] Nicolae Turcan, *op. cit.*, pp. 170-171.
[238] *Ibidem*, p. 170.
[239] *Ibidem*, p. 174.

Dumnezeu cel Viu, nu un nitzschean *Dumnezeu mort*. Problema e că omul e un mort în viață care îşi proiectează moartea asupra divinității. Omul e atât de absent, atât de neatent, de distrat, încât Dumnezeu, Prezentul prin excelență, e pentru el un *Prezent absenti*[240]. Doar pentru o mână de oameni duhovniceşti raporturile se inversează şi Dumnezeu devine *Absentul prezent*. Chestiunea pentru aceştia din urmă rămâne modul în care ar putea exprima pentru ceilalți inexprimabilul experiențelor, trăirilor avute. Fiecare dintre ei a ajuns la concluzia că oximoronul şi paradoxul sunt cele mai bune instrumente. Dat fiind faptul că limbajul uman nu poate spune ce este Dumnezeu, căci cum ar putea instrumentele nivelului i să descrie nivelul i+1?, ci doar ce nu este El, omul ar trebuie să opereze cu tăceri, cu *necuvintele* stănesciene, cu non-cuvinte, cu non-limbaje.

În Orient s-a încercat rezolvarea problemei prin *koan*. Iată un exemplu celebru. În curtea unei mânăstiri doi călugări se certau în ce priveşte steagul de pe templu. Unul afirma că steagul se mişcă, iar celălalt că vântul. Starețul trecând pe acolo i-a lămurit: „Nici steagul, nici vântul, ci mințile voastre sunt cele care se mişcă". Un altul, nu mai puțin celebru, cel cu gâsca şi sticla, propune următoarea problemă spre rezolvare: se vâră o gâscă într-o sticlă şi se ține la îngrăşat. Mai apoi, cum poți să scoți gâsca vie fără a sparge sticla? Desigur, că mai înainte de a purcede la rezolvare, mintea nu se poate opri de la a gândi mai întâi: de ce-aş creşte o gâscă într-o sticlă? E complet neproductiv şi simultan inuman, o să fiu reclamat la protecția animalelor. Pentru a nu mai pomeni de claustrofobie, de igienă, de excremente... Trecând peste acest prim obstacol, punându-şi mintea la lucru, omul poate găsi soluții ingenioase, *imposibile rezolvări*. Cea mai la îndemână: sticla are o gură foarte mare, suficient de largă pentru ca gâsca îngrăşată să scape teafără. Să recunoaştem, cam trasă de păr, cam forțată... Sau: pui gâsca la îngrăşat, la un

[240] În popor se spune de cutare obiect că la inventar a fost *găsit lipsă* (*found missing*). Aceasta din urmă e, în limba engleză, titulatura dată în investigațiile criminalistice perosanelor care au dispărut inexplicabil de la domiciliu. *Găsit lipsă* îmi aminteşte o expresie a Sfântului Isaac Sirianul: „Când se *înmulțeşte lipsa* harului în om, atunci toate cele potrivnice (...) îi sunt aproape" (*Filocalia*, vol. X, p. 27).

îngrăşat dietetic care să facă din ea o gâscă siluetă, dar şi soluția aceasta e la fel de trasă de păr... Sau: dizolvi sticla cu ceva chimicale, acizi, deci n-o spargi... Sau: criogenezi gâsca îngrăşată şi aştepți ca timpul să distrugă sticla. ... Sau: cel mai simplu, introduci şi în acest domeniu conceptul de *creştere negativă*! Însă, scopul *koanului* nu e acela de a găsi astfel de soluții. Pentru orientali gâsca reprezintă sinele profund, ceea ce noi numim duhul, realitatea noastră adâncă, iar sticla reprezintă mintea cu logica ei, cu spiritu-i analitic, cu şabloanele ei procustiene. Duhul e prins în chingile trupului şi ale minții, în patimile celui dintâi şi în magia celei din urmă. *Koan*-ul caută să rupă această vrajă, această magie, pentru a elibera duhul. Atunci gâsca va fi afară fără ca sticla să fi fost spartă. Când maestrul zen Nansen a primit această întrebare de la ucenicul său Riko, el a bătut din palme şi a strigat: „Riko! Gâsca este afară", semn că ştia cum să iasă din magia minții[241]. Cele de mai sus ne reamintesc apoftegma citată la început despre acei monahi care, vizitându-l pe avva Antonie şi fiind puşi la încercare de acesta cu o vorbă din Scriptură, doar avva Iosif trece testul. El „a găsit calea, fiindcă a spus: «Nu ştiu»"[242]. Cu acest «Nu ştiu» avva Iosif a ştiut să iasă din magia minții. În fond, deoarece chiar problemele nivelului i nu pot fi rezolvate complet decât de pe nivelul i+1, oamenii duhovniceşti aşteaptă smeriți venirea harului, mila Celui de Sus.

Precum *koan*-ul îți scurtcircuitează mintea pentru a percepe realitatea cu sinele tău profund, tot astfel şi oximoronul în ce priveşte realitatea divină. Când afirmăm despre Dumnezeu, despre energiile Sale, că este *întuneric supraluminos*, mintea paralizează. Într-o cameră fie e întuneric, fie lumină, ele nu pot coexista. De aceea expresia *întuneric supraluminos* indică spre o realitate de altă calitate față de cea care foloseşte categoriile de întuneric şi lumină. În acelaşi sens, pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, Dumnezeu experiat în energiile Sale necreate e simultan „foc țâşnitor şi apă răcoritoare"[243]. Tot astfel, când vorbim de cei

[241] Că mai departe orientalii cad în magia Sinelui, identificându-l cu divinitatea (şi de aici chiar nu mai au cum ieşi), e o altă chestiune.
[242] *Pateric*, Antonie 17.
[243] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole şi capitole*, p. 67.

ce înaintează asimptotic spre Dumnezeu, folosim expresia *mişcare stabilă*. Pe calea către Dumnezeu „fiecare punct de sosire este de fapt unul de plecare" (Evdokimov[244]), de aceea marele avvă Sisoe în ceasul morții va declara: „Nu ştiu dacă am început vreodată să mă pocăiesc"[245]. E lecția pe care natura însăşi i-o dă lui Omar Khayyam:

Sunt clipe când îmi pare că tot ce-a trebuit
Să aflu despre lume, de mult am desluşit.
Dar stelele mă mustră tăcut din patru zări:
„N-ai deslegat niciuna din marile-ntrebări".

Iar întrebarea întrebărilor rămâne Dumnezeu. Sfântul Calist Catafyghiotul nu i se poate adresa decât uzând de oximoron:

„Cel ce ai ca început lipsa de început, Necreatule;
Cel ce ai ca hotar, nehotărnicia, Nesfârşitule;
Cel ce ai ca fire, ceea ce e mai presus de fire, Necuprinsule;
Cel ce ai ca ființă, ceea ce e mai presus de ființă, Nefăcutule;
Cel ce ai ca chip, lipsa de chip, Nevăzutule;
Cel ce ai ca înfățişare, lipsa de înfățişare, Cel ce eşti fără urmă;
Cel ce ai ca loc, ceea ce nu se poate înconjura, Neînconjuratule;
Cel ce ai ca cuprindere, ceea ce e necuprins, Necuprinsule, Necercetatule;
Cel ce ai ca cunoaştere şi vedere, necunoscutul şi nevăzutul, Neapropiatule şi Neînțelesule;
Cel ce ai ca cuvânt, ceea ce nu se poate povesti, Nepovestitule;
Cel ce ai ca tălmăcire, ceea ce nu se poate tălmăci, Negrăitule;
Cel ce ai ca înțelegere, neînțelegerea, Neînțelesule;

şi, peste tot, ca afirmare, negarea cea mai presus de toate, Cel ce eşti mai presus de Dumnezeu... De aceea, pricinuieşti răpirea din toate cele văzute şi oprirea de la toate cele gândite în chip

[244] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 68.
[245] *Pateric*, Sisoe 14.

negrăit. De aceea, în Tine, Dumnezeule negrăit, este odihna minunată a celor ce privesc prin împărtăşirea de Duhul Sfânt"[246], căci doar întru lumina Ta, Doamne, vom vedea lumina.

În textul de mai sus al Sfântului Calist structura invocărilor e „cea a unei triade şi corespunde complet dinamismului triplei dezvoltări a contemplării. Ele (invocările – n.n.) sunt alcătuite dintr-un nume apofatic la vocativ dezvoltat sau explicat de un cuplu de opuşi care formează la nivel lingvistic oximoronul şi propun la nivel conceptual un paradox. Astfel, Dumnezeu e Infinitul a cărui limită e nelimitată, e Invizibilul văzut în ceea ce nu poate fi văzut, e Negânditul a cărui cunoaştere e necunoscutul etc. Structura triadică prezintă sinteza realizată de contemplare în unire: pozitivul şi negativul sunt depăşite eminent. Numele la vocativ, care reprezintă sinteza contrariilor, e desigur alcătuit cu un «ne» privativ (Ne-grăitule, Ne-cuprinsule, Ne-creatule – n.n.); dar această privare nu înseamnă o negaţie, ci o excelenţă. Nu e uşor pentru intelect să instituie paradoxul şi să-l depăşească fără să-l nege, dar acest demers îl apropie la maxim de Unul. Într-adevăr, paradoxul e singurul mod de a vorbi de infinit. (...) Intelectul în unire (cu Infinitul) se odihneşte în mişcare şi contemplă în isihie fără cuvinte şi fără gânduri, dar nu rămâne în această stare şi, după ce şi-a revenit şi a regăsit cuvântul, poate vorbi de experienţa sa, vrea să o împărtăşească atât cât e cu putinţă cu ceilalţi şi să-i hrănească din aceasta[247], vrea să şi-o amintească. Atunci se vede obligat să recurgă la paradox şi, în fine, să treacă dincolo de paradox împăcând astfel contrariile la un nivel superior. Împingând neîncetat limita limbajului, Calist Catafyghiotul caută nume pentru Cel nenumit: Cel pe care îl întâlneşte intelectul e un «Supra-Dumnezeu (*hypertheos*) care are drept instituire suprimarea tuturor sau drept afirmare negarea tuturor»... Rezultatul contemplării infinite nu e decât sfârşitul natural al intelectului: odihna-mişcare noetică"[248]. De aceea, „în explorarea

[246] *Filocalia*, vol. VIII, pp. 597-599.

[247] Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog împărtăşesc acest punct de vedere.

[248] Sofia Avramova, *Calist Catafyghiotul – misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2013, pp. 341-342.

limitelor limbajului şi ale gândirii Calist ajunge, fără să o spună explicit, la ideea că numai paradoxul poate să se apropie de infinitul de nespus. Ipoteza e confirmată mai întâi de rezultatele contemplării ultime: numele divine exprimate prin oximorone. În al doilea rând, e confirmată de «descrierea» pe care o face autorul «stărilor» limitate ale intelectului: sfârşitul său e infinitul; odihna sa, mişcarea perpetuă; vederea sa, invizibilul şi ceea ce e fără formă; subiectul discursului său, nespusul; obiectul cunoaşterii sale, necunoscutul; interlocutorul, Altul absolut sau Acela cu care e unu. În fine, în ultimele capitole ale lui Calist observăm o punere în practică a alternanței între cunoaşterea şi necunoaşterea intelectului, între tăcerea şi discursurile sale, între înălțarea sa în vedere şi umilința sa în incapacitatea sa de a sesiza insesizabilul"[249]. În cele din urmă, „Calist ajunge la evidența că modul cel mai bun, şi adeseori singurul, de a vorbi despre contemplarea noetică ultimă e acela de a recurge la oximoron şi la paradox. Gândirea a ceea ce transcende orice gândire şi grăirea despre negrăit şi despre tăcerea noetică nu e cu putință decât adoptând o atitudine paradoxală. Caracterul sintetizant al tripartiției dinamice impune paradoxurile sintezei (*mişcarea odihnă*, *sfârşitul infinit*, *dialogul tăcut*, *vederea nevăzută* etc)"[250]. În ultimă instanță, oximoronul e o fascinantă dezamăgire: fascinant pentru că duce gândirea la zenit, dezamăgitor pentru că acel zenit e unul întunecos, unul care scapă printre degete. Contemplativul trebuie să abandoneze toate oximoronele şi să se afunde complet gol în abisul dumnezeiesc. Gnoseologia trebuie să devină ontologie în sensul de trăire ființială în Dumnezeu, prin Dumnezeu şi cu Dumnezeu. Viața mistică se derulează în mod obligatoriu în/dincolo de „întunericul supraluminos" (Dionisie Areopagitul[251]) al tăcerii.

---

[249] *Ibidem*, p. 344.

[250] *Ibidem*, p. 349.

[251] Iată ce scrie celebrul autor: „În acest întuneric supraluminos (mai presus de lumină) dorim noi să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem prin nevedere şi neştiință ceea ce e mai presus de vedere şi cunoştință, neputând fi văzut, nici cunoscut. Căci aceasta este a vedea şi cunoaşte cu adevărat; şi a lăuda în mod mai presus de ființă pe Cel mai presus de ființă, prin înlăturarea tuturor celor ce sunt. E aşa cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperâmintele adause vederii curate a celui

Cristian Bădiliță a fost atras şi el de subiect: „Pentru a exprima experiența indicibilă în cadrul limbajului, misticii folosesc anumite turnuri (întorsături) care asociază contrariile: oximoronele. Ciocnirea a două realități aparent contradictorii (a vedea şi a nu vedea, a fi treaz şi beat în acelaşi timp) redă în felul cel mai potrivit indicibilul, caracterul deopotrivă imprecis şi de neuitat al experienței trăite. Nicolaus Cusanus (1401-1464) va face teoria *doctei ignoranțe*: împotriva tradiției aristotelice şi referindu-se mai cu seamă la Dionisie Areopagitul, el instituie ca «ştiință» conştiința ignoranței. «Cine-şi recunoaşte, printr-o experiență necesară, incapacitatea de a-l prinde pe Dumnezeu, acela îl cunoaşte şi-l prinde pe Dumnezeu, întrucât a ajuns să ştie că Dumnezeu nu poate fi cuprins de nimeni». Dumnezeu este dincolo chiar şi decât *coincidentia oppositorum*. Noi, filologii, avem îndatorirea să nu refuzăm acest limbaj simbolic al misticilor, ci să înțelegem coincidența contrariilor prin experiențele noastre omeneşti. Fiindcă şi noi ştim, din experiență, că foarte rar există în viață doar negru şi alb: cel mai adesea culori imprecise, clar-obscururi. Rațiunea nu explică totul. Poeții ştiu să «spună» ce au de spus într-un limbaj aproximativ, evocator, suprapunând contrariile, amestecând registrele senzuale, lăsând goluri”[252]. Ei realizează un fel de *quadratură a cercului*. La polul opus lor se află cei care, după o expresie plină de haz a lui Vasile Ghica, frecventează „un cerc de capete pătrate”[253].

Apropo de poeți, criticii au constatat că în vocabularul lui Baudelaire există „cuvinte-cheie care pot fi împărțite fără greutate

---

ascuns, descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el însuşi. Dar trebuie, cum socotesc, să lăudăm negațiile, contrar afirmațiilor. Căci începând de la cele mai dintâi, ajungem la acelea *(de la afirmații la negații),* coborând prin cele din mijloc la cele din urmă. Iar apoi, făcând din nou urcuşul de la cele din urmă la cele mai de la început, negăm toate, ca să cunoaştem în mod descoperit acea necunoştiință care e acoperită de toate cele cunoscute în cele existente şi să vedem acel întuneric mai presus de ființă, care e acoperit de toată lumina din cele existente” (Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre teologia mistică* în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete* şi *Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 248).

[252] Cristian Bădiliță, *Orthodoxie versus Ortodoxie*, Curtea Veche Publishing, 2009, p. 160.

[253] http://www.citatepedia.ro/index.php?q=cerc&r=0, consultat la 19.05.2021.

în două grupuri opuse. Pe de o parte avem: obscuritate, abis, spaimă, pustiu, deşert, temniță, frig, negru, putred..., pe de altă parte: elan, azur, cer, ideal, lumină, puritate... Aproape fiecare poem e străbătut de antiteza lor înfrigurată. Adeseori, ea se comprimă într-un spațiu infim, devenind disonanță lexicală: «măreție murdară», «descompus şi fermecător», «groază îmbietoare», «negru şi luminos». Această îmbinare de lucruri în mod normal incompatibile se numeşte oximoron. E o veche figură de stil a vorbirii poetice, capabilă să exprime stări sufleteşti complicate (ba chiar contradictorii – n.n.). La Baudelaire, ea izbeşte din cauza întrebuințării exagerate. E figura-cheie a disonanței sale fundamentale. A fost excelentă ideea lui Babou, prietenul lui Baudelaire, s-o ridice la rang de titlu: *Fleurs du Mal*"[254]. Cred că poetului francez i-ar fi plăcut afirmația lui Andy Warhol: „Sunt o *profund superficială* (*deeply superficial*) persoană"[255].

Aşadar, cunoaşterea mistică e o *docta ignorantia*, o *cunoaştere necunoscătoare* sau o *necunoaştere cunoscătoare*. Conform învățăturii Sfântului Grigore Palama, Dumnezeu este simultan ființă şi energii necreate. Deşi radical diferit şi complet incognoscibil din punctul de vedere al naturii, al ființei, al esenței Sale, Dumnezeu se comunică şi se face cunoscut prin energiile Sale necreate, care nu sunt altceva decât Dumnezeu Însuşi, dar nu sunt natura Lui. Antinomia reuşeşte să apere incomprehensibilitatea divină de orgoliile rațiunii şi să explice deplina posibilitate a cunoaşterii umane, în Duhul Sfânt. Prin urmare, în experiența mistică Dumnezeu e simultan cunoscut şi necunoscut. Dumnezeu e un *labirint translucid*, iar omul e „prizonier în transparența labirintului de diamant". Dumnezeu e întuneric translucid, ființă intangibilă, incognoscibilă şi energii experiabile. Demn de remarcat e şi faptul că în ce-i priveşte pe cei cu studii înalte, intelectul le devine celor mai mulți un zid de netrecut înspre viața mistică, astfel că nu arareori accesul la acest fel de viață le e mai la îndemnă celor cu puțină şcoală spre

[254] Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, p. 43.
[255] https://www.goodreads.com/quotes/101303-i-am-a-deeply-superficial-person, consultat la 26.05.2021.

deloc. Părintele Zaharia Zaharou îşi aminteşte că în satul său natal din Cipru vieţuiau doi preoţi, unul analfabet şi unul semianalfabet. Când slujeau, lumea era impresionată pentru că vedea lumină în jurul lor, lumina harului dumnezeiesc. Iată deci nişte *analfabeţi cunoscători*. Avva Arsenie cel Mare l-a întrebat, odată, pe un bătrân egiptean în legătură cu gândurile sale. Altcineva, văzându-l, s-a mirat: „Cum se poate, avva Arsenie, un om ca tine, cu atâta învăţătură latinească şi grecească, să întrebi pe acest ţăran despre gândurile tale?". El a răspuns: „Învăţătura latinească şi grecească o cunosc, dar alfabetul acestui ţăran simplu încă nu-l cunosc"[256].

Pe de altă parte, dacă şi lucrurile din această lume le cunoaştem doar în parte, ce să mai vorbim de cunoaşterea lui Dumnezeu? Sfântul Pavel le scrie corintenilor: „Vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin" (I Cor. 13, 12) Chiar şi atunci acest deplin va fi un *deplin nedeplin*. Iar aşteptarea acelui veac se face fie cu o *nerăbdare răbdătoare*, fie cu o *răbdare nerăbdătoare*.

Un pacient al psihologului Christophe André mărturiseşte: „Dintr-o mulţime de cauze, sunt un om profund neliniştit, pesimist, introvertit, de asemenea, şi nu mă simt capabil să mă concentrez cu adevărat decât când sunt singur. În acelaşi timp însă, am nevoie de ceilalţi: spun deseori că sunt un *singuratic sociabil*!"[257]. Un astfel de om n-ar fi putut urma calea spre Dumnezeu pe care şi-au ales-o unii monahi, anume *xeniteia*, înstrăinarea, îndepărtarea fizică de locurile natale şi prin aceasta de cunoscuţi[258]. Alţii, precum călugării egipteni, au

[256] *Pateric*, Arsenie 6.

[257] Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *Trei prieteni în căutarea înţelepciunii*, Editura Trei, Bucureşti, 2017, p. 24.

