ISIHASM

REPERE APOLOGETICE

GHELASIENE

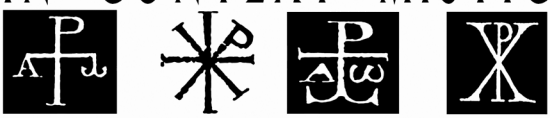
design copertă: Neofit & Calinic
tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NEOFIT, ieromonah
Isihasm : repere apologetice ghelasiene : în context mistic
/ ieromonah Neofit. - Sânbotin : Chipul Iconic, 2022
ISBN 978-606-95205-6-7

ISIHASM

REPERE APOLOGETICE
GHELASIENE

ÎN CONTEXT MISTIC



IEROMONAH NEOFIT

CHIPUL ICONIC

SANBOTIN 2022

Tuturor
celor care l-au suspectat pe Ghelasie Ieromonahul
de sincretism mistic

I[1]

– repere ghelasiene: premise pentru o apologetică fundamentală –

La scurt timp după editarea primelor volume dedicate isihasmului, editare ce a început cu *Memoriile unui Isihast* (februarie 1991), ierom. Ghelasie scrie, în loc de prefață la volumul *Isihasm, Dialog în Absolut* (1992), sub titlul *Scrisoarea unui isihast*, un răspuns (public) la o „scrisoare" (tot publică) a protosinghelului D.S.; în această „scrisoare" a protosinghelului D.S. isihastul de la Frăsinei era învinuit că, în relatările sale despre isihasm, ar face „sincretism, ocultism, bazar mistic". Isihastul răspunde că – deși poate unii, „neatenți" și „grăbiți", își închipuie că „amestecă" până la sincretism adevărurile creștine – scrierile sale despre isihasm sunt de fapt „o încercare sinceră (a unui creștin, în primul rând) de „a sta creștinește" în „fața" nenumăratelor mistici, care mai nou au apărut și la noi" (Ghelasie 2017 (I): 5); relatările isihastului sunt mărturisite deci, paradoxal, de autorul însuși ca o încercare de „desincretizare a misticii creștine" (Ghelasie 2017 (I): 6), deși învinuirea era dimpotrivă, tocmai aceea de sincretism.

„Măreția creștinismului nu este doar în „iubirea dușmanului", ci și în paradoxul ca însuși dușmanul să te iubească", respectiv *„nici pe „dușmanul tău să nu-l depersonalizezi", ci din contră, să-l „repersonalizezi""* (Ghelasie 2017 (I): 7), sunt afirmații, regăsite în *Scrisoarea unui isihast*, ce constituie două coordonate atitudinale – linii de conduită, explicative, justificative, ale unei metodologii apologetice proprii, asumate – ale chipului deschiderii sale către un context ce poate fi ostil și

[1] Partea întâi a fost publicata în *Chipul iconic-crochiuri antropologice-reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*, vol. VII, Platytera, București, 2018, pp. 153-207. Disponibil și online pe *www.chipuliconic.ro*.

lunecos, ori chiar indiferent. Sunt întruchipările aureolate în gestul unei mărturii specifice regăsirii căii unui act al personalizării (tari) de sine și de celălalt, de la care nu trebuie făcut rabat[2]. Este o mărturie a „necăderii" din permanența chipului de persoană desfășurat, mișcat, actualizat-prezentificat în gesturile personale/personalizante ce încearcă o re-personalizare, o trezire, chiar o posibilă recuperare a chipului tainic de persoană al interlocutorului, al *celuilalt-aproapele*; o mărturie a chipului de persoană ca permanență a trăirii în sine și dincolo de sine, o evidență clară a permanenței viului chip-persoană în care/prin care iubirea „nu cade niciodată".

De altfel, ni se aduce în atenție nu doar o expunere despre isihasm, ci chiar o *mărturie isihastă* despre isihasm a unui autentic mistic isihast, deci una, nu doar de simplă expunere informativă de cunoștințe, ci și de chip de iconare-modelare (supra)formativă. Expunerea despre isihasm, fiind chiar mărturie isihastă *in actu*, nu poate trăda și tăgădui astfel

[2] În acest sens al prezervării chipului personal și al re-personalizării chipului celuilalt se poate înțelege și răspunsul său, necontestatar, neprohibitiv, neacuzator, dat atunci când a fost întrebat ce părere are despre cursul *Oratio Mentis* ținut de Vasile Andru. Isihastul consideră că acest curs are „pe undeva o parte pozitivă", în sensul că Vasile Andru intuiește că spiritualitatea noastră este una de deschidere creștină, și, ca atare, o promovează în rândul maselor și în special al tinerilor doritori de spiritualitate, dar și că resimte că este nevoie de această isihie Divină, fără de care ne dizarmonizăm, ne negativizăm, ne pierdem, ne destructurăm. Însă, precizează că acest „isihasm mental" zis *oratio mentis*, promovat și practicat de Vasile Andru, e doar o treaptă deschisă tuturor care încearcă o sacralizare a minții, dar adevăratul isihasm filocalic, ca isihasm al inimii, e cel care tinde și ajunge la isihasmul duhului de suflet al întâlnirii directe cu Hristos (Ghelasie 2016 (16): 310). Deci poziționa acest *oratio mentis* – pe care îl promova Vasile Andru ca „isihasm" – ca pe un fel de „paraclis al trăirii creștine", ca pe o pregătire pentru trăirea creștină, ca pe o înscriere largă în chemarea tuturor la isihia hristică, dar care, ca *oratio mentis*, rămâne un simplu „pas spre isihasm" care ajunge numai până la tinda bisericii. Următoarea treaptă de urmat indicată de isihast este cea a inimii ca intrarea-deschiderea propriu-zisă în biserică, ca intrarea în ritual, în cântarea hristică a inimii. La această treaptă mai adaugă încă o treaptă ca deschiderea-intrarea în altar și ca împărtășire directă, ca ospăț mistic (Ghelasie 2016 (16): 311). Isihastul se arată așadar deschis către celălalt, oferind chipul re-personalizării acestuia prin indicarea „ușii de intrare" în biserică, în sacerdotal, în ritual, în inimă, în suflet, în altar, în euharistic, și prin trasarea liniei de hotar a acestui mod *oratio mentis* ca fiind una conturată în „afara bisericii", ca fiind o practică spirituală, ce a asociat în „tinderea sa" și o „modalitate a rugăciunii minții", dar care nu este însă isihasmul propriu-zis al bisericii.

chipul isihast ce se afirmă a fi chiar nucleul radiant al tainei trăirii și vieţuirii creștine, deci unul al mărturiei înveșnicirii iubirii în nepieritorul chip hristic.

De fapt, aceste scrieri ghelasiene s-au dorit o încercare de evidenţiere în actualitate a unui isihasm ce (și) preîntâmpină noul context, reconfigurat de numeroase mistici și spiritualităţi, ce au căpătat libertatea de a se manifesta și promova fără opreliști și la noi în spaţiul românesc după destructurarea, din 1989, a aparatului oficial ideologic și propagandistic, de filtru materialist. Această preîntâmpinare s-a vrut însă a fi, în fond, nu una agresiv-războinică, a polemicilor sterile, a condamnărilor inchizitoriale, a etichetelor facile, ci una a poziţionării și a atitudinii autentic isihaste, neclintite în pacea adevărului; vedem desfășurată astfel o preîntâmpinare în chipul unei așezări deschise, binevoitoare, aceea de a „sta" așezat, nu oricum, ci creștinește, prietenos, neduşmănos, dar hotărnicit, limpede, neconfuz, în faţa unor căutători, mai mult sau mai puţin sinceri, de practică și experienţă spiritual-mistică.

Într-un ambient al interferenţelor spirituale și în contextul inevitabilei raportări la ceilalţi, isihastul sublinia că „e nevoie mai mult ca oricând de o înţelepciune, în sensul de a nu fi contrari unii altora" (Ghelasie 2016 (16): 309). În acest sens susţinea într-adevăr că trebuie să recunoaștem și chipul mistic al fiecăruia, dar trebuie să recunoaștem și să identificăm și chipul nostru mistic creștin, fiindcă doar așa putem să comunicăm cu toate celelalte chipuri mistice. Astfel, preciza că, pe de o parte, „creștinismul nu este război", și adăuga că, pe de altă parte, „creștinismul nu este nici confuzie" (Ghelasie 2016 (16): 309). Această cuplă între „ne-război" și „ne-confuzie", sau altfel zis, între pace-isihie și identificare-clarificare, pe care o propune, ţine de o discernere proprie a unei înţelepciuni pe care cei cu adevărat sinceri sunt chemaţi să o asume metodologic, să o afirme apologetic. Prin urmare, deși crede că „trebuie să nu fim refractari și închiși la valorile universale" și afirmă că „trebuie să recunoaștem valorile fiecărei părţi", în același timp previne că trebuie „să nu facem această greșeală de amestec și de prefacere a unor valori prin altele", fiindcă „acest lucru le falsifică pe amândouă" (Ghelasie 2016 (16): 309).

Gândind că „mistica modernă nu poate fi închisă doar în proprii realităţi ce omoară pe toate celelalte" (Ghelasie 2017 (I): 10), isihastul precizează că relatarea sa despre mistica isihastă este expusă în „această deschidere de întâlnire şi prietenie cu toţi care aspiră sincer spre divin şi puritate" (Ghelasie 2017 (I): 10); este însă convins, pe de o parte, că isihasmul „are o valoare în sine, care pentru noi, cei de astăzi, are o importanţă deosebită", iar, pe de altă parte, este încredinţat că „este nevoie de relatări cu deschideri mai largi, care întâlnesc valorile [creştine] şi cu cele necreştine" (Ghelasie 2017 (I): 10). Această deschidere spre întâlnire prietenoasă, care face o evidenţiere de proprii valori, nu înseamnă, aşadar, sincretism, amestecare ori confuzie de valori. Aşa cum, de bună seamă că a afirma şi a evidenţia propriile valori nu înseamnă negarea, distrugerea ori dizolvarea altor valori. Deschiderea spre întâlnire cu cei care „aspiră sincer spre divin şi puritate" e o deschidere de arătare şi mărturisire a isihasmului înspre „margini şi hotare" ale creştinismului, către acei posibili căutători de trăire mistică care nu cunosc mistica isihastă, şi care pot regăsi şi recunoaşte astfel isihasmul, în specificul său, ca mistică autentic creştină.

Aceasta este, prin urmare, o deschidere prietenoasă adresată (şi) către cei ce nu sunt casnici ai creştinismului, ci sunt „în afara" porţilor lui, interioare sau exterioare, ori la margini de împărăţie. Este o deschidere pricepută care, operând şi prezervând distincţii, îşi articulează propriul limbaj în raport de structurile spirituale, mentale, practice-experienţiale ale acelor „sinceri aspiranţi spre divin şi puritate", pe care isihastul e dispus să îi întâlnească şi să le ofere astfel şansa aflării, recuperării, unor punţi lămuritoare, necesare în identificarea şi recunoaşterea neamestecată a căii isihaste. Isihastul, consecvent în deschiderea sa, asumă premiza necontrară că şi cei sinceri căutători, chiar dacă au firească grija de a nu cădea în prefaceri şi denaturări reciproce, nu pornesc totuşi de la grija tulburantă că alte spiritualităţi sunt de definit, catalogat şi numit ca fiind unele contrare creştinismului (Ghelasie 2016 (16): 312). Disponibilitatea deschiderii sale emite însă nescăzut

certitudinea deplinătății creștinismului și a înțelegerii fundamentale a creștinismului ca religie a integralității, o integralitate care trebuie să fie una neamestecată, neprefăcută, în extensie permanentă, dialogică, asumată *in actu*[3].

[3] În această perspectivă a deschiderii și către valorile altora, fără amestecare sau contrafacerea lor, recunoscând faptul inevitabil că suntem într-un spațiu al unei spiritualități generale, universale, dă curs, într-un context individualizat (ce a avut parte de o înregistrare audio), unei întrebări privitoare la practica yoga, răspunzând că „practica yoga are valoarea ei". E o afirmație care, pe unii ce au înghițit-o fără să o mestece, nici în intensiunea formulării sale situate, nici în extensiunea unei opere ramificate, i-a tulburat „apologetic" până a le provoca reacții vituperante și eczeme clasificante, demne, pentru acești „degrabă secerători de grâu și de neghină", să fie răspândite „apologetic" – și prin „spațiul virtual", nu doar prin cel de „căscat gura" între o față sau alta – ca să fie și să rămână și în urma lor ceva: un graffiti etichetard pe zidul-vagon al istoricului comunitar. În contextul acestei afirmații, urmând o lectură lipsită de o flambare pernicioasă, vedem cum isihastul afirmă interesant că, în mod analog cu întâlnirea Sfinților Părinți cu filosofia greacă, care a avut drept răspuns-rezultat identificarea unei adevărate filozofii creștine (nu un amestec), în zilele noastre, creștinismul poate ca, din întâlnirea cu metafizica mistică a orientalilor, „să-și concretizeze un fel de metafizică creștină"; din această întâlnire spune că yoga ar putea, prin urmare, să se completeze, iar creștinismul, deși deplin, își poate „reidentifica propriul chip", adică se poate evidenția și rula pe sine, în adevărul său, concretizându-se pe sine în alte precizări și nuanțe. Tot în contextul acestei afirmații precizează că practicile yoga, chiar dacă au niște efecte care nu se pot contesta, sunt și rămân mai mult „practici energetice" ce pun accent pe partea energetică-corporală și vorbesc de fapt doar „de un păcat sau greșeală a energeticului"; spre deosebire de creștinism care vorbește și de un păcat al sufletului. Spune însă explicit tot aici că aceste practici-experiențe nu trebuie confundate cu trăirea noastră creștină, „fiindcă trăirea noastră creștină este o dublă terapeutică, adică o vindecare și de suflet și de corp", și, mai mult, mărturisește că, față de aceste practici yoga, a „încercat să facă această descifrare și să facă această atenționarea că trăirea noastră creștină are ceva în plus și vine cu această noutate a acestei vindecări și a părții noastre sufletești" (Ghelasie 2016 (16): 312). Subliniază în consecință nevoia de punere a accentului misticii creștine, pe de o parte, pe integralitatea vindecării și a sufletului și a corpului, pe de altă parte, pe „vindecarea în primul rând a sufletului" și, mai precis, pe „sacroterapia sufletului pe care celelalte mistici nu o au" (Ghelasie 2016 (16): 313). Vizavi de valoarea terapeutică a acestor practici energetice adaugă că, așa cum și medicina laică poate aduce alinări și vindecări de necontestat, și acestea pot fi bune, chiar dacă pun accent pe partea corpului energetică, dar sub condiția să urmărească un ideal înalt și să fie sincere, și să nu uite în fond de acest sens de integralitate, de suflet și de sacralitate (Ghelasie 2016 (16): 314). Regăsim așadar, într-o lectură onestă, chiar în interiorul acestei afirmații despre practica yoga la care ne referim, o poziționare a conținutului

Constatând că Sfinții Părinți ne-au vorbit în „spiritul limbajului diferitelor confruntări cultural-spirituale", ceea ce – *pentru unii* – ar putea părea un „împrumut și chiar un amestec", afirmă că abordarea sa este corelată și adecvată ca „spirit de limbaj" contextului de astăzi, de unde relatarea sa despre isihasm transpusă sub forma unei „încercări" chemată să corespundă diferitelor „convorbiri spirituale" (Ghelasie 2018 (III): 41); se subînțelege însă de aici că un astfel de „spirit de limbaj" pe care îl asumă contextual isihastul în raport de „convorbiri spirituale" actuale nu trebuie grăbit catalogat de careva ca un împrumut și amestec de conținut spiritual.

Isihastul își asumă faptul că relatările sale mistagogice, chiar dacă nu sunt ușor de înțeles, sunt o evidențiere necesară a unui specific mistic isihast „prin care ne putem „descurca" în tumultul de filosofii și mistici, față de care, vrând-nevrând, adesea ne raportăm (Ghelasie 2018 (III): 231). În plus, e de știut precizarea că specificitatea misticii isihaste nu o clarifică doar în cadru strict teologic, cum, în general, se procedează (Ghelasie 2017 (II): 11), ci o descoperă și o evidențiază în raport și de alte moduri de cunoaștere (Ghelasie 2017 (II): 16). Această actualizare a transpunerii misticii isihaste „în raport de alte

valoric al acestei practici, o trasare a hotarelor sale experiențiale, o arătare a incompletitudinii acesteia, precum și trasarea căii integralizării reale și oferirea țintei sacralizării întru adevăr prin mistica isihastă. E de bună seamă o poziționare apologetică, de altfel însă. Cât privește cercetarea poziționării isihastului față de practica yoga în extensiunea operei sale, nu e aici momentul unei abordări mai largi și totodată mai detaliate. Ne limităm la o trimitere directă și tranșantă, într-o delimitare generică precum aceasta: *„Această teologie mistică iconică nu este o mistică intelectualistă, ci una liturgică, a Bisericii și a ritualului nostru creștin. Nu este nici o mistică meditativă ocultă și magică, gen yoga. Pe scurt, practica iconică este chipul Bisericii, chipul liturgic euharistic hristic* (Ghelasie 2016 (16): 197). Însă, există și altele trimiteri de detaliu, focalizate asupra structurii energetice a corpului, care arată că practica yoga prin manevrarea energiilor prin chakre nu ține cont că, prin/după cădere, apar și modificări de „circuit energetic", pe care mistica isihastă le ia în considerație din perspectiva restaurării hristice (Ghelasie 2017 (II): 427). A se vedea, în legătură cu practicile yoga – clasificarea acestora ca „practici naturiste de proprie realitate de creație" sau ca „auto-mistici" și neamestecarea acestor practici cu practica isihastă etc. – și: (Ghelasie 2007 (3): 146, 226, 240); (Ghelasie 2013 (10): 241); (Ghelasie 2015 (13): 98); (Ghelasie 2015 (14): 295, 404); (Ghelasie 2017 (II): 411-415).

moduri de cunoaștere" este cea care poate a generat nedumeriri celor care au strâmtorat și șablonat isihasmul la un cadru practic îngust, de simplă tehnică orantă interiorizată, văduvindu-l astfel de deschiderea sa dialogică și integrativă, de lărgimea vieții chipului său iconic-euharistic.

Previne de altfel explicit că în abordarea sa prezintă mistica „într-un context de mistică generală, în raport chiar și cu metafizica și chiar cu știința" (Ghelasie 2017 (II): 14). În același timp e de reținut aprecierea sa că mistica nu e o parte și nici o emanație a teologiei și filosofiei creștine, dar și aceea că mistica nu trebuie „prefăcută" prin teologie și metafizică, ci trebuie să fie egala lor în întrepătrundere și neamestecare (Ghelasie 2017 (II): 19), de unde re-cunoașterea sa în perspectivă integrativ mistică că „trinitatea cunoașterii creștine este mistica-teologia-metafizica" (Ghelasie 2017 (II): 15).

Definește de altfel ca „taină a realității" și ca „realitate integrală" mistica, deci ca pe una care nu se reduce și nu se confundă cu teologia, filosofia, știința, dar care le implică într-un fel pe toate (Ghelasie 2017 (I): 9). Așadar, isihasmul ca mistică nu este o simplă practică sau o simplă teorie, nu este obscurantism irațional, magie, ocultism, ci este o cale de deschidere către adâncirea descoperită, deplină, a tainelor realității. Este o asumare de chip de „realitate integrală" respectiv o abordare de chip de „integrare a realității"; este însăși calea mistică a descoperirii chipului deplin și a sensului iconic adevărat al tainei realității și al întregimii ei.

Isihastul e încredințat totodată că noi, creștinii, nu trebuie să ne temem nici de „spiritualitatea antică", care are valoarea sa, dar trebuie să avem totuși o „temere" față de „răbufnirea magismului păgân" care încearcă o „reîntoarcere în trecutul întunecat și confuz" (Ghelasie 2018 (III): 47). În acest sens, observă că, deși mulți fac caz de „renașterea spirituală" a lumii de azi, din nefericire, aceștia nu și promovează această „renaștere spirituală", de care fac caz, prin intermediul revelației creștine, ci printr-o „reîntoarcere la magismul mitic necreștin" (Ghelasie 2018 (III): 47).

Realizează în acest fel o delimitare de „renașterea spirituală" de tip new-age-ist, care încearcă o resuscitare a misticilor magice antice, promovate în răspărul revelației creștine; o resuscitare ce întreține confuzie și contrarietate, fățișă și/ori ascunsă, tocmai prin această reîntoarcere la tipare precreștine impregnate de memoriile inversate, contorsionate ale căderii. Această recunoaștere a „valorii spiritualității antice", după cum se remarcă, nu e lipsită de discernerea clarificatoare dată de raportul cu dreptarul revelației creștine, care o poziționează la „locul care i se cuvine". Se observă că această recunoaștere a „valorii spiritualității antice" nu e tratată în același fel cu tendințele de resuscitare ale spiritualiștilor „noii ere" care sar de-a dreptul „peste" revelația creștină, considerându-o caducă, sau o prefac confuziv prin amestecare cu magismul mistico-mitic necreștin.

Aceste tendințe de „renaștere spirituală" ale lumii de astăzi sunt de fapt cele care conduc, într-un fel sau altul, la efervescente profilări și reconfigurări ale contextului spiritual actual, și, într-o formă sau alta, aduc creștinismul „față în față cu spiritualitatea generală", făcând ca, mai ales mistica, să fie „confruntată cu diversitatea formelor ei, de la simplitatea primară până la complicațiile ei oculte ulterioare" (Ghelasie 2018 (III): 57). Întâlnirea și confruntarea inevitabilă cu aceste diverse forme de mistică, mai simple ori mai sofisticate, angajează și la un răspuns complex, polivalent, modulat și transpus argumentat dinspre diverse registre, singulare ori poliarticulate, după caz: teologic, filosofic, metafizic, triadologic, hristologic, pnevmatologic, ecleziologic, antropogonic-antropologic, cosmogonic-cosmologic, angelologic, psihologic, medical-terapeutic, teoretic/ practic-experiențial etc.

Apropo de necesare modulări spiritual-contextuale, într-un timp anume sau în altul, altfel decât confruntarea trăirii creștine cu „teoriile filozofice" din vremea Sf. Maxim (sec. VII) și a Sf. Grigorie Palama (sec. XIV), isihasmul a ajuns astăzi să se confrunte cu „misticile magice energetice" (Ghelasie 2018 (III): 41). Într-un fel e vorba de o transmutare a frontului de pe un tărâm „teoretico-filozofic", mai degrabă

operațional și instrumentat rațional, logic, conceptual, către un tărâm magic al experiențelor, mai degrabă mobilizant pentru o implicare și o participare meta sau i-rațională. Această metamorfoză a liniilor de „confruntare" trezește nevoia unui răspuns actualizat în evidențierea misticii isihaste, anume unul care să fie potrivit identificării isihasmului față de aceste mistici magice energetice. Fără îndoială calificarea acestor mistici ca „energetice" reprezintă, încă prin această desemnare generică, o identificare și o poziționare, o conturare a experienței lor într-un fond „energetist" cvasi-spiritual magic, chiar dacă e de acceptat că există diferențieri și un spectru concret mai divers al acestor mistici ce locuiesc sub umbrela sintagmei „mistici energetice". Astfel, vizavi de aceste „mistici energetice", mistica isihastă e chemată să se poziționeze distinct, lămuritor, plinitor, ca una ce oferă experienței mistice și altceva decât jocul și mirajul magnetic, captiv magic, al strălucirilor policrome proprii universului energetic cosmic ori antropocosmic etc.

> *Misticile necreștine au Intrat în unele Intimități ale acestui Complex Energetic. Dar s-a căzut într-o adevărată Magie Energetică. De aici Magiile Spiritiste cu Energiile Inteligente de Spirite și Îngeri, care se amestecă foarte ușor cu Spirite și Energii Negative și chiar Demonice.* (Ghelasie 2017 (II): 409)
>
> *Neofit în Relatarea sa despre mistica Isihastă încearcă o Descifrare chiar Cosmologică; ca unul care se confruntă cu diferite sisteme filosofice a vrut să plaseze Isihasmul într-un context general de Cunoaștere. Neofit face o Delimitare ca Dihotomie Cosmos Energetic și Cosmos Ființial-Spiritual. În primul rând, noi credem că este Cosmosul Energetic al Creației. Unde este Ființa-Sufletul acestui Cosmos Energetic?... După Căderea din Rai această Ființă-Suflet de Dumnezeu se confundă cu Ființa-Sufletul de Creație. Așa Panteiștii cred că Ființa-Sufletul Cosmosului este doar Dumnezeu și în rest este totul doar Manifestare de Dumnezeu Unica Ființă-Suflet. Creștinismul Vine cu Redescoperirea că și Creația are o Ființă-Suflet Propriu ce nu se Confundă cu Ființa-Sufletul Dumnezeiesc.* (Ghelasie 2017 (II): 354-355)

Desigur, dincolo de nevoia de a răspunde la aceste provocări mistice vectorizate în tendinţe contextuale, de o orientare sau alta, deschiderea dialogică spre comunicare este într-un fel chiar proprie isihasmului, dacă acesta este văzut după coordonate arhechipale, deci recunoscut şi identificat prin fundamentul şi sensul său hristocentric, adică, originat şi desfăşurat de la/prin chipul Cuvântului (Întrupat). Însă, reţine atenţia că, pentru isihast, această disponibilitate către deschidere şi întâlnire este concomitent susţinută, chiar întemeiată, de lucrarea măiestrită de evidenţiere şi de definire a termenilor şi a noţiunilor de bază care fac propriu-zis posibil un limbaj specific isihast; isihastul chiar precizează, fără echivoc, că *„fără stabilirea limbajului isihast, nu se poate face o comunicare cu isihasmul şi nici o deschidere a isihasmului de convorbire cu alte practici terapeutici sau mistice”* (Ghelasie 2017 (I): 11).

Cu alte cuvinte, deschiderea spre dialog, spre întâlnire, este una care vizează tocmai arătarea şi descoperirea isihasmului în specificul său, fiind vorba în fapt de un demers de traducere a realităţilor proprii experierii isihaste prin intermediul prezentării sensurilor specifice isihaste, ca *„o învăţătură şi totodată o stabilire de termeni isihaşti, ca limbaj propriu isihast”* (Ghelasie 2017 (I): 11). Isihastul afirmă, de altfel, apriat, încă de la început, din prefaţa primului volum, caracterul neclătinat, fundamental personalist al isihasmului.

> *Prima noţiune şi nucleul celorlalte este conceptul de Persoană-Chip de Dumnezeu şi chip de suflet de creaţie, care de nu este înţeles în sens isihast nu se poate vorbi de o mistică specifică isihastă.* (Ghelasie 2017 (I): 11)
>
> *Mistica isihastă, ca definire în contextul general de mistică, este nevoită să-şi precizeze limbajul şi realităţile. Mistica Persoanei este însăşi mistica isihastă atât ca religie, cât şi ca metafizică-filosofie creştină. De aici accentul pe specificul isihast, pe Chipul de Persoană.* (Ghelasie 2017 (II): 28)

Isihasmul nu poate fi înţeles decât ca mistică a persoanei. Specificul pur isihast este dat de chipul de persoană care este arătat într-un limbaj şi o realitate anume, ce nu trebuie

prefăcute, configurate, interpretate după mulaje ori scheme metafizico-filosofice. De aceea, este foarte importantă aici sublinierea isihastului ce vine, încă de la început, să afirme că acest „concept" de persoană trebuie înțeles nu oricum, ci în „sens isihast"; această recunoaștere a chipului persoanei, după forma și conținutul său isihast, este astfel așezată ca o condiție-hotar a prezervării misticii isihaste în specificul său, deci în neamestec și neconfundare cu alte mistici. Demersul isihastului este astfel unul nu doar de proclamare generică a caracterului personalist al misticii isihaste, ci unul de conturare și evidențiere a realității tainei chipului persoanei în sensul său specific isihast, ceea ce denotă în subsidiar posibila existență și a altor sensuri (mistico-filosofice, psihologice, științifice) atribuite realității persoanei, de care chipul persoanei, asumat în specific isihast, se distinge[4]. Avem astfel de

[4] Există în opera isihastului nenumărate și recurente referiri la *taina persoanei* care conturează, precizează, accentuează chipul de persoană-icoană după specificul mistic isihast; prin aceste multiple referiri isihastul iconizează-pecetluiește definitiv isihasmul ca mistică a icoanei-persoanei, adeverind indubitabil că „taina isihastă este taina persoanei-icoanei" (Ghelasie 2017 (I): 20). Identifică și recunoaște Originea însăși ca Persoană, deosebind în acest fel mistica isihastă de misticile metafizice care postulează o „origine"-Principiu. Totodată, urmând o deschidere-înțelegere în cheie iconică, așează Icoana-Persoana ca temei, iar modelul care se naște din Icoană este identificat și recunoscut tot ca Model-Persoană. În acest fel arată relația primă, fundamentală, intra-ființială, ca fiind iconică, personalist iconică, mai exact: *persoana-icoana* este originea care naște asemănarea *persoana-modelul*; în acest mod realizează încă o detașare de misticile metafizice-principiale, care văd o relație primă, nu intra-ființială ci inter-ființă-ființare, de tip aniconic, mai precis: principiul-origine naște-emană în afara sa „o față" (-persoană). Așadar, în acest caz avem o articulare pe o relație-emanație/ devenire fundamentală, originar, intrinsec aniconică, „de tip principiu-persoană", și nu o relație-naștere fundamentală, originar, inevitabil iconică, „de forma chip-persoană/icoană – asemănare-persoană/ model", ca în isihasm. De aici se poate înțelege (și) importanța insistenței isihastului asupra descoperirii Persoanei-Tatăl ca Icoana Modelului-Fiului și a tuturor modelelor-arhetipurilor, dar și, spre exemplu, formularea sa că din „Persoană ies și se întorc toate"; o formulare care nu mai lasă niciun rest în isihasm pentru vreun fel de origine-țintă de tip principiu-impersonal. Ierom. Ghelasie: *„Ni s-ar părea că Modelul este Originea. Aici este Taina. Icoana Chipul este Unicul și esența Modelului. Modelul se naște din Icoană, altfel Modelul ar fi un Principiu. Icoana înseamnă Persoană și atunci Modelul este tot Persoană. Persoana Tatăl este Originea Dumnezeirii. Dacă n-ar*

a face nu doar cu o distincție în conotație mistică între personal și impersonal, ci și cu o distincție și o diferențiere cu privire la sensuri și realități atribuite și recunoscute persoanei ca termen polisemantic.

Acest specific funciar personalist al isihasmului, mai mult, grija înțelegerii *persoanei-chip* în sens, nu oarecare, ci isihast, ce devine un laitmotiv al relatărilor isihastului, este o premisă tare că deschiderea spre dialog și întâlnire are un temei identitar în *chipul-persoană*, de neclătinat de prefaceri și amestecuri sincretice. Propriu-zis, situarea nucleară, în însuși specificul isihasmului, a *chipului-persoană* – propriu atât lui Dumnezeu-Persoană cât și omului-persoană – arată că acest ultra-personalism mistic ghelasian este, pe fond, hotarul cel mai cristalin și dens ce mărturisește că isihasmul nu poate fi amestecat cu alte mistici, care dovedesc, prin propria lor mărturie doctrinară și practică experiențială, că nu știu nici de chipul-persoană al lui Dumnezeu și nici de chipul-persoană al omului, ori fac, de regulă în registru antropologic, o altă identificare a conținutului real al persoanei decât face mistica isihastă.