[258] După Sfântul Isaac Sirianul ascetul „socoteşte plăcută şi dulce înstrăinarea de toată lumea, pentru curăţia vieţuirii, ostenindu-se în munţi şi păduri; şi se face ca unul ce rătăceşte în ţinutul dobitoacelor necuvântătoare" (*Filocalia*, vol. X, p. 457). Tot el citează pe „un oarecare dintre cei ce cinsteau şi-şi apărau liniştirea şi retragerea mai mult decât întâlnirea cu oamenii" (e vorba de avva Teodor de la Ferme (*Pateric,* Teodor de la Ferme 14)): „Omul care învaţă din cercare dulceaţa liniştii în chilia lui, nu

văzut înstrăinarea „ca o dispoziție esențialmente interioară, pe care trebuie să şi-o păzească de-a lungul întregii lor vieți, ferindu-se neîncetat de *parrhesia*, de familiaritate, chiar cu persoane sau locuri dintre cele mai apropiate. Astfel înțeleasă, *xeniteia* se poate împăca cu datoria statorniciei, a şederii neclintite în chilie, asupra căreia a insistat atât de mult monahismul egiptean; ea devine un fel de *peregrinatio in stabilitate*, formă sub care a fost bine cunoscută în monahismul medieval latin ...

O concepție asemănătoare găsim şi în mediul sirian, după cum dovedeşte un text prezent în *Paradisul lui Enanisho*. «Cum se face, întreabă frații, că unii dintre Părinți au fost numiți „migratori", câtă vreme ei trăiau închişi, ba mai mult, nici nu şi-au părăsit vreodată chiliile lor?» La care bătrânul răspunde: «Pentru că, prin puterea contemplației în tăcere, a rugăciunii neîncetate şi a privegherii, ei au devenit vrednici de a părăsi duhovniceşte acest pământ şi de a se înălța la ceruri alături de Hristos, Împăratul nostru»"[259], adăugând că „au fost şi alți «migratori», aceia care locuiau laolaltă cu fiarele sălbatice din pustie, precum avva Visarion şi însoțitorii săi"[260]. Primii ar putea fi mai corect denumiți *zăvorâți migratori*, la polul opus etichetei pe care Mircea Iorgulescu i-a pus-o lui Panait Istrati: *nomadul statornic*[261]. Dacă Dumnezeu ne ajută în lupta cu vrăjmaşul, atunci, aşa cum îi asigură Sfântul Ioan Gură de Aur pe auditorii săi, chiar în mijlocul lumii poți să-ți faci o oază de pustie: „Atunci când vrem să vorbim cu Dumnezeu, să fugim

---

ocoleşte pe aproapele ca unul ce disprețuie şte întâlnirea cu el, ci pentru rodul pe care-l culege din liniştire" (*Filocalia,* vol. X, p. 464). El explică: „Vederea de acum a făpturilor, deşi e dulce, e o umbră a cunoştinței şi dulceața ei nu este despărțită de nălucirea visurilor. Iar vederea lumii noi în Duhul descoperirii, în care se desfată mintea duhovnicească, este o lucrare a harului şi nu umbra cunoştinței. Şi dulceața ei nu este despărțită de a aceleia, de care a scris apostolul zicând: «Cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El» (I Cor., 2, 9)" (*Ibidem*, p. 507).

[259] Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998, pp. 152-153.

[260] *Ibidem*, p. 153.

[261] Mircea Iorgulescu, *Panait Istrati nomadul statornic. Viața, opera, aventurile - legende şi adevăruri*, Editura Karta-Graphic, Ploieşti, 2011.

de zgomote şi din mijlocul tulburărilor şi să plecăm în pustietate, nu numai în pustietatea locurilor, ci şi în cea a timpurilor. Pustietatea nu-i numai muntele, ci şi cămăruţa ta, acolo unde nu pătrunde nici strigătul, nici zgomotul"[262]. Tot în sfera tematicii de mai sus se situează un formidabil oximoron rilkean: „În veselii ei ochi căprui am zărit o mare parte din răscolitul, *nomadul pământ* căruia eu îi întorsesem spatele"[263]. Cât despre pământ, Andrei Pleşu are şi el un oximoron de excepţie, anume *Terra lucida*: „*Lucida* vine de la *lux*, lumină. *Pământul luminos* indică, oximoronic, o lume în care ceea ce e dens devine translucid şi ceea ce e subtil capătă o anumită substanţă"[264]. Anca

---

[262] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvântări împotriva anomeilor*, Editura Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007, pp. 154-155.

[263] Rainer Maria Rilke, *Jurnal*, Editura Ideea Europeană, Bucureşti, 2006, p. 145.

[264] Andrei Pleşu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 61. Cunoscând arta vieţuirii duhovniceşti, asceţii au făcut densitatea, grosimea trupului translucidă. Sfântul Paisie Aghioritul îi scria unui corespondent: „Să nu-ţi pară rău nici pentru kilogramele trupului pe care le-ai pierdut prin călugăria ta, deoarece pentru aceasta le pare rău numai viermilor, care aşteaptă să prăznuiască după ce vei muri. Tu va trebui să te bucuri, căci în felul acesta ţi se dezintoxică şi sufletul, iar jertfa aceasta a nevoinţei pentru dragostea lui Dumnezeu are mai mare valoare decât jertfele pe care le făceau oamenii în Vechiul Testament, care jertfeau animale grase ca să-şi arate recunoştinţa lor faţă de Dumnezeu. Monahul nevoitor se înduioşează de trupul său scheletic şi-l priveşte cu evlavie, ca pe prietenul său. Însă cel iubitor de trup este iritat mereu de sălbaticul său trup cel bine hrănit şi îl vede ca pe un vrăjmaş, simţindu-se supus lui şi primind arderea iadului încă din această viaţă în trupul şi în sufletul său. Postul smereşte mult trupul, dar mai mult privegherea şi rugăciunea, însă acestea se fac numai atunci când în suflet este găzduită smerenia. Dar atunci când în suflet există mândrie şi îl avem pe aghiuţă în noi, este firesc ca trupul să dea mereu cu copita, chiar şi scheletic de-ar fi. La fel fac şi măgarii slabi cu năravuri rău, care, deşi sunt lăsaţi flămânzi zile întregi ca să se îmblânzească, cu toate acestea ei lovesc mereu cu copitele, pentru că au în ei nărăvie rea (pe aghiuţă)" (Cuviosul Paisie Aghioritul, *Epistole*, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2005, pp. 194-195). În acest din urmă caz, trupul nu devine translucid ci întunecat. Însă la oameni duhovniceşti de măsura lui avva Pamvo trupul devine translucid la propriu, vas al luminii Duhului Sfânt, aşa cum citim în *Pateric*: „Se spune că trei ani a stat şi s-a rugat lui Dumnezeu zicând: «Nu mă face slăvit pe pământ». Dar

Vasiliu propune oximoronul *noapte diafană*: „O noapte transparentă, o întunecare voită a unei prezențe prea copleşitoare ia locul pe care îl aveau imaginile din plină zi”[265]. I se asociază imediat în minte „întunericul (supra) luminos” (Sfântul Grigorie de Nyssa[266]) al nopții pascale, sau expresia nu mai puțin inspirată: „În căutarea zilei ce se ascunde în întuneric”.

Apropiindu-ne de capătul parcursului, vom adăuga alte definiții ale oximoronului la cele inițiale, definiții pe care le-am păstrat intenționat pentru final, spre a putea fi cu adevărat savurate.

Oximoronul poate fi văzut ca alăturarea a doi termeni contradictorii din care rezultă o stare de uimire, o stare în care mintea se opreşte, precum atunci când îi e pus înainte un *koan*. În oximoron, „doi termeni antinomici se asociază, opunându-se, la fel cum bolta unui acoperiş se susține pentru că grinzile se îmbină unele contra celorlalte. Această asamblare ciudată de cuvinte ne permite să evocăm, fără a ne contrazice, «o claritate obscură» sau «o minunată nefericire»”[267]. Astfel, pe palierul înțelepciunii populare „Bătaia-i ruptă din rai!”[268], ziulica e lungă... Țăranul face *haz de necaz*[269], are parte de *dulcele-amar*, de *belşug de sărăcie*, de *sărăcie lucie*, iar leneşul se va *umple de sărăcie*.

Dumnezeu i-a dat o asemenea slavă, încât nimeni nu se putea uita la fața sa, din pricina strălucirii ei” (*Pateric*, Pamvo 1). De asemenea, „Spuneau despre avva Pamvo că, aşa cum Moise a primit icoana slavei lui Adam, când i-a fost slăvit chipul, tot astfel şi chipul avvei Pamvo strălucea precum fulgerul: era ca un împărat pe tron. La fel, avva Silvan şi avva Sisoe” (*Ibidem*, Pamvo 12).

[265] *Apud* Cristian Bădiliță, *Orthodoxie versus Ortodoxie*, p. 200. „Prin diafania feței, scrie Cornel Mihai Ionescu, transpare reversul” (Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, p. 58).

[266] *Apud Idem*, *Ştiință, dragoste, credință*, p. 186.

[267] Boris Cyrulink, *Murmurul fantomelor*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2005, pp. 7-8.

[268] Îți vine în minte comentariul Sfântului Grigorie de Nyssa la versetul „Toiagul Tău şi varga Ta, acestea m-au mângâiat” (Ps. 22, 5), comentariu cuprins în două cuvinte: „dulce bătaie”, căci „după învățătura *Proverbelor* şi cuvântul proorocului, bine este a fi bătut cineva cu nuiaua de la care vine belşugul unor astfel de bunătăți” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, p. 282).

[269] În engleză avem o formulă la fel de inspirată: *serioussly funnny*.

Pe alt palier al realității, lăzile de armament american sunt numite „cutii ale păcii". Cât despre *luxul scoțian*, e şi el un oximoron, având în vedere meschinăria, zgârcenia legendară sau cel puțin proverbială a acestui popor, exemplar ilustrată de următoarea anecdotă. Soția unui scoțian se pomeneşte cu acesta venind acasă în fugă, fericit şi strigându-i:

– Marry, am câştigat la loterie 5000 de lire!

Femeia se întunecă la față...

– Da? Şi cât a costat biletul??

Atunci când un paradox este restrâns la doar două cuvinte avem de-a face cu un oximoron, precum în expresia *profețiile trecutului*. Acum câțiva ani a existat o emisiune TV intitulată chiar *Profeții despre trecut*. Totuşi, teologic vorbind, *profeții despre trecut* este doar un aparent oximoron, deoarece, explică arhimandritul Athanasie Mitilinaios, „o profeție se referă şi la trecut, când vorbeşte despre evenimente pe care ochiul uman nu le-a perceput la momentul respectiv. Crearea naturii şi a omului nu a fost văzută. Toate i s-au descoperit lui Moise pe muntele Sinai, iar ochiul lui profetic a observat trecutul"[270]. Pentru cei neinițiați în domeniu şi *profeții despre prezent* pare un oximoron, dar Părintele mai sus citat ne lămureşte că nu este aşa: „O prorocie se poate referi la prezent, la orice lucru sau eveniment care scapă atenției oamenilor la momentul respectiv. De exemplu, atunci când Sfântul Ioan Botezătorul a fost numit proroc, el nu prorocea viitorul, ci prezentul. Nucleul profeției lui era următorul: «Acesta este Mesia. Iată Mielul lui Dumnezeu» (In. 1, 29). Conducătorii poporului l-au întrebat pe Ioan: «Cine eşti tu? Eşti Mesia?» «Nu, nu sunt Mesia. Eu sunt glasul celui care strigă în pustie» (Is. 40, 3). Sunt aici să-L mărturisesc pe Mesia, Cel care vine după mine, Care înainte de mine a fost şi Căruia eu nu sunt vrednic să-I dezleg cureaua încălțămintei (In. 1, 27). Ioan îl proroceşte pe Hristos, iar Hristos este deja prezent"[271]. Şi mai surprinzător pentru unii, Părintele Athanasie consideră că „este mai greu a proroci prezentul, decât a proroci viitorul"[272].

---

[270] Arhimandrit Athanasie Mitilinaios, *Omilii la Cartea Apocalipsei*, vol. I, Editura Egumenița, Galați, 2019, pp. 21-22.

[271] *Ibidem*, p. 21.

[272] *Ibidem*.

Monique Alexandre consideră oximoronele „cuvinte deosebit de prețioase, cuvintele nebune, cuvintele care zdrobesc opinia comună, unde se inversează ordinea obişnuită a realităților, unde se citeşte «coincidența contrariilor», pe scurt, «minunățiile»”[273], între care în poziție centrală se situează *Noapte luminoasă* a Învierii lui Iisus, prototip al fenomenului saturat al lui Jean Luc Marion.

În oximoron are loc o implozie a limbajului, o fuziune nucleară a contrariilor cu un uriaş potențial exploziv pentru creatorii care au drept materie primă cuvântul. Oximoronele fie „asociază contrarii în vederea unei extatice «uniuni a opuselor»”[274], fie „surprind scindări în esența a ceea ce era integral şi indivizibil”[275], mărturisind în ambele cazuri căderea omului. Iată o exemplificare. Christos Yannaras, vorbind despre Grecia şi Biserica ei, remarcă: „E o epidemie care ne-a venit din Apus, ca şi lagărele de concentrare. De ani de zile sădim în pământul nostru o mulțime de plante degenerate şi bolnave aduse din Apus şi ne acoperim toată țara, lipsind-o de soarele şi de lumina care i-au fost date. Oamenii se scufundă în ape tulburi, lipsite de soare, înoată în umanisme tulburi şi în *iluminisme întunecate*… Țara devine o subterană în religiozitatea sa, oamenii îşi pierd Ortodoxia, Bisericile sunt inundate de idei, actul vieții se alterează într-un spasm al morții”[276]. Foarte nimerită expresia *iluminisme întunecate* pentru a surprinde starea omului căzut. Cât despre adevărații conducători ai acestei lumi, pot fi pe bună dreptate etichetați drept *iluminatti întunecatti.*

Distinsul profesor Cornel Mihai Ionescu, un maestru în domeniul asupra căruia ne-am aplecat, vorbeşte de „logica indecidabilă a oximoronului”[277] şi de „versatilitatea laocoonică”[278] a acestuia. Aşa cum am văzut deja, oximoronul este un

[273] Monique Alexandre, *Sabia de foc şi heruvimii*, Editura Anastasia şi Editura Symposium, Bucureşti, 2003, p. 134.
[274] Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, p. 206.
[275] *Ibidem.*
[276] Christos Yannaras, *Foamea şi setea*, Editura Anastasia, Bucureşti, 200, pp. 160-161.
[277] Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, p. 58.
[278] *Ibidem.*

„instrument predilect al retoricii apofaticului care încearcă să «capteze» prin mijloacele limbajului ceea ce ca inexprimabil (*arreton*) şi insesizabil (*akatalepton*) transcende limbajul”[279]. Evident, încercarea de „captare” e soldată dinainte eşecului. Din punct de vedere duhovnicesc oximoronele, remarcabile ca formulă stilistică, rămân simple enunțuri antinomice, uluitoare, dar neputincioase în a transmite viața dumnezeiască, harul. Pentru intelect, oximoronul este fie idolatră piatră de poticnire când se aşteaptă prea mult de la el, fie trambulină de unde intelectul să se abandoneze, să plonjeze în taină, în abisul iubirii dumnezeieşti, în întunecoasa lumină necreată, iar un intelect disciplinat, ascetic e cel mai în măsură să o facă.

Revenind la Viena, după o îndelungată şedere în Italia, Haydn a exprimat o subtilă părere asupra „uşurinței” muzicienilor italieni:

– La şcoala extraordinarului Porpora am învățat cât e de grea aşa-zisa „uşurință” italiană.

Libertatea adevărată e o libertate dobândită prin disciplină, libertatea ascetului, *libertatea slujitorului*, despre care le scrie Apostolul Neamurilor galatenilor: „Voi, fraților, ați fost chemați la libertate; numai să nu folosiți libertatea ca prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia prin iubire” (Gal. 5, 13). În acest areal putem vorbi şi de o *libertate înrobitoare*, libertatea care îl înlănțuieşte pe omul pătimaş, nedisciplinat. La polul opus acestui om se află *robul liber*. *Viețile Sfinților* ne oferă un exemplu cum nu se poate mai bun. Sfântul Agapie († 1 martie), poate cel mai renumit trăitor al Schitului Colciu din Sfântul Munte, a locuit împreună cu bătrânul său povățuitor în Chilia Sfânta Treime la mijlocul şi sfârşitul secolului al XVIII-lea. În timpul unui atac al turcilor, Sfântul Agapie a fost prins şi ținut în lanțuri ca rob timp de 12 ani. În tot acest timp, el i-a slujit atât de bine pe musulmanii care îl cumpăraseră, încât aceştia i-au îngăduit mai multă libertate decât oricărui alt rob. După un timp, Sfântul Agapie a fost eliberat din robie în mod minunat, printr-o minune a Maicii Domnului. El a fugit în secret şi s-a întors în Sfântul Munte la bătrânul său. Acesta l-a certat cu

[279] *Ibidem*, p. 98.

asprime pentru că fugise şi l-a trimis înapoi, cerându-i să nu pricinuiască vreo pierdere turcului care-l stăpânea. Ca un adevărat fiu al ascultării, Sfântul Agapie s-a întors la stăpânul său fără să cârtească. Când a sosit şi a povestit tot ce se întâmplase, turcul şi familia lui au fost uluiți de virtutea Sfântului Agapie şi l-au ținut în şi mai mare respect şi onoare. Ascultarea călugărului sfânt, ascultare care în limbaj monahal se numeşte „tăierea voii proprii" sau, altfel spus, transcendere a liberului arbitru al celui în cauză, a servit ca început pentru convertirea la credința creştină a stăpânului său şi, după câtva timp, acela împreună cu doi dintre fiii săi au venit cu Sfântul Agapie la Muntele Athos, unde au primit tunderea în monahism din mâinile lui[280]. Iată o robie care eliberează, căci cel care e rob al lui Dumnezeu e liber cu adevărat, în acest sens, Sfântul Petru îndemnând: „Trăiți ca oamenii liberi, dar nu ca şi cum ați avea libertatea drept acoperământ al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu" (I Pt. 2, 16). Sfântul Pavel, aşa cum deja am văzut, e un inspirat creator de astfel de formule. El le scrie corintenilor: „Robul, care a fost chemat în Domnul, este un liberat al Domnului. Tot aşa, cel chemat liber este rob al lui Hristos" (I Cor. 7, 22). În aceeaşi epistolă, mai notează: „Într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toți la un Duh ne-am adăpat" (I Cor. 12, 13), căci „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Cor. 3, 17), căci „câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber" (Gal. 3, 27-28). De aceea şi poate să afirme: „Deşi sunt liber față de toți, m-am făcut rob tuturor, ca să dobândesc pe cei mai mulți" (I Cor. 9, 19), ca să-i fac *liberi robi* ai lui Hristos. Aşa cum am văzut şi cu Sfântul Agapie, pe robul înțelept îl vor sluji oamenii liberi. La polul opus, Cioran declară în stilu-i caracteristic: „Mă pretez la toate umilințele cu condiția să fiu liber"[281].

În *Epistola către Romani* autorul mărturiseşte: „Legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a eliberat de legea păcatului şi

[280] Danion Vasile, Marian Maricaru, *Ne vorbesc părinți athoniți*, Editura Bunavestire, Galați, 2003, pp. 8-9.
[281] *Interviu luat de Gabriel Liiceanu*, partea a III-a, la minutul 48:44.

a morții" (Rm. 8, 2). Iată un alt excepțional oximoron: *legea duhului vieții*. Legea înseamnă disciplină[282], non-libertate, e rigidă precum moartea, pe când Duhul e libertate, e viață[283]. Tema robiei şi libertății revine în aceeaşi epistolă: „Când erați robi ai păcatului, erați liberi față de dreptate" (Rm. 6, 20).

Robespierre se mândrea afirmând „Eu sunt un sclav al libertății"[284], doar că libertatea de care vorbea nu va mai avea nimic în comun cu libertatea paulină, aceasta din urmă fiind o libertate sacră, iar cea dintâi, o libertate profană.

Libertatea a fost definită şi ca jugul cel mai greu de purtat, pentru că presupune responsabilitate. Sunt liber să mă supun unor legi care guvernează un anumit areal, dar nu pot face asta decât cu prețul unor eforturi deloc neglijabile, chiar ascetice. Prizonierul Bobynin, în romanul *Primul cerc* al lui Alexandr Soljenițîn, exprimă cu adevărat o atitudine de libertate ascetică, spunându-i lui Abakumov, ministrul Securității Statului: „Nu am nimic, vezi? Nimic! (...) Tu ai putere doar asupra celor care încă nu le-ai luat totul. Dar când l-ai jefuit de tot ce avea, el nu mai este în puterea ta, el este liber iarăşi"[285]. Rememorând acest episod, episcopul Kallistos Ware exclamă: „Cu cât mai mult este mai liber cel care nefiind jefuit de nimic, cu ascetică libertate a renunțat la tot prin voia sa"[286].