De altfel, „puritatea creștină" a isihasmului survine la isihast tocmai din prezervarea și evidențierea *chipului-persoană* ca temei arhechipal, care nu se maculează în deschidere și întâlnire, în disponibilitate dialogală, întrucât aceasta este chiar calea firească a actualizării-mărturiei purității chipului său propriu, cel al descoperirii tainei persoanei. În acest fel,

---

fi Tatăl întâi, Dumnezeirea ar fi un principiu Divin și nu neapărat Persoană" (Ghelasie 2017 (I): 21). Exemplele pot continua: *„Eu Sunt Cel ce Sunt", zice Domnul în Scriptură. Eu (Persoana) Sunt Persoana (Cel ce Sunt). Persoana este Totalitatea Absolută Viul Absolut, mai mult decât un principiu Absolut."* (Ghelasie 2017 (I): 24) Și căderii omului îi conferă o lectură personalistă, arătând că „identitatea de proprie persoană" este afectată de căderea din Rai. Dar și căii de restaurare a dialogului perihoretic om-Dumnezeu îi arată regăsirea-întemeierea ca trăire tainică isihastă pe (re-) cunoașterea chipului de persoană. Ierom. Ghelasie: *„Trăirea Tainică Isihastă pornește de la cunoașterea ta ca persoană. Cu Dumnezeu nu poți vorbi decât ca Persoană. După Căderea din Rai noi ne-am pierdut tocmai identitatea de proprie Persoană. Sufletul nostru este însăși Persoana"* (Ghelasie 2017 (I): 22). Sau: *„Trăirea Tainică Isihastă este Taina Persoanei ce o face deosebită și Specifică"* (Ghelasie 2017 (I): 28).

„puritatea creştină" apărată de isihast nu are a se teme de întâlnire şi deschidere dialogală faţă de alte mistici, ivite şi efervescente în noul context contemporan – context ce poate apărea uneori ca un „bazar mistic" – întrucât isihastul vede în aceste posibile întâlniri oportunitatea unei reidentificări şi actualizări a chipului specific isihast. Paradoxal, apărarea „purităţii creştine" nu se realizează într-o baricadare crispată, în închidere autarhică, într-o palisadă contrariantă, ci în gestul deschiderii dialogale ce face disponibilă, în întâlnire, o adeverire a chipului pur isihast, descoperit plinitor după temeiul său arhechipal. Nu fără ţintire şi noimă arhechipală, fiindcă vizează Cuvântul Absolut, regăsim, în prezentarea misticului de la Frăsinei, chipul isihasmului ca „dialog în absolut". Expunerea isihasmului ca mistica unui „Dialog în Absolut" descoperă însă şi o nuanţă specifică isihasmului, ca mistică care prezervă în absolut dialogul, şi deci identitatea veşnică a participanţilor înscrişi în acest dialog, operând astfel o delimitare de misticile ce vizează absorbiri, fuziuni şi contopiri de tip panteist, ce sistează dialogul şi dizolvă identitatea actanţilor, chemaţi, implicaţi în a-l susţine şi desfăşura.

Însă, acceptând *ab initio* ca binevenită şi legitimă grija fiecăruia pentru „puritatea creştină", isihastul previne, în *Scrisoarea unui isihast*, să nu se treacă totuşi de la această grijă apologetică onestă, firească, bine intenţionată, la hazardate „afirmaţii gratuite şi neîntemeiate", la stârnirea şi întreţinerea de „bănuieli şi învinuiri" nefondate, la „acuzaţii" de înstrăinare de „duhul adevărului". Chiar cere explicit, în acest sens, tuturor celor sinceri apărători ai „purităţii creştine", să precizeze „tot ce nu este creştin" în scrierile sale (Ghelasie 2007 (I): 6). Oportunitatea răspunsului isihastului, adresat public prin *Scrisoarea unui isihast* protosinghelului D.S., şi nu numai acestuia, este motivată explicit, în finalul scrisorii, de nevoia de a nu se persista în „confuzii vătămătoare, ce nu aduc cinste nimănui" (Ghelasie 2007 (I): 7); celor care totuşi persistă în aceste „presupuneri duşmănoase", şi continuă chiar să le prolifereze, făcând astfel o implicită dovadă de rea credinţă, isihastul le-a răspuns încă de atunci, de la început, limpede,

hotărnicind, pe de o parte, că „nu acceptă astfel de închipuiri", cabrate pseudo-apologetic, și prevenind, pe de altă parte, că „îi dă" în „Judecata lui Dumnezeu" (Ghelasie 2007 (I): 6).

De fapt, încă din prefața primului volum *Memoriile unui isihast,* isihastul anticipa lucid că relatarea sa despre isihasm „va părea multora, grăbiți să ia atitudine, nu prea în concordanță cu ceea ce se predă oficial", ori că lucrarea sa „multora va părea ceva nou, sau o invenție, sau celor și mai dogmatici, chiar o aberație" (Ghelasie 2017 (I): 10). De aceea și găsea cu cale să sublineze că nu se adresează celor care pot găsi obiecții la tot pasul, fiindcă le (și) caută, ci celor „interesați în mod deosebit de isihasm", celor „cu adevărat sinceri și doritori, nu de vânătoare de greșeli, ci de deschideri în tainele realității" (Ghelasie 2017 (I): 12). Această prefață îndemna la prevedere față de abordările piezișe ori de pacurgerile fulgurante, absorbante în extracte facile de concluzii pripite, care pot genera insinuante ori chiar pervertite, brutalizante răstălmăciri ale sensurilor autentic ortodoxe ale relatării ghelasiene despre isihasm, mărturisit ca mistică specific creștină, ca trăire vie a tainei depline a creștinismului.

Recunoștea apoi, încă din această prefață, că scrierea sa despre isihasm este „un text cam greoi, mai ales la început", fapt pentru care îndemna: *„citiți cu atenție și nu fragmentar și pe sărite", „nu vă împiedicați, treceți mai de parte până la sfârșit și apoi spuneți-vă părerea"* (Ghelasie 2017 I: 10); de altfel, exprimându-și dorința „să se treacă de la început peste unele contrarii mai mult presupuse decât reale" (Ghelasie 2017 (I): 11), stârnea prudent la o cuvenită răbdare și la o oportună tenacitate în parcurgerea în întregime a relatării sale, care nu va dezamăgi, și nu îl va lăsa nerăsplătit, lămurind și deschizând plinitor pe cel încumetat în a o face.

Amintește încă de la început, din prima pagină a *Memoriilor*, și de faptul că, de-a lungul istoriei, isihasmul a fost uneori întâmpinat cu o anumită reținere sau chiar opoziție din partea „teologiei oficiale", reținere pe care o atribuie unei evaluări grăbite și superficiale a „realităților mistice". E încredințat însă că mistica și teologia nu trebuie să fie în conflict,

întrucât, chiar dacă „teologia are adevăruri de credință, unanim acceptate de autoritatea bisericească, generală", totuși teologumenele mistice „nu contrazic teologia, ci îi lărgesc orizontul de deveniri" (Ghelasie 2017 (I): 9). Într-un fel recunoaște demersului mistic un rol, nu fracturant, nu împotrivitor, ci mai ales „înaintemergător" și „întregitor" teologiei – un chip al adâncirii, al lărgirii, al actualizării, al vitalizării și cromatizării teologice. Și, de bună seamă, îi observă calitatea de fin receptor al meandrelor contextuale ale mentalităților vremurilor în care demersul mistic este chemat, provocat, să își întrupeze lămuritor vectorii apologetici proprii inevitabilei sale mărturisiri de credință.

Isihastul remarcă mișcarea Tradiției, de fapt viul mistic al acesteia, care, în parcursul istoriei, reclamă punerea unor accente, nu aleatorii, nu arbitrare, ci izvorâte din nevoia întâmpinării lămuritoare a unor mentalități proprii unor epoci, ce, în absența deschiderii date de noi accente, riscă chiar blocarea, cimentarea în formule redundante, steril recurente, dacă nu chiar virajul în confuzii și prefaceri interpretative, ori scufundarea în asimilări deturnante, datorate injectării mutante cu spiritul reductiv, sinuos, al unei vremi sau al alteia.

> *Sfinții Părinți, după spiritul vremii, au pus accent pe Energiile Harice, de unde relatările lor în acest sens. Spiritul vremii de astăzi este în căutarea celor Dincolo de Energii, redescoperirea Ființei. Magia energiilor a ajuns la culme, uitându-se de Viața Ființei în Sine. Redescoperirea Tainei Ființei este de cea mai mare trebuință astăzi. Acesteia încercăm noi să-i răspundem. Ființa a devenit doar o „noțiune abstractă". Ființa este însăși Realitatea. Sfinții Filocalici nu au pus problema Ființei, ci a Energiilor ei. Noi punem problema Ființei pe prim plan. Așa prezentăm mistica prin prisma Icoanei Ființei.* (Ghelasie 2018 (III): 144)

Vedem identificată în citatul anterior, ca o caracteristică supralicitată de spiritul (mistic al) vremii de astăzi, tocmai „magia energiilor", care riscă să asimileze confuziv „energiile

harice" cu un energetism antropocosmic, pe de o parte, și, pe de altă parte, să ascundă-conteste, direct sau indirect, ignorând ori abstractizând, „realitatea ființei". În raport de această tendință de etalare și promovare exaltată a energetismului de către spiritul vremii de astăzi, isihastul arată calea ieșirii încredințate din serpentinele constrictoare ale acestui energetism prin redescoperirea realității fundamentale a „chipului ființei", prin evidențierea „prezenței icoanei ființei" ca însăși realitatea în sine, funciar aenergetică, realitate ce, ca atare, se arată deschisă experierii misticii iconice. Avem însă aici, nu o excludere a energiilor, ci o trecere, o situare a lor în plan secund față de reconsiderarea, reașezarea în prim-plan a „realității ființei"[5].

[5] E nevoie desigur de o bună identificare a realităților și a termenilor ce le desemnează, mai cu seamă când se vorbește de *Ființă* și de o asimilare a sensului acesteia din perspectiva misticii isihaste. René Guénon, spre exemplu, în *Stările multiple ale ființei* (editura Herald 2012), definește *Ființa* în sens universal ca „principiul manifestării" care cuprinde toate posibilitățile de manifestare, iar ceea ce este „dincolo" și „în afară" de Ființă este identificată ca fiind NeFiința – care este mai mult decât Ființa, ori superioară Ființei, în sensul că este dincolo de extensiunea Ființei, conținându-o chiar în principiu (Guénon 2012: 35-36). „Posibilitatea universală" este cea care conține totalitatea tuturor posibilităților, atât Ființa, în măsura în care manifestă posibilitățile (o parte din ele), cât și NeFiința, în măsura în care nu le manifestă, ambele fiind două aspecte ale unui unic ansamblu al *Posibilității universale*; prin urmare, *Posibilitatea universală* cuprinde deopotrivă Ființa și Neființa, care sunt două moduri de realitate diferite conforme naturilor lor. La Guénon, posibilitățile de nemanifestare aparțin în mod esențial NeFiinței, starea de nemanifestare este singura permanentă și necondiționată, iar ca exemplu al unei posibilități de nemanifestare citează vidul, făcând precizarea că vidul, oricare ar fi modul în care e considerat, nu este NeFiința (Guénon 2012: 38-39). Trebuie spus că în NeFiință Guénon consideră că nu poate exista o distincție efectivă, întrucât crede că existența în mod distinctiv este esențialmente inerentă „condițiilor manifestării". Pentru isihast, Ființa este realitatea primă care prezintă caracteristicile de permanență în sine și necondiționare ale nemanifestatului, iar realitatea secundă, cea a manifestării, este cea a Ființării. Așa, pentru isihast, apare întregul unui *Chip* ca Ființă-Ființări, și nu întregul unui ansamblu al Posibilității universale ca Neființă și Ființă, precum la Guénon. Deci, ceea ce la Guénon este Ființă, pentru isihast este de fapt identificat ca fiind Ființare. Așadar, „stările multiple ale ființei", de care vorbește Guénon, sunt de fapt doar „stări de ființări" pentru perspectiva isihastă. Pe de altă parte, realitatea fundamentală și primă pentru isihast este Ființa, și nu NeFiința ca la Guénon, și, în plus, Ființa este pentru isihast una care prezintă distincțiile unui chip triadic.

Această repoziționare în prim-plan a realității tainice a „chipului ființei" evident nu înseamnă o întoarcere la gnosticismul antic ori la apofatismul ființei de tip filosofic, cu corolarul său emanaționist, panteist, ci constituie o încercare de ieșire atât din închingarea unui agnosticism extrem, limi-

---

Distincțiile pentru isihast se regăsesc propriu-zis atât în Ființă (nemanifestat-permanent) cât și în Ființări (manifestare), în vreme ce, la Guénon, distincția este numai în manifestare, în realitatea secundă, pe care, însă, o desemnează cu termenul de Ființă și nu de Ființare, cum face isihastul. Întregul Ființă-Ființări este pentru isihast un Chip unic de o anume identitate, și nu un ansamblu în dublu aspect Ființă-NeFiință ca „Posibilitate universală", precum la Guénon. Ființa și Neființa sunt două aspecte (realități) de genul față-revers ale aceluiași ansamblu dual desemnat ca Posibilitatea universală ce acoperă întreaga realitate a nemanifestării și a manifestării, și se situează în specificul mistic filozofico-metafizic indian. În fond, la Guénon, Ființa este corespondentă cu omul/creația care este manifestarea acestei nemanifestări transcendente ca NeFiința. Maximul de realizare este în acest ansamblu numit Posibilitate universală ca o realizare de „asamblare-conștientizare-îmbinare" între *nemanifestat* și *manifestat*. Decriptând acest ansamblu nemanifestat-manifestat al Posibilității universale, în cheia mistagogică isihastă, care vorbește de două chipuri-realități de ființe distincte – necreată și creată – ambele prezentând nemanifestarea lor specifică ca ființe în sine, respectiv propria lor manifestare-ființare tot specifică, se poate înțelege cum ansamblul Posibilității universale, circumscriindu-se numai la un tip unic de îmbinare nemanifestat-manifestat, înseamnă că rămâne doar la o încercare de re-facere și re-găsire a creației/omului propriu-zis ca nemanifestat-manifestat. Posibilitatea universală guénonistă nu acoperă, nu conștientizează, nu întâlnește cealaltă realitate în dublă deschidere – nemanifestat (-necreat)-manifestat (necreat) – a Ființei (necreate) și Harului (necreat). Altfel zis, în transpunerea lui Guénon, NeFiința ca realitate corespunde Ființei create, iar Ființa corespunde ca realitate Ființării de creație, ceea ce face ca această cuplare NeFiință-Ființă în ansamblul Posibilității universale să nu fie în fapt altceva decât o întâlnire-reunire între Ființa (creată) și Ființările (create), deci o rămânere în limita posibilităților de nemanifestare și a posibilităților de manifestare ale creației/omului. Nu comentăm aici și studiul *Stările multiple ale ființei în creștinism*, apărțînând lui M. Vâlsan, care se înscrie evident în cadrul-schema trasată de maestrul său René Guénon, chiar dacă încearcă să legitimeze aspectul de „continuitate" al „stărilor multiple ale ființei", referindu-se la „doctrinele creștine" din cele „mai metafizice" precum cele ale lui Meister Eckhart, Ruysbroek și Nicolaus Cusanus. Însă, e adevărat că, în absența înțelegerii unei teologii și experiențe reale a Ființei (necreate) și a Harului (necreat), chiar acești mistici ai creștinismului occidental se înscriu într-o experiență, mai degrabă de natură metafizică, similară în fond, e drept, cu cea prezentată de Guénon. Mistica isihastă are însă o altă așezare ce se arată în distincția sa și mai limpede din transpunerea isihastului.

tativ, cât și dintr-un melanj între ființă și energii, respectiv dintr-un ubicuitar energetism ce coboară până la o reducere a ființei la statutul de „principiu supraenergetic".

> *Filosofia recunoștea apofatismul Ființei, dar considera Creația o „emanație panteistică" a Ființei. Creștinismul s-a luptat cu tot felul de erezii în acest sens. De aceea, teologia Sfinților Părinți este o Mistagogie prin Har. Creștinismul revelează Împărtășirea Dumnezeirii cu adevărat creației, dar prin Har, care este Dumnezeirea accesibilă condiției de creație. Ființa prin Har este teologia creștină. Pentru noi cei de astăzi însă, atât de mult s-a extins „energetismul", încât Ființa este redusă la un „principiu supraenergetic". Gnosticismul antic, de cunoaștere a Ființei, era considerat de creștinism o erezie, dar și „agnosticismul absolut" este considerat tot erezie. Dumnezeu ca Ființă în sine este necunoscut, dar este cunoscut prin Harul tot Dumnezeiesc. Noi, cei de astăzi, ca mistică, suntem nevoiți să facem o reîntoarcere la problema Ființei cea dincolo de Har, altfel și creștinismul este în situația de a cădea în „pierderea Chipului Ființei" ce este tocmai esența teologiei creștine. Teologia creștină este a Ființei prin Har, dar cu evidențierea accentuată pe Chipul Ființei, ca Ipostasurile Treimice Dumnezeiești.* (Ghelasie 2018 (III): 145)

Această depășire a „magiei energiilor" nu se petrece cu alte cuvinte decât prin regăsirea-afirmarea hotărnicită a „tainei ființei" ca realitate distinctă și dincolo de energii. Aflăm exprimată astfel nevoia de a recunoaște și a accepta *ab initio* întâietatea „chipului ființei" pentru a avea cu adevărat o poziționare clară, fermă și eficace față de tendințele „energetiste" promovate *lato sensu*, preponderente, proprii spiritului (mistic) contemporan. Așadar, se indică nevoia unei reîntoarceri la „chipul ființei cel dincolo de energii" pentru a nu cădea ori rămâne și prolifera, teoretic, practic-experiențial într-un fel de „acces mistic" univoc la un „energetism" ubicuu, generalizat, universal, care riscă să piardă „chipul ființei", alterând astfel însăși esența creștinismului; o esență care, ca însăși Originea originilor, este fundamental revelată de „chipul ființei treimice", în/prin personalismul său intraființial (Ghelasie 2018 (III): 58).

Reîntoarcerea la aprecierea „chipului fiinţial" ca distinct de manifestările-atributele sale (calităţi energetice „din afară" de fiinţă) devine foarte importantă în ceea ce înseamnă distingerea misticii isihaste, care identifică „treimea" ca intrafiinţialitate inter-personală, faţă de celelalte mistici panteiste, care vorbesc de o „treime energetistă"[6] constituită-structurată din

[6] În volumul *Între Dumnezeu şi cosmos* (Editura Herald, 2006), ce conţine dialoguri purtate între Raimon Panikkar şi Gwendoline Jarczyk, se găseşte un capitol numit *Treimea radicală*. Panikkar afirmă aici că Treimea este expresia unei pure relaţionalităţi, dar dificultatea, pentru el, constă „în a gândi relaţia", întrucât ne situăm în „interiorul unui sistem de gândire bazat pe un dualism al substanţei şi al accidentelor". Însă, îl evocă pe Karl Rahner ca pe unul care a făcut un pas înainte afirmând că Treimea imanentă (Dumnezeu în el însuşi) este de asemenea şi Treimea iconomică (realitatea lui Dumnezeu aşa cum se exprimă în istorie), „altfel spus, Treimea în sânul divinităţii ar corespunde Treimii acţiunii divine în creaţie" (Panikkar 2006: 98). Vizavi de aceste două concepţii ale Treimii – Treimea imanentă (Treimea *ad intra*) şi Treimea iconomică (Treimea *ad extra*) – Panikkar consemnează o a treia manieră de concepere a misterului întâlnirii dintre divin şi uman, prin ceea ce el numeşte „Treimea radicală". Panikkar afirmă astfel: „Treimea este o concepţie cu adevărat revoluţionară, în măsura în care încetăm să îl considerăm pe Dumnezeu ca o substanţă. Dumnezeu este relaţionalitate pură sau, mai degrabă, este una din dimensiunile relaţionalităţii întregului real" (Panikkar 2006: 105). Conform lui Panikkar, „Treimea radicală" ar fi cea care ar aboli hiatusul între creator şi creaţie fără să le confunde, deşi paradoxal, acelaşi Panikkar lasă să se înţeleagă că de fapt creaţia nu există întrucât aceasta este „la fel de veche" ca şi creatorul (Panikkar 2006: 101). Pe de altă parte, susţine că Treimea se regăseşte practic în toate culturile, în manieră homeomorfă (asemănare de formă), sub multiple denumiri. „Este o intuiţie [a Treimii] care face parte integrantă din conştiinţa umană, până într-acolo încât am putea vedea în ea o structură fundamentală a spiritului uman; deoarece acest spirit gândeşte toate lucrurile în manieră ternară. Din partea mea, nu aş vedea, aşadar, nici o dificultate în a recunoaşte că această structură a spiritului uman ar trimite ca de la sine spre o reprezentare ternară a realităţii totale în misterul său. Dar această prezenţă şi această eficienţă universale nu ar putea fi folosite ca argument pentru a afirma că există o Treime subzistentă prin ea însăşi în afara tuturor lucrurilor. De fapt, acest lucru semnifică, dimpotrivă, că Treimea este în aşa măsură caracterul fundamental al realităţii, încât fiinţa omenească nu poate gândi decât prin intermediul acestei structuri" (Panikkar 2006: 103). Pentru Panikkar, „întreaga aventură a cosmosului şi cea a omenirii constituie o „parte" a *aventurii trinitare*. Există Tatăl, Cristos, care înglobează tot ce numim creaţie, şi Duhul. Aceasta este *Treimea radicală*. Realitatea ultimă este trinitară: ea este divină, umană şi cosmică. Tocmai în aceasta constă intuiţia cosmoteandrică – *cosmos*, *theos*, *anthropos*: Lume, Dumnezeu şi Om. Cosmoteandrică ar fi, aşadar, acea viziune, acea experienţă a faptului că suntem o parte a Treimii şi că există trei dimensiuni ale realului: o dimensiune a infinitului şi a libertăţii, pe care o numim divină; o dimensiune a conştiinţei, pe care o numim umană; şi o dimensiune corporală sau

atribute-calităţi-însuşiri (ca manifestare-fiinţare „în afară"), deci susţin o „treime" de devenire-emanaţie dintr-o impersonală fiinţă-principiu.

> *Treimea creştină este Intratrifiinţialitate, pe când a celorlalte mistici este „în afara" Fiinţei. Şi Taina Teo-Persoanei ca Origine în Sine este însăşi Taina Dumnezeirii în Sine. (...) Se vorbeşte de un „Dumnezeu fără Nume", ca Dumnezeirea esenţială, şi de un „Dumnezeu cu Nume", ca Treimea cu Însuşirile-calităţile Dumnezeirii. Acest fapt poate foarte uşor cădea în considerarea că Treimea Divină de fapt nu este Ontologică-Origine în Sine, ci „emanaţie" a Dumnezeirii cea „impersonală". Tocmai acest fapt noi îl avem în vedere, ca o deosebire netă dintre mistica specific creştină şi celelalte mistici antice şi metafizice panteiste.* (Ghelasie 2018 (III): 190)

---

materială, pe care o numim cosmos. Toţi luăm parte la această *aventură a realităţii*" (Panikkar 2006: 116-117). Această prezentare „într-o viziune non-dualistă a realităţii" a „Treimii radicale" pe care o face Raimon Panikkar, hirotonit ca preot catolic în 1946, şi considerat de unii ca „unul dintre cei mai mari teologi creştini ai secolului XX", nu pare că mai are prea multă sau chiar vreo legătură cu creştinismul, chiar dacă susţine că, prin această viziune a „Treimii radicale", a aflat un punct de echilibru în care Dumnezeu nu mai este nici pur transcendent, nici exclusiv imanent, şi, ca atare, nu ne putem „opri" nici la monoteism, nici la panteism. Această Treime ca „expresie a unei pure relaţionalităţi" este marcată, credem evident, de apropierea lui Panikkar de mistica indiană. Această „Treime radicală" a lui Panikkar pare mai apropiată, în definirea sa „pur relaţională", de *Tribhuvana* hindusă, dar poate fi la limită asociată prin „intuiţia cosmoteandrică" cu Marea Triadă extrem-orientală. Însă, în orice caz, această „Treime structurală" a lui Panikkar – care refuză Treimea şi ca atribut-accident şi ca substanţă, într-un fel chiar şi ca realitate în sine – nu mai are nici o legătură cu Sf. Treime a revelaţiei hristice. Panikkar înţelege şi asumă de altfel şi „relaţia" tot într-un mod radical pe urma *advaitei* orientale, pe linia unei „non-dualităţi", care contestă relaţia ca legătură între două lucruri-entităţi. „Ceea ce se numeşte „fundament" este, de fapt, *relaţia* însăşi. Iar relaţia nu este nici una, nici două: ea este *relaţională*" (Panikkar 2006: 120). Argumentul lui Panikkar este că atâta vreme cât „subliniem *relaţia*, contradicţia nu mai există". Paradoxul este că tocmai sublinierea acestei *relaţii* ca „fundament" este de fapt de o contradicţie extremă, fiindcă neagă-dizolvă distincţiile reale, fundamentale ale realităţi, şi pe cele identificate de simţul comun, nu doar pe cele operatorii-raţionale, ajungând să condiţioneze realitatea-existenţa termenilor relaţiei de relaţia însăşi; altfel zis, nu avem Treime ca termeni reali-Persoane, decât dacă le premerge *relaţia*. Alfa şi Omega lui Panikkar este *relaţia*. Adică, „dizolvând" şi monism şi dualism (chiar şi triadism) într-o „relaţie" recunoscută ca intrinsecă unei unităţi (-relaţii) indistincte dinamice, ajungem, după Panikkar, să ne eliberăm astfel de contradicţii.

Chiar avansarea „mistagogiei iconice" ca propunere de „lărgire" a „mistagogiei tradiționale" isihastul o argumentează vizavi de contextul spiritual actual în care reverberează riscul „uitării ființei în energiile sale", și, mai mult, pericolul „confundării ființei cu energiile ei", orientări și direcții care impun „reevaluarea categoriei de ființă" ca „puterea salvatoare pentru noi, cei de astăzi". În linia continuităților și a lărgirilor succesive în raport de dinamica prefacerilor contextuale susține că mistagogia iconică pe care o evidențiază are ca model mistagogia Sf. Maxim, care a primit însă în dinamica tradiției și alte accente de lărgire prin Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama, cei care continuă și adâncesc viziunea mistagogică maximiană. Dar, în raport de modelul mistagogic maximian la care se referă ca model prim mistagogic, lărgirea isihastului e branșată mai direct la o altă lărgire, anume cea palamită care aduce în atenție „viziunea Ființei care se revarsă în Energiile Sale Harice" (Ghelasie 2018 (III): 233).

Consemnează această viziune a Sf. Grigore Palama ca pe una ce concretizează străduința Sfinților Părinți de a deosebi „Supranatura Ființială Divină de Natura Ființială Creată". Precizează însă că, prin accentuarea faptului că „Natura Ființială Creată" nu se poate „amesteca" sau confunda cu „Supranatura Ființială Divină", dar se poate „Împărtăși prin Har", viziunea palamită arată calea ca această deosebire netă să nu fie concretizată în separare, prăpastie, neîntâlnire, ci, dimpotrivă, să fie întâlnire, unire și împărtășire-transfigurare mistică. Crede și afirmă însă că *„pentru noi cei de astăzi mai este necesară și deschiderea Ființei prin Ființă, ca să nu „pierdem" Ființa în Energiile Sale"* (Ghelasie 2018 (III): 233).

> *Mistica doar a unei Teologii Harice, fără Chipul Ființial al Lui Dumnezeu, nu este mistica adevărată a creștinismului. Noi, Creația, nu ne Întâlnim doar cu Lumina Harică, ci cu Ființa Lui Dumnezeu, dar nu direct, ci Îmbrăcată în Har. O Ființă fără Har este panteism și un Har fără Ființă este un Dumnezeu fără Chip. Misticile energetice antice și cele mai noi sunt panteiste și semi-ateiste, cu un Divin fără Chip Ființial. Creștinismul are tocmai specificul Chipului Ființial,*

care doar prin Chipul Ființial este Adevăratul Dumnezeu. (Ghelasie 2011 (8): 31)

Nu trebuie să se „piardă" nici ființa din pricina energiilor, dar nici energiile nu trebuie pierdute din pricina ființei. Ființa și energiile nu trebuie separate și izolate, nu trebuie confundate, ci trebuie să rămână realități distincte și dimpreună, corelate și active. Accentul pe care isihastul îl pune pe „redeschiderea ființei ca ființă" este o subliniere a unei deschideri directe a ființei în sine și prin sine, distinctă de deschiderea indirectă ca reflectare prin intermediul energiilor-ființări de ființă. Această „redeschidere a ființei ca ființă" este o re-afirmare a faptului că energiile-ființările sunt, nu de sine, ci în raport și neizolate de ființă ca sursă-origine din care provin. Dar, totodată, este și o atragere a atenției că avem de-a face de fapt cu un chip întreg în dublă și deopotrivă activă deschidere: ființă și energii-ființări; cu precizarea că există o ordine a deschiderilor: „deschiderea ființei prin ființa însăși" premerge „deschiderea ființei prin energiile sale".

În zilele noastre, este o dublă tendință, o dată de a „separa" complet Ființa de energiile sale și încă o dată de a „absorbi" energiile în Ființă. Viziunea Creștină nu admite pe niciuna dintre acestea. Ființa este Realitatea în Sine, care se Revarsă total pe Sine în strălucirile Sale Harice. Harul nu se „absoarbe" în Ființă, ci se reînnoiește permanent în revărsările Ființei.

Dar se poate cădea ușor în considerarea că Ființa rămâne un „absolut izolat" de Energiile Sale, ca „cenzura lui Blaga". Și mai important pentru noi este „raportul Ființei noastre Create față de energiile noastre". De aceea pentru noi, cei de astăzi, este necesară și o deschidere a Ființei prin Ființa Însăși, prin care apoi să se facă deschiderea Ființei prin Energiile Sale. Sfinții Părinți spun că despre Ființa în Sine nu se poate vorbi decât atât cât Însăși Ființa Divină Se Revelează pe Sine. Filosofii, și mai mult, susțin că Ființa în sine este „inaccesibilul absolut". Revelația Creștină ne vorbește totuși de Dumnezeirea în Sine, ca Esență și Natură în Distincțiile Treimii de Ipostasuri. (Ghelasie 2018 (III): 233)

În mistagogia sa iconică insistă pe o „modalitate de a vedea ființa prin ființa însăși", dar într-o perspectivă mistagogică care prezervă „deosebirile între ființă și reflectările-ființările sale". Deci, propune o „lărgire" întru ființă, însă „fără afectarea ei și fără contrazicerea celor deja relatate despre ființă și reflectările sale" (Ghelasie 2018 (III): 234).

Pe de altă parte, remarcă interesant că modalitatea de a vedea „ființa creată" doar prin reflectările-ființările din „afara" ființei, ține, mai degrabă, de o modalitate filosofică adoptată și de teologie. Iar această modalitate de împrumut o vede ineficace în găsirea unor repere mistice distinctive, necesare clarificării unei bune așezări teoretice, practice, mistice a omului contemporan. În aceste considerente mistice apologetice caută să lărgească viziunea sa mistagogică în extensie antropologică prin „descoperirea" și a „reperelor de ființialitate pentru ființa noastră creată", aducând argumentul de bun simț că în „raportul nostru cu Divinitatea, trebuie neapărat să știm propriile noastre componente ființiale, prin care putem să comunicăm" (Ghelasie 2018 (III): 234). De fapt, această „modalitate de a vedea ființa prin ființa însăși" este referită și la „ființa creată".

Isihastul afirmă recurent nevoia identificării și recunoașterii caracterului de ființă (și) al creației (nu doar al lui Dumnezeu) – mai precis, nevoia de acceptare a realității sufletului (creat) ca ființialitate – dar afirmă, totodată, și caracterul iconic al ființei create ca fiind asemănare după chipul ființei lui Dumnezeu; insistă asupra acestor trăsături distinctive ale isihasmului față de misticile panteiste indiene, ca asupra unor trăsături care sunt intrinsec legate de prezervarea reală, neconfundată, a comunicării-dialogului ființial „Față către față".

> *Ființa lui Dumnezeu de ar fi aceeași 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 același cu Sufletul Nostru. Mie mi se pare bună mențiunea lui Neofit că noi, Creația, avem o Ființă proprie de Creație, că Dumnezeu Creează real și o Ființă de Creație, care, fiind după Chipul lui Dumnezeu, înseamnă că are și Capacitatea de Comunicare-Dialog cu Ființa Dumnezeiască, ca Ființe Față către Față.* (Ghelasie 2017 (II): 237)

> *Ființa de Creație este alta decât Ființa de Dumnezeu, dar pe Arhetipul Ființei Dumnezeiești tradus în mod creativ în Ființă Substanțială de creație, de unde Egalitatea cu Dumnezeu prin Dăruire de Dumnezeu, această Iubire Dăruită fiind posibilitatea dialogului Creație-Dumnezeu.* (Ghelasie 2017 (II): 134-135)

Pornind de la o diferență de context spiritual, cel spiritual antic, cu tendința spre „panteism ființial", și cel de astăzi, cu tendința spre „panteismul energetic", isihastul sesizează că răspunsul „chipului ființial prin har" al teologiei creștine față de „ereziile panteismului ființial", trebuie actualizat, pentru contextul de astăzi, care înclină spre „ereziile panteismului energetic", printr-o teologie creștină (și) a „harului prin chipul ființei". Astfel, lecturând contextul actual, ca fiind predispus „panteismului energetic", reclamă faptul că rezolvarea acestei provocări contemporane poate fi dată de o teologie a „harului prin ființă" (Ghelasie 2018 (III): 58).

Se observă că operează cu o tranșantă delimitare a ființei de energii/ființări, nu ca o ruptură a ființei de energii/ființări, ci ca o distincție netă, neamestecată, ce supraordonează ființa față de energii/ ființări, păstrând nedespărțit întregul ființă-energii/ființări, dar evidențiind calea de acces la energii prin intermediul-(în-)temeiul ființei.

Surprinde poate și distincția inedită dintre „panteismul ființial" și „panteismul energetic", de fapt noutatea acestor sintagme propuse de isihast, care însă, nu este una de factură livrescă, ci una ce survine din vederea substratului real experiențial al tendințelor de unificare-contopire mistică (necreștină), fie pe direcția „ființei", fie pe direcția „energetistă", cea care, după isihast, prevalează astăzi; această balansare, fie spre „panteism ființial", fie spre „panteism energetic", ca mișcări-țintiri univoce ale misticilor necreștine, arată într-un fel în chip subsidiar și o ruptură a „întregului ființă și energii", și denotă un tip de „unificare dezintegrată" a acestor mistici care, fixate unilateral, ratează-fragmentează întregul (ființă și energii/ ființări). Acest „panteism energetic", în altă formulare, este un „semi-panteism" – la care ne vom referi și în alt context –, și care exprimă o cantonare a experienței mistice,

nu în „zona ființei”, ci în „zona ființării”, zonă care, în altă formulare, este o zonă energetică (subtilă); cei ce se înscriu prin practici și tehnici-experiențe mistice în linia „panteismului energetic” se mișcă-trăiesc în acest univers al ființării, de un real conținut subtil energetic policrom, polimorf – propriu comunicării-transferurilor-manipulărilor energetice –, dar ignoră realitatea supra-energetică și a-energetică a ființei, cea care, în mod firesc, ar trebui să fie realitatea de asumat și experiat de o mistică-trăire elevată, matură.

> *Pericolul „panteismului Ființial” era așa de mare în vechime, încât Sfinții Părinți creștini au avut o adevărată „frică” de el, găsind scăparea în Har. Acum noi ne confruntăm cu „panteismul energetic”, care face o „Divinizare fără Ființă” a Harului, de unde și intrarea noastră în frica „pierderii” Chipului Ființial, găsind scăparea în reîntoarcerea spre Chipul Ființial cel dincolo de Har. Un exces de Har ce duce la „umbrirea” Chipului Ființial este necreștin, după cum a fost excesul de ființă în vechime. Așa noi suntem în situația de dublu pericol și trebuie „un echilibru” între Chipul Ființei și Asemănarea Harului. Aceasta încercăm noi să facem.*
>
> *Sfinții Părinți au Teologia Chipului Ființei, dar cu evidențierea apoi a Chipului Ființial prin Harul ei accesibil nouă, Creației. De aceea, relatările Teologice sunt prin modalitatea Ființei prin Har. Noi facem o Teologie a Harului prin Chipul Ființial, fiind nevoiți să Regăsim Chipul Ființial, care se „umbrește” de excesul energetic până la transformarea Chipului Ființial într-un „principiu” Ființial, lucru de neadmis în creștinism. Noi doar preluăm Teologia Chipului Ființial de la Sfinții Părinți și o punem Înaintea celei prin Har, cu mici lărgiri și mențiuni, ce se impun de la sine. Pe această bază, sunt și consemnările noastre Psihologice de corespondență față de Chipul Ființial.* (Ghelasie 2018 (III): 161)

De fapt, în sensul căutării ieșirii din „panteismul energetic” contemporan, – constatând că *„toate misticile necreștine sunt mistici ale „panteismului energetic””*, și că în orizontul acestui „energetism holistic” se pot (auto)considera și ca „mistici harice” (Ghelasie 2018 (III): 58) –, isihastul deschide oportun

spre o autentică și necesară „mistagogie a chipului ființei". Subliniază ca atare nevoia evidențierii unei „mistici ființiale" creștine, care, ține să precizeze, *„nu este panteism ființial, ci veritabilă mistică harică, dar har prin ființă, nu simplă ființă prin har"* (Ghelasie 2018 (III): 58). Avem astfel aici de a face cu o delimitare de fond și generică a misticii iconice isihaste față de misticile necreștine, promovate și astăzi, pornind de la suportul și orizontul experiențial real al misticii isihaste, chip integral – ființial și haric (-energetic) –, pe de o parte, în raport de tipul unilateral energetist (-neharic) al misticilor necreștine, pe de altă parte. Este o delimitare care realizează o prezentare actuală și autentică a creștinismului prin această mistică isihastă iconică; o prezentare ce ține cont de tendințele spiritului vremii, dar care poziționează indubitabil isihasmul în afara oricărui sincretism și „bazar mistic", de care, în mod curios, a fost acuzat.

Mai mult, recunoscând că *„sfinții filocalici au și limbajul teologiei ființei prin har și al harului prin chipul ființei"*, respectiv mărturisind că *„filocalia Sfinților Părinți este cu adevărat har prin chipul ființial, chiar dacă este prezentată ca ființă prin har"* (Ghelasie 2018 (III): 58), isihastul se înscrie explicit în siajul patristic, al cărui întreg limbaj de „ființă și har" îl preia, numai că insistă în prezentarea sa pe o anume (re)punere de accent, mai precis, pe o evidențiere-subliniere a accesului la „har prin chipul ființei". Trebuie remarcată și tușată aici situarea certă în orizontul patristic filocalic, un orizont filocalic care, în nucleul său, este mărturisit ca unul al „harului prin chipul ființial", dar căruia „în prezentare" sa i se poate transpune accentul, fie în orientarea „ființă prin har", fie în cea de „har prin ființă", variantă pentru care optează isihastul; întregul „ființă și har" este prezervat și nealterat însă în ambele variante, doar că, în ordinea realității, i se recunoaște ființei întâietate, ca temei și act prim, fundamental față de har. Mistagogia filocalică a isihastului asumă o evidențiere a „harului prin chipul ființei" într-o perspectivă mistagogică care prezintă distinctiv „ființialitățile chipului ființei" față de „ființările firii ființei ca har", dar și față de „ființările creației".

Chipul Ființial prin Har este teologia creștină, iar noi, cei de astăzi, trebuie să mai adăugăm: și Harul prin Chipul Ființei, este teologia creștină…Dacă Sfinții Părinți au trebuit să accentueze o teologie a Ființei prin Har, noi „urmașii", trebuie să accentuăm o teologie a Harului prin Ființă. Creștinismul rămâne actual doar prin aceasta. Contextul spiritual antic al creștinismului a fost „panteismul Ființial", care a fost rezolvat prin teologia Ființei prin Har.

Contextul spiritual al creștinismului de astăzi, este, paradoxal, „panteismul energetic", care este rezolvat prin teologia Harului prin Chipul Ființei. Sfinții Părinți ne-au revelat ambele teologii, chiar dacă ei au evidențiat teologia Ființei prin Har… Noi, care trebuie să evidențiem teologia Harului prin Chipul Ființei, nu facem altceva decât să preluăm aceasta tot de la Sfinții Părinți. Prin aceste distincții este relatarea noastră. Mystagogia noastră Filocalică este în această evidențiere, a unei teologii mistice creștine, de Har prin Chipul Ființei. De aceea, noi vorbim, deosebind Ființialitățile Chipului Ființei față de Ființările Firii Ființei ca Har, cât și față de Ființările Creației. (Ghelasie 2018 (III): 145-146)

Poziționarea de accent în prezentarea isihastului nu e însă o opțiune întâmplătoare, nefondată, ci este argumentată, cum am văzut, (și) pe fondul necesității întâmpinării apologetice a unui context spiritual contemporan ce riscă să amestece și să asimileze isihasmul cu alte mistici, interferându-l confuziv, amalgamat, în spațiul practic-experiențial printr-o (presupusă) premiză a întâlnirii în „comunul" unui „energetism" experiat de toate misticile, – un „energetism" pasibil de (auto-) atribuirea de către careva chiar și a unei „coloraturi harice", de conotație sincretică.

Această poziționare de accent, argumentată ca oportună și necesară vizavi de „contextul mistic energetist", este de fapt una care recunoaște și reafirmă ordinea reală, firească a întregului „ființă și har", atât a ființei ca temei și suport al harului, cât și a anteriorității activării, mișcării, deschiderii ființei față de har, ce înseamnă o livrare a harului nu prin sine, ci prin chipul ființei, de unde și sintagma „harul prin chipul ființial". În această sintagmă avem însă și o înțelegere a

faptului că mișcarea harului nu este de la sine, ci este prin chipul ființei, căruia, prin această sintagmă i se recunoaște de fapt caracterul său de viu în sine, (supra)actant, și nu doar statutul de simplu temei pasiv, inert; chestiunea are și un miez apologetic întrucât evidențierea acestui activ ființial al chipului ființei, ca (supra)mișcare ființială în și prin sine, dincolo de mișcarea harului, face o delimitare de „logica" filosofică a înțelegerii ființei în modul metafizic al acelui principiu nedeterminat inactiv, pasiv în esența sa, precum acel prim mișcător-nemișcat. În acest sens, se poate pricepe mai bine de ce insistă isihastul pe (supra)mișcarea-deschiderea „ființei ca ființă" ca pe una ce este distinctă de mișcarea-deschiderea „ființei prin ființările-reflectările sale". Prin această dublă deschidere ca „supra-mișcare" (a „ființei ca ființă") și „mișcare" (a „ființei prin ființări-manifestări") mistica isihastă iese din dualitatea polarizată nemișcat-mișcat, de sorginte filosofică, înțeleasă aplicat ca nemișcare (principiu-ființă)-mișcare (manifestare-ființare).

Însă, tainei „chipului ființei" isihastul îi subliniază importanța înțelegerii sale ca realitate în sine – distinctă de orice energetism (necreat sau creat) – atât cu privire la Dumnezeu/Creator cât și la om/creație[7]. În acest sens, atrage atenția că

[7] În volumul *Despre chipul mistic al Divinității* (editura Hasefer, 2011) Gershom Scholem aduce în atenție mai multe studii cu privire la conceptele fundamentale ale Cabalei. În primul dintre acestea – *Și'ur koma*; chipul mistic al divinității – începe prin a ridica o serie de întrebări, pe care nu le găsește lipsite de sens: „este oare Dumnezeu însuși fără chip?", „are Dumnezeu, izvorul tuturor formelor, un chip, sau mai precis: în ce condiții are el un chip?", „ce anume din Dumnezeu apare în teofanii?" (Scholem 2011: 7, 8). În ciuda obiecțiilor omului modern „că Dumnezeu nu are în genere chip, de vreme ce este ființă spirituală", și a afirmațiilor contradictorii, privitoare la acest subiect, Scholem arată că „discuțiile despre chipul lui Dumnezeu nu au fost aberante". Hrănită din vechea tradiție a gnozei iudaice și din impulsuri mistice noi, lumea Cabalei, constituită în sec XII-XIII în cadrul iudaismului vest-european, face din *Și'ur koma* cuvântul cheie al unei perspective noi care „reia apăsat ideea fundamentală a chipului mistic al divinității".

Conform lui Scholem: *„Principiul pe care ea se bazează ar putea fi formulat după cum urmează: divinitatea ascunsă – En Sof, nesfârșirea –, odihnindu-se incognoscibil în adâncul propriei sale ființe, nu are chip, căci se află deasupra oricăror afirmații și poate fi aproximată doar prin negații, ba chiar prin negația tuturor negațiilor. Nu există imagini care să o reproducă, nu există nume care să o numească. Divinitatea activă are însă un chip mistic ce se înfățișează sub imagini și nume"* (Scholem 2011: 29). Însă, această *divinitate activă* apare ca „unitatea

dinamică a sefirot-urilor care alcătuiesc „copacul sefirot-urilor" și ca omul mistic care nu este altceva decât chipul ascuns al divinității înseși" (Scholem 2011: 30). Mai mult, „sefirot-urile sunt potențele în care se constituie divinitatea activă, în care ea capătă – în termenii cabaliștilor – o față. Fața ascunsă a lui Dumnezeu, *'anpin penima'in* este momentul de viață din Dumnezeu, întors în absolută taină către noi și totuși de aceea întruchipat"; „sefirot-urile sunt acel chip al divinității" (Scholem 2011: 30). „Substanța fără chip din En-Sof este nemijlocit prezentă în întreaga ei realitate în toate stadiile procesului de emanație și de creație. (...) Divinul nu este doar abisul fără chip în care se scufundă toate, deși el este și asta; în îndreptarea sa către exterior el deține garanția chipului, precar, dar de aceea nu mai puțin puternic" (Scholem 2011: 31, 32). Avem de a face în această perspectivă a misticii cabaliste cu o „dialectică a chipului", cu un „joc dublu" între „divinul ascuns", „nemărginitul fără chip", „abisul neîntruchipat", acel *En-Sof*, respectiv „divinitatea activă", cea care *capătă chip*, care *devine o față* „în exterior" prin *sefirot*-uri, într-un proces de emanație. Deci, deși fundamental, Divinul este substanță fără chip, totuși, își configurează prin emanație un chip „în exterior" ca fiind însăși „manifestarea activă" a sa. Vedem astfel cum, în atare perspectivă cabalistă, avem o „dialectică a trecerii de la neîntruchipat la chip" (Scholem 2011: 36), vedem cum realitatea întemeietoare – *En Sof* – este o substanță fără de chip, inactivă, care devine activă și „chip" „în afară", în/prin manifestarea sa; vedem dialectica *pasiv* (-substanța) - *activ* (-emanația") în articularea devenirii *principiu-chip*. În perspectiva gnozei cabaliste expuse de G. Scholem, *En Sof*, identificat ca realitatea ultimă este un Principiu-Ființă nu un Chip-Ființă, iar acest Principiu capătă chip prin creație-manifestare (prin ființare), sens în care, pe de o parte, chipul lui Dumnezeu este de fapt identic cu chipul creației/ omului și, pe de altă parte, ambele sunt un singur-același chip, dar nu Chip de Ființă, ci „chip" de ființare; doctrina gnozei cabaliste emanaționiste suprapune de fapt în activul emanării teogonia cu cosmogonia și antropogonia, sens în care e vorba de una și aceeași realitate a ființării-emanate care este doar privită-lecturată diferit, fie teo-, fie cosmo-, fie antropo- logic.

Isihastul nu fără noimă consemna: *„Filozofic, Ființa în Sine Divină este „fără chip", care capătă chip prin „creațiile Sale". Creștinismul nu admite așa ceva. Dumnezeu este în primul rând Chip de Sine Însuși și după Chipul și Asemănarea Sa creează chipurile create"* (Ghelasie 2018 (III): 17). Avem în perspectiva isihastă un Chip-Ființă al lui Dumnezeu (care are *Ființări de Chip* necreate energii-harul) și în *asemănare de chip* avem ca realitate distinctă un chip-ființă al omului/creației (care are propriile *ființări de chip* create-energii); această perspectivă iconică face posibil dialogul-întâlnirea neamestecată, necontopită, într-o cuminecare ființială reală între Chipul lui Dumnezeu și chipul omului. Reținem că, și în ceea ce privește chipul omului, acestuia i se recunoaște chipul ființial, nu doar un chip-ființare. Prin urmare, față de gnoza cabalei, care poziționează chipul divin și chipul omului/ creației în zona ființării nu a Ființei, mistica isihastă recunoaște și evidențiază Ființa lui Dumnezeu ca un Chip în Sine, și identifică și afirmă și un chip al ființei omului/creației, ceea ce face să se descopere taina întâlnirii „față către față" ca o vedere-împărtășire de chipuri ființiale, unul Necreat (Dumnezeu), altul creat (omul). Prin această „divinitate

refuzul acceptării corespondenței reale între *ființa de creație* și *Ființa Necreată* (Dumnezeu) – corespondență în care fiecare este ce este și rămâne ce este ca realitate în sine, fără amestecare sau confundare – poate conduce la considerarea *creației* ca simplă ființare/ manifestare-revers al Ființei Necreate (Dumnezeu), ceea ce ar putea constitui un „semi-panteism" (Ghelasie 2017 (II): 237). Recunoscând, pe de o parte, un statut de ființă în sine (ca substanța-permanentul absolut nedeterminat), dar identificând, pe de altă parte, manifestarea sa/ființarea ființei cu însăși creația-natura – pe care o deposedează astfel de statutul de ființă (ca substanță ființială în sine), reducându-o la un statut de ființare –, mistica metafizico-filozofică ajunge să confunde ființarea (ființei) cu creația însăși; de aici problematica „semi-panteismului".

Semi-panteismul ar surveni astfel pe linia unei confuzii, nu în ordinea ființei, ci în ordinea „ființării-manifestării", dintr-o amestecare-identificare a creației cu ființarea-manifestarea ființei; astfel, dacă ființa este „încărcată" cu conținut, să-i spunem teist, ca fiind divină/divinul, atunci manifestarea-ființarea ei nu poate fi decât tot divină, și dacă această manifestare-ființare divină este însăși creația, aceasta apare că este și ea divină, fiind una și identică, nu direct cu ființa divină, ci cu „ființarea divină" – ca manifestare (divină) a însăși ființei divine. Isihastul afirmă în fond că nu trebuie identificată-confundată creația nici cu ființa divină (panteism) dar nici cu ființarea divină (semipanteism); deci ni se arată în acest fel linia delimitării – hotar de distincție și neamestec – a isihasmului cu alte mistici, atât pe direcția panteistă, cât și pe cea semipanteistă.

Prin urmare, Dumnezeu în realitatea sa necreată este ființă divină necreată care își are manifestarea-ființarea sa tot divină ce, în chip natural, firesc, este tot necreată, și, ca atare, nu poate fi confundată niciodată cu însăși creația. Numai dacă Dumnezeu este dimpreună ființă cu propria sa ființare atunci creația nu mai este ființarea ființei divine, ci este cu totul altă

activă" care este una cu omul/creația în zona-realitatea ființării, gnoza cabalistă se prezintă ca un „semi-panteism", ca să folosim expresia isihastului.

realitate, este altceva. Accentuării insistente a caracterului de chip-ființă ca propriu (și) creației i se poate vedea în acest sens cu adevărat oportunitatea evidențierii. Dar, în același timp, acest chip de ființă al creației este cu adevărat de neconfundat și de neamestecat dacă își are propria sa ființare (creată).

> *Anticii filosofi consideră că nu este decât Ființa absolută și creația este o „ființare" energetică. Chiar unii susțin că lumea creată este doar o „iluzie-vis" care iese și se absoarbe în „Divinul neant". Revelația Creștină vine cu Taina și a unei posibilități de „Ființă Creată". Ființa este categorie de Absolut și într-adevăr nu pot fi „două sau mai multe" Ființe, ci Una. Ființa Dumnezeiască este Unicul în Sine. Dar este „posibil" să fie tot o „Unică Ființă", dar de „altă" Natură Ființială. Panteiștii antici, care văd Ființa absolută și în Sine, și în „afară" de Sine, nu mai pot concepe așa ceva. Creștinismul vine totuși cu Taina „posibilității" și a „unei Ființe Create", dar în condiția ca „Natura" Creată să nu fie „emanația ființarea" Divină, ci „un ceva" total „alt ceva".*
>
> *Anticii fac greșeala de a confunda „Ființarea" Divină cu însăși „ființarea" creată, de unde panteismul. Revelația Creștină le deosebește net. Nu pot fi „două" Ființe în Sine, dar pot fi o Ființă Creatoare și o „Ființă Creată". Ceea ce-i dă Creației categoria de „Ființă" este tocmai acest „Creat absolut", față de Ființa Absolută Creatoare. Numai dacă este „strict" Natură Creată, și Creația poate fi „Chip de Ființă". Atenție la această mențiune, de „Chip de Ființă".* (Ghelasie 2018 (III): 198)

Așadar, propunând-afirmând nevoia de ieșire din schema dualizării realității ca „ființă-ființare", proprie filosofiei antice, și din schema panteismului emanaționist al revărsării ființării din ființă, scheme pe care le reține ca reflectând un raport polar, inegal, debalansat, de tip ființă-ființări – neputincios în a deschide și realiza un dialog „față către față" real –, isihastul arată că există un „chip de ființă al creației" real, ce corespunde-transpune analog, într-o altă substanță creată, absolut distinctă, „chipul ființei necreate". Dar aducerea în atenție a „chipului de ființă" al creației nu este simplă teorie utilă, ci este o întemeiere

pe realitatea în sine fiinţială a acestui chip al creaţiei, o realitate identificată, recunoscută şi experiată mistic, dincolo de cugetarea ei ca atare. Nu este, prin urmare, o chestiune retorică, o simplă schimbare de termeni, un abil joc de limbaj care brusc, capricios, nu mai vorbeşte de creaţie ca fiinţare, ci ca fiinţă. Isihastul nu „scoate" însă fiinţarea din real, ci îi recunoaşte şi fiinţării statutul său de realitate, dar distinctă, secundară şi subordonată ontologic fiinţei. Nu e vorba aşadar de înlocuirea unui termen (fiinţare) cu un altul (fiinţă) ca trimitere-referire la (aceeaşi latură de) realitate a creaţiei. Nu sunt doi termeni diferiţi (fiinţă, fiinţare) care desemnează generic pur şi simplu aceeaşi realitate, ci sunt doi termeni care trimit la/recunosc şi identifică dubla deschidere (ca *fiinţă* şi ca *fiinţări*) a aceleiaşi realităţi create, unitare, descoperind-o astfel în bicomponenţa, în ambivalenţa sa: *fiinţă* şi *fiinţări*.

De fapt, într-o analogie completă ce deschide calea unui dialog deplin, risipind orice echivoc, isihastul afirmă că acest „chip de fiinţă al creaţiei" prezintă propriile „fiinţări de creaţie", aşa cum „chipul fiinţei necreate" are „fiinţările" sale proprii, „fiinţări necreate", desigur. Astfel, în atare prezentare a misticii isihaste, nu mai avem un raport necreat-creat în schema necreat/fiinţă-creat/fiinţări, ca în misticile metafizico-filozofice, ci avem o întâlnire între necreat/ *Fiinţă-Fiinţări* şi creat/*fiinţă-fiinţări*. Această transpunere necreat/ creat de perspectivă mistagogică isihastă arată pe de altă parte că a te mişca prin cugetare şi/sau experienţă mistică doar în sfera realităţii ca fiinţă-fiinţări, cum se întâmplă cu filosofiile metafizice mistice, poate însemna de fapt o stagnare, o circumscriere în zona ordinii creaţiei; şi tot aici regăsim iminenta tensiune a dualităţii polarizate *fiinţă vs fiinţări* ca faţă-revers, respectiv calea de eliberare de această tensiune, ori în direcţia confuziilor panteiste, pe linia fiinţei, ori a celor semipanteiste, pe linia fiinţărilor.

Dualitatea polarizată şi tensiunea contradictorie aferentă este consemnată de această viziune isihastă ca existentă, dar este înţeleasă ca fiind o scindare de adaos datorată căderii

creației, creație care, rupându-se de necreat, transferă-asimilează polarizarea față de chipul necreat și în chipul creat. Altfel zis, dualitatea polarizată ființă-ființare este marcată de căderea creației și se regăsește concret experiată ca tensiune în ordinea creației care, ori își uită-neagă ființa și rămâne risipită în orizontul ființării, ori se trezește din câmpul ființării și își (re)amintește-afirmă cu uimire ființa, pe care, sub fascinația caracterului său inefabil și permanent, o contrapune ca sursă transcendentă propriei ființări și, luând-o drept principiu-realitate ultimă, o poate chiar declara-celebra ca divină.

În acest fel se ajunge la auto-divinizare – o potrivită sintagmă care se încarcă de sens și capătă noimă, întrucât acea mișcare de transcendere este una de trecere de la ființări (imanent) la ființă (transcendent), care se petrece de fapt în sânul aceleiași realități a „ordinii create"; o realitate care, în mod legitim și obiectiv-experiențial, este calificată de aceste mistici necreștine ca față/ființă-revers/ ființări ale uneia și aceleiași monede, deci a unei singure-unice realități (create). Însă, a constata că fața/ființa și reversul/ ființarea aparțin unei realități-monedă unicat, nu trebuie să ducă la concluzia că aceasta este și ultima, și singura, și unica realitate. Dacă se acceptă că această monedă-realitate – în dublă deschidere față/ ființă-revers/ ființare – este una cu statutul creat, atunci se poate crede și că își are o origine nu în/prin sine, ci își are o origine dincolo de sine, origine necreată.

În fond, schema misticii metafizico-filozofice antrenată în raportul ființă-ființare ca față-revers, de tip revărsare-absorbire și de factură monologală, poate descoperi prin mistica isihastă calea cea adevărată a „dialogului ființial" care înseamnă un salt, o trecere la o întâlnire-împărtășire reală „Față către față"; astfel „vederea ființială" Ființă-ființă ca dialog „Față către Față" este altceva decât dualitatea ființă-ființări ca monolog al neîntâlnirii de tip față-revers („spate în spate"). Vedem cu alte cuvinte cum ieșirea din schema duală față-revers a misticii filozofiei-metafizice necreștine către mistica *Față către față* a isihasmului se realizează (și) prin recuperarea statutului de chip ființial al creației ca arătare la *față* a însăși creației, fiindcă numai în acest

chip poate dialoga, neamestecat, neschimbat, cu însuși *Chipul-Fața* – Ființa Necreată[8]. Desigur, dialogul este complet, întreg,

[8] *„Filozofia care nu știe „Chipul lui Dumnezeu" cade ușor în „magia autodivinizării" chipului de creație. Dacă Dumnezeirea este Ființă fără Chip, înseamnă că chipul creației este Chipul lui Dumnezeu, de unde „panteismul" inerent al filozofiei. Dacă Dumnezeu este Chip în Sine Însuși, ca Treime Ființială Vie, se schimbă situația, Chipurile Supraviului Ființial fiind Acelea care Dăruiesc apoi chip chipurilor de creație. Chipurile de creație sunt asemănări ale Asemănărilor Chipurilor Dumnezeiești"* (Ghelasie 2018 (III): 31-32). Această schemă care, nevăzând Chipul lui Dumnezeu sau un Dumnezeu cu Chip, ajunge „să facă" din chipul creației chipul lui Dumnezeu, ce e desemnată de isihast ca „filozofică", reiese și din prezentarea gnozei cabaliste de către G. Scholem.

În sensul misticii isihaste, s-a putut remarca cum isihastul insistă pe identificarea chipului ca fundamental temei-ființă (substanță) și ca fiind un chip de ființă „activ în sine", care se deschide și prin sine, nu numai mediat prin manifestările-energiile sale. Altfel zis, Dumnezeu este un *Chip în sine Ființial*-substanță ca Origine, și nu este doar *întruchipări*-„chip" în/prin emanație-manifestări, ca un produs-devenire, cum apare „chipul mistic al Divinității" la Scholem; originar, pentru isihast, este Chipul ca viu-activ în sine de Ființă și nu Principiul ca Ființă pasivă în sine, dar cu viață și activ „în afară de sine" în emanații-ființările sale. Pentru gnoza cabalistă activul vedem că este nu în Ființă (Principiu „fără chip"), ci activul este în ființări-întruchipări de chip. Prin urmare, dacă se observă structura gnozei misticii cabaliste, la care ne-am referit succint, se poate înțelege și noima apologeticii actuale ce, pentru isihast, reclamă, pe de o parte, necesitatea accentuării realității fundamentale a chipului ca ființialitate, distinctă de întruchiparea sa ca realitate-ordine secundară, ca manifestare-energie, ca har-îmbrăcăminte-strălucire a sa, dar, pe de altă parte, impune nevoia de a re-identifica caracterul (supra-) activ al chipului ființei în raport de tendința excesivă de a reduce sau chiar de a substitui supra-activul chipului ființial al lui Dumnezeu cu un „activ haric" al manifestărilor-lucrărilor (ființărilor) sale; a vorbi, spre exemplu, doar de un „activ haric"-energetic ca un activ „de afară" de Ființă și în creștinism, e ca și cum s-ar rămâne într-o suprapunere, fie ea și numai formală, cu schema gnostică cabalistă, ca să rămânem la exemplu dat, care vorbește de un activ „de afară" de ființă, ca un activ de ființări-energii; activul de chip ființial dincolo de cel haric e o marcă identitară a misticii isihaste ce o distinge de misticile metafizice.

Așadar, avem în specificul mistic isihast un Dumnezeu ca chip-ființă (-substanță) și întruchipare-har (ființări) – un dimpreună al unității duale chip-întruchipare ca întreg chip: ființă și har –, într-o distincție clară de ceea ce înseamnă un Divin „fără chip"-substanță ce devine întruchipare-chip în/prin emanația-energia (manifestarea)-creația sa, ce se conturează într-o „unitate" de cuplare: neîntruchipare-chip, precum vedem în mistica gnozei cabaliste. Gnoza cabalistă, identificând „divinitatea activă" (acest „chip ascuns al divinității"), ca emanație-întruchipare, cu unitatea dinamică a *sefirot*-urilor (care alcătuiesc „copacul sefirot-urilor") și cu „omul mistic", ajunge să suprapună teogonia,

și comunicarea este deplină cuminecare, atunci când fiecare chip își are manifestarea sa, atunci când fiecare față-ființă își are propria ființare (-energie). În această situație a regăsirii dialogului ființial „Față către față" în care devin integrate și participative și ființările, dar subsumate fețelor-ființialităților, ființările nu mai sunt „revers" al fețelor, ci sunt descoperite mărturii ca înfățișări-străluciri-asemănări ale fețelor.

Astfel, nu mai avem un întreg al dualității polarizate de tip „față-revers" (gen „spate în spate") în corespondența „ființă-ființări", ci avem chipul unui întreg iconic „față-înfățișare" ca integralitate iconizată „ființă-ființări". Ființările trec de la statutul de „revers" la cel de „înfățișare", întrucât ființările își recuperează memorialul adevărat al întruchipării feței (-ființei) pe care acum o arată descoperit, mărturisind deopotrivă, dimpreună față/ființă și înfățișare/ființări, întregimea chipului (ființă-ființări). Înstrăinarea, contrarietatea ființei față de ființări și a ființărilor față de ființă, transpusă într-o unitate a contrariilor de tip „față-revers" („spate în spate"), își află regăsirea și împăcarea pe calea unirii iconice distincte, necontrare, în icoana afirmării reciproce ca mărturii specifice integrate ale aceluiași întreg dialogic în dublă deschidere ființă-ființări/față-înfățișare. Ca atare, „reversul"-ființare nu se mai contrapune „feței"-ființă, ci își recunoaște sursa și sensul, precum și rostul unei dimpreună mărturii-întru-chipări a (arhe-) chipului icoanei originare. Astfel, „reversul" se transformă-

---

cosmogonia și antropogonia, amestecând, confundând viața „divinului activ" în întruchiparea-emanația sa cu viața creației/omului însăși în substratul ei.