---

[282] De aici oximorone precum *legile haosului*, *teoria haosului* sau *haos controlat. Teoria haosului* sau teoria sistemelor complexe este o ramură a matematicii şi fizicii moderne care descrie comportamentul anumitor sisteme dinamice neliniare, a acelor sisteme care prezintă fenomenul de instabilitate numit sensibilitate față de condițiile inițiale, motiv pentru care comportamentul lor pe termen relativ lung (deşi se conformează legilor deterministe) este imprevizibil, adică aparent haotic, de aici şi denumirea teoriei (https://ro.wikipedia.org/ wiki/Teoria_haosului, consultat la 26.05.2021). Se vorbeşte şi de *legile hazardului* şi mai departe de *legile absurdului* şi, de ce nu, de *legile lui Murphy*. Mai grav e că statul poate emite *legi ale haosului*, cum a fost considerată de unii Legea salarizarii unitare şi legislația privind pensiile.

[283] Un alt oximoron din acest areal: *viață stinsă* (*sfârşită*) – *extinct life* (eng.)

[284] *Apud Reflecții şi maxime*, vol. II, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 14.

[285] *Apud* Kallistos Ware, *The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?* în volumul colectiv *Ascetism*, edited by Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis, Oxford University Press, 1995, p. 3.

[286] *Ibidem.*

În artă, percepută ca areal al libertății prin excelență, libertatea de exprimare într-un anumit curent sau într-o anumită tehnică e cu atât mai mare cu cât ți-ai disciplinat mai mult pornirile năvalnice. Citând pe Manet, care afirmase despre Mallarmé: „Ai zice cã e fiul unui preot şi al unei dansatoare[287]", profesorul Alexandru Călinescu comentează: „Formulă memorabilă şi (pentru unii – n.n.) amuzantă, care, însă, recitită, intrigă. Ce a vrut sã spunã Manet? E, mai întâi, o asociere oximoronicã, imposibilă, care încalcă nişte norme (religioase şi morale); autorul *După-amiezii unui faun* apare deci ca o ființă singulară, bizară, fruct al unei acuplări monstruoase (dintre moralitate simbolizată de preot şi imoralitate simbolizată de dansatoare, dintre disciplină sacră şi libertate profană – n.n.). Poezia lui Mallarmé ar fi o combinație între rigoare (rigorism) şi frivolitate. Dacă primul termen nu pune nici o problemă, cel de-al doilea derutează. E limpede, totuşi, că dansul conotează, aici, mai ales prin efectul de contrast frivolitatea, exhibiționismul; iar etalarea ostentativă a obsesiei sterilității literare ține la Mallarmé, neîndoielnic, de un anume exhibiționism. Se adaugă, însă, o altă conotație, poate cea mai importantă şi mai plauzibilă: gratuitatea. Nu întâmplător, Valéry va compara proza cu mersul (simplu, eficient, util), iar poezia cu dansul (complicat, inutil, neavând altă finalitate decât cea estetică). (...) Asocierea insolită a preotului şi dansatoarei ascultă de o anumită reprezentare tradițională şi convențională a virilității şi, respectiv, a feminității: într-adevăr, rigoarea e atribuită celei dintâi, frivolitatea celeilalte"[288]. Pe de altă parte, nu

[287] După Samuel Goldwyn „Dansul modern e atât de demodat". În original: „Modern dancing is so old fashioned" (https://www.brainyquote.com/quotes/samuel_goldwyn_380610, consultat la 26.05.2021). Bărbații de astăzi numesc femeile trecute de 30 de ani *damaged goods* (bunuri expirate).

[288] Alexandru Călinescu, *Interstiții*, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 33. Îmi vine în minte anecdota cu balerina care îi propune unui savant să se căsătorească, promițându-i un copil la fel de inteligent ca el şi la fel de frumos ca ea. Savantul îi replică: „Dar dacă va fi invers?" E un joc al imaginației pe care îl încearcă şi profesorul Călinescu: „Să ne închipuim, aşadar, că Manet ar fi afirmat despre Mallarmé cã e fiul unui balerin şi al unei călugărițe. În spatele acestei permutări se instalează jocul fantasmelor. Schimbând distribuirea rolurilor, n-am făcut decât să mă întind, de bună voie, pe canapeaua psihanalistului" (*Ibidem*, p. 34).

trebuie uitat că această gratuitate, această virtuozitate, dansul nu e posibil decât în urma a nenumărate ore de antrenament. Libertatea de exprimare a dansatorului pe scenă e în directă legătură cu acea aspră disciplină care la un dansator de calibru poate fi pe măsura celei a preotului sau a savantului, cu deosebirea că unul operează cu preponderență în plan fizic, altul în plan duhovnicesc şi altul în plan mental. Am văzut cândva un interviu cu o balerină care mărturisea că în spatele grației şi uşurinței scenice a frumoasei balerine se ascunde o dură, o tăbăcită gimnastă.

Petronela Angheluță a scris un roman intitulat *Închisoarea cu uşile deschise.*

Minunata lume nouă pe care o proiectează arhitecții Noii Ordini Mondiale va fi o astfel de închisoare. Se povesteşte că la un spital de boli mintale nebunii băteau portarul, puneau scara pe poarta ferecată cu două lacăte şi săreau în stradă. Şi aşa, scena s-a repetat. De frică au fugit toți portarii. Până la urmă, au angajat un portar mic, urât, sfrijit. Nici un nebun nu a mai fugit. Mirat, directorul ospiciului îl întreabă:

– Extraordinar! Cum ai reuşit să faci nebunii să nu mai fugă?

– Foarte simplu, domnule director! Le-am deschis poarta.

Interesant de remarcat că atunci când revoluționarii francezi de la 1789 au deschis închisoarea Bastilia, mulți dintre locatari n-au fost încântați să plece. Aveau asigurat un loc căldicel şi hrana. Lumea de azi devine tot mai mult o Bastilie cu confort sporit, cu toate facilitățile, pe care tot mai puțini locatari vor dori s-o părăsească. Culmea e că tocmai aici are loc o tot mai zgomotoasă propagandă a libertății, a unei libertăți exterioare care, la o privire mai atentă, e deja o *libertate înrobită.* Aşa cum merg lucrurile astăzi, dirijate de elita globalistă satanistă, în scurt timp expresii precum *libertatea europeană* sau *libertăți democratice* vor deveni oximorone. E ceea ce a prevăzut Părintele Gheorghe Calciu: „Nu trebuie să vă bucurați prea mult de libertatea europeană, că n-o s-o prea aveți! Pentru că veți fi obligați să faceți nişte lucruri, şi în momentul de față am putea vorbi chiar de o singură dictatură, *dictatura democrației* (ăsta da oximoron! – n.n.), care socoteşte că democrația este singura formă politică care se poate exprima şi orice abatere de la ea trebuie sancționată... Aşa că nu vă bucurați prea mult de calea liberă pe

care ne-o pregăteşte Europa unită"[289]. Într-o astfel de epocă, *suveran supus*, *delicateţe violentă* (*delicatezza di sbirro*) sau *agresiunea paşnică* (noua formă de agresiune a globaliştilor) îşi vor pierde statutul de oximoron. În schimb, într-o lume condusă de *bandiţi gentilomi* nu doar imunitatea produsă de noile vaccinuri, care după titlul unui articol al lui Robert Kennedy e o *imunitate mortală* (*deadly immunity*), dar şi adevărul şi libertatea se vor dovedi mortale pentru cei ce le apără. Într-o astfel de lume, eminescianul „*împărat-ţăran* care iese seara pe prispă şi vorbeşte cu ţara" va dispărea, iar supravieţuitorii vor recita odată cu Lucian Blaga în *Noi, cântăreţii leproşi*:

În zadar căprioarele beau apă din mânile noastre,
în zadar cânii ni se închină,
suntem fără scăpare singuri în amiaza nopţii.

Cristian Bădiliţă traduce astfel apoftegma zece a lui avva Antonie: „După cum peştii mor dacă întârzie pe uscat, tot astfel călugării care întârzie afară din chilie ori pierd vremea cu cele lumeşti se îndepărtează de puterea isihiei"[290]. Iată şi traducerea lui Dan Ungureanu pentru aceeaşi apoftegmă: „Aşa cum peştii zăbovind pe uscat mor, la fel şi monahii, întârziind în afara chiliei sau printre oamenii din lume, slăbesc încordarea liniştirii"[291]. Traducerea din urmă pune mai bine în evidenţă faptul că liniştea interioară, duhovnicească se obţine, menţine şi aprofundează doar cu efort, oximoronul *încordarea liniştirii* sau *tensiunea liniştii* fiind cu adevărat potrivit. Liniştea, libertatea interioară depinde clipă de clipă de acest efort isihast.

Dacă unii optează pentru viaţa solitară, alţii optează pentru viaţa de familie. În *Jurnal în fărâme*, Eugen Ionescu consideră pe soţia sa „deopotrivă impusă şi aleasă"[292]: „persoana dintotdeauna desemnată de către destin"[293], însă simultan aleasă de el în cel mai liber mod cu putinţă. Totuşi, disoluţia, eşecul tot mai

[289] Părintele Gheorghe Calciu, *Cuvinte vii*, Editura Bonifaciu, Bacău, 2009, p. 95.
[290] *Pateric*, Antonie 10.
[291] *Patericul*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, Timişoara, 2002.
[292] Eugen Ionesco, *Jurnal în fărâme,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 144.
[293] *Ibidem.*

multor familii contemporane te fac să te întrebi: nu erau oare căsătoriile *impuse* din trecut mai funcționale decât cele *liber alese* de astăzi? Există destule argumente în sprijinul acestei teze. Oamenii din trecut, fiind mai credincioşi, se rugau ca Dumnezeu să-i lumineze, să aleagă persoana potrivită, sau copiii se rugau ca Dumnezeu să-i lumineze pe părinți în acest sens[294]; odinioară bărbatul era bărbat şi femeia femeie; relația nu era în primul rând una sentimentală, ci una fie duhovnicească, fie biologică; oamenii nu erau obsedați de sex şi erau mai disciplinați şi mai morali, deci relația mergea mai uşor, mai liber; atracția biologică îi orbeşte pe tineri, astfel că nu văd defectele celuilalt decât prea târziu, astfel că părinții au o şansă mai mare să vadă defectele dinainte şi să-şi ferească odrasla de o alegere greşită; părinții erau realişti, ştiau că sentimentul se uzează, că plăcerea devine rutină; dacă în trecut tinerii trăiau cu regretul că părinții n-au ales persoana dorită de ei, astăzi trăiesc cu regretul propriilor alegeri. Şi încă ceva, cel care are o credință autentică, vie, care trăieşte duhovniceşte depăşeşte uşor impasurile sentimentale şi fizice.

Cât despre credință, există şi o *credință ezitantă*, rezumată perfect de tatăl copilului lunatic: „cred, Doamne, ajută necredinței mele" (Mc. 9, 24). Există o *credință îndoielnică*[295], dar şi o *îndoială încrezătoare*, în care mijesc zorii credinței, aşa cum există şi o *îndoială a certitudinii*, când ne îndoim de talentele noastre, de ceea ce suntem. Atunci suntem de *râsu-plânsu*, departe de „un ochi râde, un ochi plânge" din povestea omonimă ori din *Oglinda* lui Radu Gyr:

> Greu osânditul meu chip,
> ce hârb de oglindă mi te răsfrânge...
> Un obraz râde, celalalt plânge,
> azur e unul, celălalt sânge.

---

[294] Vorba lui Samuel Goldwin: „O viață de burlac nu e o viață pentru un singur om"...

[295] Există şi o *credință necredincioasă*, o *fidelitate infidelă*, precum cea din poemul lui Alfred Tennyson *Lancelot and Elaine*:

> His honour rooted in dishonour stood,
> And faith unfaithful kept him falsely true.

departe de *Ştiința veselă* a lui Nietzsche, şi mai departe de Pantocratorul din Sinai, care ne priveşte simultan cu ochiul dreptății şi cu ochiul milei. Viața duhovnicească permite ca această condiție de *râsu-plânsu* să fie schimbată. Părintele Ghelasie Gheorghe explică: „Harap Alb e călugărul, fiindcă harapii sunt negri. Harap Alb este unul negru care se face alb. Un om plin de păcate sau un om întunecat care se luminează, care se curăţeşte"[296]. Unul care din murdar devine curat, tocmai invers față de celebra expresie caragialescă pusă în gura poli-țistului Ghiță Pristanda din *O scrisoare pierdută*: *curat murdar*[297]. Adesea *curat murdar* e jocul seducției, ceea ce englezii numesc *push-pull*, împinge-trage, adică „A transmite simultan semnale contradictorii: a zâmbi cu ochii, dar cu gura închisă comunicând simultan celuilalt că vrei şi că nu vrei să fii cu el, comportament care pare misterios, considerat de unii cel mai bun mod de a-l atrage pe celălalt". Cât despre abstinenți, Ambrose Bierce îi definea drept „persoane care cedează tentației de a-şi refuza o plăcere"[298]. Cum ar privi un abstinent oximoronul augustinian *insatiabilis satietate – săturare nesăturată*[299]? În raport cu Dumnezeu, toți misticii au simțit această *săturare nesăturată*, această *împlinire neîmplinită*, magistral descrisă de poemul *Un dor fără saţiu* al lui Emil Bota:

De un dor fără saţiu-s învins
şi nu ştiu ce sete mă arde.
Parcă mereu din adânc,
un ochi răpitor de Himeră
ar vrea să mă prade.
Şi pururi n-am pace,
nici al stelei vrăjit du-te-vino în spații,
izvoare sub lună, ori dornica ciută,
nimic nu mă stinge, nimic nu mă alină

[296] Mărturie a ierodiaconului Vlasie de la mânăstirea Frăsinei, în curs de publicare la ora la care scriu.
[297] Criticii au sesizat în opera lui Caragiale o abundență de oximorone.
[298] *Reflecții şi maxime,* vol. 2, p. 387. Oscar Wilde: *„Pot să rezist la orice cu excepția tentației"* (https://www.brainyquote.com/quotes/oscar_wilde_108207, consultat la 27.05.2021).
[299] Augustin, *op. cit.*, p. 277.

şi parca-aş visa o planetă pierdută.
E atâta nepace în sufletul meu,
bătut de alean şi de umbre cuprins…
Un dor fără saţiu m-a-nvins,
Şi nu ştiu ce sete mă arde mereu.

Un exemplu, de acum clasic, Sfântul Siluan Athonitul, care gustase din abundenţă dulceaţa harului, scria: „Sufletul meu tânjeşte totdeauna după Dumnezeu şi se roagă ziua şi noaptea, căci numele Domnului e dulce şi desfătător pentru sufletul care se roagă şi aprinde sufletul de iubire pentru Dumnezeu"[300].

Cât de departe sunt faţă de o astfel de stare de spirit cei pe care Radu Preda îi numeşte „*penitenţii fără penitenţă*, episcopii care au colaborat vreme îndelungată cu Securitatea"[301]. Cât de departe sunt şi de ceea ce avva Anuv înţelegea prin dreptate duhovnicească, anume „Ca întotdeauna să se învinuiască omul pe sine"[302]. Din punct de vedere omenesc, a te îndreptăţi înseamnă a te îndreptăţi mergând descendent până la a ne *îndrepăţi păcatele*. Din punct de vedere duhovnicesc, a te îndreptăţi înseamnă a te învinovăţi! Din punct de vedere duhovnicesc, eşti drept doar când te învinovăţeşti, căci dreptatea noastră omenească e înaintea lui Dumnezeu „ca o cârpă lepădată"[303]. Un om duhovnicesc a mers la judecata lui Dumnezeu. La fiecare învinovăţire care i se aducea, răspundea: „Nici la asta n-am ce să zic. Sunt vinovat". Aceasta e singura noastră îndreptăţire duhovnicească. Nu putem spune decât: „Acela a devenit un ucigaş pentru că eu n-am făcut suficientă rugăciune pentru lume, pentru că n-am propovăduit suficient cuvântul lui Dumnezeu, pentru că n-am plâns destul păcatele omenirii, pentru că n-am făcut suficient bine. În cele din urmă, şi eu sunt vinovat pentru că acela e un ucigaş. Eu sunt mai vinovat decât el".

---

[300] Sfântul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 56.
[301] Radu Preda, *Comunismul – o modernitate eşuată*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 214.
[302] *Pateric*, Pimen 93. În acest sens atenţionează şi Sfântul Isaac Sirianul: „Vai de tine şi de slava cea rău mirositoare, pentru că ai lăsat sufletul tău neosândit, măcar că e plin de tot păcatul, şi ai osândit pe alţii cu cuvântul şi cu gândul!" (*Filocalia*, vol. X, p. 392)
[303] Rugăciunea a cincea din Taina Sfântului Maslu.

În *Epistola către Romani* Sfântul Pavel întreabă: „Dacă Dumnezeu îndreptățește, cine-şi îngăduie să osândească, să învinovățească?" (Rm. 8, 33-34) Sfinții nu şi-au îngăduit să învinovățească pe cineva, nici să se îndreptățească pe sine. Cum să îndrăzneşti să te îndreptățeşti, când doar Dumnezeu e singurul în măsură s-o facă? Cum să îndrăzneşti să învinovățeşti pe alții, când există un singur Drept Judecător? Calea duhovnicească e paradoxală, punând împreună lucruri contradictorii pentru logica obişnuită. Calea duhovnicească e cea a *îndreptățirii prin învinovățire*, a *prețuirii prin disprețuire*, a *întăririi prin slăbiciune* („Când sunt slab, atunci sunt tare" (II Cor. 12, 10)), a *înmuierii prin asprime*, căci devii moale, flexibil duhovniceşte prin asprime ascetică, ai inima uşoară doar după ce ai trecut prin greutăți! Când legile vieții duhovniceşti câştigă primplanul, legile vieții trupeşti trecând în plan secund, atunci aşa cum scrie Rilke în *Cartea Pelerinului*:

> Stinge-mi lumina ochilor: te pot vedea,
> acoperă-mi urechile: te-aud uşor,
> fără picioare către tine pot umbla,
> şi fără gură pot să te implor.
>
> Frânge-mi în două brațele,
> la fel te va cuprinde inima-mi, în loc;
> opreşte-mi inima şi creierul va bate
> IAR DE-MI VEI AZVÂRLI ÎN CREIER FOC,
> PE SÂNGE TE VOI DUCE MAI DEPARTE.

Când legile vieții duhovniceşti primează, atunci Duhul Sfânt ne suflă în pânze. E ceea ce Sfântul Paulin milostivul, cel ce a fost episcopul Nolei în veacul al V-lea, a exprimat astfel: „Dacă Dumnezeu ne ajută în lupta cu vrăjmaşul, atunci şi pânzele de păianjen ne vor păzi mai bine decât zidurile de piatră şi, dimpotrivă, dacă Dumnezeu ne-a părăsit şi nu este cu noi, atunci şi cea mai fină pânză de păianjen va deveni o piedică mai tare decât cele mai tari ziduri în atingerea țelului nostru"[304].

Odată un călugăr l-a întrebat pe marele Părinte al Deşertului, Sfântul Macarie Egipteanul: „Cum poate fi cineva

[304] Sfântul Ioan Maximovici Mitropolit de Tobolsk şi Siberia, *Iliotropion*, Editura Egumenița, Galați, 2012, pp. 228-229.

sărac cu duhul, în special când este conştient că este un om schimbat, că a progresat, că a ajuns la o cunoaştere şi o înțelegere pe care nu le avea înainte?" Bătrânul a răspuns: „Până când dobândeşte aceste lucruri şi progresează nu este sărac cu duhul, ci gândeşte lucruri înalte despre sine; dar când ajunge la această înțelegere şi progres, harul Însuşi îl învață să fie sărac cu duhul, astfel că un om drept, ales al lui Dumnezeu, nu se consideră a fi ceva, ci-şi menține sufletul în smerenie şi nebăgat în seamă, ca şi cum n-ar şti nimic şi n-ar avea nimic. Şi un astfel de gând i se înrădăcinează în minte, devine parte a naturii sale. N-ai văzut cum strămoşul nostru Avraam, ales cum era, se descria pe sine ca praf şi cenuşă (Fc. 18, 27); şi David, uns rege, avea pe Dumnezeu cu el, şi totuşi spunea: „Eu sunt vierme şi nu om, ocara oamenilor şi defăimarea poporului" (Ps. 21, 6). În acest sens, învățându-şi discipolii această „virtute superioară care este inconştiența propriei virtuți"[305], Hristos le spune: „când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Suntem slugi netrebnice, pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem" (Lc. 17, 10).

În excepționalul poem *Mistrețul cu colți de argint*, protagonistul pleacă în căutarea realității ultime, simbolizată de acest ciudat, nemaiauzit mistreț. Vânătoarea se încheie cu succes: vânătorul devine el însuşi vânat, ucis de realitatea ultimă, simbolizată la modul propriu, adică prezentificată de mistrețul cu colți de argint, căci „Nu poate omul să vadă fața lui Dumnezeu şi să trăiască" (Ieş. 33, 20) în vechea condiție. Când omul Îl întâlneşte pe Hristos, Oximoronul prin excelență, simbolizat de mistrețul cu colți de argint, atunci, precum un Saul pe drumul Damascului, el va renaşte într-un Pavel care afirmă: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). Aceasta e noua condiție umană: hristică, smerit-îndumnezeită, condiția omului veacului viitor.

Privind retrospectiv, în creațiile omului regăsim două feluri de oximorone: opuse şi complementare – *coincidentia oppositorum* respectiv *coincidentia complementarum*. Ele par a fi

[305] Hieromonk Damascene Christensen, *Christ the eternal Tao*, Valaam Books, 2012, p. 94.

proiecția, în general inconştientă, a lăuntrului creatorului. Omul e o ființă complementară, dar prin cădere complementaritatea este dublată de opuşenie. Şi sesizarea oximoronelor din texte ține de aceeaşi condiție umană.

Şubugățul Kobayashi Issa, într-un superb haiku, sfătuia un reprezentant al celor cu casa în spate, în ce priveşte ascensiunea celui mai înalt munte din Țara Soarelui Răsare:

O, melcule,
suie muntele Fuji!
Dar încet, încet...

Ajungând la final, apropiindu-mă de *poarta fără de poartă*, precum protagonistul haiku-ului, *grăbindu-mă încet* (*festina lente*, *run slowly*), cu o *grabă fără de grabă*[306], şi simultan cu *o aşteptare fără de aşteptare*, nu am decât două variante: fie să *vă mulțumesc nemulțumindu-vă*, fie să *vă nemulțumesc mulțumindu-vă*!!!

Dan Popovici

[306] Vizitatorii erau întotdeauna uimiți de maniera non-grăbită în care bătrânul înțelept făcea tot ceea ce făcea.

– Pur şi simplu, nu am timp să mă grăbesc, le-a a explicat el.

Isihasmul în contextul altor mistici[1]

(II)

Mistica isihastă, în afirmarea explicită a isihastului, este de altă factură decât „autodivinizarea" misticilor panteiste[2]. Se distinge, astfel, de misticile filosofice care fac „magia autodivinizării"[3], prin faptul că este şi rămâne o mistică dialogală, iconică, liturgică, euharistică, personalistă, cea a unei depline întâlniri şi transfigurate uniri, neamestecate, neconfundate. Caracterul dialogal al misticii isihaste nu este unul de simplă comunicare informațională, ci este unul iconic, în sensul că, pe de o parte, este un dialog între „chipuri ființiale permanente", şi, pe de altă parte, pentru că este un dialog în care se „împărtăşesc asemănările de chip personal permanent"[4]. De aceea, în orizont mistic isihast, este nevoie de o identificare a acestor chipuri ființiale permanente şi de exprimarea lor. De fapt, este nevoie de descoperirea persoanei în identitatea sa de chip ființial, în realitatea permanenței sale, şi de o deschidere spre/ întru cuminecare a „asemănărilor de chip", nu de oricare chip, ci a aceluia personal, ca permanență ființială. Este, totodată, o mistică, nu a fuziunii, nu a contopirii, ci liturgică, în sensul că arată o unire în „transfigurare neamestecată", una a permanentelor distincții, ireductibile, şi revelează „liturghia împărtăşirii" dintre „chipul dumnezeiesc şi chipul creat"[5]. Caracterul liturgic

---

[1] Partea întâi a fost publicata în *Chipul iconic-crochiuri antropologice-reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*, vol. VII, Platytera, Bucureşti, 2018, pp. 153-207. Disponibil şi online pe *www.chipuliconic.ro.*

[2] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 45.

[3] Idem.

[4] Idem.

[5] Idem.

exprimă chipul euharistic al acestei uniri transfigurative, dinamice, permanente, veşnice, care nu se stinge niciodată într-o absorbire unilaterală sau contopire reciprocă. Acest chip liturgic al misticii isihaste reflectă, pe de altă parte, şi hotarele sale ecleziologice.

Fondul misticii creştine este evidențiat, astfel, nu în „distrugerea creației ca absorbire într-o divinitate fără chip”[6], ci în această eternizare a creației în chipul lui Dumnezeu, care este una de factură liturgică, întrucât permanentizează o comunicare-cuminecare între creație şi Dumnezeu, care nu distruge creația, dar nici nu o confundă cu Divinul. În această cheie, isihastul vede „eternizarea creației” ca fiind o marcă specifică creştinismului, iar „distrugerea creației” ca fiind o poziționare într-o perspectivă „necreştină”. Fie considerarea creației ca însăşi divinitatea, fie „absorbirea creației în divinitate” ca „unire” a creației cu divinitatea, sunt considerate drept „căderi” ale misticilor filosofice în „auto-divinizare”, ca forme de rămânere într-un panteism[7] mistic, extrem sau relativ.

Pe de altă parte, panteismul este lecturat de isihast şi ca o identificare, oglindire, a creației în propriile chipuri. Altfel zis, panteismul acesta reflectă „auto-divinizarea magică a misticilor necreştine”[8], care denotă, în fapt, o identificare mistică în chipurile profunde ale creației, considerate ca fiind divine sau ca fiind însuşi divinul. În fond, isihastul susține că aceste mistici magice nu ajung la Dumnezeu, ci numai la propriul chip creat, pe care îl declară a fi însuşi Divinul, de unde auto-divinizarea acestor practici şi experiențe mistice. Auto-divinizarea mistică este o sintagmă folosită de isihast care indică o altă pistă a experienței mistice, distinctă de calea îndumnezeirii propusă de mistica isihastă.

Prin urmare, în acest fel este de înțeles delimitarea pe care o face între filosofiile mistice necreştine, care „fac „meditația cunoaşterii şi autocunoaşterii creației, ca autospiritualizare şi spiritualizare a creației”, şi mistica viziunii creştine, care „sare peste meditația chipurilor de creație, intrând direct în chipurile dumnezeieşti, prin care apoi se reîntoarce în chipurile de

[6] Ibidem, p. 33.
[7] Idem.
[8] Ibidem, p. 32.

creație”[9]. Poziționează filosofiile mistice necreştine într-o cunoaştere şi auto-cunoaştere, ce rămân într-un demers circumscris de sfera creației, cu toate registrele şi aspectele ei; un demers, desigur, spiritual, atractiv, fascinant, dar închis într-o explorare a tainelor şi chipurilor de creație. Viziunea misticii creştine centrează cunoaşterea într-o supracunoaştere ca transcendere a chipurilor de creație, într-o directă accesare a chipurilor dumnezeieşti, prin intermediul cărora se re-văd apoi (şi) chipurile de creație, pe de o parte, distincte de chipurile divine, şi, pe de altă parte, ca fiind în raport de aceste (arhe-) chipuri originare. Ceea ce înseamnă o recuperare a chipurilor de creație în dimensiunea lor iconică, o descoperire într-o asemănare de Chip, deci într-o re-cunoaştere a lor din perspectiva de a fi chip după Chip. Această vedere iconică a chipului de creație ține de o cunoaştere ca re-cunoaştere a misticii isihaste, ce este în mod esențial relativă la Chipul-Origine, întrucât se identifică (şi) prin prisma asemănării, deci prin intermediul unei relații de asemănare care nu mai lasă loc confuziei ori fuziunii între creat şi necreat, în care se înscriu, de regulă, celelalte mistici.

Isihastul surprinde, de altfel, o „dilemă” a filosofilor şi misticilor în legătură cu răspunsul la întrebarea: „Dumnezeu se descoperă pe sine în chipurile creației sau creația se descoperă pe sine în Chipul lui Dumnezeu?” Afirmă, însă, în acelaşi context, că filosofia care nu ştie de „Chipul lui Dumnezeu” cade foarte uşor în „magia autodivinizării” chipului de creație. Argumentează, astfel, că dumnezeirea, dacă este „Ființă fără Chip”, înseamnă că „chipul creației” este „Chipul lui Dumnezeu”, de unde reiese, de fapt, „panteismul” inerent al filosofiei[10]. Astfel, isihasmul, pentru a nu cădea în magia mistică a autodivinizării, este necesar să identifice Originea ca un Chip-Ființă, ce, în atare realitate, este temei al asemănării chipului ființial creat şi, totodată, o afirmare a acestei înrudiri specifice, ce deschide orizontul iconic al relaționării neamestecate, neconfundate, nedespărțite.

[9] Idem.
[10] Ibid., p. 31.

Reiterează permanent grija de a nu confunda „chipul creației" cu „Chipul Creatorului", pentru a putea rămâne în spațiul misticii creştine, cel al distincțiilor ireductibile între creat şi necreat, dar şi al înrudirii lor de chip şi asemănare, deci al unor raporturi iconice. Arată că, spre deosebire de celelalte mistici, chipul de creație nu este în esență nici chipul de Dumnezeu, dar nu este nici un „chip singular de creație, complet străin de Dumnezeu". Defineşte, de altfel, „chipul real de creație" ca pe cel ce este „împletirea egală şi totală dintre două chipuri, Cel de Dumnezeu total şi cel de creație, ce se „Înființează" prin Chipul Ființial Dumnezeiesc."[11] Această definire a chipul de creație ca împletire de chipuri, de chip creat cu chipul necreat, ce recunoaşte înființarea chipului creat de către Chipul Ființial Dumnezeiesc, statuează, pe de o parte, o fundamentală, indisolubilă legătură între chipul creat şi Chipul lui Dumnezeu, şi, pe de altă parte, hotărniceşte imposibilitatea confundării, amestecării ori chiar a identificării între chipul creat şi chipul necreat (şi creator). Vederea chipului creației ca „dublu chip" este o formulă ce subliniază că chipul creat nu este de la sine, nu este prin sine, nu se împlineşte prin sine. Este, de fapt, o vedere a chipului creației printr-o vedere într-o anume condiție, ce reflectă o asumare de model în asemănare hristică, care în Persoana Sa împleteşte, unic, necreatul cu creatul, divinul cu umanul. Acest „dublu chip" al creației este în fond o definire iconică (euharistică) a creației, o recunoaştere a condiției sale eminamente hristice, ce deschide calea înveşnicirii relației dintre creat şi necreat întru permanentă şi dinamică asemănare, şi care relevă, de fapt, structura hristică intrinsecă a isihasmului ca mistică, şi, ca atare, caracterul său de neconfundat.

„Dumnezeu creează chipuri şi icoane după Chipul Icoanei Sale", iar „o creație fără chip nu este demnă de un Dumnezeu Chip Absolut[12]", sunt afirmații ale isihastului care relevă identificarea necesară şi a unui real chip al creației, dar şi o înrudire iconică, o legătură de asemănare. Ca atare, chipul de creație este şi se face icoană numai ca asemănare prin Icoana

[11] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 173.
[12] Ibid., p. 239.

Dumnezeu, care este Chip-Icoană în Sine[13]. Icoana pentru isihast este Chip-Arhetip, iar arhetipurile sunt ființiale în ele însele, sunt direct ale Ființei, întrucât, în perspectivă isihastă şi Cuvântul este Arhetipal, este Ființial[14]. În acest sens, antropogonic, în viziune isihastă, noi, fiecare creație, suntem „Întrupare de Logos-Cuvânt-Scânteie Dumnezeiască Sămânță în pom-ființă de creație", suntem „un sublim mistic, un pom mistic, născuți din Sămânța Unui Cuvânt-Logos Fiul lui Dumnezeu"[15]. Isihastul subliniază că „Acest Cuvânt-Logos este Realul Chip Dumnezeiesc din noi, Fiul-Logosul fiind Totalitatea Tatălui, Asemănarea Chipului Tatălui Dumnezeu"[16].

În atare viziune, noi, creația, ca pom născut din „sămânța Logos", trebuie mistic să fim un pom care face roade. Trebuie să fim un pom care „re-naştem sămânța Logos", unul care re-naşte pe Hristos în noi. Căderea e cea care ne face să nu mai fim născători de icoană, născători de Dumnezeu[17], ci numai născători de om. Îndumnezeirea omului este relevată de isihast în acest chip al rodirii, al re-naşterii, re-învierii seminței Chipului lui Dumnezeu din noi. Aşadar, una este sămânța, Chipul lui Dumnezeu din noi, şi alta este rodirea acestei semințe ca înviere-îndumnezeire[18].

În această formă de prezentare, isihastul reține taina şi sublimul ce constau în faptul că, deşi sămânța aparent se pierde în pom, totuşi pomul rodeşte iarăşi, fără nicio lipsă, sămânța. Sămânța şi pomul rămân astfel două realități egale, inconfundabile, în reciprocă transfigurare: „Sămânța-Dumnezeu se Transfigurează în Pom-Creație şi Creația Pomul se Transfigurează în Sămânță Îndumnezeire."[19] În plus, subliniază că „rodul pomului" este „dubla realitate coexistentă a naşterii reciproce ca dublă transfigurare", şi „nu este reducerea la Principiu-Sămânța", ce exprimă propriu-zis un „raționament al căderii ce aduce moartea-separarea, care, în fond, nu există".[20]

[13] Ibid., p. 240.
[14] Idem.
[15] Ibid., p. 256.
[16] Idem.
[17] Idem.
[18] Ibid., p. 257.
[19] Ibid., 259.
[20] Idem.

Sensul rodirii odihnei-îndumnezeirii misticii isihaste nu poate fi priceput şi asimilat în afara acestor repere antropogonice, iconice, mistagogice, în fond, pentru că mistica isihastă nu este una a dualității şi a absorbirii celuilalt, aşa cum „misticile necreştine caută o întâlnire cu Dumnezeu în dualitate-absorbire, închidere în sine a celuilalt”[21]. Aşadar, mistica isihastă, cea a transfigurării-îndumnezeirii, nu este una a dualității şi a absorbirii, ci este una a chipului trinitar al odihnei-întâlnirii în naştere-rodire, în al treilea. Este o mistică în care este „deschiderea amândurora în Rodul Comun Fiul Hristos, totodată Dumnezeu şi Creație fără Amestecare”, este o mistică în „Taina Întâlnirii Deschiderii Reciproce Dincolo de Sine şi peste Sine, în care Fiecare se Odihneşte în Supra-Odihna Fiului”.[22] În acest sens, al întâlnirii lui Dumnezeu şi creației Sale în cel de-al treilea, în rodul amândurora, în Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului, isihastul punctează deosebirea între misticul creştin, care zice: „Eu sunt fratele creat al Fiului lui Dumnezeu Creator”, şi misticii panteişti care spun: „Eu sunt în esență Însuşi Dumnezeu”[23].

Isihasmul este o mistică a înduhovnicirii-îndumnezeirii ca „taina întrupării mistice”. În acest sens, Părintele Ghelasie afirma limpede: „Taina Întrupării Mistice este Taina Isihasmului”[24]. Isihastul leagă astfel înduhovnicirea-îndumnezeirea de o „taină a întrupării” şi, în acest sens, afirmă: „Nu numai Dumnezeu să se Întrupeze în mine, ci şi eu să mă Întrupez în Dumnezeu, ca înduhovnicire-îndumnezeire”. Această taină a întrupării, specifică misticii isihaste, este o altă formă a distincției isihasmului față de „absorbirea” caracteristică misticilor panteiste, pe care o trasează isihastul. Acest specific al tainei întrupării isihaste ține tot de o permanentizare reciprocă, deci de o neconfundare a lui Dumnezeu şi a creației, întrucât exprimă o formă a unirii ce permanetizează, în distincție identitară, atât pe Dumnezeu, cât şi creația însăşi: „Dumnezeu, Întrupându-se în Creație, se Permanentizează prin Creație, şi Creația, Întrupându-se în Dumnezeu, se Permanentizează de Dumnezeu Însuşi”[25].

[21] Ibid., 280.
[22] Idem.
[23] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 282.
[24] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 184
[25] Idem.

Prin această „taină a întrupării", prin care ni se evidențiază specificul mistic isihast, se operează o delimitare față de misticile metafizice, pe de o parte, şi, pe de altă parte, față de misticile orientale, care realizează o „auto-divinizare" subsecventă căutării de realizare a celebrei aserțiuni: „Tu eşti acela (Divinul)". Permanentizarea reciprocă despre care vorbeşte isihastul este o supraafirmare a unui hotar de întâlnire-cumine-care care exprimă apologetic o distingere de misticile ce operează cu o dualitate între permanent (divinul) şi relativ (creația) şi care văd şansa permanentizării creației prin depăşirea relativului condiției de creație, pe de o parte, şi ca identificare cu permanentul, caracteristic doar divinului, pe de altă parte.

Aici, în taina acestei „întrupări mistice", este dată o permanentizare a creației, chiar o înveşnicire ca întrupare, deci şi în şi cu trupul ei. Ni se descoperă o Naştere a lui Dumnezeu în creație, ca Întrupare, şi o re-naştere a creației în Dumnezeu, ca îndumnezeire, ce nu mai lasă loc relaționărilor ce sfârşeşc într-o absorbire unilaterală, ca pseudo-realizare. Isihastul consideră, cu trimitere explicită la mistica indiană, că aceasta a păstrat o vagă memorie a acestei „duble naşteri ființiale", dar a prefăcut-o într-un mod specific căderii. Este o prefacere, în sensul că aceste mistici panteiste susțin acest „model al absorbirii" creației în Dumnezeu, considerând că dacă „creația iese din Dumnezeu, creația trebuie să se întoarcă în Dumnezeu, tot ca Dumnezeu". De aceea, isihastul precizează că, în isihasm, ca adevărată mistică, „nu este vorba de Absorbire, ci de Taina Creației de a se Îndumnezei pe sine, Născând în Sine, la rândul ei, pe Însuşi Născătorul Tatăl Dumnezeu, ca Asemănarea Creației cu Dumnezeu, nu ca Absorbirea Creației în Dumnezeu"[26].

Astfel, îndumnezeirea specific isihastă nu este asociată cu absorbirea misticilor orientale, ce echivalează cu pierderea cel puțin a unui termen/actant al relaționării, ci cu naşterea, întruparea, asemănarea, care prezervă Divinul şi creația Sa, atât în actul creării, cât şi în cel al relaționării şi al unirii, al îndumnezeirii.

În acelaşi timp, isihastul subliniază autenticul creaționism creştin, arătând deosebirea între limbajul dumnezeiesc şi

[26] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 258.

limbajul de creație. Distinge şi în acest sens mistica isihastă de misticile panteiste, argumentând caracterul dialogal al misticii isihaste în temeiul acestor limbaje, dumnezeiesc şi de creație, ireductibile, dar înrudite, în asemănare, iconice: „În creştinism nu este panteism, pentru care creația este tot Dumnezeu în desfăşurare, ci este real creaționism, Limbajul Dumnezeiesc desfăşurându-se în creația unui Limbaj de Creație."[27] De remarcat şi nuanța isihastului că, în panteism, „creația este Dumnezeu în desfăşurare". Surprinde în acest fel panteismul nu numai în caracterul său de absorbire, ca reflux, ca „reîntoarcere a creației în Dumnezeu", ci şi în caracterul său de emanare, ca flux. Deci, ca o vedere a creației ce vine, apare în existență ca fiind „Dumnezeu în desfăşurare". Astfel, panteismul mistic, desfăşurat în ambele direcții, emanare şi absorbire, nu face posibil dialogul acesta permanent, neamestecat, între Dumnezeu şi creație, dialog inter-personal caracteristic misticii isihaste, eminamente personalistă.

Mai mult, isihastul insistă că trebuie „să fim după Filocalie şi Sfinții Părinți", şi, ca atare, îndeamnă „să nu facem din isihasm o simplă practică", întrucât „isihasmul este o trăire vie de dialog cu noi înşine, cu toată creația şi cu însuşi Dumnezeu"[28]. Isihasmul, aşadar, nu este o simplă practică, ci este o mistică dialogală, deschisă întâlnirii cu Dumnezeu şi cu toată creația, în viziunea acestei originări în „Cuvântul, prin care toate s-au făcut", în temeiul acestor arhetipuri de limbaj, proprii creației, în întregimea şi diversitatea ei. Pecetea arhechipală de limbaj a creației şi forma, structura sa intrinsecă de limbaj, se reflectă în viziunea mistică isihastă, care se deosebeşte de experiențele mistice panteiste, metafizice, ce nu identifică, nu recunosc acest arhetip fundamental de limbaj, şi, ca atare, nu sunt părtaşe la el, nu sunt capacitate să îl rememoreze, să îl articuleze în chip conştient, personalist.

Isihastul evidențiază, totodată, rolul „Logosului Creator" ca specific creştin, nu doar în actul creării, ci şi în cel al îndumnezeirii creației: „Logosul Creator nu-şi proiectează doar Creația şi apoi rămâne izolat de ea, ci Intră în Creație şi mai face

[27] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 391.
[28] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 183.

încă un Act, de Îndumnezeire a Creației". Astfel, spre deosebire de perspectiva mistico-filosofică, metafizică, care se opreşte „doar la Actul Creației, unirea Creației cu Dumnezeu lăsând-o pe seama Creației, ca „reabsorbire" în Creator", în perspectivă isihastă, este o altă viziune: „Logosul Creator face şi Actul Hexaimeronului Euharistic, Actul Liturghiei Cosmice, de Îndumnezeire a Creației"[29].