Mai trebuie spus că G. Scholem evocă și „modul personificat de a vorbi despre Dumnezeu" ca antropomorfizare. Însă, isihastul atrăgând atenția asupra perspectivei creștine, care este teomorfică, nu antropomorfică, avertizează: *„Deci, mare atenție la interpretarea creștină, care este Teomorfică, nu antropomorfică. Chipul lui Dumnezeu este Originea chipurilor de creație, nu invers. Așa, noi ne identificăm în Chipul lui Dumnezeu, nu în chipul creației. (...) Mare atenție la „specificul pur creștin", care este îndumnezeirea-teomorfizarea creației, ca Urcarea creației în Chipul lui Dumnezeu. Filozofia vorbește de „coborârea principiilor Divine" în chipuri de creație, ca antropomorfizarea Divinului, de unde „panteismul filozofic și mistic". În viziunea creștină, Divinul are deja „Arhechipurile" și „coborârea Arhechipurilor Divine" care dau chipurile creației, ca teomorfizarea creației"* (Ghelasie 2018 (III): 32).

transfigurează în „înfățișare”. Prin prefacerea-legătura asemănării se (pe) trece de la „revers”-ființare la „înfățișare”-ființare a feței-ființei.

Altfel spus, „reversul” poate trece în „înfățișare” prin iconizare. Dar iconizarea se deschide și desfășoară doar o dată cu descoperirea și (re)întemeierea dialogului ființial fundamental „față către față”: „Față/Ființă (necreată) către față/ființă (creată)”. Dialogul iconic începe însă prin trecerea prăpastiei, refacerea legăturii, (și) depășirea contrarietății, între două realități ce sunt într-o fundamentală relație de asemănare-înrudire: creat și necreat. Altfel zis, calea eliberării de „logica contrariilor”, ieșirea din dualitatea-polarizată ființă-ființări, se petrece, nu prin abordarea unei „logici non-dualiste” de tip extrem-oriental, ci prin regăsirea unei „logici iconice”, care nu se articulează prin contradicții, ci prin afirmări-asumări reciproce, și prin identificări, recunoașteri de înrudiri-asemănări; „logica iconică” susține posibilitatea existenței unei dualități necontrare, și arată viabilă o „asociere prin asemănare” între două realități-identități ființiale, distincte ontologic fundamental, dar în legătură-relație de asemănare.

Spre deosebire de misticile antice, care, marcate de „logica dual a contrariilor”, de „lupta permanentă a contrariilor”, tind să fie „mistici ale dizolvării contrariilor” ce ajung chiar la o eliberare-anihilare prin „absorbirea” într-un presupus divin, isihasmul vine în atenție cu „mistica dialogului afirmațiilor”, cu o „dualitate necontrară” și cu noutatea unei „logici trinitare” care „desființează negația în Supraafirmația depășirii contrarietății” (Ghelasie 2011 (8): 117). Astfel, în raport de celelalte mistici, identificate în fondul lor ca „mistici ale dualității contrare”, isihastul insistă pe conturarea „misticii pur creștine” ca „Mistica supraafirmației Trinitare”, arătând tranșant nevoia identificării misticii pur isihaste prin „logica trinitară”: *„Ca să înțelegeți mistica noastră creștină trebuie să adoptați formal această Logică Trinitară, altfel nu pricepeți sau nu acceptați nimic.”* (Ghelasie 2011 (8): 118)

În alt registru al distincțiilor, vizând „o relatare de viziune mistică pur creștină”, pe o linie de hotar între metafizica-

filozofică și revelarea-teologică, detașează fără echivoc „mistica metafizică a anticilor" de „mistica isihasmului", pe care o afirmă ca pe o mistică autentic religioasă, ca o mistică teologică și revelațională. Această „viziune de mistică pur creștină" a misticii teologice-revelaționale a isihasmului pe care o mărturisește, nu exclude însă filosofia și metafizica, dar le resetează sistemul de operare în „logica dualității contrare", pentru a le reconfigura printr-o suprasetare în chipul „logicii trinitare".

> *Mistica anticilor este metafizică. Mistica noastră creștină este Revelație. De aceea, noi vorbim de o Teologie Mistică și nu de metafizică mistică. Creștinismul este o Mistică pur Teologică și nu metafizico-filozofică. Teologia este o Religie pură și metafizica este semireligie. Lumea de astăzi, semireligioasă și nereligioasă, pare să încline spre o mistică metafizică. Cine vrea să fie creștin trebuie să facă o Mistică Religioasă Teologică de Revelație. În aceste repere veți înțelege relatarea noastră despre Mistica Isihastă creștină. (...)*
>
> *Mulți se plâng că Teologia creștină nu are filozofie creștină și de aici, că de fapt nu are nici Mistică propriu-zis creștină. (...) Putem spune totuși că și creștinismul Teologic are o filozofie creștină, dacă se trece la Logica Trinitară. Cină însă vrea să facă filozofie creștină prin logica dualității contrare, nu va reuși și, mai mult, va caricaturiza totul. Relatările noastre despre Mistica Isihastă, dacă au și o Metafizică, aceasta doar în Logica Trinitară va fi înțeleasă.* (Ghelasie 2011 (8): 118)

Isihastul, care, în diverse rânduri, consemnează isihasmul ca o dublă mistică, o dublă transcendere, o dublă iluminare, face această distincție între „mistica de creație"[9] și „mistica

[9] Realizarea Omului veritabil (*chenn-jen*), respectiv a Omului transcendent (*cheun-jen*), a Omului-mediator (Jen/Ren) în cadrul Marii Triade (Tien-Ti-Jen) extrem-orientale se înscrie, așa cum este cazul și cu Omul universal sau cu Adam Qadmon-„Omul primordial" cabalist, în același tipar de „mistică de creație". A echivala realizarea acestui Om Universal-Mediatorul cu Hristos-Mijlocitorul, este o confuzie fundamentală care pornește de la neînțelegerea realității Naturii divine și a naturii umane în Persoana-Hristos, de la o echivalare-identificare a *Naturii Divine* a lui Hristos cu *Purusha* (Tien/Cerul) și a *naturii umane* cu *Prakrti* (Ti/Pământul). Nu trebuie așadar echivalat Omul

Dumnezeu-creație". Paradoxal, această descoperire a *ființei* dincolo de *ființări* este o (cale) mistică care, lipsită fiind de întâlnirea pe adevărata cale mistică Dumnezeu-creație, poate fi limitată la a fi doar o mistică a creației ca creație.

> *Misticile necreștine confundă astfel Mistica de Creație cu Mistica Dumnezeu-Creație. Căderea Creației a încurcat Realitățile. Căderea Separă nu numai Creația de Dumnezeu, ci Separă și Dualitatea Creației Suflet-Corp. De aici confuzia.* (Ghelasie 2017 (I): 193)
>
> *Așa Mistica Isihastă are Două Transcenderi, Una a Minții în Sufletul Conștiință și apoi a Sufletului în Dumnezeire. Nu Mintea se Întâlnește cu Dumnezeu, ci Entitatea de Suflet*

Marii Triade, desemnat tradițional ca „Fiul Cerului și al Pământului" ce, ca termen mediu, este produsul, rezultatul a două extreme (Tien-Ti), cu Hristos ca „Fiul lui Dumnezeu (Cerului) și Fiul Omului (Pământul)". Nici „triada manifestării" de tipul Tribhuvana (hindusă), a celor trei lumi ce situează-axează Cerul (Svar) și Pământul (Bhu) alături de Atmosfera (Bhuvas) mediană în *zona manifestării*, nici Marea Triadă care exprimă unitatea ca rezultat al articulării-asamblării nemanifestării (Cerul/Tien) cu manifestarea (Pământul/Ti) nu sunt cadre mistice care să răzbească dincolo de o „mistică a creației". Altfel zis, Cerul și Pământul situate, fie în axa manifestării (Tribhuvana), fie identificate în corespondența ordinilor de realitate distincte (Marea Triadă) ca nemanifestat (Cer) respectiv manifestat (Pământ), nu pot fi echivalate cu Cerul și Pământul unite în Chipul Hristic; se poate vedea că Pământul din Chipul lui Hristos este *natura-firea umană* care corespunde-înglobează „Cerul și Pământul Marii Triade", iar Cerul din Chipul lui Hristos este *natura-firea divină* a unei Persoane-Fiul din Sfânta Treime, deci este Cerul-Sfânta Treime, care nu se descoperă-deschide pe sine decât prin Ușa-Hristos. În alți termeni, nu trebuie identificat *jivatman* „eul-individualitatea" (Pământul) și Paramatman „sinele-personalitatea" (Cerul), respectiv realizarea-unitatea lor, cu firea-natura umană (Pământul) respectiv firea-natura divină (Cerul) și unitatea-comunicarea idiomică divino-umană (Cer-Pământ) din Chipul-Persoana Hristos; jivatman și Paramatman sunt de fapt aspecte, unul al ființării-manifestării, celălalt al ființei-nemanifestării, ale firii-naturii umane care le cuprinde-conține; e vorba de un Cer (Paramatman) și de un Pământ (jivatman) care sunt aspecte-realități (nemanifestare, respectiv manifestare) ale Pământului (Firea-Natura umană). Așadar realizarea-regăsirea lui jivatman și Paramatman precum și re-facerea ansamblului jivatman-Paramatman țin tot de o mistică de creație, care nu face și pasul către mistica Dumnezeu-Creație, despre care vorbește mistica isihastă. Nu trebuie confundată așadar medierea „omului individual" din planul manifestării, cu inter-medierea „omului universal" dintre nemanifestat și manifestat, cu supra-medierea între *creat* (nemanifestat și manifestat) și *Necreat* (Nemanifestat și Manifestat) a Dumnezeu-Omului – Hristos.

> *Creat Chip de Creație al lui Dumnezeu. Misticile necreștine consideră Mistica Transcenderii Minții în Suflet ca însăși Transcenderea în Dumnezeu a Creației. Aici se încurcă majoritatea. Misticile Panteiste consideră Sufletul Creației ca însuși Dumnezeu și așa Transcenderea Minții de Creație în Suflet este totuna cu Transcenderea în Dumnezeu. Specificul Misticii Isihaste este aici. Sufletul de Creație este Suflet Creat, dar nu Același Suflet cu Dumnezeu. După Cădere prin Despărțirea de Dumnezeu ni se Orbește și Sufletul nostru de Creație și așa trebuie mai întâi Recăpătarea Vederii de Suflet, prin Ochii căruia apoi să putem Vedea pe Dumnezeu.* (Ghelasie 2017 (II): 363).

Din această confuzie a „misticii de creație" cu „mistica Dumnezeu-creație" apare și acea finalizare-realizare ca (auto-) divinizare a acestor „mistici de creație", care, sub impactul căderii și al neînțelegerii propagării liniilor de ruptură-separare, caută o refacere-lipire a acestor rupturi, dar „încurcă" realitatea creată cu cea necreată, confundând propriul suflet cu Dumnezeu. Și în acest sens, isihastul detașează „adevărata mistică creștină" de aceste „mistici de creație", care în fondul lor sunt „auto-mistici" ce încearcă un fel de refacere-regăsire prin resurse proprii a chipului căzut, uitând însă de raportarea la modelul arhechipal (necreat), originar, al acestui chip (creat).

> *Creștinismul vine cu identificarea adevăratei mistici, în deosebirea celei de Rai și a celei de cădere. Mistica unirii Sufletului orb cu al său Corp este automistica de refacere a Chipului căzut. Misticile necreștine se opresc la această mistică, confundând Sufletul cu însuși Dumnezeu. Mare atenție. În viziunea creștină, Sufletul este Creație ca și Corpul. Sufletul este după Chipul și Asemănarea lui Dumnezeu, dar este Creație. Așa, adevărata mistică este supramistica unirii Sufletului Creat cu Dumnezeu Creatorul. Au dreptate și misticile de Creație, că noi trebuie să ajungem întâi la Redescoperirea Propriului Suflet*[10]*, dar noi nu ne oprim la aceasta și*

[10] Evident, atunci când se referă la faptul că „misticile de creație" sau „automisticile" ajung la „redescoperirea propriului Suflet", isihastul nu se referă la ceea ce, pentru mistica extrem-orientală, se numește *jivatman* sau „sufletul individual"

(„*eul*"), ci la ceea ce această mistică metafizică descoperă și desemnează ca fiind o realitate transcendentă față de acest „suflet individual" (jivatman), anume acel Paramatman sau „Suflet universal" („*Sinele*" veșnic, necondiționat), care este asumat de aceste „mistici de creație" ca un *punct terminus*-Supremul. Cu alte cuvinte isihastul susține că cei doi Atman (Paramatman-*Sinele* și jivatman-*eul*) sunt două aspecte de naturi-ordini diferite – *nemanifestat* (Paramatman) și *manifestat* (jivatman) – ale creației/ omului, și de aici calificarea firească a căii de regăsire a *Sinelui* (Paramatman) ca dincolo de *eu* (jivatman) drept o „mistică de creație". Însă, pentru a înțelege mai bine această tușă-delimitare isihastă față de „misticile de creație" trebuie avută în atenție perspectiva-modelul antropologiei palamite, asupra căreia insistă, deloc întâmplător, isihastul. Această perspectivă antropologică palamită, pe care, pe nevoile noului context, isihastul o dezvoltă și o conturează mai adâncit și mai precizat, deschide dihotomia „suflet-corp" (clasică) și distincția între „suflet și puterile lui" într-o nouă transpunere de limbaj ca ființă (nemanifestat)-energii (manifestat), astfel încât dihotomia se arată ca suflet-ființă (nemanifestat) și energii (manifestare)-corp. O noutate în linia acestei antropologii palamite survine prin această recunoaștere a energeticii-corpului, ca o detaliere-evidențiere a acestei „interfețe" energetice ca un „între" suflet și corp, dar care nu transformă dihotomia în trihotomie, pentru că această interfață-formă energetică este corelativă corpului; deși din altă citire aceste energii sunt de fapt văzute ca „puteri-lucrări" ale sufletului, de care sufletul este distinct, fiind ireductibil la acestea și transcendent acestora. Însă, în transpunerea dihotomică suflet și energii-corp, corpul capătă prin această formă energetică o caracteristică specială, prezintă un viu individualizat de structură energetică (subtilă) care „scoate" corpul din statutul strict doar de viu organic material-biologic. Acum, operând corespondențe pe schema *nemanifestat-manifestat* ca ordini de realitate distincte, se poate observa cum, în raport de acest model antropologic palamit, *jivatman* corespunde componentei-formei energetice a corpului ca fiind structură a *manifestării*, iar *Paramatman* corespunde Sufletului-Ființă ca formă a *nemanifestării*. În orizontul acestor corespondențe se poate înțelege cum trecerea de la *jivatman* (manifestare) la *Paramatman* (nemanifestare) rămâne circumscrisă realității create/omului, fiind de fapt o trecere de la manifestare, adică de la energii (-corp) la nemanifestare, deci la Ființă-Suflet; ca atare, regăsirea lui *Paramatman* este propriu-zis o regăsire a Sufletului-Ființă (creată), a Sinelui (creat). Numai că, *Paramatman* (Sinele) este pentru aceste „mistici de creație" un punct terminus, așa cum spuneam, iar Sufletul (*Paramatman*) este recunoscut de isihasm ca fiind acel fundamental *chip-persoană* ce susține-desfășoară dialogul absolut, comuniunea cu Dumnezeu ca realitate personală ce îl transcende. Aceste „mistici de creație" regăsesc *Sinele* (*Paramatman*), dar nu au conștiința că acest *Sine* este creat, că este doar propriul Suflet, dar, mai ales că, de fapt, este o *asemănare* a unui „*anume cuvânt* al Cuvântului", și, prin urmare, acest *Sine* este chemat să-și conștientizeze-cuvânteze-mărturisească Originea, să-și regăsească Arhechipul Iconic. Pentru a înțelege clasificarea acestor mistici metafizice tradiționale ca „mistici de creație" trebuie văzută și remarcată oportunitatea de transpunere antropologică de sorginte palamită, la care recurge isihastul ca instrument cu care operează potrivit, comparativ, clarificator.

> *nu ne „autodivinizăm", considerându-ne propriul Suflet ca Însuși Dumnezeu. Noi nu facem „magia misticii propriului Suflet", ci aspirăm la Supramistica Unirii Propriului Suflet cu Dumnezeu cel Dincolo de Sufletul nostru Creat. Aceasta este adevărata mistică creștină.* (Ghelasie 2011 (8): 171-172)

Este de consemnat că isihastul recunoaşte realităţii sufletului creat (al omului) o identitate fiinţială, deci consistenţa, densitatea, permanenţa, plinătatea, inefabilul *a fi*-ului unei categorii de fiinţă (creată), sens în care, şi experienţa-regăsirea sufletului fiinţial (creat) ţine de o abordare mistică, de o conştientizare-transcendere în sufletul-fiinţă, cel dincolo ontologic de fiinţarea-conştienţa minţii. Pe de altă parte, este de remarcat că aceste practici-mistici de creaţie certifică, nu speculativ, ci prin experiere, existenţa unei taine proprii a realităţii de creaţie, anume a sufletului-fiinţei (create), care nu poate fi abordată, apropiată-întâlnită decât în chipul unei cunoaşteri-experieri mistice. Aceasta înseamnă că regăsirea-conştientizarea a însăşi sufletului propriu ca realitate tainică, apofatică, nu e una ce apare de la sine, nu vine „de-a gata" fără o căutare, ci implică o abordare şi o angajare de inevitabilă cale mistică. Dar această cale „mistică a creaţiei" nu trebuie să se substituie sau să obtureze adevărata cale mistică, precum cea isihastă, care descoperă mistica întâlnirii şi comuniunii neamestecate, neconfundate între creat şi necreat, evidenţiind o mistică iconică, euharistică, una a permanentizării dialogului personalist între necreat/Dumnezeu şi creat/om.

Pentru isihast, mistica isihastă în nici un caz nu poate fi redusă la „o mistică de creaţie". Însă, în acelaşi timp, prezintă clarificator isihasmul (şi) ca pe o „dublă mistică" – de „regăsire de sine" şi de „întâlnire cu Dumnezeu" –, şi arată astfel că limita „misticii de creaţie" este una pe hotarul „regăsirii de sine". Este o „regăsire de sine", în cadrul „misticii de creaţie", asupra căreia atrage atenţia că nu trebuie confundată cu „regăsirea lui Dumnezeu". Aşa cum riscă să creadă „misticile de creaţie", care, regăsind fondul-natura fundamentală de creaţie, trec în panteism, fiindcă ajung să o confunde cu însăşi fondul-natura necreată, divină. Această înşelătoare şi pierzătoare confuzie,

care ratează adevărata regăsire, nu de sine, ci de Dumnezeu, este într-un fel paradoxal „ușurată" de faptul că fondul creat este în corespondență-analogie cu fondul necreat; așadar, este „facilitată" de faptul că aceste două fonduri fundamentale, creat și necreat, deși nu sunt de aceeași esență ființială – nu sunt realități-substanțe identice, ci fundamental distincte, – sunt totuși într-o asemănare de chip și realitate; sunt într-o relație iconică copie-model, fondul creat fiind o transpunere-asemănare după modelul fondului necreat. În această cheie a isihasmului ca „dublă mistică", isihastul distinge două feluri de iluminări în mistica isihastă față de celelalte mistici metafizico-religioase care cunosc o singură iluminare, cea a transcenderii-regăsirii fondului naturii create, și care nu trec și la iluminarea îndumnezeirii-înduhovnicirii ca întâlnire-împărtășire cu Dumnezeul cel Adevărat.

> *Se face mult caz de Iluminare ca fond al tuturor misticilor, indiferent de religii. Iluminarea este de două feluri, o Iluminare proprie de creație (regăsirea fondului pur de creație în corespondență-analogie cu Chipul de Dumnezeu pe Arhetipul căruia este creat, dar care nu este Consubstanțial ca în panteism, ci în corespondență arhetipală) și o Iluminare Dumnezeiască-Duhovnicească a Întâlnirii reale cu Dumnezeu însuși, ca stare față în față a celor Două Fonduri Asemănătoare ca Mod-Chip, dar nu ca esență ființială, creația fiind Ființă creată pe modelul Ființei Dumnezeiești, în analogie, dar nu în Identitate. Deci Iluminarea Creștină are acest sens clar de Dublă Iluminare, o dată Regăsirea noastră însăși și încă o dată ca Întâlnire reală cu Dumnezeul Cel Adevărat Creatorul-Arhetipul. Așa Iluminarea noastră naturală este numită simpla Iluminare, dar Iluminarea mistică este numită Îndumnezeire-Înduhovnicire. Fără acest specific nu se înțelege adevăratul fond mistic creștin al misticii isihaste.* (Ghelasie 2017 (II): 49)

Realizările spirituale, stările paranormale, vederea propriului suflet, iluminările spirituale sunt reale experiențe pentru aceste practici mistico-metafizice, dar sunt limitate, chiar în forma lor maximizată, la experiența profunzimilor abisale ale

creației. Imersarea în aceste abisuri i-au făcut pe unii mistici să le confunde cu însăși natura în sine a dumnezeirii. Isihastul chiar precizează că Buddha ajunge de fapt prin iluminare la propriul său suflet apofatic, care este propria sa natură umană, – este însăși „natura de Buddha" în care își află finalitatea și propria stingere nirvanică[11]. Pentru mistica isihastă, tocmai acest „fond fundamental al naturii create" – pe care îl experiază și în care se închide misticul budist, ce proclamă realizarea „naturii de Buddha" – este acela care se descoperă de isihasm ca un chip eminamente dialogic și care se arată ca o „față" ce își identifică și recunoaște dincolo de sine modelul arhechipal, ca adevărata Origine-Față, și în raport cu care se supra-regăsește, se întâlnește și împărtășește. De fapt, este foarte interesant cum același fond fundamental al creației, luat-experiat prin sine, devine o monologare-închidere implozivă, dar asumat-experiat prin modelul-arhechipal transcendent, a cărui transpunere creativă este, se arată ca o deschidere, ca înscriere-cuvântare într-un dialog absolut, veșnic.

În acest sens, degeaba are loc trezirea-iluminarea budistă a regăsirii propriei naturi fundamentale, cea a regăsirii sufletului adânc al creației, dacă nu se produce și trezirea-iluminarea supra-regăsirii originii arhechipale a acestei naturi fundamentale, care, numai în orizontul iluminării originii, își trezește (și) chipul fundamental de persoană, chip-persoană astfel deschis dialogului absolut. Avem în mistica isihastă o trezire la chipul de persoană în temeiul pecetluirii-atingerii modelului arhechipal de persoană ca articulare a unei relații iconice – de la chip la asemănare și de la asemănare la chip – între arhechip-model-persoană și chip-copie-persoană.

> *Poți ajunge la stări Paranormale, să-ți vezi propriul Suflet, ca Iluminare Spirituală, fără să te Întâlnești cu Dumnezeu, de unde Auto-divinizarea multor practici mistico-metafizice, care au real niște realizări spirituale, dar care sunt tot ale*

[11] Referitor la Buddha și budism a se vedea și alte poziționări ale isihastului: (Ghelasie 2011 (8): 9), (Ghelasie 2015 (13): 141), (Ghelasie 2015 (14): 25, 176) (Ghelasie 2016 (16): 376, 378), (Ghelasie 2017 (I): 151, 153, 154, 221, 278, 285, 310), (Ghelasie 2017 (II): 244, 325), (Ghelasie 2018 (III): 25).

> *creației, nu sunt Dumnezeiești în sine. Așa Buddha prin efort spiritual natural a ajuns la Iluminare, la Întâlnirea cu propriul Suflet, dar nu s-a întâlnit direct cu Dumnezeu, de unde confuzia că propriul Suflet este însuși Dumnezeu.* (...)
>
> *Mistica isihastă creștină merge mai departe, în dublă Iluminare deodată și în întrepătrundere, ca Regăsirea propriului Suflet și totodată ca Întâlnirea propriului Suflet cu Creatorul Sufletului, Arhetipul său. Tot specificul misticii isihaste este această dublă Iluminare, de Întâlnire a Două Chipuri în corespondență, dar nu în Substanță, de unde mistica Participării Coexistente Dumnezeu-Creație, nu a Absorbirii. În isihasm este Identitatea-Transfigurare, Împărtășirea de Dumnezeu, fără transformarea Lui Dumnezeu în creație și a creației în Dumnezeu. Taina acestei mistici este tocmai taina Persoanei în care este implicată Ființa ce nu se poate rupe sau absorbi, deși se poate Împărtăși.* (Ghelasie 2017 (II): 50-51)

Mistică isihastă prezintă de fapt un caracter iconic, în sensul că implică, nu o auto-refacere a chipului căzut de la sine și prin sine ca „auto-mistică", ci o relaționare-întâlnire fundamentală cu prototipul-model (necreat) în raport de care chipul căzut (creat) se reface ca asemănare de/prin modelul-prototip (necreat). Isihastul reține de altfel, cum am văzut, și cum afirmă în diverse rânduri, un dublu caracter al misticii isihaste: pe de o parte, unul de refacere-restaurare a propriului chip (creat), și, pe de altă parte, un altul de întâlnire-comuniune cu arhechipul (necreat). Trebuie spus că ambele demersuri sunt văzute într-un chip și o desfășurare iconică, sens în care restaurarea-refacerea propriului chip nu se produce autonom, prin auto-modelare deci, ci se realizează prin supra-modelare sinergică – raportare, relație-amprentare cu modelul-origine/ Originalul Prototipic –, așadar prin iconizare.

Numai în această identificare de realitate/realități și recunoaștere de corespondență iconică – de chip necreat transpus în chip de asemănare creat – se poate depăși cu adevărat, în viziunea isihastului, atât panteismul-emanaționist, care confundă „ființarea necreată" cu „ființarea/ființa creației", cât și

panteismului-fuzionist, care confundă „ființa creată" cu „ființa necreată". Numai în acest chip al recunoașterii iconice, al distincției ontologice respectiv a înrudirii-asemănării creatului cu necreatul, se poate intra pe calea întâlnirii și a regăsirii dialogului neamestecat, neconfundat între chipuri-fețe ființiale distincte, ce (se) prezintă-comunică real și deplin și (prin) ființările lor, de bună seamă tot specifice, distincte.

Se observă astfel la isihast un demers apologetic, flexibil articulat, dar precis, ce își modulează poziționările distinctive și își situează gradat accentele proprii de hotar, nu în spațiu gol, ci pe straturi și linii de întâlnire contextuală ivite, reliefate inevitabil din orizontul substratului paradigmatic spiritual-experiențial al unor forme mentale; accentele proprii de hotar ori de hotar propriu paradigmatic sunt, pentru isihast, închideri ce nu închid, ci închideri ce deschid, chemând spre/la o adevărată împlinire pe cei onești și sinceri căutători ai acestei reale, nedisimulate împliniri. Hotarul subliniat prin tușa accentelor, dinamic transmutat pe relieful contextual variabil, este asemeni unei tinde-întâmpinări ce se arată ca deschisă puntecale de aflat, de urmat. S-a putut remarca astfel mutarea accentului de pe energii pe ființă, pe descoperirea și evidențierea fundamentală a „icoanei ființei", pentru a arăta hotarul energiilor în raport de ființă și al ființei față de energii, pentru o ieșire din amestecul-amalgamarea ființei cu energiile. Însă, hotarul de distincție între ființă și energii nu îl face hotar de ruptură, de separare-despărțire între ființă și energii, ci calepunte de relație și recuperare-restaurare a întregului ființă și energii, dar și a supra-activului ființei în raport de activul harului.

Așadar, punerea de accent pe o „accesibilitate a harului prin chipul ființei", ce reface „ordinea firească ființă-har", și care atrage după sine și nevoia înscrierii pe „calea mistagogiei chipului ființei", este un demers de marcă evident apologetică, care, nereducând isihasmul doar la experiența unui simplu energetism, fie el și desemnat ca „haric", extrage mistica isihastă din spațiul confundării cu misticile-magice energetice. În fond, această (re)așezare de accent pe o cale de accesare de

„har prin chipul ființei" pune un hotar isihast misticilor energetice care, cartografiind, discretizând, manipulând „energii subtile", pot ajunge să creadă că accesează, manevrează, tehnicizează și harul, posibil de considerat de aceste mistici tot ca o simplă energie subtilă, și/sau o realitate energetică care ar putea fi decupată, desprinsă, izolat tratată de *chipul ființei*. Astfel, isihastul conturează specificul misticii creștine, propriu-zis isihasmul, în sensul unei delimitări de ceea ce generic pot fi desemnate drept „mistici energetiste", dar deschide și un nou sens al întregirii și al împlinirii pe care sincerii căutători ai acestor practici mistice energetiste îl pot afla în/prin isihasm.

Mistagogia *chipului ființei* cel dincolo de *har*, descoperirea chipului ființei dincolo de energii, țintește recuperarea și reafirmarea unui chip fundamental, deplin, al dialogului inter-personal dincolo de energii (dar și prin), care arată că mistica isihastă este de altă factură decât „autodivinizarea" misticilor panteiste, întrucât este o mistică a liturghisirii-împărtășirii-transfigurării de chipuri ființiale (de Dumnezeu și de creație).

> *Misticile filozofice fac „magia autodivinizării". Mistica isihastă creștină face „Liturghia Împărtășirii" dintre Chipul Dumnezeiesc și chipul creat, în Transfigurare neamestecată.* (...) *Este mistica dialogală între Chipuri Ființiale Permanente, care nu se amestecă, dar își împărtășesc Asemănările de Chip Personal Permanent.* (Ghelasie 2018 (III): 45)

Mistagogia chipului ființei care descoperă chipurile personale permanente în fondul lor ființial a-energetic este astfel, pentru isihasm, tocmai calea pentru „ieșirea din magia energiilor". Dar este și o clară disociere de „misticile filozofice" care fac o falsă „personalizare" a energiilor, intrând în „magia nebună și demonică a energismelor" (Ghelasie 2018 (III): 42). De fapt, importanța accentului pus pe modelul „harului prin ființă" este dată de încercarea, reușită credem, de a evidenția personalismul ființial originar, ca autenticul personalism, ce poate fi mascat de această pseudo-personalizare energetică,

care, de bună seamă, poate fi asociată de unii și cu un fel de „transcendere" mistică într-o ființialitate de tip principiu; o „transcendere" ce se înscrie într-un demers de „auto-divinizare" însă, de tip panteist. Constatarea isihastului previne că această „pseudo-personalizare energetică" este „mână în mână" cu „auto-divinizarea"; de aici indicarea nevoii de regăsire a chipului ființei și de evidențiere a personalismului de fond ființial real, autentic.

Sintagma „harul prin ființă" afirmă desigur, cum am văzut, o preeminență a ființei asupra harului, nu doar ca statut ontologic, ci și ca activ în sine. Adică, ne indică un act ființial în sine care nu poate fi decât limbaj conștient, și, prin urmare, personal. În acest fel, o dată recuperat suportul activ ființial, ca fiind unul originar de chip personal, ni se arată întru adevăr un chip permanent al întâlnirii-dialogului neamestecat, neconfundat; un dialog care, în cazul „auto-divinizării", dispare, fiindcă cel puțin unul din acești prezumați actanți ai dialogului se dizolvă, se anihilează.

„Ca isihasm, noi insistăm aproape „supărător" pe „acest fapt al viului direct de ființă-spirit", ca să identificăm mistica isihastă ființială, distingând-o de „misticile magice energetice" (Ghelasie 2018 (III): 40) – argumentează isihastul. Reținem aici că misticile magice energetice „personalizează" energeticul și „depersonalizează" ființa, iar mistica isihastă, personalizând ființa, este de fapt o mistică ființială, dar de modalitate dialogică ființial-personală, ceea ce exclude fuziunea-contopirea-unificarea „autodivinizării" panteiste. Trebuie observat că, pentru isihast, spiritul e identificat și precizat aici ca un „viu ființial", distinct și dincolo de orice „energetism spiritualist" de tip mental, vitalist-eterat, senzitiv, iar persoana, vizând identificarea acestui spiritual, este de fapt un tainic viu de ființialitate, o realitate concretă, nu abstractă, a-energetică.