Prin urmare, subliniază, ca viziune isihastă, nevoia de asociere între actul creării şi actul îndumnezeirii, şi, ca atare, leagă „hexaimeronul facerii" de „hexaimeronul asemănării-euharistiei": „Creația nu se poate opri doar la Hexaimeronul Facerii, ci este şi Hexaimeronul Asemănării-Euharistiei. Nu există Ființă fără Ipostas. Nu este Ipostas fără Icoană. Nu este Chip fără Asemănare."[30] Coordonatele acestui dinamic „hexaimeron al asemănării-euharistiei", asociat procesului îndumnezeirii, sunt, după cum vedem, unele iconice, însăilate în legătura dintre ființă şi ipostas, ipostas şi icoană, între chip şi asemănare. Asemănarea după chip este, cu alte cuvinte, o dinamică ce are în centralitatea sa, ca origine şi sens/împlinire, ipostasul ca icoană şi ființa ca ipostas. Altfel zis, chipul este icoană, este ipostas-persoană. Iar asemănarea este descoperire şi aşezare, mişcare în icoană ca ipostas al ființei. Asemănarea, ca dinamică, este îndumnezeirea ca transfigurare în chip iconic euharistic, ca participare şi răspuns în act comuniant liturgic.

Mistica isihastă nu separă, prin urmare, „actul creării" de „procesul îndumnezeirii", care este unul liturgic, euharistic, unul de asemănare de chip, unul iconic, în care „Logosul Creator" este în act, este activ, deci, în caracterul său divin, de fapt divino-uman, ce se descoperă prin Întruparea de la plinirea vremii. Această implicare a „Logosului Divin Creator" (şi) în procesul îndumnezeirii creației distinge, şi din această perspectivă, mistica isihastă de abordările mistice metafizice/ panteiste, care „mută" activul doar în „mâna creației", creație care, astfel, ca singură activă, se re-soarbe solitar pe sine în esența divină, ce, în acest demers experiențial, este inactivă. Față de misticile panteiste, care văd un activ al divinului în

[29] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 119
[30] Ibid., p. 113.

actul emanării creației, şi un pasiv al acestuia în resorbirea acesteia, dar reţin un activ al creației în demersul mistic (panteist) al absorbirii în divin, se observă că, în mistica isihastă, Logosul Divin este activ, atât în actul creării (nu emanării!) creației, ca chip în asemănarea Chipului Său, cât şi în actul îndumnezeirii-transfigurării creației, ca asemănare după asemănarea Chipului Său.

În isihasm, este recunoscut, aşadar, acest rol activ al lui Dumnezeu, ca fiind unul central, primordial, unul de întâietate, nu doar în „actul creării" creației, ci şi în „actul îndumnezeirii" creației, proces în care, la actul divin, evident se adaugă, în sens participativ, comuniant, şi actul creației. Mai precis, „Logosul Divin Creator" este implicat în actul creării creației, dar şi în actul împlinirii creației, ca un act liturgic al îndumnezeirii creației, în „hexaimeronul euharistic".

În acest sens, ieromonahul Ghelasie susţine că isihasmul, ca mistică, „este chipul liturghiei şi al ritualului hristic", şi precizează că, „fără liturghie şi ritualul liturgic, isihasmul nu are „chip", ci este o „mistică" ce „uşor" se poate confunda sau absorbi de alte mistici, „de la cele pietiste, până la cele oculte"[31]". Afirmă, astfel, explicit: „Mistica pur Creştină este Mistica Liturghiei Hristice. Chipul Misticii Creştine este Chipul Liturgic. Cine nu Trăieşte Mistica Liturghiei Hristice, degeaba se străduieşte să găsească Trăirea Mistică. Şi fondul Misticii Liturgice Hristice este Transfigurarea Pâinii Liturgice în Euharistia Hristică, în totodată Imnul ce se aduce Maicii Domnului, *Axionul*"[32].

Consemnează, însă, că numai în acest chip liturgic, specific misticii isihaste, „de neatins", dar în „deschidere nesfârşită", poate avea loc o convorbire cu celelalte mistici, întrucât doar acest chip liturgic hristic are „taina păcii şi unirii în unicul absolut, fără amestecare şi fără despărţire"[33]. Totodată, face o distincţie importantă între „ritualismul gol" al religiilor necreştine, ce încearcă o „compensare" a persoanelor liturgice cu „magia energiilor ritualice", şi liturghia hristică, ce

[31] Ibid., p. 395.
[32] Ieromonah Ghelasie, Taina Filiației, Platytera, Bucureşti, 2011, p. 183.
[33] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 395.

nu este „ritual energetic divin", ci „ritual de persoane", care apoi ritualic se face şi „energetic-haric". Devoalează caracterul personalist al liturgicului hristic creştin, precizând explicit faptul că „energiile harice" sunt doar „veşminte de podoabă", şi nu „chipuri liturgice, ce sunt doar persoanele liturgice"[34]. Centrează, astfel, ritualul liturgic creştin pe chipul de persoană, ca origine şi suport al actului liturgic, şi arată ca fiind în plan secund „energiile harice", ca „străluciri-veşminte" luminoase ale chipului de persoană. Insistă, astfel, pe caracterul personalist al ritualului liturgic creştin şi, desigur, al misticii isihaste, personalism ce pune în umbră lumina harului în raport de fiinţialitatea chipului persoanei.

În fapt, „ritualismul gol" al religiilor necreştine este calificat ca un ritual în „gol" de chip-persoană, întrucât este un ritual întemeiat pe un substrat impersonal, ceea ce duce către o compensare a „lipsei de persoană" într-un activ energetic, ce devine supraevidenţiat şi caracterizat drept magic, întrucât acest supra-activ energetic nu este unul haric, care este energetic necreat. În acest sens, misticile filosofice-metafizice fac „magia auto-divinizării", şi nu „liturghia împărtăşirii", a întrupării-transfigurării în mistica dialogală isihastă.

De aceea, chestiunea, din perspectiva clarităţii mistice, are nevoie de aducerea în atenţie a unor distincţii, de pildă, între energii necreate şi energii create, între personal şi impersonal, între fiinţă şi energii, între fiinţă şi manifestări, între persoană şi principiu. Sunt distincţii asupra cărora a insistat isihastul, pentru a putea prezenta, în context mistic, dialogal, mai larg, mistica isihastă în viziunea ei specifică, autentică, de neconfundat.

În sens mistic isihast, susţine însă că „Dumnezeu şi Creaţia nu se exclud ca în metafizica indiană, şi nici nu se opacizează ca în filosofia greacă, ci se unesc în totodată evidenţiere, în dialog egal, dar nu amestecat"[35]. Consemnează astfel că, în „misticile necreştine, panteiste, în care Dumnezeirea este impersonală, creaţia apare ca o manifestare a lui Dumnezeu însuşi, este un monolog transcendental"[36]. Panteismul acestor

[34] Ibid., p. 316.
[35] Ibid., p. 330.
[36] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 165.

mistici necreştine şi temeiul impersonal ca origine de la care se revendică le cantonează în „monolog transcendental", întrucât nu recunosc chipul fundamental, originar de persoană, şi ca atare, nu se regăsesc în mistica dialogală, ca participare interpersonală. Pe de altă parte, în orizont panteist, creația apare ca o manifestare de așa-zisă întruchipare „personală", ca o reflectare a acestui divin impersonal, ceea ce pune în discuție şi recunoaşterea de către aceste mistici necreştine a statutului ontologic al creației ca ființă în sine, şi reducerea acesteia, de fapt, la un statut de manifestare, ca oglindire-ființări.

Isihastul deosebeşte net viziunea isihastă creştină de perspectiva anticilor panteişti, care, „fără Ființa Divină în Sine Treimică, nu concep Creația ca Ființă, ci doar ca „reflectări-ființări"."[37] De aceea, nu întâmplătoare este interogarea isihastului: „Creația este Ființă proprie de Creație sau este o simpla Manifestare a Ființei Dumnezeieşti?"[38] În argumentarea sa vizează recuperarea statutului de ființă al creației. Deosebind viziunea creştină de abordările semi-panteiste şi panteiste, spune: „Dacă Dumnezeu nu a Creat Real Ființa de Creație, înseamnă că Dumnezeu de fapt nu Creează Nimic Real, ci Creează o Proprie Manifestare, ce înseamnă un Semi-Panteism. Şi această Manifestare nu are Ființă Proprie, ci Îl are tot pe Dumnezeu ca Ființă, ceea ce este Panteism veritabil."[39]

De altfel, demersul său este şi unul de recuperare a conceperii, şi, mai mult, a identificării realității „Creației ca Ființă", în asemănare cu „Ființa Dumnezeiască". Ceea ce schimbă raportul între Creator şi creație – văzut de misticile necreştine ca raport între ființă şi ființări-manifestări – într-un raport/dialog „egal" între „Ființa Dumnezeiască" şi „Ființa de Creație". Dialogul între Creator şi creație este restaurat, ridicat astfel, într-un alt orizont de întâlnire, neconfundată, neamestecată. Precizează oportun, însă, că „Ființa Dumnezeiască şi Ființa de Creație, de se amestecă sau se transformă una în alta, nu mai este creştinism, ci panteism şi iluminare, egoism transcendental, auto-limitare de sine."[40]

[37] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 263.
[38] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 95.
[39] Ibid., p. 336.
[40] Ibid., p. 52.

În acest fel, viziunea isihastă prezervă distincția fundamentală, ireductibilă, între Dumnezeu şi Creație, dar re-deschide mai profund orizontul întâlnirii şi al unirii între „Ființa Dumnezeiască" şi „Ființa de creație". Însă, pentru ca această unire să nu fie una de fuziune, de contopire, spre deosebire de „misticile necreştine", care „nu pot vedea o unire mistică decât Ființială de absorbire în aceeaşi Substanță-Ființă, altfel nu este o unire adevărată", viziunea mistică isihastă afirmă că „Taina Persoanei, care este însăşi esența Ființei, face ca Ființa să nu se piardă"[41]. Personalismul este cel care, în mistica isihastă, pune hotar panteismului ființial, tocmai prin descoperirea tainei persoanei ca însăşi esența Ființei.

Este de consemnat însă, încă o dată, că isihastul vorbeşte, atât de o formă de „panteism ființial", specific contextului spiritual antic, cât şi de un „panteism energetic", caracteristic spiritualității zilelor noastre, ceea ce, în fond, a implicat atât o precizare a creştinismului vizavi de „ereziile panteismului ființial", cât şi față de „ereziile panteismului energetic". Subiacent, aceste poziționări apologetice au adus în atenție, în perspectivă mistică, raportul între ființă şi har/energii necreate, relația între ființă şi energii. Astfel, dacă în privința panteismului ființial, teologia creştină, odinioară, a prezentat ca soluție „Chipul Ființial prin Har", astăzi, referitor la tendințele spre un „panteism energetic", teologia creştină, pentru a se prezerva în actualitate, adaugă şi accentuează „Teologia Harului prin Ființă", şi evidențiază astfel „Harul prin Chipul Ființial".

Aşadar, isihastul vede o rezolvare a problemei „panteismului energetic" prin această soluție a „Teologiei Harului prin Ființă", care, pe de o parte, recunoaşte o distincție între ființă şi energii, între ființă necreată şi har/energii necreate, şi, pe de altă parte, indică o reîntoarcere la Chipul Ființei cel dincolo de energii, altfel, existând riscul ca şi mistica creştină să se reducă la un „misticism energetic", care poate duce, ca substitut, la ascunderea, chiar pierderea Chipului Ființei prin hățişul energetic, şi la confuzia teoretică, dar şi practică-experiențială, dintre har/energiile necreate şi energiile create. În acest sens, constată că „misticile necreştine confundă adesea pe Dumnezeu

[41] Ibid., p. 51.

Ființa cu Energia Sa Divină, făcând pe Dumnezeu o Energie Divină", pe când, în viziune creştină, una este Ființa Dumnezeiască şi alta este Energia Divină-Harul, ce sunt totodată, dar niciodată amestecate"[42].

Astfel, isihastul porneşte de la Chipul Ființei Treimice, care este esența creştinismului, şi pătrunde, din perspectivă mistico-teologică, într-o mistagogie a Chipului Ființei, pentru a devoala calea de adâncire în taina mistică, specific creştină, şi, totodată, pentru a arăta calea de ieşire din magia mistică a „panteismului energetic" contemporan, întrucât ne încredințează că „toate misticile necreştine" sunt „mistici ale panteismului energetic". Susține, de altfel, că teologia mistică va fi „un creştinism autentic şi actual" doar dacă la „Limbajul Teologiei Ființei prin Har" se adaugă şi se evidențiază şi cel al „Harului prin Chipul Ființei". Astfel, aceste accente distinctive sunt unele pe care isihastul le găseşte necesare pentru a înțelege astăzi mistica isihastă în specificul său, de fapt, pentru a înțelege că practica şi experiența trebuie să fie în conformitate cu viziunea isihastă: „Cine nu va face aceste distincții, nu ne va înțelege."[43]

În acest sens, dat fiind faptul că „misticile panteiste energetiste" se pot considera de către unii contemporani ca fiind chiar „mistici harice", isihastul crede că este nevoie de evidențierea unei „mistici creştine ființiale", care, ține să accentueze, nu este „panteism ființial", ci veritabilă mistică harică, dar Har prin Ființă, nu simplă Ființă prin Har"[44].

Pe de altă parte, deşi observă că „lumea de astăzi este distructivitate şi negativism maxim energetic", ține să precizeze că „salvarea" ei „nu este prin „compensări energetice", ci prin „reîntoarcerea" la „Suportul şi Originea energiilor, care este „Chipul Personal de Ființialitate"."[45] Totodată, subliniază cu insistență că mistica isihastă nu este „mistică energetică", ci „mistică personal-ființială" cu „podoabă energetică"[46]. Mai mult, consideră că toți care astăzi se opresc la „mistica energetică"

[42] Ibid., p. 336.
[43] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 58.
[44] Idem.
[45] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 113.
[46] Ibid., p. 113.

proliferează, de fapt, un „neo-păgânism" mascat. De aceea, în pandant cu insistența asupra „apofatismului ființei în sine", profesat de teologia de odinioară, pentru a nu se cădea în „panteismul ființial", astăzi este nevoie de insistența pe ieşirea din „panteismul energetic", pe care îl consideră „tot aşa eretic şi sectant"[47].

Față de acest orizont al confuziei între ființă şi energii, care poate merge până la înțelegerea realității lui Dumnezeu doar ca o „energie divină", în „gol de ființă", deci o realitate energetică fără o realitate ființială, isihastul arată că Dumnezeu „este Ființă-Persoană şi Strălucire energetică Harică, Chip-Icoană Ființială ca Chip-Persoană şi Chip-Icoană Energetică ca Chip Haric. Aceste două Icoane sunt nedespărțite, neamestecate şi în întrepătrundere şi niciodată în lipsa vreuneia."[48] Dumnezeu, în sens creştin, ca realitate în sine este de descoperit, astfel, în această dublă deschidere iconică a Chipului Său, de neconfundat, de nedespărțit, ca Icoană ființială şi Icoană harică-energetică, este de recunoscut atât ca Ființă-Chip-Persoană, cât şi ca Energie Necreată-Har, ce este veşmântul-strălucire energetică necreată de Chip-Persoană. Harul este în acest sens energie, dar energie necreată, de neconfundat cu energiile create, specifice creației (natură, îngeri, om). Însă, harul ca energie necreată nu este autonom, nu este de la sine, ci este în legătură cu persoana ca ființialitate. Harul este podoaba-strălucirea energetică necreată a Chipului de Persoană, şi îşi are, aşadar, originea în Icoana-Ființa-Persoană, față de care este distinct, dar de care este nedespărțit. În aceste repere, energiile necreate, ce sunt harul, sunt de neaccesat în absența Persoanei-Ființei. Icoana Harului lui Dumnezeu nu se descoperă, astfel, decât prin Icoana Persoanei-Ființei lui Dumnezeu.

Analog, isihastul afirmă că nici „creația nu se poate concepe fără „ambele icoane" totodată"[49], deci ca icoană-persoană ființă creată şi icoană-energii create. Ceea ce subliniază faptul că creația nu este, nu poate fi redusă doar la o natură, o

[47] Idem.

[48] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, pp. 127-128.

[49] Ibid., p. 128.

structură strict energetică. Creația, prin urmare, fiind după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, prezintă această dublă deschidere iconică a realității chipului de creație, ca ființialitate (creată) şi ca energie (creată). Consemnează astfel: „Icoana este Chip Arhetipal. Este Chip-Icoană Arhetipală de Suflet ca Chip Ființial şi este Icoană-Chip Arhetipală de Corp-Energii ca Chip Haric."[50]

Aceste distincții vizează realități, cea ființială şi cea corporal-energetică, ce trebuie identificate şi experiențial, şi, ca atare, țin de claritatea viziunii mistice isihaste ce girează, de fapt, experiența mistică isihastă autentică. Altfel zis, nu sunt doar nişte deosebiri de natură teoretică, ce operează doar la nivelul unor simple cunoştințe sau în sfera unor scheme de gândire, ci au temei revelațional şi un sens apologetic, care evită confuzia misticii isihaste cu alte mistici.

De altfel, față de misticile necreştine, care vorbesc de „întâlnirea cu propria noastră esență", creştinismul are, pentru isihast, ceva prin care se distinge şi care trebuie specificat, altfel creştinismul apare tot ca o mistică panteistă. Precizează astfel că „Sufletul-Esența noastră este Ființă-Chip de Dumnezeu, dar nu însăşi Ființa Dumnezeiască, ci o Creație de Ființă pe modelul-Arhetipul Ființei de Dumnezeu."[51] Prin urmare, „întâlnirea cu propria noastră esență", este întâlnire cu sufletul nostru, cu propria noastră ființă, care nu este însuşi Dumnezeu, nu este Ființa Dumnezeiască. Dar ca realitate sufletul este, însă, în asemănare cu Dumnezeu, chiar ca ființă, pentru că este creat ca asemănare „după Chip", este creat pe modelul-arhetipul „Ființei de Dumnezeu".

De aceea, pentru a nu vira într-o mistică panteistă, remarcă importanța realității ființei de creație, ceea ce înseamnă, în fond, că realitatea creației nu poate fi doar o existență, o realitate energetică: „Ființa lui Dumnezeu de ar fi aceeaşi Ființă cu a Creației, ar fi panteism, iar de Creația nu ar avea Ființă Proprie, Creația nu ar avea Suflet propriu, ci ar fi cum zic indienii, că Sufletul lui Dumnezeu este acelaşi cu Sufletul Nostru."[52] Se vede, astfel, că sufletul creației nu este

[50] Ibid., p. 127.
[51] Ibid., p. 131.
[52] Ibid., p. 236.

însuşi Dumnezeu, dar nu este nici o natură energetică, ci este o realitate ființială. În acest sens, între Dumnezeu şi creație nu este doar o distincție ca între Ființă (Dumnezeu) şi energie (creație), ci este o distincție de natură ființială, între Ființa lui Dumnezeu şi Ființa Creației.

Este consemnat, astfel, şi din perspectivă antropologică, că sufletul omului nu este de natură energetică, ci este o realitate, o natură ființială, creată, trebuie subliniat, ceea ce implică faptul că omul în sine nu este doar o natură energetică, nu este numai o structură vibrațională subtilă. Viziunea isihastă afirmă, astfel, spre deosebire de misticile indiene, că sufletul nostru, deşi nu este energie, totuşi nu este însuşi Divinul, întrucât acest suflet al omului, ce transcende energiile subtile, este unul care este creat, deşi este o natură ființială, inefabilă, în care îşi au originea şi din care ies energiile subtile, ce subîntind şi configurează apoi corpul individual. Orientalii cred că absorbirea acestor proprii energii subtile individuale în sufletul propriu este o întoarcere în Divin, când, de fapt, este o întoarcere doar în sine, în propriul suflet, care nu este însuşi Dumnezeu. Aceste mistici experimentează relația între aceste energii subtile individuale şi acest Sine, distinct ca realitate față de acestea. Însă, unii confundă această relație între energiile subtile individuale şi Ființa acestui Sine, ce transcende energiile, cu relația cu adevăratul Dumnezeu, ca auto-divinizare. Alții recunosc că, de fapt, este doar o relație cu propriul Sine, dar refuză să treacă şi la o relație cu originea acestui Sine, care este Dumnezeu, ceea ce înseamnă, de fapt, o negare a existenței lui Dumnezeu. Misticile orientale rămân într-o sferă a contemplației metafizice, şi nu se înscriu şi într-o relație, con-vorbire cu Dumnezeu, întrucât nu recunosc temeiul acestei convorbiri, care este cel al originării creației în „Cuvântul prin care toate s-au făcut".