Fireasca constatare a isihastului este că misticile magice antice sunt o „realitate", nu o presupunere, și, ca atare, nu trebuie ignorate, desconsiderate, dar trebuie potrivit poziționate pe „locul care li se cuvine". Însă, această poziționare poate fi judicioasă numai atunci când se ține cont că, după „căderea

din Rai", se inversează chipul creației, inversare care aduce energiile în prim-plan (Ghelasie 2018 (III): 43). Altfel zis, această preeminență (sau chiar unilateralitate) energetistă la atare mistici este implicit și un simptom al căderii. În orizontul acestor mutații produse de „căderea din Rai", isihastul îndeamnă la discernere între „mistica sacră" și „mistica profană" care, sub incidența „căderii din Rai", rămânând înțepenită, încleștată, în autonomia căii de „a fi Dumnezeu fără Dumnezeu", se transformă de fapt într-o „auto-mistică".

> *Căderea din Rai „înlocuiește" mistica sacră cu „automistica profană". Isihasmul creștin este o regăsire a misticii sacre de Rai, prin Învierea Hristică. Automistica profană are ca „bază" reîncarnarea-autoînvierea, pe când mistica sacră creștină are ca „bază" Învierea Hristică Supraînvierea. Faceți „deosebirea" dintre „autoînvierea reîncarnării" și Supraînvierea Învierii Hristice, și așa veți discerne „mistica profană magică" de „mistică-mistica Sacră Isihastă".* (Ghelasie 2018 (III): 27)

Remarcăm aici în treacăt, fără a insista în acest moment asupra acestui aspect și a-l dezvolta aici, și o neîndoită întemeiere a misticii isihaste, ca mistică sacră, pe Învierea Hristică, deci o redescoperire a misticii isihaste ca mistică sacră de Rai, pornind de la Învierea Hristică. Dar vedem și o delimitare de autonomia misticii magice profane care își desfășoară propriul conținut pe fondul unei auto-mântuiri, bazată pe procesul reîncarnării ca „auto-înviere".

Pe de altă parte, „căderea din Rai" aduce cu sine, în mod real, nu doar o „ruptură teologică", ci și o „fractură antropologică". De aceea, în sensul de abordare și finalizare al acestor „mistici magice profane", problema se complică, întrucât încercarea lor autonomă de refacere a „fracturii antropologice" riscă ușor să fie asimilată de unii căutători mistici cu o restaurare a „rupturii" de factură teologică, de unde vine de fapt „auto-divinizarea".

> *După cădere se uită de Suflet și de Dumnezeu și așa în căutarea Sufletului se ajunge și la o confuzie între Suflet și Dumnezeu. Misticile necreștine ajung la găsirea sufletului,*

> *dar nu trec mai departe și la găsirea Arhetipului-Creatorului dincolo și de Sufletul nostru, la Dumnezeu.* (Ghelasie 2017 (II): 170)

Trecerea mistică de la fractura antropologică, dată (și) de „uitarea Sufletului", la refacerea acestei fracturi, ca „regăsirea Sufletului", tinde de fapt către o „auto-divinizare" prin considerarea acestui Suflet regăsit ca fiind însuși Dumnezeu. Eroarea este dată de ne-conștientizarea de către cei angajați în aceste „mistici profane" că în demersul lor pornesc (și) de la o alterare-cădere antropologică, dată de uitarea-necunoașterea-orbirea Sufletului. Ceea ce face ca, ajungând la iluminarea-trezirea-conștiința acestui Suflet, să îl confunde ca realitate cu însuși Dumnezeu. Misticile necreștine *„au nostalgia regăsirii sufletului orbit și uitat, pe care apoi îl confundă cu însuși Dumnezeu"* (Ghelasie 2017 (II): 170), pe când creștinismul *„nu confundă Sufletul nostru, cât ar fi el de Transcendental, cu însuși Dumnezeu"*.

De fapt „mistica creștină de-abia acum începe, ca dialog dintre Suflet și Dumnezeu Creatorul" (Ghelasie 2017 (II): 171). Precizarea isihastului este una care distinge net mistica monologală a auto-divinizării panteiste de mistica dialogală isihastă.

> *Mistica creștină este astfel Dialog Suflet-Ființă Creată cu Dumnezeu-Ființă Necreată Creatoare, nu Monolog, Eu cu propria mea esență, ce este însuși Dumnezeu. Mistica Isihastă este astfel Dublă mistică, o dată Regăsirea Sufletului Orbit după Cădere și încă o dată Dialogul Sufletului Restabilit cu Creatorul Ființial Dumnezeu.* (Ghelasie 2017 (II): 170)

Problema caracterului transcendent al acestui Suflet vine de fapt dintr-o reală „situare" transcendentă a acestui Suflet în raport, însă, de mintea/mentalul-energetic. Deci e vorba de o „transcendență" infra-antropologică, de o transcendență inefabilă a acestui Suflet ce, într-adevăr, este probată experiențial ca dincolo și ca altceva decât mintea/ mentalul-energetic, numai că este falacios identificată ca fiind un punct terminus, ca o realitate ultimă sau ca... *divinul*. De altfel, isihastul, făcând trimitere la mistica budistă, face transparent acest „mecanism"

al iluziei, nu imagistice, nu fantasmatice, nu închipuite, ci una de paradoxală (ne)recunoaștere a identității unei realități experiate ca atare.

> *Buddha ajunge la Transcendentul Sufletului său dincolo de Agregatul Mentalului său considerat drept Suflet Iluzoriu, dar acest Transcendent Nirvanic dincolo de Sufletul Mental-energetic nu este însuși Sufletul Ființa Dumnezeiască, ci o Oprire în Sufletul și Ființa de Creație Creată*. (Ghelasie 2017 (II): 244)
>
> *Indienii și misticile lor speculative consideră că noi, creația, suntem doar „natură în evoluții corporale" a enigmaticului intelect care face „iluzia formelor materiale". Budismul, ca extremă speculație mistică, reduce totul la „un agregat de materie în diferite stări energetice", ce trebuie distruse în Nirvana – stingerea absolută a unei Ființe-Neființe.* (Ghelasie 2018 (III): 25)

Întrucât în sens larg și comun, după cădere, conștiența mentalului-energetic/mintea prevalează și e preponderent considerată ca însăși „ochiul de vedere" al realității, atunci realitatea Sufletului nevăzător se ivește ca transcendentă conștiință vizavi de realitatea agregatului-mental energetic. Așadar, pentru conștiența agregatului-mental apare, se deschide, orizontul acestui transcendent al conștiinței Sufletului ca țintă mistică a transcenderii. Numai că, în viziunea isihastă, această transcendere nirvanică este una care rămâne cantonată în hotarele antropologice. Deci este o „transcendere" care nu realizează trecerea către „Transcendentul transcendentului", ci promovează doar o imersie-stingere în acest transcendent-Suflet (ființă-neființă), care este propriu creației; este un inefabil apofatism antropologic, este o regăsire a esenței naturii umane și nu a esenței dumnezeirii.

Pe de altă parte, nu întâmplător și fără ținta distincțiilor lămuritoare folosește isihastul sintagma „transcendent creat" (v. Ghelasie 2017 (I): 34, 97, 154, 157, 299), sintagmă ce chiar poate că va fi mirat pe unii. Sintagma „transcendent creat" este un avertizor că nu trebuie să se confunde „transcendentul creat" cu adevăratul transcendent, – Transcendentul Necreat.

De fapt, trebuie să se recunoască în acest „transcendent creat" doar o „asemănare de chip", o transpunere creativă în altă substanță, creată, a Transcendentului Necreat, însăși originea sa arhechipală. Oprirea-închiderea mistică în acest „transcendent creat", închistarea-ecranarea nirvanică în el ca într-o carapace mută, opacă, goală, și, mai ales, nerecunoașterea, chiar tăgăduirea originii modelului/modelării arhechipale a acestuia, echivalează cu zăvorârea-încuibarea în propriul Suflet ca într-un mormânt permanent, veșnic, și se arată ca transcenderea-intrarea într-o fundătură fără de ieșire, ca prăbușirea într-o gaură neagră, cea a unei rupturi-suspendări-anihilări a punții dialogale între transcendentul creat și Transcendentul Necreat.

De aceea e nevoie de o lectură priceputǎ (teoretică, practică, experiențială) a acestui „transcendent creat", pentru a conștientiza, în „procesul transcenderii", o recuperare justă a sa, după reperele și coordonatele sale reale și arhechipale. Numai străbătând la aceste repere și coordonate se poate realiza o identificare și o recunoaștere a acestui „transcendent creat", neamestecate, neconfuze, care să nu conducă, deci, la înțelegerea sa, fie ca fiind de esență divină, fie ca fiind un principiu absolut nedeterminat-apofatic; ori ca fiind însăși esența naturii umane în sine, fundamentală, ce, proclamându-și autonomia și suficiența, își refuză recunoașterea caracterului său creat, și, prin urmare, își contestă, implicit, Originea/ Transcendentul Necreat. E evident că aceste repere și coordonate nu pot fi lecturate, identificate și recunoscute clarificator întru adevăr în absența luminii revelării de sine a Originii însăși.

Isihastul operează și în acest sens o netă distincție între mistica isihastă și misticile necreștine, care regăsesc prin auto-iluminare propriul Suflet ca pe o esență pe care apoi o (auto-) divinizează. Lămurește astfel deschis, neabraziv, dar ferm, limita precum și confuzia pe care aceste mistici necreștine o fac între Sufletul ca „asemănare de chip de Dumnezeu" și „Chipul lui Dumnezeu" propriu-zis. Dar și oferă lămuritor calea ieșirii, calea depășirii acestor limitări și confuzii, nu celor ce o știu, ci celor căutători-doritori să o afle, să o urmeze.

> *Mistica Isihastă nu se oprește la Sufletul propriu ca Esență proprie pe care o Auto-Divinizează și o contopește cu Esența Absolută. Sufletul nostru este Chip-Model de Dumnezeu, dar nu Dumnezeu Absolut, ci Creația Modelului Absolut, încât Mistica Isihastă nu este o Auto-Mistică, ci o Mistică Religioasă. Auto-Misticile ne-Creștine fac Mistica Minții-Intelectului de Creație spre Esența Minții care într-adevăr este Sufletul. Dar găsind Sufletul Minții nu găsești pe Însuși Dumnezeu, căci Sufletul nu este Însuși Dumnezeu, ci o Transpunere tot Creată de Dumnezeu, un Transcendent Creat. Dumnezeu Creează efectiv prin Sufletul nostru și un Transcendent de Creație, nu doar o Natură-Materială de Creație.* (Ghelasie 2017 (I): 154)

Recunoaşte şi nu contestă aşadar (auto) realizarea-experienţială a acestor mistici necreştine, anume găsirea-identificarea Sufletului ca atare, dar sesizează şi trasează limita lor mistică, arătând confuzia pe care acestea o fac în recunoaşterea statutului acestei realităţi o dată ce este identificată, experiată. Isihastul rămâne, după cum se vede, şi în acest exemplu ca şi în multe altele, într-o prezentare deschisă, real clarificatoare a misticii isihaste în raport de misticile necreştine, pe care nu le cataloghează însă superficial, neînţelegându-le. Dimpotrivă, le poziţionează corect, făcând dovada unei pătrunzătoare înţelegeri a fundamentelor şi a reperelor experienţiale ale acestora.

De aceea, de bună seamă, şi în legătură cu un astfel „transcendent creat" sau „transcendent de creaţie", trebuie permanent devoalate şi înţelese hotarele ce cadrează acest demers mistic „de transcendere". Trebuie mai cu seamă clarificate după reperele unei recunoaşteri şi identificări certe (şi) a acelor suporturi-realităţi concrete, de un fel sau altul, desemnate prin lecturi/denumiri diverse (filosofice, metafizice, antropologice), care se articulează în procesul transcenderii „de la" „până la", fiindcă (şi) aici se pot isca confuziile, dezorientările, înfundările căutărilor mistice[12].

[12] Eroarea perspectivei lui Guénon şi a celor ce se mişcă în aceeaşi perspectivă este că extind şi la creştinism „schema Posibilităţii universale" cu care operează,

crezând că această schemă este una care ar acoperi structura *realului integral*, și considerând că se poate „lucra" cu o schemă metafizică ca una prezentă în toate tradițiile spirituale autentice, așadar, postulând că metafizica nu poate varia, că metafizica este una singură, imuabilă, universală. Aici e „lucrătoare" și „schema" lui Guénon, însușită de Anca Manolescu, că „creștinismul este una din manifestările revelației", că fiecare variantă specifică revelațională este deplină, este întreagă, altfel zis „religiile autentice constituie, toate, expresii integrale ale aceleiași Realități și căi complete spre ea" (Manolescu 2002: 115). Cei care își însușesc această perspectivă nu cred, nu înțeleg că prin creștinism se descoperă și o Altă Realitate și nu doar o altă cale-modalitate de a accesa „aceeași realitate"; creștinismul nu este o altă cărare care duce în vârful aceluiași munte, ci este și o altă cărare dar și către alt vârf de alt munte, adică duce la altă Realitate. Aici este un blocaj, o fundătură, o prăpastie de netrecut de cei care operează cu această „schemă", și care nu cred că în creștinism se ajunge (și) la experierea unei Alte Realități, dincolo de realitatea experiată-acoperită prin intermediul acestei „scheme a Posibilității universale". Mistica isihastă, prin isihastul de la Frăsinei, atrage atenția, prin sintagma „transcendent creat", că această „schemă a Posibilității universale" nu acoperă „structura realului integral", întrucât ea nu acoperă decât *„structura realului integral"-creat*; deci această „schemă a Posibilității universale" nu trece ca realizare spirituală și *dincolo* la „Transcendentul transcendentului" la *„Structura Realului Integral"-Necreat*, ci este și rămâne o paradoxală metafizică *infra-creație*, întrucât transcenderile sale către „Omul universal ca transpunere metafizică a omului individual" sunt identificate ca „regăsiri de Sine" (-transcendent), ca realizări ale unei „mistici de creație", ca să păstrăm expresia isihastului. Mai precis, trebuie înțeles că ceea ce identifică această mistică metafizică în „schema Posibilității universale" ca fiind realitate ultimă/primă, anume Sinele inexprimabil, sau altfel zis Sinea-„Personalitatea"/ Paramatman – acel Principiu suprem nemanifestat, supra-individual, care, evident, nu este un sine psihologic – este, folosind termenii isihastului, doar acel „transcendent creat", real apofatic, inefabil, pur spiritual-ființial, e adevărat, dar care nu este însă vid-tăcere, ci este cuvânt-persoană (supra-individuală) după Arhe-chipul (supra-personal) al Cuvântului-Persoană. Prin creștinism se descoperă-conștientizează că acest Paramatman/Sinea este de fapt un *real transcendent* – cu adevărat inefabil și transcendent eului-sine individual (jivatman) –, dar este și rămâne *un real creat*, și are, așadar, o Origine dincolo de el, radical distinctă, provine deci din „Alt Real"-Necreat – Dumnezeul cel Sf. Treime. A transcende-conștientiza-realiza mistic Sinea/Paramatman dincolo de sinele-eu/jivatman este prin urmare o experiență proprie unei „mistici de creație". A „lucra" cu această „schemă a Posibilității universale" asupra creștinismului și a misticii sale, așa cum încearcă A. Pleșu (ex. Pleșu 2002: 37, 38, 96, 107, 108, etc), înseamnă să confunzi Omul Universal, actualizat-realizat mistic în această „schemă", cu realizarea-îndumnezeirea Omului-Icoană al misticii isihaste, ca fiind o *realizare* identică (adică experiază același real) cu cea a misticii isihaste. Și, mai grav, este să interpretezi-lucrezi chiar pe Hristos Domnul ca fiind o realizare a Omului Universal, așadar, să nu-l înțelegi decât ca o actualizare a „schemei Posibilității universale", și nu ca ceea ce este revelat cu adevărat prin Firea divină și firea umană în Persoana Sa etc; înseamnă să ajungi să crezi că Firea divină în

În fond, de la ce/cine către ce/cine are loc transcenderea, care sunt capetele punții articulate de această transcendere? Care este „imanentul" respectiv „transcendentul" în ecuația acestui „proces de transcendere"? Dacă, așa cum consemnează isihastul referitor la misticile necreștine, – transcenderea este de la „minte-intelect" la „esența minții-intelectului" care este (supra-mintea) Sufletul, cel dincolo de minte-intelect –, atunci în rolul imanentului este mintea-intelectul, iar în rolul transcendentului este Sufletul. Dar, după conținut, în lectura distincției energii-ființă, imanentul (mintea-intelectul) este de *natură energetică*, iar transcendentul (Sufletul) este de *natură ființială*. Și, în atare lectură, avem o transcendere din „zona" energetică (imanent) în „zona" ființială (transcendent); mișcarea de transcendere are aici într-un fel un caracter real, în sensul că, între *realitatea energetică* și *realitatea ființială*, este într-adevăr o discontinuitate, – diferență ontologică și nu diferență de nivel, de grad de subtilitate –, fiindcă, de fapt, sunt de esențe diferite. Constatarea budistă că intelectul-mintea, acel buddhi, este o agregare energetică (subtilă), în acest sens este justă, precum este și aceea că există o realitate substanțială distinctă și dincolo de această agregare energetică. Isihasmul reclamă și el existența acestui suflet transcendental și caracterul său ființial, dar mai ales recunoaște un Dumnezeu ca ființă supra-transcendentă, deci a unui Dumnezeu ca ființă dincolo de ființa sufletului; acest suflet transcendental își are transcendența ființială în cadrul antropologic în sensul unui dincolo față de mintea/mental-energii.

Hristos ar corespunde lui Paramatman/Puruṣa și firea umană corespunde lui jivatman/prakriti, ceea ce echivalează cu o ratare a întâlnirii cu Hristos, ca ceea ce/cine este El, și cu o transformare a lui din Mijlocitorul propriu-zis într-un fel de avatar-mijloc. A se vedea (și) la R. Guénon identificarea în nașterea lui Hristos – ca nașterea lui Avatara în lumea manifestată, ca naștere *ad extra* – a Duhului Sfânt cu *Puruṣa* și a Fecioarei cu *Prakriti*, respectiv o identificare a lui Hristos cu Omul Universal (Guénon 2005: 39-40). E o lectură „în schema Posibilității universale" a unei „nașteri"-întrupări care face din Hristos un produs-rezultat (-terț) al unirii dualității complementare dintre Puruṣa și Prakriti; este o lectură-interpretare în cheie guénonistă care nu are vreo legătură cu Nașterea-Întruparea Persoanei Cuvântului din Fecioară-Maica Domnului, așa cum o mărturisește mistica-teologia-metafizica revelației creștine.

> *Isihasmul nu este Posibil fără un Suflet Transcendental de Creație, fără o Ființă de Creație și nu este Posibil fără Un Dumnezeu ca Ființă Dincolo de Ființa Sufletului nostru.* (Ghelasie 2017 (II): 260)

Însă, dacă se adaugă la „lectura distincției energii-ființă" și „lectura personalistă", se vede că putem avea, pe de o parte, intelectul-mintea de natură energetică, iar această imanentă conștiență – intelect-minte – desemnată ca fiind persoană, și, pe de altă parte, putem avea realitatea ființială, transcendentă, desemnată ca una a beatitudinii impersonale; în această realitate transcendentă ființial-impersonală, nirvanică, „persoana" (intelect-minte/agregat energetic), de conotația iluzoriului-relativ, este chemată-angajată să se (con-) topească, să se anihileze. De aici vine înțelegerea că o astfel de mistică anihilează „persoana", că este de-personalizantă, dar și constatarea că o astfel de mistică conferă întîietate „impersonalului" (transcendent) față de „personal" (imanent); impersonalul transcendent se prezintă ca o realitate ce are întâietate în raport de personalul imanent, care se arată relativ și iluzoriu vizavi de absolutul și realitatea permanenței impersonalului transcendent.

În această schemă avem un „personalism energetic" și un „impersonalism ființial". În astfel de premise și considerente, se poate înțelege de ce isihastul atrăgea atenția, nu aleatoriu, ci în chip lămuritor și apologetic, asupra riscului falsului „personalism energetic" al misticilor necreștine, dar și asupra nevoii de recunoaștere a fondului fundamental ființial a-energetic al persoanei, chiar referitor la om, nu doar la Dumnezeu. De fapt, în acest sens a insistat, în siajul teologiei palamite a Ființei (Necreate) și Energiei (Necreate)-Harul[13], pe

[13] Trebuie spus că fără o teologie a Harului (ca Energii Necreate) distinct de Ființă, o abordare catolică, precum cea a lui Karl Rahner la care face referire Panikkar, ce suprapune „treimea iconomică" cu „treimea imanentă", riscă să fie similară în fondul ei mistic cu acest tip mistic de gnoză cabalistă. De altfel, mistica catolică în general, luând harul ca „grație creată", nu ca „energii necreate", intră într-un mare impas din punct de vedere al experienței mistice autentic creștine, riscând să se situeze ca experiență mistică, deși folosește „mijloace creștine", în cadrele unei mistici metafizico-filozofice, și să rămână astfel o paradoxală „mistică de creație",

nevoia evidențierii unui model de antropologie palamită, cel al ființei (create) și al energiilor (create), deschizând calea transparentizării caracterului fundamental ființial personalist al dialogicii specifice misticii isihaste. Dar pe de altă parte, afirmă că, pentru o metafizică creștină, prima categorie ar trebui să fie nu ființa, ci chipul de persoană, care conține ființa și face ca dialogul ființial să fie în neamestecare și neconfundare. Declară astfel că o metafizică doar a ființei (fără persoană) este insuficientă pentru înțelegerea isihasmului; o metafizică doar a ființei virează într-un impersonal ce ratează calea dialogului fundamental isihast între chipuri personal-ființiale.

> *Fără evidențierea și înțelegerea Chipului de Persoană nu se poate pricepe această Mistică Teologică de Revelație, însă. De aceea noi insistăm până la repetări aproape supărătoare, asupra Chipului de Persoană, ca taina misticii creștine. Persoana este supralogica gândirii creștine. Dacă am putea vorbi de o Metafizică pur creștină, prima categorie ar fi Chipul de Persoană. Persoana este mai mult decât un concept sau principiu, este Ființă Vie, care apoi naște din sine conceptele și principiile de gândire. (...)*
>
> *Așa Mistica pur creștină este Suprametafizica Chipului de Persoană, este Mistica Teologică de Revelație, este Mistica Dialogului dintre Chipul Personal Dumnezeiesc și Chipul Personal de creație, ce pot Comunica și se pot Uni, fără amestecare și absorbire, dar în Participare și Împărtășire.* (Ghelasie 2011 (8): 121, 123)

În perspectiva modelului teologic și apoi antropologic palamit, cărora le-a accentuat, cum am văzut, ordinea de

---

străină de îndumnezeirea și perihoretica misticii isihaste. De aceea, pentru o înțelegere neconfuză a misticii isihaste în context mistic actual este nevoie de o abordare-viziune mistică integrată: teologică, antropologică, cosmologică (etc.) care să arate distincția radicală și unirea deplină, neamestecată, perihoretic-euharistică între Dumnezeu, Om și Cosmos, așa cum a încercat, și a reușit credem, isihastul de la Frăsinei, în prezentarea-iconarea isihasmului ca specific mistic creștin. Este mirabil acest demers al isihastului care încarcă chiar practica isihastă de plinătatea-perspectiva unui chip mistic integral, oferind nu doar o simplă practică, metodă, tehnică de rugăciune (isihastă), ci anvergura unei actualizate viziuni mistagogice, integrativă, poliarticulată.

prioritate a oferirii integrale, neamestecate, nedespărțite, – „Harul prin Ființă", „energiile prin ființă" –, subliniind, de fapt, fondul eminamente ființial al personalismului, atât cu privire la Dumnezeu, cât și cu privire la om, isihastul devoalează, implicit și explicit, insuficiența, limita, confuzia, „personalismului energetic", de fapt caracterul pseudo-personalist propriu „personalismului energetic" al misticilor necreștine. Introduce în spațiul lămuririi, în linia distincției „Ființă și Har"/„ființă și energii", *chipul persoanei* – identificat după conținutul ființial respectiv energetic al realității sale intrinsece, și citit, deci, prin experiere directă, nu abstractă, – prin care oferă o altă adâncire, concretețe și precizie retoricii apologetice mișcată în tipul dialecticii personal vs impersonal.

Astfel, operând prin dubla vedere, – *ființă și energii* –, asupra raportului dialectic personal-impersonal al misticilor necreștine observă, pe de o parte, sensul transcenderii de la energii la ființă, și constată, pe de altă parte, caracterul „personal" al energiilor, respectiv „impersonal" al ființei. Și, în lectura acestui caracter, remarcă un sens al transcenderii de la personal la impersonal, cu atribuirea unui rol imanent personalului, și, în pandant, un rol transcendent impersonalului. Situația poate deveni mai confuză și riscantă atunci când, într-o cheie metafizico-filozofică, „personalului" (energetic, imanent) i se atribuie o conotație a relativului, iar „impersonalului" (ființial, transcendent) i se conferă o conotație a absolutului, pentru ca apoi această nouă pereche „relativ-absolut" să apară echivalată într-o translatare „teologică" cu o altă pereche „creație-Creator"/„om-Dumnezeu". Atunci Dumnezeu/Creatorul este identificat ca o realitate transcendentă, absolută, este Ființa (ca Impersonală), iar reversul său omul/creația, considerată ca realitate imanentă, relativă, este manifestarea-energia (ca „persoană"); în această schemă Dumnezeu/Creatorul și omul/creația sunt aceeași monedă ca față-revers/Ființă-energie.

În această schemă, fie în sens descendent, antropogonic/cosmogonic, avem o trecere-devenire de la impersonal la personal, ca un divin-principiu impersonal care capătă conștiință de sine prin creația sa, fie în sens ascendent, al

realizării-eliberării mistice, al reîntoarcerii creaţiei/omului în divin, avem o trecere-evoluţie de la personal la impersonal, ca neantizare-stingere în transcenderea-imersia persoanei în divin-principiu impersonal. Regăsim în ambele sensuri, descendent/devenire respectiv ascendent/evoluţie, articulată dualitatea polarizată impersonal-personal/personal-impersonal pe conţinutul de realitate fiinţă-energie/energie-fiinţă; constatăm astfel „persoana" cantonată în energii, iar impersonalul în fiinţă.

> *Anticii cred că „absorbirea" în Divinitate, ca „de-personalizare", este „regăsirea" Esenței de sine a Creației. În sens Creștin, din cele relatate se deduce că tocmai Personalizarea Naturii Create este regăsirea propriei Esențe, dar ca personalizare în Teo-Forma Creatoare, nu în propria Natură Creată. Anticii au uitat de această posibilitate de mare Taină, a Personalizării Naturii Create în Teo-Forma Divină, fără amestecarea cu Natura Divină.* (Ghelasie 2018 (III): 231)

Aşadar, nu fără rost, afirmând faţă de aceste mistici metafizice isihasmul ca mistică a fiinţialităţii persoanei, isihastul adaugă şi necesitatea lămuririi a ce este persoana ca taină fiinţială pentru a afla cu adevărat cheia de înţelegere neconfuză pentru practica şi mistica isihastă, o mistică străină de fuziunea, absorbirea şi amestecul panteist. Misticile necreştine rămase în orizontul căderii, cantonate şi desfăşurate în schema unei metafizici filozofice, îşi fixează fondul absolut într-un impersonal fiinţial care eventual devine „persoană" ca manifestare „în afară". Mistica isihastă îşi fixează fondul mistic absolut în taina persoanei-fiinţei. Dialogul fiinţial are loc în isihasm în virtutea identităţii formei-chipului persoanei de conţinut fiinţial. Dumnezeu nu este un principiu fiinţial, ci este Treime de Persoane Fiinţiale.

> *Dacă isihasmul este trăirea personală și în taină de Persoană, se cere în mod deosebit să se concretizeze ce este Persoana. Misticile necreștine văd fondul absolut ca un impersonal ființial, ca și metafizica filosofică. Problema-cheie a practicii isihaste este Persoana, de unde nevoia de a lămuri ce este Persoana. Așa că în mistica isihastă, care este*

mistica Persoanei, Ființa nu este un impersonal divin ce devine, evoluează ca Persoană, aceasta înlesnind panteismul mistic, de neadmis în creștinism. (Ghelasie 2017 (II): 23-24)

Ființa în sens creștin implică Persoana și Persoana implică Ființa. Doar simpla Ființă metafizică este un Impersonalism ambiguu. De aceea noi ca mistică facem o lărgire ce nu contrazice nici teologia, nici metafizica, prin denumirea de Personalitate Ființială ce le transfigurează pe amândouă. Dumnezeul creștin nu este doar un Principiu Ființial, ci este Taina Treimii de Persoane a Unicei Personalități Ființiale ce este însuși Dumnezeu. (Ghelasie 2017 (II): 40)

Taina Persoanei Ființiale este Taina Misticii reale dintre Ființe fără absorbire și amestecare. O Ființă Impersonală ca la misticile necreștine într-adevăr face Amestecul panteist, ce nu este posibil în Personalismul Ființial creștin. (Ghelasie 2017 (II): 119)

Transpunerea modelului teologiei palamite, cea a întregului Chip: Ființă (Necreată) și Har-Energii (Necreate), în modelul antropologiei palamite, cea a întregului chip: ființă (creată) și energii (create), devine pentru isihast un brici de o reală eficacitate tocmai în vederea precizării misticii isihaste față misticile metafizico-filosofice, întrucât relevă faptul că aceste mistici metafizice, operând doar cu perechea ființă-energii, nu cunosc-întâlnesc pe Dumnezeu ca Ființă (Necreată) și Har-Energii (Necreate), și nu realizează, de fapt, decât o transcendere-ieșire din energii (create) în ființa (creată), ca trecere de la ființări la ființă.

Altfel zis, acestor mistici-metafizice necreștine isihastul le constată, pe de o parte, limitarea experiențială doar la realitatea ființei (create), și, pe de altă parte, le arată confuzia pe care acestea o fac, crezând că această ființă (creată), ce într-adevăr poate fi real experiată, ar fi ea însăși Originea-Ființa (Necreată); e adevărat că ființa (creată) este identificată, în cadrul acestor mistici metafizice, nu abstract, nu conceptual, ci experiențial, ca fiind origine, temei și suport permanent și inefabil al energiilor (create). Însă, calitatea de a fi „origine ființială" a revărsării energiilor (-ființărilor) nu înseamnă că această

„origine fiinţială" nu îşi are ea însăşi o Supra-Origine, despre care creştinismul afirmă că nu se poate recunoaşte-identifica decât dacă se revelează pe sine; această revelarea de sine a (supra-) originii nu are noimă însă fără încredinţarea că această Origine este Persoană, deci are conştiinţă şi intenţionalitate.

Aici se poate sesiza importanţa vederii întregului, atât a lui Dumnezeu/Divinul, cât şi a omului/creaţia, ca dublă deschidere „fiinţă şi energii", pe care o accentuează isihastul. Este o viziune care, atribuind Creatorului realitatea întregului Chip, neamestecat, nedespărţit, *Fiinţă-Energii Necreate* şi omului realitatea întregului chip neamestecat, nedespărţit, *fiinţă-energii*, depăşeşte articularea dual-polarizată fiinţă-energii, cantonată ori în fiinţă (creată) ori în energii (create). În atare perspectivă a „întregului fiinţă-energii", vedem Transcendentul ca întregul Chip: Fiinţă (Necreată) şi Energii (Necreate), respectiv imanentul tot ca întreg chip: fiinţă (creată) şi energii (create). Ceea ce, de bună seamă, este cu totul altceva decât înţelegerea „transcendentului" doar ca *fiinţă*, respectiv a „imanentului" doar ca *energii* (-fiinţări), precum în „abordarea" misticilor metafizico-filozofice; atunci când ne referim la mistici metafizico-filozofice, înţelegem desigur abordările care au experienţa realităţii *fiinţei* respectiv a *energiilor* ca atare, deci nu gândesc doar în mod abstract, conceptual, definit, la aceste realităţi, ci le caută şi trăiesc-experiază nemijlocit.

Pentru isihast, ieşirea din acest blocaj mistic metafizico-filozofic al dualizării polarizate îşi află uşa răspunsului prin onesta recunoaştere a statutului de reală substanţă fiinţială a „fiinţei de creaţie", deci, în subsidiar, prin ieşirea din statutul doar de energetică-fiinţare al omului/creaţiei. Mai precis, ieşirea se petrece prin conturarea creaţiei ca un întreg chip în dublă deschidere: *fiinţă de creaţie* şi *energii de creaţie*, şi, mai mult, prin recunoaşterea şi acceptarea că acest întreg chip în dublă deschidere[14] este o corespondenţă-transpunere, după

[14] Referitor la această „dualizare polarizată", trebuie spus că, după Guénon, misticile metafizice ale tradiţiei extrem-orientale ar fi acuzate pe nedrept, din ignoranţă, de acest „dualism", fiindcă ar exista aici, în tradiţia extrem-orientală,

chip și asemănare, a unui Model Arhechipal, care este de fapt o altă realitate a unui (alt) întreg Chip în dublă deschidere: Ființă Necreată și Energii Necreate-Har. Isihasmul, în aceste identificări și recunoașteri de repere-realități, este o mistică iconică ce propune dialogul-întâlnirea, neamestecată, neconfundată, între chipuri întregi, – unul necreat altul creat –, radical diferite ca esență. Altfel zis, mistica isihastă descoperă o reală întâlnire-împărtășire între Necreat/Dumnezeu (Ființă Necreată și Ființări/Energii Necreate-Har Divin) și om/creație (ființă creată și ființări/energii de creație).

Creația este Ființă după Chipul lui Dumnezeu, ca Întindere-Deschidere Infinită, dar în Spațiul Ființei

---

spre exemplu, și un ternar, ce desemnează Marea Triadă, care se obține din alăturarea a/la doi termeni complementari și a produsului-rezultatului lor, care este propriu-zis unitatea-întregul unirii complementarilor. Chestiunea delicată aici este una a identificării ordinilor de realitate, a corespondențelor, a echivalențelor termenilor Marei Triade cu cele evocate în contextul acestui studiu. Mergând pe linia identificării ordinilor de realitate create *nemanifestat* (ființa) și *manifestat* (ființări-energii) și a identificării Omului Marii Triade se poate vedea cum Omul Marii Triade sau Omul Universal este rezultatul-produsul unirii a doi termeni complementari ce trimit la două ordine de realitate (*nemanifestat*-transcendent/ Purusha respectiv *manifestat*-imanent/ Prakrti) ce corespund *ființei* (nemanifestatul) respectiv *energiilor-ființări* (manifestarea). Prin urmare, Omul Universal sau Omul Marii Triade, la care se referă Guénon, este acel Om care poate trece, pe de o parte, de la polaritatea-opoziția între ființă și energii-ființări la complementaritatea-necontrarietatea între ființă și energii-ființări, și, pe de altă parte, poate unifica, integra în el însuși această dualitate complementară între ființă și energii-ființări, integrare-unificare ce, ca produs-rezultat de unificare-integrare, apare sub forma unui nou întreg care este de fapt al treilea termen al ternarul Marii Triade. Însă, această depășire a dualității contrare într-un ternar de tipul Marii Triade ca realizare a Omului Universal nu se mișcă decât într-o auto-refacere ca unificare între Sine (*nemanifestatul*-Ființă) și eu (*manifestatul*-energii) ce rămâne în cadrul unei „mistici de creație", întrucât nu are conștiința că este (și) un model iconic ce reproduce un ArheChip Originar. Deci Omul Universal al Marii Triade nu se regăsește și recunoaște ca Omul-Icoană (ființă/ nemanifestatul de creație și energii/manifestarea de creație) Asemănare a unui ProtoChip-Icoană – Dumnezeu (Ființă/Nemanifestatul Necreat și Energii Necreate-Har/Manifestatul Necreat). Omul Universal în regăsirea, realizarea și integrarea sa își uită, își refuză, își pierde identitatea de Chip Iconic. În acest sens, Omul Universal este o realizare iconoclastă, este o paradoxală „icoană iconoclastă", fiindcă este un chip ce își șterge-uită memoria adevăratei identități, cea a asemănării-(înrudiririi-chip)-împărtășirii cu ArheChipul-Originea.

Dumnezeiești totodată, că este Ființă de Creație, deci din și în Ființa Creatoare. Dumnezeu nu are în ce să se Absoarbă sau să treacă în Altceva, că se găsește tot pe Sine. Creația la fel este Deschidere absolută ce nu poate trece de sine și totuși, fiind în Spațiul Ființei Dumnezeiești Creatoare, trece și dincolo de Sine, în Ființa Dumnezeiască. Ființa de Creație este Chip și Asemănare de Dumnezeu, ce pe unii îi face să creadă că Dumnezeu și Ființa de Creație sunt totuna, ca în panteism, dar, din cele mai de sus, nu se poate Amesteca Ființa de Dumnezeu cu Ființa de Creație, că Dumnezeu ca Ființă Absolută, oriunde ar trece, Revine în Sine, iar Creația, oriunde ar trece, rămâne tot Ființă de Creație, neputându-se amesteca Creatul cu Necreatul. Ființa de Creație însă, fiind înrudită ca Chip-Model cu Ființa Creatoare Necreată, nu se absoarbe, nu se amestecă, dar Dialoghează cu Împărtășire cu Ființa Dumnezeiască, făcându-se Părtașă la Cele Dumnezeiești, dar nu amestecându-se, ci Participând cu proprie Ființă la Ființa Dumnezeiască. (Ghelasie 2017 (II): 210-211)

II[1]

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 și rămâne o mistică dialogală, iconică, liturgică, euharistică, personalistă, cea a unei depline întâlniri și 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", și, pe de altă parte, pentru că este un dialog în care se „împărtășesc asemănările de chip personal permanent"[4]. De aceea, în orizont mistic isihast, este nevoie de o identificare a acestor chipuri ființiale permanente și de exprimarea lor.

De fapt, este nevoie de descoperirea persoanei în identitatea sa de chip ființial, în realitatea permanenței sale, și 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, și revelează „liturghia împărtășirii" dintre „chipul dumnezeiesc și chipul creat"[5]. Caracterul liturgic exprimă chipul euharistic al acestei uniri transfigurative, dinamice, permanente, veșnice,

[1] Partea a doua a fost publicată în *Chipul iconic-crochiuri antropologice-reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*, serie nouă, vol. 3, Chipul Iconic, Sânbotin, 2020, pp. 213-255. Disponibil și online pe *www.chipuliconic.ro*.
[2] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 45.
[3] Idem.
[4] Idem.
[5] Idem.

care nu se stinge niciodată într-o absorbire unilaterală sau contopire reciprocă. Acest chip liturgic al misticii isihaste reflectă, pe de altă parte, și hotarele sale ecleziologice.

Fondul misticii creștine 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 și Dumnezeu, care nu distruge creația, dar nici nu o confundă cu Divinul. În această cheie, isihastul vede „eternizarea creației” ca fiind o marcă specifică creștinismului, iar „distrugerea creației” ca fiind o poziționare într-o perspectivă „necreștină”. Fie considerarea creației ca însăși 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 și ca o identificare, oglindire, a creației în propriile chipuri. Altfel zis, panteismul acesta reflectă „auto-divinizarea magică a misticilor necreștine”[8], care denotă, în fapt, o identificare mistică în chipurile profunde ale creației, considerate ca fiind divine sau ca fiind însuși 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 însuși Divinul, de unde auto-divinizarea acestor practici și 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 necreștine, care „fac „meditația cunoașterii și autocunoașterii creației, ca autospiritualizare și spiritualizare a creației”, și mistica viziunii creștine, care „sare peste meditația chipurilor de creație,

[6] Ibid., p. 33.
[7] Idem.
[8] Ibid., p. 32.

intrând direct în chipurile dumnezeiești, prin care apoi se reîntoarce în chipurile de creație”[9]. Poziționează filosofiile mistice necreștine într-o cunoaștere și auto-cunoaștere, ce rămân într-un demers circumscris de sfera creației, cu toate registrele și aspectele ei; un demers, desigur, spiritual, atractiv, fascinant, dar închis într-o explorare a tainelor și chipurilor de creație. Viziunea misticii creștine centrează cunoașterea într-o supracunoaștere ca transcendere a chipurilor de creație, într-o directă accesare a chipurilor dumnezeiești, prin intermediul cărora se re-văd apoi (și) chipurile de creație, pe de o parte, distincte de chipurile divine, și, 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-cunoaștere a lor din perspectiva de a fi chip după Chip. Această vedere iconică a chipului de creație ține de o cunoaștere ca re-cunoaștere a misticii isihaste, ce este în mod esențial relativă la Chipul-Origine, întrucât se identifică (și) prin prisma asemănării, deci prin intermediul unei relații de asemănare care nu mai lasă loc confuziei ori fuziunii între creat și necreat, în care se înscriu, de regulă, celelalte mistici.

Isihastul surprinde, de altfel, o „dilemă” a filosofilor și 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 același context, că filosofia care nu știe de „Chipul lui Dumnezeu” cade foarte ușor 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 și, totodată, o afirmare a acestei înrudiri specifice,

[9] Idem.
[10] Ibid., p. 31.

ce deschide orizontul iconic al relaționării neamestecate, neconfundate, nedespărțite.

Reiterează permanent grija de a nu confunda „chipul creației" cu „Chipul Creatorului", pentru a putea rămâne în spațiul misticii creștine, cel al distincțiilor ireductibile între creat și necreat, dar și al înrudirii lor de chip și 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". Definește, de altfel, „chipul real de creație" ca pe cel ce este „împletirea egală și totală dintre două chipuri, Cel de Dumnezeu total și 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 recunoaște înființarea chipului creat de către Chipul Ființial Dumnezeiesc, statuează, pe de o parte, o fundamentală, indisolubilă legătură între chipul creat și Chipul lui Dumnezeu, și, pe de altă parte, hotărnicește imposibilitatea confundării, amestecării ori chiar a identificării între chipul creat și chipul necreat (și 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 împlinește 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 împletește, unic, necreatul cu creatul, divinul cu umanul. Acest „dublu chip" al creației este în fond o definire iconică (euharistică) a creației, o recunoaștere a condiției sale eminamente hristice, ce deschide calea înveșnicirii relației dintre creat și necreat întru permanentă și dinamică asemănare, și care relevă, de fapt, structura hristică intrinsecă a isihasmului ca mistică, și, ca atare, caracterul său de neconfundat.

„Dumnezeu creează chipuri și icoane după Chipul Icoanei Sale", iar „o creație fără chip nu este demnă de un Dumnezeu

[11] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 173.

Chip Absolut[12]", sunt afirmații ale isihastului care relevă identificarea necesară și a unui real chip al creației, dar și o înrudire iconică, o legătură de asemănare. Ca atare, chipul de creație este și se face icoană numai ca asemănare prin Icoana 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 și 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-naștem sămânța Logos", unul care re-naște 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-nașterii, re-învierii seminței Chipului lui Dumnezeu din noi. Așadar, una este sămânța, Chipul lui Dumnezeu din noi, și alta este rodirea acestei semințe ca înviere-îndumnezeire[18].

În această formă de prezentare, isihastul reține taina și sublimul ce constau în faptul că, deși sămânța aparent se pierde în pom, totuși pomul rodește iarăși, fără nicio lipsă, sămânța. Sămânța și pomul rămân astfel două realități egale, inconfundabile, în reciprocă transfigurare: „Sămânța-Dumnezeu

[12] Ibid., p. 239.
[13] Ibid., p. 240.
[14] Idem.
[15] Ibid., p. 256.
[16] Idem.
[17] Idem.
[18] Ibid., p. 257.

se Transfigurează în Pom-Creaţie şi Creaţia Pomul se Transfigurează în Sămânţă Îndumnezeire."[19] În plus, subliniază că „rodul pomului" este „dubla realitate coexistentă a naşterii reciproce ca dublă transfigurare", şi „nu este reducerea la Principiu-Sămânţa", ce exprimă propriu-zis un „raţionament al căderii ce aduce moartea-separarea, care, în fond, nu există".[20]

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 dualităţii 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 dualităţii 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 Creaţie 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 creaţiei 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 esenţă 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

[19] Ibid., 259.
[20] Idem.
[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

Dumnezeu să se Întrupeze în mine, ci și 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 și a creației, întrucât exprimă o formă a unirii ce permanetizează, în distincție identitară, atât pe Dumnezeu, cât și creația însăși: „Dumnezeu, Întrupându-se în Creație, se Permanentizează prin Creație, și Creația, Întrupându-se în Dumnezeu, se Permanentizează de Dumnezeu Însuși"[25].

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, și, pe de altă parte, față de misticile orientale, care realizează o „auto-divinizare" subsecventă căutării de realizare a celebrei aserțiuni: „Tu ești acela (Divinul)". Permanentizarea reciprocă despre care vorbește isihastul este o supraafirmare a unui hotar de întâlnire-cuminecare care exprimă apologetic o distingere de misticile ce operează cu o dualitate între permanent (divinul) și relativ (creația) și care văd șansa permanentizării creației prin depășirea relativului condiției de creație, pe de o parte, și 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 înveșnicire ca întrupare, deci și în și cu trupul ei. Ni se descoperă o Naștere a lui Dumnezeu în creație, ca Întrupare, și o re-naștere a creației în Dumnezeu, ca îndumnezeire, ce nu mai lasă loc relaționărilor ce sfârșesc 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 nașteri ființiale", dar a prefăcut-o într-un mod specific căderii. Este o prefacere, în sensul că aceste mistici panteiste susțin acest

[25] Idem.

„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 Însuși 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 nașterea, întruparea, asemănarea, care prezervă Divinul și creația Sa, atât în actul creării, cât și în cel al relaționării și al unirii, al îndumnezeirii.

În același timp, isihastul subliniază autenticul creaționism creștin, arătând deosebirea între limbajul dumnezeiesc și limbajul de creație. Distinge și în acest sens mistica isihastă de misticile panteiste, argumentând caracterul dialogal al misticii isihaste în temeiul acestor limbaje, dumnezeiesc și de creație, ireductibile, dar înrudite, în asemănare, iconice: „În creștinism nu este panteism, pentru care creația este tot Dumnezeu în desfășurare, ci este real creaționism, Limbajul Dumnezeiesc desfășurându-se în creația unui Limbaj de Creație."[27] De remarcat și nuanța isihastului că, în panteism, „creația este Dumnezeu în desfășurare". Surprinde în acest fel panteismul nu numai în caracterul său de absorbire, ca reflux, ca „reîntoarcere a creației în Dumnezeu", ci și în caracterul său de emanare, ca flux. Deci, ca o vedere a creației ce vine, apare în existență ca fiind „Dumnezeu în desfășurare". Astfel, panteismul mistic, desfășurat în ambele direcții, emanare și absorbire, nu face posibil dialogul acesta permanent, neamestecat, între Dumnezeu și creație, dialog inter-personal caracteristic misticii isihaste, eminamente personalistă.

Mai mult, isihastul insistă că trebuie „să fim după Filocalie și Sfinții Părinți", și, ca atare, îndeamnă „să nu facem

[26] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 258.
[27] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 391.

din isihasm o simplă practică", întrucât „isihasmul este o trăire vie de dialog cu noi înșine, cu toată creația și cu însuși Dumnezeu"[28]. Isihasmul, așadar, nu este o simplă practică, ci este o mistică dialogală, deschisă întâlnirii cu Dumnezeu și 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 și diversitatea ei. Pecetea arhechipală de limbaj a creației și forma, structura sa intrinsecă de limbaj, se reflectă în viziunea mistică isihastă, care se deosebește de experiențele mistice panteiste, metafizice, ce nu identifică, nu recunosc acest arhetip fundamental de limbaj, și, ca atare, nu sunt părtașe la el, nu sunt capacitate să îl rememoreze, să îl articuleze în chip conștient, personalist.

Isihastul evidențiază, totodată, rolul „Logosului Creator" ca specific creștin, nu doar în actul creării, ci și în cel al îndumnezeirii creației: „Logosul Creator nu-și proiectează doar Creația și apoi rămâne izolat de ea, ci Intră în Creație și mai face încă un Act, de Îndumnezeire a Creației". Astfel, spre deosebire de perspectiva mistico-filosofică, metafizică, care se oprește „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 și Actul Hexaimeronului Euharistic, Actul Liturghiei Cosmice, de Îndumnezeire a Creației"[29].

Prin urmare, subliniază, ca viziune isihastă, nevoia de asociere între actul creării și actul îndumnezeirii, și, ca atare, leagă „hexaimeronul facerii" de „hexaimeronul asemănării-euharistiei": „Creația nu se poate opri doar la Hexaimeronul Facerii, ci este și 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 și ipostas, ipostas și icoană, între chip și

[28] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 183.
[29] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 119
[30] Ibid., p. 113.

asemănare. Asemănarea după chip este, cu alte cuvinte, o dinamică ce are în centralitatea sa, ca origine și sens/împlinire, ipostasul ca icoană și ființa ca ipostas. Altfel zis, chipul este icoană, este ipostas-persoană. Iar asemănarea este descoperire și așezare, mișcare în icoană ca ipostas al ființei. Asemănarea, ca dinamică, este îndumnezeirea ca transfigurare în chip iconic euharistic, ca participare și 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" (și) în procesul îndumnezeirii creației distinge, și 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 actul emanării creației, și un pasiv al acestuia în resorbirea acesteia, dar reține 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 și în actul îndumnezeirii-transfigurării creației, ca asemănare după asemănarea Chipului Său.

În isihasm, este recunoscut, așadar, acest rol activ al lui Dumnezeu, ca fiind unul central, primordial, unul de întâietate, nu doar în „actul creării" creației, ci și în „actul îndumnezeirii" creației, proces în care, la actul divin, evident se adaugă, în sens participativ, comuniant, și actul creației. Mai precis, „Logosul Divin Creator" este implicat în actul creării creației, dar și în actul împlinirii creației, ca un act liturgic al îndumnezeirii creației, în „hexaimeronul euharistic".

În acest sens, ieromonahul Ghelasie susține că isihasmul, ca mistică, „este chipul liturghiei și al ritualului hristic", și

precizează că, „fără liturghie și ritualul liturgic, isihasmul nu are „chip", ci este o „mistică" ce „ușor" se poate confunda sau absorbi de alte mistici, „de la cele pietiste, până la cele oculte"[31]". Afirmă, astfel, explicit: „Mistica pur Creștină este Mistica Liturghiei Hristice. Chipul Misticii Creștine este Chipul Liturgic. Cine nu Trăiește Mistica Liturghiei Hristice, degeaba se străduiește să găsească Trăirea Mistică. Și 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 nesfârșită", poate avea loc o convorbire cu celelalte mistici, întrucât doar acest chip liturgic hristic are „taina păcii și unirii în unicul absolut, fără amestecare și fără despărțire"[33]. Totodată, face o distincție importantă între „ritualismul gol" al religiilor necreștine, ce încearcă o „compensare" a persoanelor liturgice cu „magia energiilor ritualice", și liturghia hristică, ce nu este „ritual energetic divin", ci „ritual de persoane", care apoi ritualic se face și „energetic-haric". Devoalează caracterul personalist al liturgicului hristic creștin, precizând explicit faptul că „energiile harice" sunt doar „veșminte de podoabă", și nu „chipuri liturgice, ce sunt doar persoanele liturgice"[34]. Centrează, astfel, ritualul liturgic creștin pe chipul de persoană, ca origine și suport al actului liturgic, și arată ca fiind în plan secund „energiile harice", ca „străluciri-veșminte" luminoase ale chipului de persoană. Insistă, astfel, pe caracterul personalist al ritualului liturgic creștin și, desigur, al misticii isihaste, personalism ce pune în umbră lumina harului în raport de fiinţialitatea chipului persoanei.

În fapt, „ritualismul gol" al religiilor necreștine este calificat ca un ritual în „gol" de chip-persoană, întrucât este un ritual întemeiat pe un substrat impersonal, ceea ce duce către

[31] Ibid., p. 395.
[32] Ieromonah Ghelasie, Taina Filiației, Platytera, București, 2011, p. 183.
[33] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 395.
[34] Ibid., p. 316.

o compensare a „lipsei de persoană" într-un activ energetic, ce devine supraevidențiat și 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", și nu „liturghia împărtășirii", a întrupării-transfigurării în mistica dialogală isihastă.

De aceea, chestiunea, din perspectiva clarității mistice, are nevoie de aducerea în atenție a unor distincții, de pildă, între energii necreate și energii create, între personal și impersonal, între ființă și energii, între ființă și manifestări, între persoană și principiu. Sunt distincții 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, susține însă că „Dumnezeu și Creația nu se exclud ca în metafizica indiană, și nici nu se opacizează ca în filosofia greacă, ci se unesc în totodată evidențiere, în dialog egal, dar nu amestecat"[35]. Consemnează astfel că, în „misticile necreștine, panteiste, în care Dumnezeirea este impersonală, creația apare ca o manifestare a lui Dumnezeu însuși, este un monolog transcendental"[36]. Panteismul acestor mistici necreștine și temeiul impersonal ca origine de la care se revendică le cantonează în „monolog transcendental", întrucât nu recunosc chipul fundamental, originar de persoană, și ca atare, nu se regăsesc în mistica dialogală, ca participare inter-personală. 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 și recunoașterea de către aceste mistici necreștine a statutului ontologic al creației ca ființă în sine, și reducerea acesteia, de fapt, la un statut de manifestare, ca oglindire-ființări.

Isihastul deosebește net viziunea isihastă creștină de perspectiva anticilor panteiști, care, „fără Ființa Divină în Sine

[35] Ibid., p. 330.
[36] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 165.

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 Dumnezeiești?”[38] În argumentarea sa vizează recuperarea statutului de ființă al creației. Deosebind viziunea creștină de abordările semi-panteiste și 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. Și 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 și unul de recuperare a conceperii, și, mai mult, a identificării realității „Creației ca Ființă”, în asemănare cu „Ființa Dumnezeiască”. Ceea ce schimbă raportul între Creator și creație – văzut de misticile necreștine ca raport între ființă și ființări-manifestări – într-un raport/dialog „egal” între „Ființa Dumnezeiască” și „Ființa de Creație”. Dialogul între Creator și creație este restaurat, ridicat astfel, într-un alt orizont de întâlnire, neconfundată, neamestecată. Precizează oportun, însă, că „Ființa Dumnezeiască și Ființa de Creație, de se amestecă sau se transformă una în alta, nu mai este creștinism, ci panteism și iluminare, egoism transcendental, auto-limitare de sine.”[40]

În acest fel, viziunea isihastă prezervă distincția fundamentală, ireductibilă, între Dumnezeu și Creație, dar re-deschide mai profund orizontul întâlnirii și al unirii între „Ființa Dumnezeiască” și „Ființa de creație”. Însă, pentru ca această unire să nu fie una de fuziune, de contopire, spre deosebire de „misticile necreștine”, care „nu pot vedea o unire mistică decât Ființială de absorbire în aceeași Substanță-Ființă, altfel nu este o unire adevărată”, viziunea mistică isihastă afirmă că „Taina Persoanei, care este însăși esența

[37] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 263.
[38] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 95.
[39] Ibid., p. 336.
[40] Ibid., p. 52.

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 însăși esența Ființei.

Este de consemnat însă, încă o dată, că isihastul vorbește, atât de o formă de „panteism ființial”, specific contextului spiritual antic, cât și de un „panteism energetic”, caracteristic spiritualității zilelor noastre, ceea ce, în fond, a implicat atât o precizare a creștinismului vizavi de „ereziile panteismului ființial”, cât și față de „ereziile panteismului energetic”. Subiacent, aceste poziționări apologetice au adus în atenție, în perspectivă mistică, raportul între ființă și har/energii necreate, relația între ființă și energii. Astfel, dacă în privința panteismului ființial, teologia creștină, odinioară, a prezentat ca soluție „Chipul Ființial prin Har”, astăzi, referitor la tendințele spre un „panteism energetic”, teologia creștină, pentru a se prezerva în actualitate, adaugă și accentuează „Teologia Harului prin Ființă”, și evidențiază astfel „Harul prin Chipul Ființial”.

Așadar, isihastul vede o rezolvare a problemei „panteismului energetic” prin această soluție a „Teologiei Harului prin Ființă”, care, pe de o parte, recunoaște o distincție între ființă și energii, între ființă necreată și har/energii necreate, și, pe de altă parte, indică o reîntoarcere la Chipul Ființei cel dincolo de energii, altfel, existând riscul ca și mistica creștină să se reducă la un „misticism energetic”, care poate duce, ca substitut, la ascunderea, chiar pierderea Chipului Ființei prin hățișul energetic, și la confuzia teoretică, dar și practică-experiențială, dintre har/energiile necreate și energiile create. În acest sens, constată că „misticile necreștine confundă adesea pe Dumnezeu Ființa cu Energia Sa Divină, făcând pe Dumnezeu o Energie Divină”, pe când, în viziune creștină, una este Ființa Dumnezeiască și alta este Energia Divină-Harul, ce sunt totodată, dar niciodată amestecate”[42].

[41] Ibid., p. 51.
[42] Ibid., p. 336.

Astfel, isihastul pornește de la Chipul Ființei Treimice, care este esența creștinismului, și pătrunde, din perspectivă mistico-teologică, într-o mistagogie a Chipului Ființei, pentru a devoala calea de adâncire în taina mistică, specific creștină, și, totodată, pentru a arăta calea de ieșire din magia mistică a „panteismului energetic" contemporan, întrucât ne încredințează că „toate misticile necreștine" sunt „mistici ale panteismului energetic". Susține, de altfel, că teologia mistică va fi „un creștinism autentic și actual" doar dacă la „Limbajul Teologiei Ființei prin Har" se adaugă și se evidențiază și cel al „Harului prin Chipul Ființei". Astfel, aceste accente distinctive sunt unele pe care isihastul le găsește necesare pentru a înțelege astăzi mistica isihastă în specificul său, de fapt, pentru a înțelege că practica și 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 creștine 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, deși observă că „lumea de astăzi este distructivitate și negativism maxim energetic", ține să precizeze că „salvarea" ei „nu este prin „compensări energetice", ci prin „reîntoarcerea" la „Suportul și 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" 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

[43] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 58.
[44] Idem.
[45] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 113.
[46] Ibid., p. 113.

„panteismul fiinţial", astăzi este nevoie de insistenţa pe ieşirea din „panteismul energetic", pe care îl consideră „tot aşa eretic şi sectant"[47].

Faţă de acest orizont al confuziei între fiinţă şi energii, care poate merge până la înţelegerea realităţii lui Dumnezeu doar ca o „energie divină", în „gol de fiinţă", deci o realitate energetică fără o realitate fiinţială, isihastul arată că Dumnezeu „este Fiinţă-Persoană şi Strălucire energetică Harică, Chip-Icoană Fiinţială ca Chip-Persoană şi Chip-Icoană Energetică ca Chip Haric. Aceste două Icoane sunt nedespărţite, 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 nedespărţit, ca Icoană fiinţială şi Icoană harică-energetică, este de recunoscut atât ca Fiinţă-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 creaţiei (natură, îngeri, om). Însă, harul ca energie necreată nu este autonom, nu este de la sine, ci este în legătură cu persoana ca fiinţialitate. Harul este podoaba-strălucirea energetică necreată a Chipului de Persoană, şi îşi are, aşadar, originea în Icoana-Fiinţa-Persoană, faţă de care este distinct, dar de care este nedespărţit. În aceste repere, energiile necreate, ce sunt harul, sunt de neaccesat în absenţa Persoanei-Fiinţei. Icoana Harului lui Dumnezeu nu se descoperă, astfel, decât prin Icoana Persoanei-Fiinţei lui Dumnezeu.

Analog, isihastul afirmă că nici „creaţia nu se poate concepe fără „ambele icoane" totodată"[49], deci ca icoană-persoană fiinţă creată şi icoană-energii create. Ceea ce subliniază faptul că creaţia nu este, nu poate fi redusă doar la o natură, o structură strict energetică. Creaţia, prin urmare, fiind după

[47] Idem.
[48] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, pp. 127-128.
[49] Ibid., p. 128.

chipul și asemănarea lui Dumnezeu, prezintă această dublă deschidere iconică a realității chipului de creație, ca ființialitate (creată) și ca energie (creată). Consemnează astfel: „Icoana este Chip Arhetipal. Este Chip-Icoană Arhetipală de Suflet ca Chip Ființial și este Icoană-Chip Arhetipală de Corp-Energii ca Chip Haric."[50]

Aceste distincții vizează realități, cea ființială și cea corporal-energetică, ce trebuie identificate și experiențial, și, ca atare, țin de claritatea viziunii mistice isihaste ce girează, de fapt, experiența mistică isihastă autentică. Altfel zis, nu sunt doar niște deosebiri de natură teoretică, ce operează doar la nivelul unor simple cunoștințe sau în sfera unor scheme de gândire, ci au temei revelațional și un sens apologetic, care evită confuzia misticii isihaste cu alte mistici.

De altfel, față de misticile necreștine, care vorbesc de „întâlnirea cu propria noastră esență", creștinismul are, pentru isihast, ceva prin care se distinge și care trebuie specificat, altfel creștinismul apare tot ca o mistică panteistă. Precizează astfel că „Sufletul-Esența noastră este Ființă-Chip de Dumnezeu, dar nu însăși 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 însuși 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 aceeași 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 același cu

[50] Ibid., p. 127.
[51] Ibid., p. 131.

Sufletul Nostru."[52] Se vede, astfel, că sufletul creației nu este însuși Dumnezeu, dar nu este nici o natură energetică, ci este o realitate ființială. În acest sens, între Dumnezeu și creație nu este doar o distincție ca între Ființă (Dumnezeu) și energie (creație), ci este o distincție de natură ființială, între Ființa lui Dumnezeu și Ființa Creației.

Este consemnat, astfel, și 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, deși nu este energie, totuși nu este însuși Divinul, întrucât acest suflet al omului, ce transcende energiile subtile, este unul care este creat, deși este o natură ființială, inefabilă, în care își au originea și din care ies energiile subtile, ce subîntind și 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 însuși Dumnezeu. Aceste mistici experimentează relația între aceste energii subtile individuale și acest Sine, distinct ca realitate față de acestea. Însă, unii confundă această relație între energiile subtile individuale și 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 și 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, și nu se înscriu și 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 necreștine dau la o parte teologia-vorbirea cu Dumnezeu și se opresc

[52] Ibid., p. 236.

doar la metafizica-contemplaţia lui Dumnezeu, până la o absorbire în Dumnezeu”[53]. Susţine, în acelaşi timp, că „teologia-vorbirea cu Dumnezeu implică un dialog egal”. Posibilitatea acestui „dialog 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 Fiinţă (Divin) şi energii (om), ci este ca de la „egal la egal”, adică un dialog între Fiinţa lui Dumnezeu şi Fiinţa creată. Mai precis, este un dialog şi o întâlnire între Dumnezeu (Fiinţă şi Har/Energii necreate) şi creaţie (fiinţă creată şi energii create).