În acest sens, isihastul afirmă că „misticile necreştine dau la o parte teologia-vorbirea cu Dumnezeu şi se opresc doar la metafizica-contemplația lui Dumnezeu, până la o absorbire în Dumnezeu"[53]. Susține, în acelaşi timp, că „teologia-vorbirea cu Dumnezeu implică un dialog egal". Posibilitatea acestui „dialog

[53] Ibid., p. 186.

egal" este descoperită de viziunea iconică isihastă, care afirmă faptul că este o asemănare de chip între Dumnezeu şi om, şi atunci dialogul între Dumnezeu şi om nu este unul care, din perspectiva naturii întâlnirii, este ca între Ființă (Divin) şi energii (om), ci este ca de la „egal la egal", adică un dialog între Ființa lui Dumnezeu şi Ființa creată. Mai precis, este un dialog şi o întâlnire între Dumnezeu (Ființă şi Har/Energii necreate) şi creație (ființă creată şi energii create).

În acest „dialog egal", nu este panteism, pentru că „se delimitează net ființa-conştiința de creație de Ființa-Conştiința de Dumnezeu Creatoare". Confuzia, spune isihastul, vine de la cei şi prin cei care nu înțeleg „asemănarea-înrudirea conştiinței noastre de creație cu Ființa-Conştiința de Dumnezeu". Însă, în viziunea mistică isihastă, există, nu o confuzie, nu o identitate, ci o înrudire-asemănare între Creator şi creație, între necreat şi creat: „Ființa-conştiința de creație este ființa-substanța creată real, dar nu străină de Ființa Dumnezeiască, ci pe Chipul-Arhetipul-Modul de Cuvânt-Limbaj Dumnezeiesc, deci pe Chipul Conştiinței lui Dumnezeu ce se întipăreşte ontologic pe conştiința-ființa de creație."[54] Conştiința noastră este, astfel, în spațiul Conştiinței lui Dumnezeu, şi vorbeşte-cuvântă în asemănare cu Limbajul Conştiinței lui Dumnezeu: „În Conştiința noastră de Creație avem în mod Firesc Chipul de Conştiință a lui Dumnezeu, că Aceasta ne-a Creat, Aceasta ne este Spațiul Conştiinței noastre de Creație, pe Limbajul Conştiinței de Dumnezeu şi Conştiința noastră Vorbeşte."[55]

În alt context, isihastul spune să fim atenți „la „configurația" Ființei noastre Create", precizând că dacă, pentru antici, „sufletul şi corpul sunt „stări de ființări", ca inteligibil şi sensibil", în sens „iconic creştin, ființa creată este mai întâi configurație triființială de ființă în sine şi apoi de energii corporale"[56]. Mai detaliat, la antici, arată la Platon şi Aristotel, de exemplu, că sufletul este ca: vegetativ, principiu de creştere; sensibil, principiu de mişcare; intelectiv-rațional. Astfel, isihastul remarcă faptul că, în perspectivă antică, „sufletul este în

[54] Ibid., p. 217.
[55] Ibidem.
[56] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 263.

componența corpului şi corpul în componența sufletului, Divinul fiind doar acea „scânteie" de intelectiv-rațional ce structurează atât sufletul, cât şi corpul"[57]. Este importantă această lectură isihastă a antropologiei antice, pe modelul distincției între ființă şi ființări-energii, pentru că ne relevă faptul că inteligibilul şi sensibilul modelului antic sunt „ființări-energii". Au natură energetică, deci. La fel, sufletul, în acest model antic, este în „componența corpului", dar şi corpul este în „componenta sufletului", pentru că, de fapt, componentele sufletului sunt tot din categoria „ființări-energii".

Modelul antropologic iconic isihast vorbeşte de o „configurație triființială a sufletului", adică subliniază natura ființială a sufletului, care nu se confundă cu natura ființărilor, care sunt energii corporale. Altfel spus, termenul suflet desemnează o altă realitate, în antropologia iconică, decât realitatea pe care o desemnează termenul suflet în reperul antic, filosofic grec. Distincția între aceste realități la care se referă termenul de suflet este dată de distincția între ființialitate şi energii-ființări. Una este să identifici şi să înțelegi sufletul ca ființialitate-ființă, şi alta este să-l identifici şi să-l consideri energie-ființare. Atunci când „sufletul" este identificat ca energii-ființări, în mod firesc realitatea acestui „suflet" intră în componența corpului şi viceversa, întrucât materia corpului este tot formă de energie. Distincția este una cu efect practic şi experiențial mistic, şi relevă, şi la nivel antropologic, o distincție apologetică între modelul antropologic iconic creştin, şi cel antic filosofic. De aceea, isihastul insistă pe categoria de ființă a sufletului, în sens mistic isihast. În acest fel, se înțelege de ce mistica isihastă nu este una intelectivă, pentru că intelectul şi sensibilul sunt „în afara" ființialității, întrucât sunt energii (-ființări). Mistica isihastă este, în schimb, una directă a sufletului, evidențiat ca ființialitate, de neconfundat cu energiile, de neamestecat în componența corpului. Astfel, unitatea şi relația între suflet şi corp este înțeleasă şi experiată în modelul antropologic iconic altfel decât în modelul antropologic antic.

Trebuie spus, vizavi de acest model antropologic antic, raportat la cel antropologic iconic, cu privire la o înțelegere a

[57] Idem.

misticii isihaste în coordonatele sale specifice, că isihastul atrage atenția că, spre deosebire de Evagrie (sec. IV), care „a încercat să facă un Isihasm de Intelect, după modelul filosofic antic, şi a căzut în „falsități până la erezie"", specificul creştin „vine cu Revelația Hristică a unui Psihologism de Inimă, unde este Altarul Pecetei Chipului lui Dumnezeu"[58]. În acest fel subliniază, pe de o parte, caracterul hristic, revelațional, al misticii isihaste, şi, pe de altă parte, relevă caracterul său iconic, liturgic, legat de altarul-pecetluirii Chipului lui Dumnezeu în om, asumat ca loc de întâlnire şi împărtăşire comuniantă, ecleziologică, printr-un spiritual ca „psihologism de inimă", care, evident are conotații de duh, deci ființiale, mai mult decât unele ce țin de cromatici sentimentale şi reverberații energetice, emoționale. De altfel, şi precizează că „intelectul este spiritualul unei „minți pure de gândire", iar „duhul inimii" este „vedere înaintea gândirii şi depăşirea acesteia". Şi, în atare sens, conchide că „mistica antică este o mistică de „intelect de cap", pe când mistica isihastă creştină este o mistică de „duh de inimă""[59].

În orizontul acestor precizări, isihastul evocă faptul că „s-a încercat şi un specific de isihasm mental, dar a dat greş", ceea ce, în fond, supraafirmă faptul că mistica isihastă nu se confundă cu o mistică intelectiv-contemplativă, aspect consemnat de isihast, de altfel, în mod direct: „Trebuie menționat că Practica Duhovnicească de Mistică Isihastă este, de fapt, un „Chip de Liturghie Hristică" prelungită în Asumare Proprie."[60] Se reține, astfel, o delimitare apologetică a isihastului față de mistica antică, şi, în particular, chiar față de mistica evagriană, şi de tiparele acesteia intelectiv-contemplative, de iz metafizic, care s-au păstrat, măcar ca reminiscențe de formă şi transpunere de limbaj, dacă nu şi ca o oarecare practică intelectivă, regăsită într-o anume perpetuare istorică a căutărilor şi experiențelor mistice creştine. De aceea, tuşa de hotar mistic, trasată de isihastul de la Frăsinei, oferă mărturia caracterului liturgic al misticii isihaste, integrativ euharistic, recunoscut în temeiul adâncului de altar hristic şi al peceții sale dezvăluite baptismal,

[58] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 310.
[59] Idem.
[60] Ibid., pp. 309-310.

ce devoalează mistica isihastă în caracteristici iconice, de întrupare-pecetluire de chip întru asemănare. Această integrare mistică desfăşurată ca iconare, personalistă, euharistică, dă acurateţe creştină, şi ca practică şi ca experienţă mistică, şi ca transpunere în limbaj a acestora, şi, ca atare, se deosebeşte de abordările mistice intelectiv-contemplative, ce au o încărcătură metafizică, măcar ca formă şi metodă, chiar dacă nu şi conţinut, care reflectă un spiritual orientat pe transcendere, şi nu atât pe întrupare ca integralizare.

Astfel, în legătură cu intelectul, mintea sau „duhul de inimă", se reflectă şi o nevoie de lămurire antropologică, din perspectiva abordărilor practicilor şi experienţelor mistice, pe care isihastul o sesizează, şi asupra căreia insistă, pentru a reliefa întregul contur specific al isihasmului. Din această perspectivă, abordarea sa este una care remarcă nevoia, reclamată şi de context, de a identifica cu acurateţe mistica isihastă, nu doar evidenţiind latura teologică, ci şi pe aceea antropologică. În special această nevoie de actualizare, adâncire şi lămurire antropologică, nu a fost înţeleasă de mulţi apologeţi contemporani, care au profesat diverse acuze gratuite la adresa isihastului de la Frăsinei. De consemnat că isihastul propune, în acelaşi context, o lectură a specificului athonit grecesc, rusesc, respectiv carpatin, astfel: „Specificul Athonit grecesc păstrează Mintea, dar îi dă Personalismul Hristic Creştin. Ruşii au un specific cu evidenţă de Duh, ca Interiorizare de Personalism Hristic. Specificul Carpatin (după cum vom vedea în toate relatările) este de Personalism Direct care Asumă şi Mentalul şi Duhul şi totodată le depăşeşte în Integralitatea Fiinţialităţii"[61]. Citirea acestor specificuri mistice, ce toate se desfăşoară în spaţiul personalismului hristic creştin, se devoalează şi în raport de un chip integrativ care se precizează şi în raport de anumite accente antropologice, de minte, de duh (ca interiorizare), ori de personalism direct ce vizează integralitatea fiinţialităţii, precum în specificul carpatin, pe care isihastul a încercat în mod deosebit să îl evidenţieze. De aici şi importanta distincţie între fiinţă şi energii în chipul antropologic, pe care o relevă isihastul, şi care este una lămuritoare, pentru a identifica

[61] Idem.

natura sufletului, respectiv pentru a reține ireductibilitatea sufletului la energii şi pentru a recunoaşte natura energetică a minții.

De aceea e importantă, şi din perspectivă apologetică, afirmarea faptului că sufletul nostru nu este Dumnezeu, pe de o parte. Dar, pe de altă parte, este nevoie de afirmarea faptului că sufletul nostru este în sine Ființa noastră, în asemănare cu Ființa lui Dumnezeu, distinct de aceasta, dar şi distinct de orice energie, oricât de subtilă ar fi aceasta. În viziunea creştină, „sufletul este însăşi natura creată, care are spiritualul creat propriu-zis, şi din care iese şi energeticul creat, fără amestecare sau prefacere. Sufletul nostru este Categorie de Ființă, chiar dacă este Creație, prin Chipul Ființei Divine Creatoare Pecetluit pe Chipul Creat”[62]. Sufletul, aşadar, este categorie de ființă, şi nu se confundă şi nici nu se amestecă cu energeticul creat, care iese şi se reîntoarce în suflet. Însă, această categorie de ființă a sufletului creat nu este de la sine, ci este datorată pecetei Chipului Ființei Divine, care face posibilă această categorie de ființă, ce este astfel proprie şi sufletului creat.

În virtutea acestui chip de ființă al sufletului, isihastul califică, pe fond, mistica isihastă ca pe o „mistică ființială”, şi atrage atenția asupra riscului acelor mistici care amestecă „ființa cu energiile” şi cad astfel „într-o „mistică energetică”, care „depersonalizează” mascat ființialitatea”.[63] Cu alte cuvinte, mistica ființială, de fapt, a „personalismului ființial” specific isihasmului, relevă autenticul chip personal şi autentica relaționare inter-personală mistică, în timp ce, în contrast, misticile energetice încearcă să promoveze un „personalism energetic”, care de-personalizează propriu-zis ființialitatea. Recuperarea acestui chip al personalismului ființial este o altă tuşă de hotar apologetic trasată de isihastul de la Frăsinei, prin care distinge mistica isihastă de practicile, tehnicile, metodele energetiste mistice, precum, de pildă, yoga, qi qong, reiki. Aşadar, insistența isihastului pe regăsirea chipului ființial al creației, pe distincția şi neamestecul ființialității create cu energiile create, este una care este operată în plan antropologic, dar care identifică astfel isihasmul ca mistică într-un chip

[62] Idem.

[63] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 142.

propriu de neconfundat, unul dat de suportul său real personalist, care face posibil dialogul inter-personal.

Isihastul de la Frăsinei este încredințat şi ne încredințează recurent, nu întâmplător, că „reevaluarea Categoriei de Ființă este Puterea de Spiritualitate salvatoare pentru noi, cei de astăzi". Ca viziune isihastă, insistă pe descoperirea „reperelor de Ființialitate pentru Ființa noastră Creată", argumentând că noi, în raportul şi în întâlnirea noastră cu Dumnezeu, „trebuie neapărat să ştim propriile noastre componente Ființiale, prin care putem să Comunicăm". Încearcă să centreze viziunea isihastă, ce subîntinde practica şi experiența mistică, pe „o modalitate de a vedea Ființa şi prin Ființa Însăşi, păstrând deosebirile dintre Ființă şi reflectările sale", energetice, întrucât consideră că „modalitatea filosofică, adoptată şi de teologie, de a vedea Ființa Creată doar prin reflectările din „afara" Ființei, este insuficientă pentru noi, cei de astăzi"[64].

Propune, astfel, şi teologiei contemporane o cale de ieşire din „logica" filosofică, şi, în acelaşi timp, de intrare în perspectivă mistică, prin această evidențiere a ființei ca ființă, prin accentul pus pe o posibilitate de vedere directă a ființei prin ființa însăşi, şi nu doar indirect, prin intermediul ființărilor-energiilor ca reflectări-manifestări ale ființei. Mărturiseşte că această „adâncire în Ființă", ca „lărgire mistică", adusă teologiei, este „fără afectarea şi fără contrazicerea celor relatate deja despre Ființă şi reflectările sale". Recunoaşte astfel că „mistagogia iconică" pe care o expune şi propune este o „lărgire" a „mistagogiei tradiționale". Vede însă această „mistagogie iconică" şi ca un răspuns şi, în fond, ca pe o actualizare în raport de o cerință contextuală, relevată de o expandare a practicilor şi a tehnicilor energetiste, fie acestea cu sau fără conotații terapeutice. O vede ca pe „o necesitate de context spiritual", întrucât constată că, astăzi, „este „pericolul" uitării Ființei în Energiile Sale, şi mai mult, al „confundării" Ființei cu Energiile ei"[65].

În acest sens, mistagogia iconică aduce în atenție ca viziune mistică nevoia distincției între ființă şi energii, dar şi nevoia de rememorare a chipului ființei şi de evidențiere a

[64] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 234.
[65] Idem.

acestui chip fiinţial, ca viu în sine fiinţial, ce nu se confundă cu viul energetic şi nu trebuie ocultat sau substituit de acesta. Precizările sunt importante din perspectivă experienţei mistice, deci a experienţei directe, nemijlocite, a identificării, atât a fiinţialităţii, cât şi a energiilor, în chipul omului, ca fiind reale componente ale participării, ale întâlnirii, ale comuniunii cu Dumnezeu. Această mistagogie este iconică, propune o viziune mistică iconică şi întrucât se desfăşoară în chip iconic, urmând permanent reperele de asemănare între om şi Dumnezeu, între creat şi necreat. Aceste repere de asemănare între creat şi necreat, între om şi Dumnezeu, detaliate pe linia distincţiilor între fiinţă şi energii, nu se regăsesc în cadrul misticilor necreştine.

Astfel, descoperirea, precizarea, din disputa isihastă palamită, a lui Dumnezeu ca fiind deodată Fiinţă şi har/energii necreate, isihastul o transpune în asemănare şi în lectura unei antropologii iconice, care relevă chipul omului ca fiind fiinţă (creată) şi energii (create), formulă în care antropologia creştină îşi recuperează şi îşi evidenţiază un specific inconfundabil, decantat, de neconfundat cu antropologia filosofică antică, şi nu numai. Mistica isihastă, în acest temei iconic al viziunii sale antropologice, se precizează în unicitatea sa în raport de celelalte mistici, care „nu ies" dintr-o dualitate creat-necreat, ca raport fiinţă şi energii, şi nu pot accede prin ele însele la această viziune iconică asupra relaţiei între creat şi necreat, ca raport între „Fiinţă Necreată şi Energii Necreate" (Dumnezeu) şi „fiinţă creată şi energii create" (omul). Din această perspectivă, mistagogia iconică, care centrează viziunea misticii iconice, în expunerea sa ghelasiană, are şi un evident rol complex apologetic, mărturisitor, ce conturează specific un hotar mistic isihast în contextul interferenţelor mistice contemporane.

Isihastul arată în orizontul acestei mistagogii iconice că trebuie să se insiste pe „fiinţialitatea vie a duhului-sufletului, dincolo de „magia terifiantă" a energiilor", şi, deci, trebuie să se insiste pe descoperirea „sufletului viu", care, în mistica isihastă, este dincolo de „energismele magice", oricare ar fi ele. Atrage atenţia că, pentru isihasm, sufletul este „valoarea în sine", şi tocmai de aceea „trebuie „scos" din „apa tulbure" a energismelor nebune, în care majoritatea celor de astăzi înoată cu

disperare până la înecare". Pentru mistica isihastă: „Sufletul este un Viu Real cu Viață Deplină, dincolo de „energismele" de afară. De aceea, noi insistăm pe Chipul Sufletului Ființial ca o „Supra-filozofie", ca o Mistică Teologică mai „mult" decât o „simplă teologie"[66].

Însă, precizează şi evidențiază isihasmul, ca mistică teologică ce insistă pe chipul sufletului ființial, nu doar față de o simplă teologie, ci şi față de misticile filosofice, de viziune panteistă, ce consideră că Dumnezeu creează doar o „realitate energetică-materială", în care El, ca Suflet Dumnezeiesc, „reflectă scânteile de dumnezeire-sufletele creațiilor". Aşadar, pentru aceste mistici filosofice, sufletul creat este doar o scânteie energetico-materială, care, propriu-zis, nu are o natură ființială, adică distinctă de orice energetism subtil. Față de aceste mistici filosofice, isihastul afirmă că isihasmul mărturiseşte o Ființă Dumnezeiască, dincolo de creație, dar, totodată, afirmă şi o ființă creată ca suflet creat. Atrage atenția că, în viziune creştină, Dumnezeu ca Treime Ființială în sine însuşi şi Har (energii necreate) se poate spune că este, într-adevăr, Sufletul Dumnezeiesc Absolut, ca Ființă, şi energiile Sale necreate (Sf. Grigore Palama), dar creația Sa, fiind chip şi asemănare, după Chip dumnezeiesc, este, la fel, Ființă creată-suflet şi energii create-corp[67]. De altfel, din perspectivă apologetică, este de observat şi de reținut că sufletul „luat" ca „scânteie-divină" şi ca „reflectare-energetică", nu se înscrie într-o viziune autentic creştină, şi poate genera şi întreține confuzie şi din perspectiva practicii şi a experienței mistice. Precizarea isihastului nu este de bună seamă întâmplătoare, ci urmăreşte o acuratețe a misticii isihaste, care nu este o mistică şi o experiență oarecare, ce nu ține cont de revelarea şi de sensul rememorării Originii în chipul asemănării.

De aceea, se distinge această „reflectare", de tip panteist, de ceea ce înseamnă crearea „după chip şi asemănare" creştină. Distincția este importantă şi din perspectiva experienței mistice, întrucât din viziunea panteistă, aceasta a „reflectării", creația, inclusiv sufletul, este de natură energetică, în vreme ce, din

[66] Ibid., p. 41.
[67] Ibid., p. 154.

perspectivă creştină, cea „după chip şi asemănare", cea iconică, creația este în dublă deschidere ca ființă şi energii, ambele create, dar, totodată, cu precizarea importantă că sufletul, ca realitate, este de natură ființială. Experiența şi realizarea mistică nu pot fi înțelese „în afara" acestor date cosmogonice, antropogonice, din care reiese că omul, în statutul său de creație, nu poate fi restrâns la a fi doar o structură energetică, şi, ca atare, nu poate fi redus la o materialitate subtilă, energetică, manipulată prin tehnici energetice, întrucât sufletul său creat este transcendent energiilor subtile.