În acest „dialog egal”, nu este panteism, pentru că „se delimitează net fiinţa-conştiinţa de creaţie de Fiinţa-Conştiinţa de Dumnezeu Creatoare”. Confuzia, spune isihastul, vine de la cei şi prin cei care nu înţeleg „asemănarea-înrudirea conştiinţei noastre de creaţie cu Fiinţa-Conştiinţa de Dumnezeu”. Însă, în viziunea mistică isihastă, există, nu o confuzie, nu o identitate, ci o înrudire-asemănare între Creator şi creaţie, între necreat şi creat: „Fiinţa-conştiinţa de creaţie este fiinţa-substanţa creată real, dar nu străină de Fiinţa Dumnezeiască, ci pe Chipul-Arhetipul-Modul de Cuvânt-Limbaj Dumnezeiesc, deci pe Chipul Conştiinţei lui Dumnezeu ce se întipăreşte ontologic pe conştiinţa-fiinţa de creaţie.”[54] Conştiinţa noastră este, astfel, în spaţiul Conştiinţei lui Dumnezeu, şi vorbeşte-cuvântă în asemănare cu Limbajul Conştiinţei lui Dumnezeu: „În Conştiinţa noastră de Creaţie avem în mod Firesc Chipul de Conştiinţă a lui Dumnezeu, că Aceasta ne-a Creat, Aceasta ne este Spaţiul Conştiinţei noastre de Creaţie, pe Limbajul Conştiinţei de Dumnezeu şi Conştiinţa noastră Vorbeşte.”[55]

În alt context, isihastul spune să fim atenţi „la „configuraţia” Fiinţei noastre Create”, precizând că dacă, pentru antici, „sufletul şi corpul sunt „stări de fiinţări”, ca inteligibil şi sensibil”, în sens „iconic creştin, fiinţa creată este mai întâi configuraţie trifiinţială de fiinţă în sine şi apoi de energii

[53] Ibid., p. 186.
[54] Ibid., p. 217.
[55] Idem.

corporale”[56]. Mai detaliat, la antici, arată la Platon și Aristotel, de exemplu, că sufletul este ca: vegetativ, principiu de creștere; sensibil, principiu de mișcare; intelectiv-rațional. Astfel, isihastul remarcă faptul că, în perspectivă antică, „sufletul este în componența corpului și corpul în componența sufletului, Divinul fiind doar acea „scânteie” de intelectiv-rațional ce structurează atât sufletul, cât și corpul”[57]. Este importantă această lectură isihastă a antropologiei antice, pe modelul distincției între ființă și ființări-energii, pentru că ne relevă faptul că inteligibilul și sensibilul modelului antic sunt „ființări-energii”. Au natură energetică, deci. La fel, sufletul, în acest model antic, este în „componența corpului”, dar și corpul este în „componenta sufletului”, pentru că, de fapt, componentele sufletului sunt tot din categoria „ființări-energii”.

Modelul antropologic iconic isihast vorbește 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 și energii-ființări. Una este să identifici și să înțelegi sufletul ca ființialitate-ființă, și alta este să-l identifici și să-l consideri energie-ființare. Atunci când „sufletul” este identificat ca energii-ființări, în mod firesc realitatea acestui „suflet” intră în componența corpului și viceversa, întrucât materia corpului este tot formă de energie. Distincția este una cu efect practic și experiențial mistic, și relevă, și la nivel antropologic, o distincție apologetică între modelul antropologic iconic creștin, și 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 și

[56] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 263.
[57] Idem.

sensibilul sunt „în afara" fiinţialităţii, întrucât sunt energii (-fiinţări). Mistica isihastă este, în schimb, una directă a sufletului, evidenţiat ca fiinţialitate, de neconfundat cu energiile, de neamestecat în componenţa corpului. Astfel, unitatea şi relaţia între suflet şi corp este înţeleasă 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 înţelegere a misticii isihaste în coordonatele sale specifice, că isihastul atrage atenţia că, spre deosebire de Evagrie (sec. IV), care „a încercat să facă un Isihasm de Intelect, după modelul filosofic antic, şi a căzut în „falsităţi până la erezie"", specificul creştin „vine cu Revelaţia Hristică a unui Psihologism de Inimă, unde este Altarul Pecetei Chipului lui Dumnezeu"[58]. În acest fel subliniază, pe de o parte, caracterul hristic, revelaţional, 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 conotaţii de duh, deci fiinţiale, mai mult decât unele ce ţin de cromatici sentimentale şi reverberaţii energetice, emoţionale. De altfel, şi precizează că „intelectul este spiritualul unei „minţi 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 menţionat că Practica Duhovnicească de Mistică Isihastă este, de fapt, un „Chip de Liturghie Hristică" prelungită în Asumare

[58] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 310.
[59] Idem.

Proprie."[60] Se reține, astfel, o delimitare apologetică a isihastului față de mistica antică, și, în particular, chiar față de mistica evagriană, și de tiparele acesteia intelectiv-contemplative, de iz metafizic, care s-au păstrat, măcar ca reminiscențe de formă și transpunere de limbaj, dacă nu și ca o oarecare practică intelectivă, regăsită într-o anume perpetuare istorică a căutărilor și experiențelor mistice creștine. De aceea, tușa 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 și al peceții sale dezvăluite baptismal, ce devoalează mistica isihastă în caracteristici iconice, de întrupare-pecetluire de chip întru asemănare. Această integrare mistică desfășurată ca iconare, personalistă, euharistică, dă acuratețe creștină, și ca practică și ca experiență mistică, și ca transpunere în limbaj a acestora, și, ca atare, se deosebește de abordările mistice intelectiv-contemplative, ce au o încărcătură metafizică, măcar ca formă și metodă, chiar dacă nu și conținut, care reflectă un spiritual orientat pe transcendere, și nu atât pe întrupare ca integralizare.

Astfel, în legătură cu intelectul, mintea sau „duhul de inimă", se reflectă și o nevoie de lămurire antropologică, din perspectiva abordărilor practicilor și experiențelor mistice, pe care isihastul o sesizează, și asupra căreia insistă, pentru a reliefa întregul contur specific al isihasmului. Din această perspectivă, abordarea sa este una care remarcă nevoia, reclamată și de context, de a identifica cu acuratețe mistica isihastă, nu doar evidențiind latura teologică, ci și pe aceea antropologică. În special această nevoie de actualizare, adâncire și lămurire antropologică, nu a fost înțeleasă de mulți apologeți contemporani, care au profesat diverse acuze gratuite la adresa isihastului de la Frăsinei.

De consemnat că isihastul propune, în același context, o lectură a specificului athonit grecesc, rusesc, respectiv carpatin, astfel: „Specificul Athonit grecesc păstrează Mintea, dar îi dă Personalismul Hristic Creștin. Rușii au un specific cu evidență

[60] Ibid., pp. 309-310.

de Duh, ca Interiorizare de Personalism Hristic. Specificul Carpatin (după cum vom vedea în toate relatările) este de Personalism Direct care Asumă și Mentalul și Duhul și totodată le depășește în Integralitatea Fiinţialităţii”[61].

Citirea acestor specificuri mistice, ce toate se desfășoară în spațiul personalismului hristic creștin, se devoalează și în raport de un chip integrativ care se precizează și 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 și importanta distincție între ființă și energii în chipul antropologic, pe care o relevă isihastul, și care este una lămuritoare, pentru a identifica natura sufletului, respectiv pentru a reține ireductibilitatea sufletului la energii și pentru a recunoaște natura energetică a minții.

De aceea e importantă, și 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 Fiinţa noastră, în asemănare cu Fiinţa lui Dumnezeu, distinct de aceasta, dar și distinct de orice energie, oricât de subtilă ar fi aceasta. În viziunea creștină, „sufletul este însăși natura creată, care are spiritualul creat propriu-zis, și din care iese și energeticul creat, fără amestecare sau prefacere. Sufletul nostru este Categorie de Ființă, chiar dacă este Creație, prin Chipul Fiinţei Divine Creatoare Pecetluit pe Chipul Creat”[62]. Sufletul, așadar, este categorie de ființă, și nu se confundă și nici nu se amestecă cu energeticul creat, care iese și se reîntoarce în suflet. Însă, această categorie de ființă a sufletului creat nu este de la sine, ci este datorată pecetei Chipului Fiinţei Divine, care face posibilă această categorie de ființă, ce este astfel proprie și sufletului creat.

În virtutea acestui chip de ființă al sufletului, isihastul califică, pe fond, mistica isihastă ca pe o „mistică fiinţială”, și

[61] Idem.
[62] Idem.

atrage atenţia asupra riscului acelor mistici care amestecă „fiinţa cu energiile" şi cad astfel „într-o „mistică energetică", care „depersonalizează" mascat fiinţialitatea".[63] Cu alte cuvinte, mistica fiinţială, de fapt, a „personalismului fiinţial" specific isihasmului, relevă autenticul chip personal şi autentica relaţionare inter-personală mistică, în timp ce, în contrast, misticile energetice încearcă să promoveze un „personalism energetic", care de-personalizează propriu-zis fiinţialitatea. Recuperarea acestui chip al personalismului fiinţial 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, insistenţa isihastului pe regăsirea chipului fiinţial al creaţiei, pe distincţia şi neamestecul fiinţialităţii create cu energiile create, este una care este operată în plan antropologic, dar care identifică astfel isihasmul ca mistică într-un chip propriu de neconfundat, unul dat de suportul său real personalist, care face posibil dialogul inter-personal.

Isihastul de la Frăsinei este încredinţat şi ne încredinţează recurent, nu întâmplător, că „reevaluarea Categoriei de Fiinţă este Puterea de Spiritualitate salvatoare pentru noi, cei de astăzi". Ca viziune isihastă, insistă pe descoperirea „reperelor de Fiinţialitate pentru Fiinţa noastră Creată", argumentând că noi, în raportul şi în întâlnirea noastră cu Dumnezeu, „trebuie neapărat să ştim propriile noastre componente Fiinţiale, prin care putem să Comunicăm". Încearcă să centreze viziunea isihastă, ce subîntinde practica şi experienţa mistică, pe „o modalitate de a vedea Fiinţa şi prin Fiinţa Însăşi, păstrând deosebirile dintre Fiinţă şi reflectările sale", energetice, întrucât consideră că „modalitatea filosofică, adoptată şi de teologie, de a vedea Fiinţa Creată doar prin reflectările din „afara" Fiinţei, 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

[63] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 142.
[64] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 234.

perspectivă mistică, prin această evidenţiere a fiinţei ca fiinţă, prin accentul pus pe o posibilitate de vedere directă a fiinţei prin fiinţa însăşi, şi nu doar indirect, prin intermediul fiinţărilor-energiilor ca reflectări-manifestări ale fiinţei. Mărturiseşte că această „adâncire în Fiinţă", ca „lărgire mistică", adusă teologiei, este „fără afectarea şi fără contrazicerea celor relatate deja despre Fiinţă şi reflectările sale". Recunoaşte astfel că „mistagogia iconică" pe care o expune şi propune este o „lărgire" a „mistagogiei tradiţionale". Vede însă această „mistagogie iconică" şi ca un răspuns şi, în fond, ca pe o actualizare în raport de o cerinţă contextuală, relevată de o expandare a practicilor şi a tehnicilor energetiste, fie acestea cu sau fără conotaţii terapeutice. O vede ca pe „o necesitate de context spiritual", întrucât constată că, astăzi, „este „pericolul" uitării Fiinţei în Energiile Sale, şi mai mult, al „confundării" Fiinţei cu Energiile ei"[65].

În acest sens, mistagogia iconică aduce în atenţie ca viziune mistică nevoia distincţiei între fiinţă şi energii, dar şi nevoia de rememorare a chipului fiinţei şi de evidenţiere a 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

[65] Idem.

antropologii iconice, care relevă chipul omului ca fiind ființă (creată) și energii (create), formulă în care antropologia creștină își recuperează și își evidențiază un specific inconfundabil, decantat, de neconfundat cu antropologia filosofică antică, și 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 ființă și energii, și nu pot accede prin ele însele la această viziune iconică asupra relației între creat și necreat, ca raport între „Ființă Necreată și Energii Necreate" (Dumnezeu) și „ființă creată și energii create" (omul). Din această perspectivă, mistagogia iconică, care centrează viziunea misticii iconice, în expunerea sa ghelasiană, are și un evident rol complex apologetic, mărturisitor, ce conturează specific un hotar mistic isihast în contextul interferențelor mistice contemporane.

Isihastul arată în orizontul acestei mistagogii iconice că trebuie să se insiste pe „ființialitatea vie a duhului-sufletului, dincolo de „magia terifiantă" a energiilor", și, deci, trebuie să se insiste pe descoperirea „sufletului viu", care, în mistica isihastă, este dincolo de „energismele magice", oricare ar fi ele. Atrage atenția că, pentru isihasm, sufletul este „valoarea în sine", și 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 și evidențiază isihasmul, ca mistică teologică ce insistă pe chipul sufletului ființial, nu doar față de o simplă teologie, ci și 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". Așadar, pentru aceste mistici filosofice, sufletul creat este doar o

[66] Ibid., p. 41.

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 mărturisește o Ființă Dumnezeiască, dincolo de creație, dar, totodată, afirmă și o ființă creată ca suflet creat. Atrage atenția că, în viziune creștină, Dumnezeu ca Treime Ființială în sine însuși și Har (energii necreate) se poate spune că este, într-adevăr, Sufletul Dumnezeiesc Absolut, ca Ființă, și energiile Sale necreate (Sf. Grigore Palama), dar creația Sa, fiind chip și asemănare, după Chip dumnezeiesc, este, la fel, Ființă creată-suflet și energii create-corp[67].

De altfel, din perspectivă apologetică, este de observat și de reținut că sufletul „luat" ca „scânteie-divină" și ca „reflectare-energetică", nu se înscrie într-o viziune autentic creștină, și poate genera și întreține confuzie și din perspectiva practicii și a experienței mistice. Precizarea isihastului nu este de bună seamă întâmplătoare, ci urmărește o acurateță a misticii isihaste, care nu este o mistică și o experiență oarecare, ce nu ține cont de revelarea și de sensul rememorării Originii în chipul asemănării.

De aceea, se distinge această „reflectare", de tip panteist, de ceea ce înseamnă crearea „după chip și asemănare" creștină. Distincția este importantă și din perspectiva experienței mistice, întrucât din viziunea panteistă, aceasta a „reflectării", creația, inclusiv sufletul, este de natură energetică, în vreme ce, din perspectivă creștină, cea „după chip și asemănare", cea iconică, creația este în dublă deschidere ca ființă și energii, ambele create, dar, totodată, cu precizarea importantă că sufletul, ca realitate, este de natură ființială. Experiența și 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, și, ca atare, nu poate fi redus la o materialitate subtilă, energetică, manipulată prin tehnici energetice, întrucât sufletul său creat este transcendent energiilor subtile.

[67] Ibid., p. 154.

Astfel, pentru „ieșirea 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" și 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 și 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 necreștine amestecă spiritul cu energia, uneori până la substituirea lor, care ar da astfel forma grosieră de materie și 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 recunoaște că magiile mistice există, că sunt o realitate, nu este echivalent cu a le și valida, ori a le asimila cu isihasmul. De altfel, isihastul previne 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 ieșirii din spectrul „Căderii", trebuie restaurat și 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

[68] Ibid., p. 42.
[69] Idem.
[70] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 190.
[71] Ibid., p. 230.
[72] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 43.

este de natură fiinţială, 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 conştiinţa acestei „duble mistici", se reduc la încercările mistice de auto-restaurare, care, în absenţa 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 susţin că Dumnezeu nu poate vorbi sau să se mişte decât prin manifestarea universului creaţiei, de unde panteismul iminent"[73]. În pandant, afirmă că, în sens creştin, „creaţia 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 creaţie efectivă, ca traducere şi totodată alt Mod de realitate, nu ca revers al Său, ca un contrast de proprie evidenţiere, ci ca o Nouă Deschidere de Sine în Supradeplinătate de Sine."[74]

Creaţia nu este aşadar, în sens creştin, reversul, necesitatea, contrastul sau manifestarea lui Dumnezeu, ci este o transpunere iconică de „viu deplin", ce are fiinţialitatea şi manifestarea ei proprie. Creaţia este o creare efectivă, nu o emanaţie, şi are propria sa substanţă fiinţială de creaţie. Creaţia nu este o manifestare directă a lui Dumnezeu, pentru că atunci ar fi o emanaţie de tip panteist, ci este o manifestare a manifestării lui Dumnezeu, o strălucire a strălucirii Lui: „Creaţia nu este această manifestare directă a lui Dumnezeu Însuşi, ci Creaţia este o nouă transpunere a deja manifestării dumnezeieşti, dar nu ca o repetare-imitare, ci ca o creaţie efectivă, care în mod şi substanţă de creaţie manifestă deja

[73] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 26.
[74] Ibid., p. 27.

manifestarea pur dumnezeiască. Creaţia nu este manifestarea lui Dumnezeu, ci manifestarea manifestării lui Dumnezeu, strălucirea strălucirii lui Dumnezeu."[75]

În altă delimitare, faţă 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, „Conştiinţa Fiinţialităţii 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 revelaţiei creştine, conform căreia „lumea nu este „manifestarea" Divinului, ci a Chipului de Fiu Divin, care creează şi un chip de „filiaţie de creaţie". Astfel, faţă 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 Creaţie 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 creaţie 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 creaţiei, şi, ca atare, se recunoaşte acest temei al înrudirii, al legăturii iconice, între Divin şi creaţie, care este fundamentul ce face posibilă întâlnirea, comuniunea neamestecată. Întâlnirea între divin şi lume, nu mai este, aşadar, una de natura unei metafizici a spiritului divin impersonal, ci este una a personalismului iconic al chipului de filiaţie, care este însăşi deschiderea-uşa posibilităţii de întâlnire între Dumnezeu şi creaţie. Este însuşi chipul iconic personal al intermedierii,

[75] Ibid., p. 92.
[76] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 167.

temei al înrudirii, al întâlnirii, al comuniunii divino-creaţie, ce este însăşi biserica, ca extensie a chipului hristic.

În acest sens, isihastul reafirmă şi direct, apologetic: „Fiinţa şi fiinţările" filosofilor sunt o metafizică ce nu mai concordă cu Revelaţia Creştină. Lumea nu este „fiinţările Divine", ci cu adevărat o „Fiinţialitate de Creaţie", după „Chipul şi Asemănarea Divină"[77]. Prin urmare, în viziunea isihastă, ca mistică de revelaţie creştină, între Divin şi lume nu mai este un raport de tip metafizic ca între fiinţă şi fiinţări, întrucât, conform misticii isihaste, lumea nu mai este simpla manifestare-fiinţare a divinului, ci este, într-adevăr, o creaţie a lui Dumnezeu, care, fiind după „chipul şi asemănarea divină", are în chip real o „fiinţialitate de creaţie". Această „fiinţialitate de creaţie", 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 înţelege fără identificarea reală a „fiinţialităţii de creaţie", şi a caracterului iconic al acesteia, ce îşi are originea în Icoana Cuvântului ca asemănare-pecete a Icoanei Tatălui.

Din perspectiva revelaţională creştină a misticii isihaste, isihastul precizează: „Originea Spiritului şi a Energiilor-Materiei este chiar Dumnezeu, care se traduce pe Sine în Creaţia Sa ca Realitate Dihotomică, Suflete Fiinţiale corespondenţă de Fiinţă Dumnezească şi Corpuri ale Sufletelor corespondenţă de Har-energii". Această precizare este una prin care se iese de sub incidenţa „Căderii", cea care operează cu dualitatea Spirit şi Materie, dualitate în care, în logica corespondenţelor, Spiritul este Divinul-Creatorul, iar materia este creaţia. 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 „reminiscenţa anticilor că totuşi materia-energia este coexistentă cu Dumnezeu Spiritul", aşa cum, „la misticii indieni este coexistenţa Brahman Suflet Absolut cu Prakriti Energie-Natură Universală"[78].

[77] Idem.
[78] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 121.

Altfel zis, atât coexistența Materie-Spirit, cât și coexistența Suflet-Absolut și Energie-Natură, ca Brahman-Prakriti, specifice viziunii misticilor indieni și anticilor, reflectă o incidență a „Căderii", din pricina căreia aceștia nu înțeleg că atât realitatea spirituală, pe care o numesc Brahman, cât și realitatea energetică-materială, pe care o numesc Prakriti, sunt create, ambele, de Adevăratul Dumnezeu, ce le transcende. Din această perspectivă se poate înțelege mai ușor 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, și, pe de altă parte, confundă manifestarea energetică-materială a acestui Spirit-Brahman, numită Prakriti, cu însăși creația, și de aceea vorbesc numai de realitate energetică a creației, în fond tot materială (subtilă), și 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 însăși manifestarea lui Brahman. Însă, misticii indieni nu recunosc Originea chiar și a lui Brahman însuși, care, de fapt, este Dumnezeul Treime al revelației creștine, și, evident, nu recunosc nici caracterul iconic al lui Brahman, adică înrudirea-asemănarea acestuia cu ceea ce îl transcende, ca Origine a sa, și nici chipul său de limbaj.

În acest sens, este lămuritoare viziunea misticii isihaste, prin care isihastul afirmă răspicat că Dumnezeu este cu adevărat Originea și a „Spiritului și Energiei-Materiei", pe de o parte, și, pe de altă parte, evidențierea de către isihast a dihotomiei creației, într-o anume corespondență și analogie de transpunere iconică: suflete ființiale în corespondență cu Ființa Dumnezeiască, iar corpurile-energiile sufletelor în corespondență cu Harul-energii necreate (dumnezeiești). Această viziune isihastă oferă, astfel, repere care nu mai lasă loc confuziei misticilor ce amestecă manifestările creației cu manifestările dumnezeiești, și care se reduc la o metafizică-mistică ce nu poate ieși din dualitatea spirit-materie/energie sau ființă-energie/ființare. În acest sens, isihastul operează o delimitare paradigmatică a misticii isihaste față de misticile metafizice ce

nu ies din raportul aniconic al dualității spirit-materie, ca față-revers a aceleiași realități.

De altfel, o altă distincție a metafizicii mistice creștine față de metafizicile mistice necreștine, aflate sub impactul „Căderii", pe care nu o înțeleg în rădăcinile și efectele ei profunde, este în raport de distincția între „manifestarea în sine a sufletului", ca „manifestare proprie ființială", și „manifestarea manifestării sufletului" ca „manifestare energetică". Astfel, în metafizica pur creștină, „lumea materială-corporală nu este manifestarea directă a sufletului, ci manifestarea manifestării-mișcării vii, deja existente în suflet-spirit". Aceasta, ca o „a doua manifestare", produce și „manifestarea energetică materială". Misticile metafizice necreștine, „după căderea din Rai, consideră lumea semi-spirituală energetică mentală ca însăși manifestarea spiritului-ființei și 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, și nu reduce trăirea „viului de suflet" la o trăire doar intermediată de manifestările energetice. Este și 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) și manifestarea manifestării sufletului.

Mai mult, atrage atenția că „energiile nu sunt mișcările Ființei", și precizează că „este o greșeală de fond considerarea Energiilor ca înseși Mișcările 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 și Lume a Mișcării". Altfel zis, în sens creștin, mișcarea nu este restrânsă numai la creație și la energii, întrucât, în viziunea personalismului isihast creștin, este posibilă o mișcare și în ființialitatea creată, nu doar în energiile create: „Se poate vorbi de o Mișcare reală în Ființă, după cum se poate vorbi de o mișcare reală în Dumnezeirea Trinitară Creștină"[80]. Isihastul

[79] Ibid., p. 170.
[80] Ibid., p. 190

explică, în acest sens, că dacă în misticile necreştine, în logica lor duală, „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 creaţiei, atât ca fiinţialitate, 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, atenţia, în acelaşi context, să nu se confunde permanenţa fiinţialităţii cu nemişcarea, aşa cum fac misticile necreştine, care identifică o permanenţă fiinţială a spiritului transcendent energiei-materiei, dar nu recunosc şi mişcarea intrinsecă în această permanenţă, întrucât nu depăşesc caracterul singular al spiritului-fiinţei, pentru că nu recunosc Chipul Treime-Persoane al Fiinţei, şi nici chipul triadic al spiritului/fiinţei-persoanei. Misticile necreştine, ce nu recunosc pe Dumnezeu Treime în Sine, pe Dumnezeu cel transcendent ca Treime creaţiei Sale, văd pe Dumnezeu „treime" „doar datorită creaţiei, creaţia impunând o diversificare în manifestarea de Dumnezeu, o dată ca stare de Creator, o altă stare ca Susţinător-Viaţă şi încă o dată ca Absorbant în Sine Distrugător"[82]. Această viziune necreştină, după cum se constată, nu se referă însă la Dumnezeu-Fiinţă Treime în Sine, ci numai la o manifestare treimică în creaţie, ca stări manifestate de divin (creator, susţinător, distrugător) în raport cu creaţia, de fapt, receptate de creaţie.

Pe de altă parte, isihastul susţine 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

[81] Ibid., 401.
[82] Ibid., p. 93.

spirtuală și mentalul energiilor este energia spirituală devenită mental energetic-corporal”[83]. Reține, totodată, că misticile necreștine consideră că se poate „trăi dumnezeirea prin energiile corp, ca mental zis superior, ca iluminare mentală”. Însă, ține să precizeze că aceste mistici confundă, de fapt, „legătura creației cu Dumnezeu” cu „legătura noastră, cea „dintre mintea energiile-corp și sufletul-ființa dincolo de minte corp-energii”, confuzie de unde rezultă „părerea la indieni că sufletul nostru este însuși Dumnezeu, că este dincolo de minte-energii”[84].

În plus, isihastul susține că, în isihasm, „mentalul nu se desființează, ci se înduhovnicește de Duhul Sufletului, în care mentalul intră pasiv, oprindu-și propria mișcare de minte, dar lăsându-se mișcat tot ca mental de mișcarea Duhului, ce este o altfel de mișcare, dincolo de mental.”[85] Această perspectivă isihastă o deosebește, astfel, de cea a misticilor necreștine, în sensul că acestea tind, de fapt, „la trecerea mentalului în supra-mentalul Duh, ca o absorbire a mentalului și chiar o desființare a mentalului”. De aceea, subliniază că, în isihasm, „mintea nu intră în nemișcare”, ce ar fi distrugere de minte, ci mintea intră în „transcendentala mișcare a Duhului-Sufletului”, care este creat și este ființialitate, dar, trebuie precizat încă o dată, nu este însuși Divinul, așa cum cred aceste mistici.

În acest sens, precizează și că isihia-odihna, în viziune creștină, „nu este Nemișcarea Transcendentală, acel Nemanifestat absolut la care visează misticile orientale”. De aceea, susține că „taina misticii creștine” este, de fapt, acea odihnă care „nu este Nemișcare, ci Originea și Dincolo și de Mișcare și de Nemișcare”[86]. De fapt, în viziunea creștină, 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 și Mișcare Dumnezeiască”. Și, mai mult, nici creația Sa, „nu este o necesitate de mișcare dumnezeiască, ci este o

[83] Ibid., p. 243.
[84] Ibid., p. 244.
[85] Ibid., p. 277.
[86] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 330.

operă a viului deplin dumnezeiesc”[87]. Misticile necreștine, prin urmare, ne spune isihastul, nu cunosc această mișcare și viață dumnezeiască în Dumnezeu însuși, dar nu cunosc nici o mișcare transcendentală a sufletului în sine însuși, deci o mișcare a viului sufletului-persoană. De aceea, aceste mistici necreștine „văd sufletul ca pe ceva mai mult principial-spiritual” și consideră sufletul o nemișcare transcendentală ce are nevoie de un apanaj material-energetic ca să se poată mișca-manifesta”[88].

În isihasm este, așadar, o paradoxală „odihnă a mișcării minții-corpului în mișcarea Duhului-Sufletului”[89]. Astfel, mistic isihast, „mintea intră în Plinul Duhului de Suflet, din care se îmbogățește, se însănătoșește, se reînnoiește, se iluminează, se înduhovnicește”. Isihasmul recuperează, astfel, și această transcendentală mișcare de duh-suflet, ca deplinătate ce transcende mintea, dar care pune într-o nouă mișcare și mintea, ce nu se mai mișcă de la sine, autonom, ci se mișcă integrat, prin supra-mișcare ființială a duhului sufletului. Această supra-mișcare 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, împărtășibil, comunicabil în natura sa ființială, nu este de la sine, ci își are o origine, suport și țintă, iconică, își are un model absolut de deplin dialog ca limbaj ființial în chip personal, conștient: „Nu există Gol Ființial, ci doar Plin Ființial Absolut, ce este Deplinul Dialog-Conștiința 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]

[87] Ibid., p. 386.
[88] Idem.
[89] Ibid., p. 250.
[90] Ibid., p. 380.
[91] Ibid., p. 379.

În contrast cu acest chip personalist al „deplinului fiinţial" dialogal, survine şi remarca: „Diavolul visează un astfel de Gol Fiinţial."[92] În acest sens, sintagma „gol fiinţial", asociată unui „vis demonic", ne atrage atenţia asupra unei incidenţe a „Căderii", şi ca atare, şi că misticile care ţintesc acest „gol fiinţial" reiterează, de fapt, acest „vis", ce le menţine în siajul demonic, sau al „Căderii". Mai mult, atrage atenţia şi asupra faptului că „practicile medicale de „relaxare pe golirea 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 realităţi şi date concludente"[93]. Aşadar, este de reţinut că „aparenţa de realităţi" 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 morţii 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

[92] Idem.
[93] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 299.
[94] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 330.

Dumnezeiesc, descoperit și coborât în creație". Mărturisește 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 și o distincție între rostire și simpla invocare mistică, considerând că „rostirea este ceva pur creștin, este un Anume Cuvânt într-o Anume Pronunțare"[97]. Astfel, ca primă 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 și invocare este una de natura așezării 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, și nu o mistică a cuvântului-vibrație-energie, cum, de fapt, înțeleg cuvântul misticile necreștine, și 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 și caracterul dialogal, fundamental, arhechipal al isihasmului.

În raport de acest specific dialogal isihast, interpersonal, isihastul susține că o conștiință „fără triada persoanei, fără o conștiință personală nu este conștiința propriu-zisă, ci un principiu de conștiință, o abstractizare de conștiință până la absoluta Golire și Neant de Conștiință". Subliniază, astfel, că o „conștiință în monolog este un imanent absolut, ce nu poate ieși din sine ca să se conștientizeze pe sine", și specifică faptul că o „conștiință ne-personală ne-treime este

[95] Ibid., p. 251.
[96] Idem.
[97] Ibid., p. 254.
[98] Idem.

un gol transcendental de conştiinţă". Precizează în contrast că, în viziune creştină, „conştiinţa este un plin absolut de conştiinţă, ce nu admite golul-mentalul-abstractul, reducerea la principiu"[99].

În sens mistic isihast, aşadar, se leagă conştiinţa de persoană, iar persoana de chipul treimic, cel fără de care nu poate avea loc un dialog inter-personal, într-un plin de conştiinţă-persoană, ci se rămâne într-un monolog mistic de „dublu gol", într-un gol transcendent de conştiinţă, 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 experienţial la închiderea-suspendarea într-un „neant al conştiinţei" şi la oprirea-fixarea 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 esenţă cu Dumnezeu însuşi". Referitor la budism, afirmă chiar explicit: „Buddha a ajuns în Nirvana propriului Suflet şi s-a Oprit aici."[101] Budismul transcende experienţial 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.

[99] Ibid., p. 329.
[100] Ibid., p. 325.
[101] Ibid., p. 195.

Isihastul consemnează explicit că misticii indiene, generic spus, îi lipsește Dumnezeul Persoană, și vorbirea reală cu Dumnezeu, și că mistica indiană încearcă o ștergere 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 și aceasta are lipsa Dumnezeului Personal, al vorbirii reale și totale dincolo de pretinsa beatitudine a absorbției în dumnezeire. Absorbirea în Dumnezeu este o nostalgie a suferinței care vrea ștergerea oricărei memorii a suferinței ce ar putea da întoarcerea la suferință."[102] Despre neoplatonism afirmă, de altfel, că, la fel, îi lipsește întâlnirea și vorbirea cu Dumnezeu, și, ca atare, rămâne la o contemplație imanentă: „Neoplatonismul nu este o mistică în sine, ci o metafizică mistică de spiritualitate elevată, ce este incompletă față de Mistica în sine ca Întâlnire și Vorbire directă cu Dumnezeu, cum este Isihasmul. Imanentismul grecesc face doar o contemplație."[103] Deosebește, astfel, isihasmul de misticile indiene și 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 necreștine. Despre aceste mistici crede că „au descoperit acest miracol al „golului de minte" ca terapeutică a liniștirii mișcărilor 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]. Liniștirea aceasta energetică, pe fondul acestui „gol de minte" nu este, prin urmare, liniștea mistică isihastă, care este una nu doar energetică, și 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.

[102] Idem.
[103] Ibid., p. 194.
[104] Ibid., p. 247.

Isihastul afirmă, de altfel, vizavi de această golire de minte, că în isihasm „mintea se golește 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 odihnește 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 însăși 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 creștinism 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. Și așa, mintea considerată ca însuși spiritualul ființei create primește 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 și 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 creștinism, 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 Însuși 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 ieșire, de fapt, din intra-mentalizare.