Astfel, pentru „ieşirea din magia energiilor", pentru a scăpa din „iadul energiilor", isihastul arată că este nevoie să se evidențieze „viața sufletului ca viu în sine, dincolo de energii"[68]. În acest sens, subliniază că mistica isihastă este „mistica sufletului" şi arată că este o mistică a „viului de suflet", cel dincolo de „biologicul mecanic al corpului". Acest „viu de suflet" trebuie descoperit, însă, în caracterul său ființial, de neconfundat cu nicio structură energetică, mai subtilă ori mai grosieră. Accentul pus de mistica isihastă pe „viul de suflet", ființial nu energetic, exprimă în clar o delimitare a isihasmului de „misticile filosofice, care fac magia falselor psihisme ale ziselor planuri energetice, ale corpurilor oculte-subtile". De aceea ne atrage atenția: „Nu faceți falsa „personalizare" a energiilor, că intrați în „magia nebună şi demonică a energismelor""[69]. „Unii vorbesc de energiile interioare ale ființei, ceea ce este o inepție"[70], este o replică tare a isihastului, care observă că „majoritatea misticilor necreştine amestecă spiritul cu energia, uneori până la substituirea lor, care ar da astfel forma grosieră de materie şi corp fizic"[71].

Nu contestă, desigur, că „magiile mistice" sunt o „realitate", dar susține că noi „trebuie să le identificăm" după „locul care li se cuvine". Desigur că a recunoaşte că magiile mistice există, că sunt o realitate, nu este echivalent cu a le şi valida, ori a le asimila cu isihasmul. De altfel, isihastul previne

[68] Ibid., p. 42.
[69] Idem.
[70] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 190.
[71] Ibid., p. 230.

că trebuie să ținem cont de faptul că odată cu „Căderea din Rai" se „inversează chipul creației", ceea ce „aduce energiile în prim-plan", iar acestea „umbresc sufletul până la uitare". De aceea, ca mistică isihastă, în orizontul ieşirii din spectrul „Căderii", trebuie restaurat şi chipul creației, ceea ce implică necesitatea de „readucere a chipului de suflet" peste „norul energiilor"[72]. Altfel zis, trebuie asumat faptul că preeminența energiilor, în detrimentul chipului de suflet, care este de natură ființială, nu de natură energetică, reflectă o amprentă, o marcă a „Căderii". În acest sens este şi remarca sa că mistica isihastă e o dublă mistică. Pe de o parte, este o mistică de restaurare a chipului omului după Cădere şi, pe de altă parte, este, de fapt, mistica propriu-zisă, cea a dialogului şi a întâlnirii cu Dumnezeu. Misticile necreştine, întrucât nu au conştiința acestei „duble mistici", se reduc la încercările mistice de auto-restaurare, care, în absența modelul originar, iconic, al acestui proces de restaurare, nu realizează propriu-zis nici această auto-restaurare deplină a chipului omului, şi, desigur, ratează pasul cel mai important al misticii, ca dialog şi întâlnire cu Adevăratul Dumnezeu.

Isihastul remarcă, pe de altă parte, că „toate misticile şi filosofiile ce pornesc de la un Dumnezeu Singularitate în sine şi de sine susțin că Dumnezeu nu poate vorbi sau să se mişte decât prin manifestarea universului creației, de unde panteismul iminent"[73]. În pandant, afirmă că, în sens creştin, „creația nu este necesară manifestare, ci o Lucrare a însuşi Viului deja Deplin ce se reproduce pe sine, nu ca manifestare de Sine, ci ca o creație efectivă, ca traducere şi totodată alt Mod de realitate, nu ca revers al Său, ca un contrast de proprie evidențiere, ci ca o Nouă Deschidere de Sine în Supradeplinătate de Sine."[74] Creația nu este aşadar, în sens creştin, reversul, necesitatea, contrastul sau manifestarea lui Dumnezeu, ci este o transpunere iconică de „viu deplin", ce are ființialitatea şi manifestarea ei proprie. Creația este o creare efectivă, nu o emanație, şi are propria sa substanță ființială de creație. Creația nu este o manifestare directă a lui Dumnezeu, pentru că atunci ar fi o

[72] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 43.
[73] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 26.
[74] Ibid., p. 27.

emanație de tip panteist, ci este o manifestare a manifestării lui Dumnezeu, o strălucire a strălucirii Lui: „Creația nu este această manifestare directă a lui Dumnezeu Însuşi, ci Creația este o nouă transpunere a deja manifestării dumnezeieşti, dar nu ca o repetare-imitare, ci ca o creație efectivă, care în mod şi substanță de creație manifestă deja manifestarea pur dumnezeiască. Creația nu este manifestarea lui Dumnezeu, ci manifestarea manifestării lui Dumnezeu, strălucirea strălucirii lui Dumnezeu."[75]

În altă delimitare, față de anticii care considerau lumea ca „manifestarea Divinului", isihastul afirmă că, în chip mistic isihast, este o altfel de „metafizică", nu una a „spiritualului impersonal divin", ci una a „Personalului Iconic Divin". Sens în care, ca mistică isihastă, se mărturiseşte că, propriu-zis, „Conştiința Ființialității Lumii" este „Taina Chipului de Fiu al lui Dumnezeu". În viziunea acestui orizont metafizic al personalismului iconic divin se relevă, astfel, o altă uşă-deschidere, una filiativă, cea specifică revelației creştine, conform căreia „lumea nu este „manifestarea" Divinului, ci a Chipului de Fiu Divin, care creează şi un chip de „filiație de creație". Astfel, față de metafizica antică, în care „Divinul nu se „înrudeşte" şi nici nu se „întâlneşte" cu „manifestarea" Sa, ci stau total „separate" şi chiar „contrare"", în creştinism, mărturiseşte isihastul, se descoperă că „Sacrul Divin din Creație nu este Divinul Însuşi, ci Chipul de Fiu Divin, care astfel Înrudeşte şi Întâlneşte Divinul cu Lumea"[76].

Prin urmare, vizavi de metafizicile mistice, care văd doar un raport, zis direct, între Divin şi lume, în mistica isihastă se descoperă legătura-calea de întâlnire şi comuniune între Divin şi creație prin chipul iconic de fiu, care este şi se revelează ca iconicul-înrudirea între Dumnezeu şi lume, ca intermediar. Chipul de Fiu dumnezeiesc este cel care oferă chipul Său şi creației, şi, ca atare, se recunoaşte acest temei al înrudirii, al legăturii iconice, între Divin şi creație, care este fundamentul ce face posibilă întâlnirea, comuniunea neamestecată. Întâlnirea între divin şi lume, nu mai este, aşadar, una de natura unei

[75] Ibid., p. 92.
[76] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 167.

metafizici a spiritului divin impersonal, ci este una a personalismului iconic al chipului de filiație, care este însăşi deschiderea-uşa posibilității de întâlnire între Dumnezeu şi creație. Este însuşi chipul iconic personal al intermedierii, temei al înrudirii, al întâlnirii, al comuniunii divino-creație, ce este însăşi biserica, ca extensie a chipului hristic.

În acest sens, isihastul reafirmă şi direct, apologetic: „Ființa şi ființările" filosofilor sunt o metafizică ce nu mai concordă cu Revelația Creştină. Lumea nu este „ființările Divine", ci cu adevărat o „Ființialitate de Creație", după „Chipul şi Asemănarea Divină"[77]. Prin urmare, în viziunea isihastă, ca mistică de revelație creştină, între Divin şi lume nu mai este un raport de tip metafizic ca între ființă şi ființări, întrucât, conform misticii isihaste, lumea nu mai este simpla manifestare-ființare a divinului, ci este, într-adevăr, o creație a lui Dumnezeu, care, fiind după „chipul şi asemănarea divină", are în chip real o „ființialitate de creație". Această „ființialitate de creație", ce are un temei iconic, ca origine şi transpunere, descoperă taina fundamentului dialogal, participativ al misticii isihaste. Altfel spus, caracterul dialogal al misticii isihaste nu se înțelege fără identificarea reală a „ființialității de creație", şi a caracterului iconic al acesteia, ce îşi are originea în Icoana Cuvântului ca asemănare-pecete a Icoanei Tatălui.

Din perspectiva revelațională creştină a misticii isihaste, isihastul precizează: „Originea Spiritului şi a Energiilor-Materiei este chiar Dumnezeu, care se traduce pe Sine în Creația Sa ca Realitate Dihotomică, Suflete Ființiale corespondență de Ființă Dumnezească şi Corpuri ale Sufletelor corespondență de Har-energii". Această precizare este una prin care se iese de sub incidența „Căderii", cea care operează cu dualitatea Spirit şi Materie, dualitate în care, în logica corespondențelor, Spiritul este Divinul-Creatorul, iar materia este creația. De aici, din faptul că, după Cădere, se rup „memoriile ancestrale de Rai", ce se mai păstrează doar vag în amintirile noastre, isihastul crede că este şi „reminiscența anticilor că totuşi materia-energia este coexistentă cu Dumnezeu Spiritul",

[77] Idem.

aşa cum, „la misticii indieni este coexistența Brahman Suflet Absolut cu Prakriti Energie-Natură Universală”[78].

Altfel zis, atât coexistența Materie-Spirit, cât şi coexistența Suflet-Absolut şi Energie-Natură, ca Brahman-Prakriti, specifice viziunii misticilor indieni şi anticilor, reflectă o incidență a „Căderii”, din pricina căreia aceştia nu înțeleg că atât realitatea spirituală, pe care o numesc Brahman, cât şi realitatea energetică-materială, pe care o numesc Prakriti, sunt create, ambele, de Adevăratul Dumnezeu, ce le transcende. Din această perspectivă se poate înțelege mai uşor de ce isihastul califică misticile indiene ca „auto-mistici” sau ca „mistici de creație”. Aceste mistici confundă, de fapt, Spiritul-Brahman cu Divinul, pe de o parte, şi, pe de altă parte, confundă manifestarea energetică-materială a acestui Spirit-Brahman, numită Prakriti, cu însăşi creația, şi de aceea vorbesc numai de realitate energetică a creației, în fond tot materială (subtilă), şi doar de un Spirit creator (Brahman), ce este lipsit de energie necreată, lipsit de har. Aceste mistici recunosc doar o origine a lui Prakriti, pe care o identifică în însăşi manifestarea lui Brahman. Însă, misticii indieni nu recunosc Originea chiar şi a lui Brahman însuşi, care, de fapt, este Dumnezeul Treime al revelației creştine, şi, evident, nu recunosc nici caracterul iconic al lui Brahman, adică înrudirea-asemănarea acestuia cu ceea ce îl transcende, ca Origine a sa, şi nici chipul său de limbaj. În acest sens, este lămuritoare viziunea misticii isihaste, prin care isihastul afirmă răspicat că Dumnezeu este cu adevărat Originea şi a „Spiritului şi Energiei-Materiei”, pe de o parte, şi, pe de altă parte, evidențierea de către isihast a dihotomiei creației, într-o anume corespondență şi analogie de transpunere iconică: suflete ființiale în corespondență cu Ființa Dumnezeiască, iar corpurile-energiile sufletelor în corespondență cu Harul-energii necreate (dumnezeieşti). Această viziune isihastă oferă, astfel, repere care nu mai lasă loc confuziei misticilor ce amestecă manifestările creației cu manifestările dumnezeieşti, şi care se reduc la o metafizică-mistică ce nu poate ieşi din dualitatea spirit-materie/energie sau ființă-energie/ființare. În acest sens, isihastul operează o delimitare paradigmatică a

[78] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 121.

misticii isihaste față de misticile metafizice ce nu ies din raportul aniconic al dualității spirit-materie, ca față-revers a aceleiaşi realități.

De altfel, o altă distincție a metafizicii mistice creştine față de metafizicile mistice necreştine, aflate sub impactul „Căderii", pe care nu o înțeleg în rădăcinile şi efectele ei profunde, este în raport de distincția între „manifestarea în sine a sufletului", ca „manifestare proprie ființială", şi „manifestarea manifestării sufletului" ca „manifestare energetică". Astfel, în metafizica pur creştină, „lumea materială-corporală nu este manifestarea directă a sufletului, ci manifestarea manifestării-mişcării vii, deja existente în suflet-spirit". Aceasta, ca o „a doua manifestare", produce şi „manifestarea energetică materială". Misticile metafizice necreştine, „după căderea din Rai, consideră lumea semi-spirituală energetică mentală ca însăşi manifestarea spiritului-ființei şi nu manifestarea deja a manifestării de suflet"[79]. Distincția este una care re-afirmă faptul că în isihasm trăirea de suflet este una a sufletului direct, ca „viu de suflet", care nu se confundă cu trăirea prin energii, şi nu reduce trăirea „viului de suflet" la o trăire doar intermediată de manifestările energetice. Este şi în acest sens o re-evaluare, un demers de recuperare a ființialității sufletului ca „viu în sine", pe linia distincției între manifestarea în sine (a sufletului) şi manifestarea manifestării sufletului.

Mai mult, atrage atenția că „energiile nu sunt mişcările Ființei", şi precizează că „este o greşeală de fond considerarea Energiilor ca înseşi Mişcările Ființei". Face, astfel, o delimitare față de „religiile doar metafizice panteiste" „ce reduc Ființa lui Dumnezeu la un Principiu care, prin Creația din afară, este şi Lume a Mişcării". Altfel zis, în sens creştin, mişcarea nu este restrânsă numai la creație şi la energii, întrucât, în viziunea personalismului isihast creştin, este posibilă o mişcare şi în ființialitatea creată, nu doar în energiile create: „Se poate vorbi de o Mişcare reală în Ființă, după cum se poate vorbi de o mişcare reală în Dumnezeirea Trinitară Creştină"[80]. Isihastul explică, în acest sens, că dacă în misticile necreştine, în logica

[79] Ibid., p. 170.
[80] Ibid., p. 190

lor dual, „Nemişcarea este Spiritul şi Mişcarea este Materia", în metafizica pur creştină „Spiritul este Trinitar, nu Singularitate Absolută, încât Trinitatea admite o Mişcare Permanentă Absolută şi Perfectă şi Necontrară, ce este Originea Tuturor Mişcărilor."[81] Isihasmul este apărat, astfel, în specificul său mistic şi prin prisma recuperării chipului originar al supramişcării intratrinitare, inter-personale, recunoscut drept model şi în mişcarea proprie creației, atât ca ființialitate, cât şi ca energii-corp, la care nu răzbate viziunea misticilor metafizice necreştine, care nu ies din dualitatea nemişcare (spirit)-mişcare (materie).

Atrage, de altfel, atenția, în acelaşi context, să nu se confunde permanența ființialității cu nemişcarea, aşa cum fac misticile necreştine, care identifică o permanență ființială a spiritului transcendent energiei-materiei, dar nu recunosc şi mişcarea intrinsecă în această permanență, întrucât nu depăşesc caracterul singular al spiritului-ființei, pentru că nu recunosc Chipul Treime-Persoane al Ființei, şi nici chipul triadic al spiritului/ființei-persoanei. Misticile necreştine, ce nu recunosc pe Dumnezeu Treime în Sine, pe Dumnezeu cel transcendent ca Treime creației Sale, văd pe Dumnezeu „treime" „doar datorită creației, creația impunând o diversificare în manifestarea de Dumnezeu, o dată ca stare de Creator, o altă stare ca Susținător-Viață şi încă o dată ca Absorbant în Sine Distrugător"[82]. Această viziune necreştină, după cum se constată, nu se referă însă la Dumnezeu-Ființă Treime în Sine, ci numai la o manifestare treimică în creație, ca stări manifestate de divin (creator, susținător, distrugător) în raport cu creația, de fapt, receptate de creație.

Pe de altă parte, isihastul susține că misticile necreştine „amestecă mişcările sufletului-spiritului din creier cu mentalul corpului energetic, făcând o mistică magică de amestec spirit-energii, până la confuzia că spiritul-sufletul este o energie spirtuală şi mentalul energiilor este energia spirituală devenită mental energetic-corporal"[83]. Reține, totodată, că misticile necreştine consideră că se poate „trăi dumnezeirea prin energiile corp, ca mental zis superior, ca iluminare mentală". Însă, ține să

[81] Ibid., 401.
[82] Ibid., p. 93.
[83] Ibid., p. 243.

precizeze că aceste mistici confundă, de fapt, „legătura creației cu Dumnezeu" cu „legătura noastră, cea „dintre mintea energiile-corp şi sufletul-ființa dincolo de minte corp-energii", confuzie de unde rezultă „părerea la indieni că sufletul nostru este însuşi Dumnezeu, că este dincolo de minte-energii"[84].

În plus, isihastul susține că, în isihasm, „mentalul nu se desființează, ci se înduhovniceşte de Duhul Sufletului, în care mentalul intră pasiv, oprindu-şi propria mişcare de minte, dar lăsându-se mişcat tot ca mental de mişcarea Duhului, ce este o altfel de mişcare, dincolo de mental."[85] Această perspectivă isihastă o deosebeşte, astfel, de cea a misticilor necreştine, în sensul că acestea tind, de fapt, „la trecerea mentalului în supra-mentalul Duh, ca o absorbire a mentalului şi chiar o desființare a mentalului". De aceea, subliniază că, în isihasm, „mintea nu intră în nemişcare", ce ar fi distrugere de minte, ci mintea intră în „transcendentala mişcare a Duhului-Sufletului", care este creat şi este ființialitate, dar, trebuie precizat încă o dată, nu este însuşi Divinul, aşa cum cred aceste mistici.

În acest sens, precizează şi că isihia-odihna, în viziune creştină, „nu este Nemişcarea Transcendentală, acel Nemanifestat absolut la care visează misticile orientale". De aceea, susține că „taina misticii creştine" este, de fapt, acea odihnă care „nu este Nemişcare, ci Originea şi Dincolo şi de Mişcare şi de Nemişcare"[86]. De fapt, în viziunea creştină, Dumnezeu nu mai este acel „nemanifestat, nedeterminat absolut", Principiu spiritual sau Suflet universal, ci este un Dumnezeu Viu, Treime în Sine care, „cum zice Sfântul Atanasie cel Mare, are deja Viață şi Mişcare Dumnezeiască". Şi, mai mult, nici creația Sa, „nu este o necesitate de mişcare dumnezeiască, ci este o operă a viului deplin dumnezeiesc"[87]. Misticile necreştine, prin urmare, ne spune isihastul, nu cunosc această mişcare şi viață dumnezeiască în Dumnezeu însuşi, dar nu cunosc nici o mişcare transcendentală a sufletului în sine însuşi, deci o mişcare a viului sufletului-persoană. De aceea, aceste mistici necreştine

[84] Ibid., p. 244.
[85] Ibid., p. 277.
[86] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 330.
[87] Ibid., p. 386.

„văd sufletul ca pe ceva mai mult principial-spiritual" şi consideră sufletul o nemişcare transcendentală ce are nevoie de un apanaj material-energetic ca să se poată mişca-manifesta"[88].

În isihasm este, aşadar, o paradoxală „odihnă a mişcării minții-corpului în mişcarea Duhului-Sufletului"[89]. Astfel, mistic isihast, „mintea intră în Plinul Duhului de Suflet, din care se îmbogățește, se însănătoşeşte, se reînnoieşte, se iluminează, se înduhovniceşte". Isihasmul recuperează, astfel, şi această transcendentală mişcare de duh-suflet, ca deplinătate ce transcende mintea, dar care pune într-o nouă mişcare şi mintea, ce nu se mai mişcă de la sine, autonom, ci se mişcă integrat, prin supra-mişcare ființială a duhului sufletului. Această supra-mişcare transcendentală a sufletului este, de fapt, un chip dialogal direct sufletesc, este o transmitere de „plin de sine" ca „dăruire de sine": „Dialogul nu este raportare de proprie evidențiere de sine, ci este transmitere de plin de sine ca dăruire de sine. Iubirea este dăruirea fără necesitate de a reprimi ceva."[90]

Însă, acest plin al duhului de suflet creat, împărtăşibil, comunicabil în natura sa ființială, nu este de la sine, ci îşi are o origine, suport şi țintă, iconică, îşi are un model absolut de deplin dialog ca limbaj ființial în chip personal, conştient: „Nu există Gol Ființial, ci doar Plin Ființial Absolut, ce este Deplinul Dialog-Conştiința Absolută, Ființa Personală Dumnezeu. Viul Ființei este Dialogul de Limbaj Ființial, de Cuvinte-Ființiale ce se Transmit fără să se Piardă, ce Ființează în Permanentă Ființare."[91]

În contrast cu acest chip personalist al „deplinului ființial" dialogal, survine şi remarca: „Diavolul visează un astfel de Gol Ființial."[92] În acest sens, sintagma „gol ființial", asociată unui „vis demonic", ne atrage atenția asupra unei incidențe a „Căderii", şi ca atare, şi că misticile care țintesc acest „gol ființial" reiterează, de fapt, acest „vis", ce le menține în siajul demonic, sau al „Căderii". Mai mult, atrage atenția şi asupra faptului că „practicile medicale de „relaxare pe golirea

[88] Idem.
[89] Ibid., p. 250.
[90] Ibid., p. 380.
[91] Ibid., p. 379.
[92] Idem.

mentală" sunt necreştine". Totodată, previne, vizavi de aceste tehnici-practici ale „golirii", că „zisele „transe şi extazuri" cu stări „paranormale" (viziuni, comunicări şi rememorări hipnotice) sunt pe suportul „golului demonic", ce dau înşelări distructive, chiar dacă aparent par realități şi date concludente"[93]. Aşadar, este de reținut că „aparența de realități" şi de „date concludente", a acestor practici-tehnici terapeutice şi mistice, nu reprezintă, totodată, şi un certificat de acces la Adevăr. Dimpotrivă, reverberând modelul de „gol demonic", acestea se desfăşoară pe un tipar al „Căderii", pe care, conştient sau nu, îl reproduc.

Conchide în acest fel, fără echivoc: „Isihasmul nu admite golul sub nicio formă, fiind golul diavolesc al Căderii. Isihasmul este umplerea Totului cu Plinul Absolut Dumnezeu. În gol apar Frica şi Fantomele. Golul este întunericul-tăcerea în care pândesc ochiul morții şi şoapta iluziei-închipuirii. Dumnezeu nu îşi închipuie niciodată, ci creează în locul închipuirii."[94]

Isihastul de la Frăsinei consemnează, pe de altă parte, că alte mistici necreştine, „caută arhetipuri de cuvinte, neştiind pe Hristos, care este Originea Transcendentală a Tuturor Cuvintelor Arhetipale". Dar, subliniază că, deşi „folosirea Cuvintelor Arhetipale şi necreştine din misticile necreştine are valoarea ei experimentală", totuşi această „folosire" a lor „nu duce la Originea sigură care este Hristos, Cuvântul total Dumnezeiesc, descoperit şi coborât în creație". Mărturiseşte astfel explicit că „isihasmul nu face o mistică oarecare, ci face o mistică de revelație directă, adusă de Logosul-Hristos"[95]. De aceea, în isihasm „nu se poate înlocui Numele lui Hristos cu un alt Nume sau alt Cuvânt, ci este numai Cuvântul Nume al lui Iisus Hristos."[96]

În plus, face şi o distincție între rostire şi simpla invocare mistică, considerând că „rostirea este ceva pur creştin, este un Anume Cuvânt într-o Anume Pronunțare"[97]. Astfel, ca primă

[93] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 299.
[94] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 330.
[95] Ibid., p. 251.
[96] Idem.
[97] Ibid., p. 254.

treaptă a nevoinței isihaste, regăsim „Rostirea de către Minte a Numelui Hristic, până ce Duhul din Inimă Revine la Vederea Luminii Hristice”[98]. Distincția între rostire şi invocare este una de natura aşezării într-un orizont al practicii mistice specifice, isihasmul fiind eminamente o mistică a Cuvântului Întrupat, o mistică hristică, care nu se restrânge, însă, numai la invocarea numelui hristic. Mai mult, isihasmul este în mod fundamental prezentat ca o mistică a Cuvântului Chip-Persoană, şi nu o mistică a cuvântului-vibrație-energie, cum, de fapt, înțeleg cuvântul misticile necreştine, şi încă mulți astăzi. Rostirea isihastă are în acest sens o conotație legată de persoana înțeleasă ca un chip-cuvântare, ca rostire de sine. Iar persoana ca „chip de cuvânt”, persoana ca „cuvânt cuvântător” este un chip în asemănarea Cuvântului-Persoanei-Fiul „prin care toate s-au făcut”, de unde şi caracterul dialogal, fundamental, arhechipal al isihasmului.

În raport de acest specific dialogal isihast, inter-personal, isihastul susține că o conştiință „fără triada persoanei, fără o conştiință personală nu este conştiința propriu-zisă, ci un principiu de conştiință, o abstractizare de conştiință până la absoluta Golire şi Neant de Conştiință”. Subliniază, astfel, că o „conştiință în monolog este un imanent absolut, ce nu poate ieşi din sine ca să se conştientizeze pe sine”, şi specifică faptul că o „conştiință ne-personală ne-treime este un gol transcendental de conştiință”. Precizează în contrast că, în viziune creştină, „conştiința este un plin absolut de conştiință, ce nu admite golul-mentalul-abstractul, reducerea la principiu”[99].

În sens mistic isihast, aşadar, se leagă conştiința de persoană, iar persoana de chipul treimic, cel fără de care nu poate avea loc un dialog inter-personal, într-un plin de conştiință-persoană, ci se rămâne într-un monolog mistic de „dublu gol”, într-un gol transcendent de conştiință, şi într-un gol mental, cu principiul ca substitut al persoanei, sau cu persoana redusă la principiu. Altfel zis, fără o identificare a chipului de persoană se ajunge mistic experiențial la închiderea-suspendarea într-un „neant al conştiinței” şi la oprirea-fixarea

[98] Idem.
[99] Ibid., p. 329.

într-un „gol mental". Isihastul observă, astfel, că misticile necreştine „cad uşor în magia mentalului şi a energeticului corp, ca oprire în desfătarea mentalului, fără să ajungă la transcenderea în suflet, prin care apoi să facă saltul în absolut, în dialog cu absolutul, cu Dumnezeu"[100]. Califică mistica ce practică „oprirea în propriul mental sau în propriul suflet" ca fiind „o mistică laică sau o mistică de auto-divinizare, ce confundă propria esență cu Dumnezeu însuşi". Referitor la budism, afirmă chiar explicit: „Buddha a ajuns în Nirvana propriului Suflet şi s-a Oprit aici."[101] Budismul transcende experiențial intelectul-mintea spre a ajunge în natura umană profundă, dar se opreşte în această realitate subiacentă intelectului, pe care, e drept, spre deosebire de alte mistici nu o identifică cu Divinul, ci o consideră ca adevărata natură umană, ceea ce este corect. Însă, oprirea doar în natura sa umană, cea dincolo de intelect, deopotrivă cu nerecunoaşterea originii acestei naturi umane profunde face ca budismul să rămână ateu în mod fundamental, pe de o parte. Iar, pe de altă parte, această natură profundă, contestând originea sa, face ca să fie lipsită de structura sa iconică şi dialogală, ce nu mai poate fi rememorată arhechipal, hristic.

Isihastul consemnează explicit că misticii indiene, generic spus, îi lipseşte Dumnezeul Persoană, şi vorbirea reală cu Dumnezeu, şi că mistica indiană încearcă o ştergere a memoriilor suferinței printr-o absorbire într-o „pretinsă beatitudine" a unei „pretinse dumnezeiri". De fapt, conform unei formulări a isihastului: „Mistica indiană este o mistică mai mistică decât cea grecească, dar şi aceasta are lipsa Dumnezeului Personal, al vorbirii reale şi totale dincolo de pretinsa beatitudine a absorbției în dumnezeire. Absorbirea în Dumnezeu este o nostalgie a suferinței care vrea ştergerea oricărei memorii a suferinței ce ar putea da întoarcerea la suferință."[102] Despre neoplatonism afirmă, de altfel, că, la fel, îi lipseşte întâlnirea şi vorbirea cu Dumnezeu, şi, ca atare, rămâne la o contemplație imanentă: „Neoplatonismul nu este o mistică în sine, ci o

[100] Ibid., p. 325.
[101] Ibid., p. 195.
[102] Idem.

metafizică mistică de spiritualitate elevată, ce este incompletă față de Mistica în sine ca Întâlnire şi Vorbire directă cu Dumnezeu, cum este Isihasmul. Imanentismul grecesc face doar o contemplație."[103] Deosebeşte, astfel, isihasmul de misticile indiene şi de mistica neoplatonică, prin aceast caracter dialogal specific al misticii isihaste, ce are ca suport personalismul iconic al întâlnirii-cuminecării.

Aceste precizări ale isihastului au un evident rost apologetic, ce vizează deosebirea isihasmului față de misticile necreştine. Despre aceste mistici crede că „au descoperit acest miracol al „golului de minte" ca terapeutică a liniştirii mişcărilor dezordonate energetice-corporale". Numai că, spune isihastul, „golul de minte este o închidere a minții în proprie esență mentală care este abstracția maximă, până la golul maxim"[104]. Liniştirea aceasta energetică, pe fondul acestui „gol de minte" nu este, prin urmare, liniştea mistică isihastă, care este una nu doar energetică, şi nu doar de golire, ci este una de umplere-plinătate, una a întâlnirii-dialogale inter-personale, integrale, de consistență ființială ca fond de dăruire fundamentală.

Isihastul afirmă, de altfel, vizavi de această golire de minte, că în isihasm „mintea se goleşte de proprie minte, dar nu ca să rămână goală, ci ca să se umple de o altă realitate dincolo de minte, în care mintea se odihneşte în supra-activarea plinului dincolo de minte."[105] Atrage, totodată, atenția că „dacă se face o mentalizare intramentală în „gol" de conținut divin, mintea începe o „auto-divinizare", făcând conținut însăşi mintea (magie în care cad majoritatea misticilor metafizice)."[106] De aceea, susține explicit că mintea nu trebuie atrasă într-un demers de auto-divinizare, ci trebuie înscrisă într-o angajare de „pre-facere hristică": „În creştinism nu se admite o „oprire" a minții în proprie minte, fie ea sacralizată, ci trebuie să se unească în inimă cu Hristicul-Conținutul Divin adevărat. Şi aşa, mintea considerată ca însuşi spiritualul ființei create primeşte

[103] Ibid., p. 194.
[104] Ibid., p. 247.
[105] Ibid., p. 282.
[106] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 239.

Prefacerea Hristică (nu auto-divinizarea)."[107] Prefacerea hristică a minții, hristificarea minții, se arată, astfel, ca o cale diferită de procesul mistic de auto-divinizare al unor practici şi tehnici mistice metafizice.

Isihastul susține, prin urmare, că „misticile metafizice fac tocmai „experiența" memoriilor din minte, dar cu o „auto-divinizare intra-mentală" ce nu se admite de creştinism, care descoperă Divinul preoției în inimă, nu în minte"[108]. Mai mult, precizează că „mintea la bărbat are „semnul" Divinului ca pecete pe Chipul Creat, dar mintea nu este Însuşi Divinul, ci Chipul Creat care trebuie să facă Activul Divinizării în inimă". Altfel zis, mintea nu trebuie confundată cu Divinul ori cu o funcționalitate a Sa. Nu trebuie atrasă într-o mistică de „auto-divinizare". Nu trebuie să rămână într-o mistică intra-mentală, ci trebuie să caute pe Dumnezeu dincolo de ea, urmând o cale de pogorâre înspre inimă, ce este o cale de ieşire, de fapt, din intra-mentalizare.

Isihastul consemnează că misticile necreştine încearcă, într-adevăr, ca prin „golul de minte" să oprească „mişcările energetice din corp", reducând „cuvintele la rațiuni mentale până la un gol mental total ca odihnă de minte, linişte energetică"[109]. Reține şi observațiile unor mistici că „prin informatizarea tot mai subtilă a gândurilor se ajunge la o minte clară, ce poate oglindi apoi sufletul". Însă, comentează apologetic aceste observații: „Informațiile minții ca reduceri de rațiuni corporale, sunt tot energii corp, ce nu pot vedea niciodată sufletul şi pe Dumnezeu. Doar sufletul-ființa noastră de creație poate vedea pe Dumnezeu."[110]

Consideră, în acelaşi timp, că mintea „prin oglinda sa pură de minte, debarasată de gândurile grosiere corporale, poate oglindi mişcările de suflet şi Harul Divin care este Energie Necreată."[111] Re-afirmă astfel că vederea noastră propriu-zisă, vederea noastră fundamentală, nu este cea subtil

[107] Idem.
[108] Ibid., p. 248.
[109] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017,p. 247.
[110] Ibid., p. 248.
[111] Ibid., p. 256.

energetică, de care fac caz mulți astăzi, ci este acea „vedere ființială" a sufletului, cea capabilă să vadă „față către față", ființial, un alt suflet şi pe Dumnezeu, Cel a cărui „asemănare de chip" este sufletul. În acest sens, referitor la ființialitatea sufletului şi la neamestecul şi neconfundarea între Ființa lui Dumnezeu şi ființa de creație a sufletului, isihastul, după cum s-a arătat, este fără echivoc: „Isihasmul nu este posibil fără un suflet transcendental de creație, fără o ființă de creație, şi nu este posibil fără un Dumnezeu ca Ființă dincolo de ființa sufletului nostru."[112]

Susține, pe de altă parte, că misticile antice vorbesc de „iluzia lumii", tocmai din cauza acestui fapt, că fac „mistica minții". Precizează, astfel, că spiritul nu este propriu-zis mintea. Dar adaugă că nici ceea ce transcende mintea nu este de definit prin „prisma minții", deci ca fiind o „esență de minte", ci acea realitate, ce transcende mintea, trebuie recunoscută ca „ființă creată personală": „Spiritul nu este mintea şi nici adâncul spiritului nu este „esență de minte"... În sens creştin, este „ființa creată personală"."[113] Trebuie, prin urmare, identificată şi recunoscută acea realitate „dincolo de minte", ca o realitate creată, ca o realitate personală, ca o realitate ființială. Ceea ce transcende mintea, din perspectiva misticii isihaste, este sufletul, şi, ca atare, sufletul acesta este creat, dar este de natură ființială, este autenticul chip-persoană. De aceea, mistica isihastă carpatină insistă pe evidențierea acestui suflet în sine şi se prezintă nu ca o „mistică a minții", ci ca o „mistică a sufletului". E un suflet identificat, însă, trebuie repetat, în natura sa creată, ființială, şi recunoscut iconic, de bună seamă, ca un chip-persoană.

Isihastul remarcă, desigur, că misticile necreştine „au nostalgia regăsirii sufletului orbit şi uitat". Însă, totodată, observă şi faptul că aceste mistici, „extaziate de splendoarea Sufletului, îl confundă cu însuşi Dumnezeu". Altfel zis, ne previne că, în sens mistic isihast, regăsirea sufletului nu este totuna cu regăsirea lui Dumnezeu. Afirmă de altfel, fără echivoc, că creştinul „nu confundă sufletul nostru, cât ar fi el de transcendental, cu însuşi Dumnezeu. Mistica propriu-zis creştină

[112] Ibid., p. 260.

[113] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 262.

de-abia acum începe, ca dialog dintre suflet şi Dumnezeu Creatorul."[114] De aici şi sensul de dublă mistică a isihasmului, de care s-a mai vorbit, pe de o parte de descoperire şi identificare a sufletului, şi, pe de altă parte, de dialog al sufletului (şi prin el al omului întreg) cu Dumnezeu. Din aceste considerente, se înțelege şi sensul dialogului transcendental, cu participarea directă a sufletului, ca specific al misticii isihaste, dialog pe care celelalte mistici necreştine nu îl pot avea datorită acestei confuzii pe care o fac între acest suflet transcendent şi Dumnezeu, ca transcendent al transcendentului (de suflet). Identificarea acestui suflet ca realitate cu Dumnezeu este cea care sistează în fapt posibilitatea oricărui dialog mistic cu ceea ce transcende acest suflet, anume cu Dumnezeu Treime.

De aceea, isihastul repetă supărător că „sufletul nostru nu este însuşi Dumnezeu, chiar de pare asemănător cu Ființa Dumnezeiască", şi pentru aceasta „delimitează net conştiința sufletului de mintea corpului, şi pe acestea de Ființa-Conştiința Dumnezeiască, dincolo şi de sufletul, şi de corpul-energiile noastre"[115]. Distinge, astfel, sufletul de minte, nu doar funcțional, ci ca realități propriu-zise, prin însăşi natura lor distincte. Este o distincție pe care, desigur, o fac şi alte mistici. Însă, ca viziune isihastă, acest suflet, ce este ființialitate, îl distinge de minte, ce este energie, dar, totodată, distinge acest suflet, ființialitate creată, şi de Ființa lui Dumnezeu şi de Energiile sale Necreate (Harul Său). Sufletul acesta se distinge, prin urmare, de minte, pe care o transcende, de unde şi sintagma „transcendent creat", folosită de isihast, dar nu se identifică şi nu se confundă cu Divinul ce este transcendentul necreat, dincolo de transcendentul creat.

Isihastul consideră că filosofii mistici sunt confuzi, întrucât, uitând de „conştiința ființială de creație, cea dincolo de mintea sufletului", ajung să amestece „conştiința ființei cu Supraconştiința Divină". Este o confuzie pe care o atribuie şi orientaliştilor, îndeosebi indienilor[116]. Pentru ieşirea din aceste confuzii, filosofice, mistice, experiențiale, relevă şi argumen-

[114] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 171.
[115] Ibid., p. 244.
[116] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 162.

tează de ce este nevoie ca noi să „accentuăm pe Conştiinţa Chipului Fiinţial Creat, cea dincolo de Minte, ce nu se confundă cu Supraconştiinţa Cuvântului Divin Creator care este dincolo de Conştiinţa Fiinţială de Creaţie". Recunoaşte că face aceste distincţii „chiar cu menţiuni forţate", întrucât consideră că sunt fundamentale şi necesare. Insistă astfel şi pe nevoia de a face anumite distincţii cu rigoare: „Aici, trebuie iarăşi consemnată „funcţionalitatea" minţii faţă de Conştiinţa Chipului Fiinţial şi faţă de „conştiinţa" corpului-biologicului. Mistic, se mai vorbeşte de o funcţionalitate a Minţii şi faţă de Divinitate. Sfinţii Filocalici, mai ales cei greci, accentuează pe aceasta. Noi facem distincţiile de rigoare."[117] Toate aceste detalii au mare importanţă, crede isihastul, care observă că „vremea noastră", fiind una a „destructurării, iconoclasmului, depersonalizării, panteismului, ocultismului", doar distincţiile clare mai pot să ne orienteze spre o conştiinţă veritabilă"[118]. Iar mistica isihastă este esenţialmente una a conştiinţei şi a personalismului iconic, a dialogului şi a iconizării, datorită re-cunoaşterii orizontului său arhechipal.

Ca practică şi experienţă mistică, autentic isihastă, aceste repere distinctive, operate în orizont antropologic, nu sunt întâmplătoare. Dimpotrivă. Sunt chiar oportune, mai cu seamă în ceea ce înseamnă înţelegerea astăzi a specificului mistic isihast în raport cu alte mistici. Isihastul nu prezintă, astfel, doar o distincţie între necreat, Supra-Conştiinţa Cuvântului Divin Creator, şi creat, conştiinţa fiinţială de creaţie, ci atrage atenţia şi asupra unei alte distincţii, relevate în chipul antropologic, între conştiinţa „chipului fiinţial" şi „conştiinţa" „corpului-biologiculuiˮ, şi între acestea şi „funcţionalitatea minţii". Aceste distincţii sunt importante şi din perspectiva relaţionării limpezi, neamestecate, între om şi Dumnezeu, întrucât astfel isihastul identifică suportul real al acestor relaţionări. În plus, aceste distincţii oferă şi posibilitatea receptării unor nuanţe distinctive ale specificului mistic isihast carpatin, care evidenţiază acest activ de chip-conştiinţă fiinţială, faţă de cel filocalic grec, care

[117] Idem.
[118] Ibid., p. 164.

accentuează o preponderentă „funcționalitate" a minții față de Divinitate.

De aceea isihastul, vizavi de această „funcționalitate" a minții, ca practică, atrage atenția că „este un mare pericol să se mai facă astăzi „mistica energetică a minții", că trebuie povățuitori încercați şi condiții de mediu prielnic (retrageri şi liniştiri imposibile în condițiile actuale)". În raport de acest context contemporan, neprielnic, argumentează ca binevenită abordarea practică isihastă carpatină, în care orientarea este „spre o „mistică iconică", în care mintea este înlocuită cu „Taina Chipului de Fiu" şi „Vederea de Duh" este prefăcută în „Vederea Iconică", şi „Supranormalul de Duh" este „Taina Ritualului Liturgic Euharistic""[119]. Totodată, această mistică iconică carpatină, prin abordarea sa practică caută o situare „dincolo de energii", încă de la început. Însă, acest „dincolo de energii" este identificat arhechipal prin „taina chipului de fiu", se deschide ca o „vedere iconică", ce recunoaşte asemănarea-chipul, arhechipul, şi implică o aşezare-relaționare ritualică, liturgică, euharistică. Este o practică mistică isihastă care porneşte de la identificări, recunoaşteri şi rememorări arhe-chipale, şi care, încă de la început, încearcă să restabilească, să restaureze, ordinea originară, firească, între ființă şi energii, şi să deschidă integrativ, dialogal, comuniant persoana, în chip ritualic, gestic, iconic.

Linte Marius Dumitru

[119] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 114.

Cuprins

Despre Avva Arsenie Praja pustnicul.....5
Moise Monahul

Convorbiri – *despre mistica isihastă şi mistici metafizice* – (I).....23
Ad. Olteanu şi Neofit

Temeiul iconic al creaţiei – *viziunea mistică creştină şi doctrinele antice* – 73
Florin Caragiu

Şoricelul lui Noica – *ispite pe ultima sută de metri* –.....99
Vlasie Ierodiaconul

Dincolo de/prin oximoron.....121
Dan Popovici

Isihasmul în contextul altor mistici (II).....213
Linte Marius Dumitru

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO S.R.L.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax: 021.211.32.60; tel.: 0744.509.520
e-mail: office@luminatipo.com
www.luminatipo.com