Isihastul consemnează că misticile necreștine încearcă, într-adevăr, ca prin „golul de minte" să oprească „mișcările

[105] Ibid., p. 282.
[106] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 239.
[107] Idem.
[108] Ibid., p. 248.

energetice din corp", reducând „cuvintele la raţiuni mentale până la un gol mental total ca odihnă de minte, linişte energetică"[109]. Reţine şi observaţiile 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 observaţii: „Informaţiile minţii ca reduceri de raţiuni corporale, sunt tot energii corp, ce nu pot vedea niciodată sufletul şi pe Dumnezeu. Doar sufletul-fiinţa noastră de creaţie 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 energetică, de care fac caz mulţi astăzi, ci este acea „vedere fiinţială" a sufletului, cea capabilă să vadă „faţă către faţă", fiinţial, un alt suflet şi pe Dumnezeu, Cel a cărui „asemănare de chip" este sufletul. În acest sens, referitor la fiinţialitatea sufletului şi la neamestecul şi neconfundarea între Fiinţa lui Dumnezeu şi fiinţa de creaţie a sufletului, isihastul, după cum s-a arătat, este fără echivoc: „Isihasmul nu este posibil fără un suflet transcendental de creaţie, fără o fiinţă de creaţie, şi nu este posibil fără un Dumnezeu ca Fiinţă dincolo de fiinţa sufletului nostru."[112]

Susţine, pe de altă parte, că misticile antice vorbesc de „iluzia lumii", tocmai din cauza acestui fapt, că fac „mistica minţii". Precizează, astfel, că spiritul nu este propriu-zis mintea. Dar adaugă că nici ceea ce transcende mintea nu este de definit prin „prisma minţii", deci ca fiind o „esenţă de minte", ci acea realitate, ce transcende mintea, trebuie recunoscută ca „fiinţă creată personală": „Spiritul nu este mintea şi nici adâncul spiritului nu este „esenţă de minte"... În sens

[109] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017,p. 247.
[110] Ibid., p. 248.
[111] Ibid., p. 256.
[112] Ibid., p. 260.

creştin, este „fiinţa 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 fiinţială. Ceea ce transcende mintea, din perspectiva misticii isihaste, este sufletul, şi, ca atare, sufletul acesta este creat, dar este de natură fiinţială, este autenticul chip-persoană. De aceea, mistica isihastă carpatină insistă pe evidenţierea acestui suflet în sine şi se prezintă nu ca o „mistică a minţii”, ci ca o „mistică a sufletului”. E un suflet identificat, însă, trebuie repetat, în natura sa creată, fiinţială, 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 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 înţelege 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 Fiinţa

[113] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 262.
[114] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 171.

Dumnezeiască", și pentru aceasta „delimitează net conștiința sufletului de mintea corpului, și pe acestea de Ființa-Conștiința Dumnezeiască, dincolo și de sufletul, și de corpul-energiile noastre"[115]. Distinge, astfel, sufletul de minte, nu doar funcțional, ci ca realități propriu-zise, prin însăși natura lor distincte. Este o distincție pe care, desigur, o fac și 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, și de Ființa lui Dumnezeu și de Energiile sale Necreate (Harul Său). Sufletul acesta se distinge, prin urmare, de minte, pe care o transcende, de unde și sintagma „transcendent creat", folosită de isihast, dar nu se identifică și nu se confundă cu Divinul ce este transcendentul necreat, dincolo de transcendentul creat.

Isihastul consideră că filosofii mistici sunt confuzi, întrucât, uitând de „conștiința ființială de creație, cea dincolo de mintea sufletului", ajung să amestece „conștiința ființei cu Supraconștiința Divină". Este o confuzie pe care o atribuie și orientaliștilor, îndeosebi indienilor[116]. Pentru ieșirea din aceste confuzii, filosofice, mistice, experiențiale, relevă și argumentează de ce este nevoie ca noi să „accentuăm pe Conștiința Chipului Ființial Creat, cea dincolo de Minte, ce nu se confundă cu Supraconștiința Cuvântului Divin Creator care este dincolo de Conștiința Ființială de Creație". Recunoaște că face aceste distincții „chiar cu mențiuni forțate", întrucât consideră că sunt fundamentale și necesare. Insistă astfel și pe nevoia de a face anumite distincții cu rigoare: „Aici, trebuie iarăși consemnată „funcționalitatea" minții față de Conștiința Chipului Ființial și față de „conștiința" corpului-biologicului. Mistic, se mai vorbește de o funcționalitate a Minții și față de Divinitate. Sfinții Filocalici, mai ales cei greci, accentuează pe aceasta. Noi facem distincțiile de rigoare."[117] Toate aceste detalii au mare importanță, crede isihastul, care observă că „vremea noastră", fiind una a „destructurării, iconoclasmului,

[115] Ibid., p. 244.
[116] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 162.
[117] Idem.

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 recunoaşterii 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-biologicului", 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 accentuează o preponderentă „funcţionalitate" a minţii faţă de Divinitate.

De aceea isihastul, vizavi de această „funcţionalitate" a minţii, ca practică, atrage atenţia că „este un mare pericol să se mai facă astăzi „mistica energetică a minţii", că trebuie povăţuitori încercaţi şi condiţii de mediu prielnic (retrageri şi liniştiri imposibile în condiţiile 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

[118] Ibid., p. 164.
[119] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 114.

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 recunoaște asemănarea-chipul, arhechipul, și implică o așezare-relaționare ritualică, liturgică, euharistică. Este o practică mistică isihastă care pornește de la identificări, recunoașteri și rememorări arhechipale, și care, încă de la început, încearcă să restabilească, să restaureze, ordinea originară, firească, între ființă și energii, și să deschidă integrativ, dialogal, comuniant persoana, în chip ritualic, gestic, iconic.

III

Cu privire la misticile energetiste, isihastul remarcă faptul că „mistica indiană a reușit să intre în intimitățile energiilor proprii de creație, dar acestea fiind decăzute după Căderea din Rai, dau imaginea unor energii contrare-polarizate, de unde acele tehnici de unire a energiilor contrare până la transcenderea lor în Suflet”[1]. Numai că „mistica indiană încearcă o terapeutică mistică, nu prin Divinitate, ci prin Natură însăși, de unde aspectul semi-laic al misticii indiene”[2]. Nu contestă că misticile necreștine „au intuit această corelație energetică de ordin cosmic”, și nici că „indienii vorbesc de energie mentală cosmică pe coloana vertebrală, de o energie a naturii în chakre-plexuri psiho-organice”[3]. Observă că „mistica indiană face o mistică energetică în corelație cu energiile mentale cosmice și cu energiile naturii”[4]. Dar subliniază clar că mistica indiană „uită de Energiile Harice pur Divine, de unde mistica auto-energiilor”[5].

Și, de fapt, de aici, din uitarea Energiilor Harice, survine „alunecarea într-o adevărată magie a energiilor proprii, până la auto-amăgire”[6]. Această magie a energiilor proprii, cosmice și de natură, această mistică a „auto-energiilor” reflectă, în fond, ca act, în practică, „personalizarea energiilor”, care, propriu-zis, este o „pseudo-personalizare”. Prin urmare, misticile metafizice fac o „personalizare energetică” pe fondul unei „de-personalizări ființiale”. Astfel, ca reper apologetic ghelasian, nu întâmplător se insistă pe identificarea adevăratei realități a persoanei, care este de natură ființială, nu energetică.

---

[1] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, pp. 410-411.
[2] Ibid., p. 411.
[3] Ibid., p. 427.
[4] Ibid., p. 410.
[5] Idem.
[6] Ibid., p. 410.

Isihastul consemnează faptul că „orientalii vorbesc de zisele corpuri subtile, planuri". Spune, însă, că în sens creștin, acestea „sunt doar „amintirile configurației" Trupului de Taină"[7]. Arată, în pandant, că „ființa noastră este „plan al naturii" în „umanizarea personală" și în „suprapersonalizarea" răspunsului față de Divinitate și inter-relaționalul general"[8]. Conchide că „aceste trei planuri sunt „treptele" ființialității omului pe modelul cărora își manifestă viața proprie"[9]. Se observă astfel că, în viziunea isihastului, aceste corpuri/planuri subtile, de care vorbesc misticile orientale și contemporanii care, într-un fel sau altul, asumă atare abordare, sunt niște vagi memorii ale configurației „trupului de taină". Însă, „trupul de taină" nu este doar o „structură de natură", energetică, subtilă, configurată în planuri/corpuri, ci este o supra-configurare tainică de „trup integral" în care este cuprins „planul naturii", dar, nu oricum, ci într-o „umanizare personală" și într-o „suprapersonalizare a răspunsului față de Divin".

Din această perspectivă, dacă rămân doar la aceste corpuri subtile și planuri energetice, „orientalii", și cei din trena lor, rămân în planul naturii. Nu răzbat, în sens integrativ, experiențial, nici în planul „umanizării personale" a naturii, dar nici în planul „suprapersonalizării" ca întâlnire-comuniune a omului-persoană cu Dumnezeu-Persoană. Orientalii uită, așadar, de „planurile esențiale", care sunt cele personale, atât cel de personalizare-umanizare, cât și cel de supra-personalizare îndumnezeire. De aceea, se desfășoară mistic într-un plan al naturii, impersonal, destructurat în corpuri subtile/planuri energetice. Însă, isihasmul re-descoperă configurarea întâlnirii mistice în „trupul de taină", într-un orizont inter-relațional, personalist, ce asumă, nu doar natura ca umanizare, ci și persoana-omul, ca personalizare. Dar, totodată, asumă și răspunsul față de Divin, ca supra-personalizare, ca îndumnezeire-iconare. În „trupul de taină" avem o inter-relaționare, o asumare-personalizare între om și natură, dar și o întâlnire-suprapersonalizare între Dumnezeu și om. Ca atare, viața proprie omului, nu este

[7] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 392.
[8] Idem.
[9] Idem.

definită, în chip mistic isihast, pe repere numai de natură-energii, ca o experiență dinamică, multidimensională și multinivel, a corpurilor/planurilor energetice subtile, ci se dezvăluie pe modelul integrativ, personalist, al acestor „trei planuri", natură, om și Dumnezeu.

În acest reper isihast, „trupul de taină" este un chip integrativ, și nu o disipare, o destructurare „de natură" în diferite corpuri/planuri subtile. Mai mult, în „trupul de taină" și natura este umanizată, personalizată. Însă, totodată, este și supra-personalizată, îndumnezeită. O supra-personalizare ce îi descoperă și naturii autenticul ei chip, integrativ și participativ, *în* și *prin* „trupul de taină", și nu prin intermediul corpurilor-planurilor energetice. Refacerea unității naturii nu se realizează, de fapt, prin ea însăși, printr-o infra-relaționare holistă la nivelul corpurilor/energiilor subtile, ci se petrece printr-o suprarelaționare, asumată și desfășurată în temeiul identificării persoanei umane – ce transcende natura, în conținutul său de planuri/corpuri subtile – și a recunoașterii lui Dumnezeu-Persoană, care transcende persoana umană, fiind originea și Creatorul acesteia.

Orientată fiind către acest chip al integrării și al integralității mistice, euharistice, ca „trup de taină", mistica isihastă nu dă nici importanță și, cu atât mai puțin, prioritate acestor „jocuri mistice" multidimensionale, multinivel, ale energiilor proprii, specifice corpurilor/planurilor subtile. Isihasmul nu girează „pseudo-personalismul" de conținut energetic al acestora, ci caută să descopere și să evidențieze chipul de persoană al omului, cel real, ființial, dincolo de energii, care are capacitatea să asume, să integreze și să personalizeze energiile.

În raport de configurarea succesivă a corpurilor energetice în jurul sufletului, ca principiu spiritual, există și demersul invers, în care, conform isihastului, sunt implicate „toate misticile necreștine" ce „privesc mistica în re-întoarcerea de la corpul fenomenal, energetic, iluziv și păcătos, la starea de spirit în sine, prin anihilarea corpului ca o pretinsă depășire a lui, ca un fel de spiritualizare în sine, ce se traduce și ca spiritualizare a corpului în sens de contrazicere a lui"[10]. Sunt mistici necreștine, așadar, care încearcă o astfel de re-întoarcere în

[10] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 43.

suflet, ca spirit-principiu universal, printr-un demers mistic de ieșire din corp și depășire a învelișurilor de energii-corp. Deci, sunt și mistici ce caută și practică o modalitate de eliberare de corp, ca trezire și iluminare într-o altă realitate, cea dincolo de lumea energetică și corporală. Isihastul remarcă, astfel, că misticile necreștine sunt marcate de acest paradox: „o dată pornesc de la spirit fără corp, care își confecționează corpurile succesive de manifestare de corp, ca o școală a spiritului de a se cunoaște pe sine însuși, în contrast cu o lume nespirituală corporală, și încă o dată ca aspirație de trezire din lumea corporală”[11].

În schema experiențelor acestor mistici necreștine, nu intră, însă, o înțelegere a persoanei-ființei, ca fundament al transcenderii energiilor/corpurilor energetice și a corpului, ci doar o evoluție-coborâre de la spirit-principiu la energii-corp, respectiv o devenire-urcare la spirit-principiu universal, prin transcenderea energiilor și a corpului. Aceste mistici consideră persoana nu ca ființialitate, ci ca energie, ca fenomen subtil, de unde tendința misticului necreștin de a anihila, de a contesta „persoana”, înțeleasă ca energie, pentru a se re-găsi pe sine, ca adevărată natură, prin/în transcenderea-absorbirea în spiritul-principiu universal. De aici, importanța și necesitatea specificării, identificării și recunoașterii naturii sufletului-persoanei, care, în mistica isihastă, este ființialitate și nu energie. Este un specific mistic isihast asupra căruia insistă, ca reper-detaliu antropologic, recurent, isihastul. Înțelegerea și experierea chipului persoanei, în raport de natura sa intrinsecă, identificarea și recunoașterea ființială/permanentul respectiv energetică/relativul, aduce în atenție un alt reper apologetic, în raportul misticii isihaste cu alte mistici, care nu se mai fixează doar în jurul dezbaterii asupra persoanei: afirmare versus anihilare. Se face, în acest sens, un pas în plus, dincolo de concepte, în identificarea, recunoașterea și distincția realității chipului de persoană, ce deosebește isihasmul de alte mistici.

Isihastul observă, de pildă, că „budiștii, mai ales, fac o bogată speculație, contestând existența în sine a chipului personal, considerând eul ca un produs relativ al „agregatelor”

[11] Idem.

ce-l configurează, pierzând din vedere că eul-persoana este tocmai permanentul pe care este posibil relativul agregatelor”[12]. Așadar, budiștii văd eul-persoana ca fiind, structural, de natura energetică subtilă a „agregatelor” și ca un produs al energiilor-agregate ce îl configurează. Prin urmare, budiștii nu înțeleg că eul-persoana este ceea ce transcende aceste agregate-energii, că este însăși permanentul ființial al chipului de persoană datorită căruia poate subzista și relativul eu al agregatelor energetice. Isihastul precizează, astfel, vizavi de raportul între permanentul chipului de suflet-persoană și relativul eului energetic: „Dacă agregatele nu ar avea deja „memorialul în sine” al eului, nu s-ar configura ca eu, ci ca o altă înfățișare. Acest „supratipar” în sine, dă o anume orientare relativului, fără să fie atins sau amestecat cu relativul”[13].

Altfel zis, identitatea eului relativ are un suport memorial dincolo de acesta. Argumentează, în acest fel, că identitatea energetică a eului relativ nu este posibilă, de fapt, fără identitatea ființială a chipului de suflet-persoană, ce este un „supra-tipar” identitar permanent, un suport memorial care face posibilă o configurare a acestor agregate energetice ca un „eu”. Afirmă astfel că, în sens isihast, acest eu relativ de energii-agregate este într-o orientare după chipul de persoană – eul ființial fundamental, permanentul indestructibil al identității. De fapt, autonomia acestui eu relativ de agregate energetice este un efect al căderii, cea care face să se uite, nu numai de Dumnezeu, ci și de eul ființial, ca permanentul identitar, ce este suportul eului energetic, ca relativ identitar. Budiștii intuiesc că este ceva dincolo de acest „eu” de agregate-energii, dar consideră că această realitate, identificată și experiată, dincolo de agregate, este o natură umană profundă: este natura de Buddha.

Budiștii nu recunosc, însă, chipul de persoană al acestei naturi umane fundamentale, ce transcende, într-adevăr, energiile-agregate, întrucât, ei nu identifică chipul iconic al naturii umane profunde, și, prin urmare, nu recunosc nici Originea acestei naturi umane fundamentale, care este

[12] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 286.
[13] Idem.

Dumnezeu-Chip Treime de Persoane. Totodată, budiștii nu înțeleg nici raportul integrativ în chip iconic, personalist, între eul de agregate energetice, ca relativ, și natura umană profundă, ca permanent ființial. Budismul se declară în acest sens ateu. Și pe bună dreptate, că așa și este. În consecință, „jocul mistic" budist este doar unul de ieșire-eliberare de eul-energetic, prin refugiu-stingere în realitatea ce transcende energeticul, care este natura umană fundamentală, cea ne-recuperată însă, de budism, și în chipul său iconic, personalist, identitar.

Demersul mistic budist de stingere-anihilare a eului, privește, de fapt, acest (pseudo) eu-agregate energii, acest eu-relativ (energetic) considerat în mod eronat ca fiind persoana. Isihastul susține însă că, în mistica isihastă, tocmai realitatea ce transcende energeticul-agregat ca eu relativ, este chipul de eu-persoană-ființă, este acel eu-conștiință ființială care își (și) recunoaște Originea, și care are capacitatea iconizării și a dialogului inter-personal. Din această perspectivă, prin faptul că nu recunoaște caracterul de chip-persoană al naturii umane fundamentale și întrucât contestă și chipul iconic al Originii, se poate spune că budismul nu anihilează numai eul-energetic agregat, ci neagă, anihilează și chipul de persoană-eu ființial. De fapt, budismul proclamă o trezire la adevărata natură fundamentală a omului, dar nu reclamă și o trezire a memoriilor, a limbajului și a conștiinței acestei naturi ființiale. Adică, nu recunoaște și chipul de persoană al acestei naturi umane fundamentale, și, ca atare, nu are conștiința acestui limbaj în sine, ființial, propriu chipului de persoană al naturii umane fundamentale. Prin urmare, ca mistică, budismul nu știe de acest dialog inter-personal, fundamental, în care chipul de persoană este un chip iconic, eu-ființial, permanent, și nu un eu relativ de agregate energetice subtile. Dialogul inter-personal trebuie văzut, în orizont mistic isihast, în raport de aceste întâlniri directe de euri ființiale, ca o comuniune de permanențe-persoane, în primul rând.

Pe de altă parte, în absența conștiinței Originii, budismul, și celelalte mistici necreștine, se diferențiază de creștinism și prin reprezentarea pe care o au asupra antropogoniei, deci și prin perspectiva lor asupra venirii/re-venirii în existență a

fiecărui om. Problematica nu este una de neglijat, din perspectiva raportărilor comparative și a distincțiilor mistice, întrucât, nu este în joc doar o delimitare de simplă natură teoretică, ci una ce aduce în atenție, în dezbatere lămuritoare, chestiunea experienței nașterii, a întrupării, respectiv a încorporării sau a încarnării/re-încarnării. Distincțiile, așadar, sunt unele clarificatoare, absolut necesare, din perspectiva experienței mistice autentice creștine, și, mai precis, a deosebirii între isihasm și celelalte mistici. Este vorba și de identificarea naturii sufletului, nu doar a recunoașterii caracterului său creat în momentul zămislirii fiecărui om, așa cum afirmă creștinismul, respectiv preexistența sufletului, așa cum susțin majoritatea misticilor necreștine.

De aceea, atunci când vorbim de diferența între naștere-întrupare și încarnare-reîncarnare, rămâne în atenție și această distincție între permanent (chipului de persoană-eu ca ființialitate) și relativ (eu-agregate energetice). De fapt, modul înțelegerii raportului între ființă și energii, între *eul permanent* și *eul relativ*, ne relevă și deosebirea între naștere, întrupare, specifice misticii isihaste, respectiv încarnare, reîncarnare, specifice altor mistici. Altfel zis, ni se arată o deosebire între existență unică/naștere respectiv existență ciclic-succesivă/ reîncarnare, din perspectiva realităților implicate în aceste evenimente, și anume: eul-energii agregate (pseudo-persoana) respectiv eul-ființialitate (persoana-chip). Diferența între naștere-întrupare și încarnare-reîncarnare este abordată, prin urmare, și în raport de natura realității eului (*cine*-le) implicat în acest eveniment unic sau proces ciclic.

În fond, atunci când budismul vorbește de reîncarnare nu vorbește, de fapt, de o re-încarnare a acelui eu-agregate energii? De ce trece, însă, sub tăcere modul de apariție a realității acelei naturi fundamentale umane, ce trebuie „realizată" ca natura de Buddha? De fapt, budismul nu mai spune de unde și ce este cu natura umană fundamentală care transcende eul-energetic de agregate. Creștinismul, în schimb, susține că această natură umană fundamentală, despre care vorbește budismul, este sufletul creat de Dumnezeu. Acest suflet creat prezintă o identitate personală. Nici caracterul unic, identitar-

personal, singular al naturii fundamentale nu îl înțelege budismul, și nici caracterul creat al acesteia. A accepta caracterul creat ar însemna să accepte o Origine transcendentă și creatoare a naturii umane fundamentale, ceea ce ar echivala cu o ieșire din ateism. Buddha și-a descoperit-realizat natura sa fundamentală, proclamată natura de Buddha, dar nu a realizat, în iluminarea sa, că această natură este singulară și nu universală, că este creată, că are, deci, o Origine.

Este de remarcat, astfel, o diferență fundamentală între încorporarea sau încarnarea/reîncarnarea și eliberarea/realizarea din misticile necreștine, și respectiv întruparea-nașterea și îndumnezeirea-iconizarea specifică misticii isihaste. Isihastul afirmă în acest sens: „Noi nu ne reîncarnăm pe noi înșine, ca evoluție de noi înșine, noi ne naștem întregi și deplini ca trăitori în participarea proprie a unei Vieți Depline”[14]. Adaugă că, în viziune creștină, noi „nu ne reîncarnăm pe noi înșine în vieți succesive, până la o reîntoarcere în Dumnezeu”, ci „întrupăm mai întâi de toate pe Însuși Dumnezeu ca sufletul nostru, și apoi întrupăm acest suflet ca îmbogățire în naștere din părinți de creație, ca să facem unirea-mistica întregii realități, Dumnezeu și Creație”[15].

Avva Ghelasie arată că în creștinism nu este „reîncarnare-egoism transcendental, ci întrupare-asumare a moștenirii părinților, față de care sunt un fiu și totodată un ceva în plus”[16]. Face astfel o distincție între egoismul transcedental al re-încarnării și întruparea creștină, care este identitate în generoasă asumare. Este unire asumativă ce preia fără confundare pe celălalt în sine, ca moștenire fără confundare: „Întruparea nu este reîncarnare, ci unire cu ceva ce nu ești tu, dar pe care îl asumi ca al tău și tu te faci acela fără să te transformi în acela, dar preluând și pe acela, încât tu integral ești de fapt îngemănarea dintre acela și tu propriu”[17].

Ca mistică ce vizează trăirea-unirea neamestecată a întregii realități, Dumnezeu și creație, isihasmul are, antropo-

[14] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 396.
[15] Ibid., p. 309.
[16] Ibid., p. 89.
[17] Idem.

logic vorbind, acest chip al identității unice a persoanei ce se naște-întrupează, dar care asumă nu doar moștenirile din părinți și din neam, ca filiație umană, pământească, ci și moștenirea de Împărăție a lui Dumnezeu, ca filiație divină, cerească. Isihasmul este mistică a identității unice a persoanei-chip iconic ce asumă totul, Dumnezeu și creația, în propriul memorial iconic, ca înrudire-asemănare. De fapt, despre suflet, acea realitate permanentă a eului-ființialitate, ca natură umană fundamentală, despre ale cărei origini budismul tace, isihastul afirmă că este „întrupare" a lui Dumnezeu, nu însuși Dumnezeu, desigur. Este o „întrupare" a lui Dumnezeu în acest suflet, întrucât sufletul este creat direct de Dumnezeu ca transpunere creativă întru asemănare după Chipul Său. Sufletul este o „întrupare" ca ființialitate, ca permanent eu-ființial creat, pe când, în budism, eul-relativ energetic, este o „încorporare".

Din perspectivă creștină, se știe că fiecare om care apare în lume este unic, fiind creat direct de către Dumnezeu ca „întrupare" suflet-personal. Dar, totodată, este unic și ca corp-individual, apărut, datorită părinților, prin zămislire-naștere. Unicitatea, nepieritoare, a persoanei umane, ce apare în lume ca nouă entitate-ipostas, este dată de actul de creare, de către Dumnezeu, a sufletului-conștiință, ca eu-ființial permanent al fiecărui om, respectiv de zămislirea-întruparea, formarea de energii-corp individual prin/din părinți. Budismul, în ciclurile de re-încarnare, implică, de fapt, ca agent principal, acest eu-energetic de agregate, ca eu-relativ. Încorporarea sau încarnarea se referă, deci, în budism, tot la re-apariția în existență a respectivului eu-relativ de agregate de natură energetică. Re-încarnarea, în sensul de revenire ciclică în existență, are ca mobil tot acest eu-relativ de agregate-energii, ca priză-încarnare energetistă. Nu se referă, deci, la natura umană fundamentală, cea realizată de Buddha, și care, în revelația creștină, este o natură creată. Este, de fapt, însuși sufletul ca eu-conștiință ființială de creație. Acceptarea faptului că această natură umană fundamentală, realizată de Buddha, este creată, ar produce o iluminare a iluminării, ce ar sista orice ciclu de reîncarnare. Iluminarea budistă are experiența mistică a acestei naturi fundamentale, ca permanent ce transcende eul-energetic relativ,

dar nu are și conștiința chipului personal al acestei naturi fundamentale, și nici a caracterului său iconic, participativ, de limbaj.

Avva Ghelasie distinge, de altfel, iluminarea misticilor necreștine de îndumnezeirea-înduhovnicire a misticii isihaste, ca participare întru asemănare a conștiinței ființiale, ca mișcare de iconare arhetipală: „Participarea prin proprie conștiință, ca o punere în rezonanță a mișcărilor propriei conștiințe cu Arhetipurile mișcărilor pure Dumnezeiești, ca Asemănarea creației cu Creatorul, ca specific mistic creștin îndumnezeirea-înduhovnicirea, ce are alte viziuni, deosebite de simpla iluminare a misticilor necreștine”[18]. Îndumnezeirea-înduhovnicire a misticii isihaste implică o participare ca iconare, ca asemănare realizată în act, ca întâlnire dinamică ce pune în acord mișcările de conștiință ființială personală ale creației cu mișcările arhetipale ale conștiinței Personale/Tri-Personale dumnezeiești.

Îndumnezeirea-înduhovnicirea este, așadar, asemănare vie, ce înseamnă dublă mișcare conștientă, atât a creației, cât și a Creatorului. Această „dublă mișcare”, specifică personalismului ființial isihast, este de neatins, de nerealizat, de către iluminarea nirvanică budistă, care stinge-golește conștiința acestei mișcări ființiale a chipului persoanei, negând caracterul de icoană-persoană a naturii umane fundamentale. Îndumnezeirea-înduhovnicirea isihastă este realizată în dinamica asemănării după chip. Este o unire-iconare, ce presupune, nu doar o identificare a naturii ființiale umane fundamentale, ci și o recunoaștere a chipului iconic de persoană a ființialității naturii umane. Înduhovnicirea-îndumnezeirea isihastă nu poate fi înțeleasă, prin urmare, în afară unei viziuni isihaste asupra chipului ființial personalist și al comuniunii interpersonale, care distinge rugăciunea, ca isihie-dialog interpersonal ființial, de concentrarea-meditație ca solitară tăcere energetică, ca fixare energetică-mentală. Există, însă, și o periculoasă auto-transcendere mistico-metafizică a energiilor ca auto-realizare a unei „stări ființiale de sine”, de-personalizată, întrucât nu recunoaște chipul personal al acestei ființialități și chipul iconic arhechipal.

[18] Ibid., p. 49.

De aceea, isihastul avertizează asupra riscului de „demonism și autodivinizare" al practicii meditațiilor sau al misticilor care „realizează" această „stare ființială de sine" în care nu se identifică chipul personal: „Un avertisment: să nu faci această „Stare Ființială de Sine" ca meditație sau mistică, pentru că este pericol de „demonism și autodivinizare". Să fie doar o stare normală (nu paranormală, cum caută unele mistici), în care tu să te Identifici Personal. Păcatul ne-a distrus tocmai „Identitatea Personală" și pe aceasta trebuie mai întâi să o recâștigăm, ca o condiție de a putea face apoi „Dialogul Interpersonal" cu Dumnezeu. Dacă tu nu ai Identitatea Personală, cu ce faci Dialogul?"[19] Reiterează nevoia recuperării și evidențierii suportului identitar, conștient, personal, al dialogului, subliniind, totodată, că păcatul și căderea au ascuns și alterat tocmai suportul fundamental al dialogului care este identitate personală. Deci, nu doar dialogul trebuie inițiat, refăcut, ci trebuie recuperat și suportul actant al dialogului, care este persoana ca realitate ființială.

Așadar, *a face* acea „stare ființială de sine" prin meditație și/sau mistică, deci fără o identificare a chipului persoanei ca ființialitate, este o „realizare" mistică sub semnul păcatului, adică sub incidența căderii, tocmai pentru că nu realizează o identificare a chipului de persoană, și, ca atare, ratează o întâlnire cu Dumnezeu în chipul unui dialog inter-personal, așa cum este în mistica isihastă. Faptul, consemnat de Avva Ghelasie, că păcatul distruge „tocmai identitatea personală", ne face, pe de o parte, să înțelegem și de ce „ieșirea de sub incidența păcatului" este asociată, la isihast, și cu un demers mistic de identificare a chipului ființial al persoanei, și ne lămurește, pe de altă parte, că ne-recunoașterea, de către misticii necreștini, a identității personale a ființialității naturii umane fundamentale, este echivalată cu o rămânere în păcat. Altfel spus, practicile meditative și mistice, care nu recuperează chipul ființial al persoanei, relevă, într-adevăr, o experiență supra-rațională, chiar metafizică, dar este una ce se

[19] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 232.

desfășoară, se învârte, în hotarele, sub marca și amprenta, căderii.

Atrage atenția că „golirea minții fără participarea totală a minții la cele dincolo de minte nu este meditație creștină pură”[20]. Susține că golirea minții de cele al minții nu este scop, ci mijloc pentru umplerea minții cu cele dincolo de minte. Prin această umplere a minții, de cele de dincolo de minte, realizează, totodată, o delimitare față de misticile metafizice care golesc mintea pentru aneantizarea minții într-un gol transcendent sau într-un divin-principiu impersonal: „Subtilitatea meditației isihaste este aici, ca golire de cele de minte, și umplere totodată de cele dincolo de minte, nu neantizarea minții în pretinsul neant Divin, nemanifestatul spirit absolut zis și un Dumnezeu impersonal”[21].

Subliniază că isihasmul este „metoda reactivării viului de suflet, peste activitatea mentală, în care mintea nu se anihilează în Gol, ci se odihnește în integralitate, nu în fărâmițări-meditații de minte”[22]. Astfel, arată că „metoda isihastă nu face restabilirea minții prin metoda meditației, deși este folosită uneori, ci prin supra-metoda scăldării minții direct în suflet, în care mintea nu se reface pe sine prin sine, ci prin acțiunea sufletului dincolo de minte”[23]. Face astfel o distincție între refacerea minții prin minte respectiv refacerea minții prin sufletul care este dincolo de minte, dar face și o deosebire între meditația minții și anihilarea minții: „Meditația este încă agitație de minte, deși mai subtilă, iar Golul este anihilarea minții ce nu este permisă în isihasm, care este doar Realitate Deplină”[24].

Recunoaște și o anumită valoare a meditațiilor din misticile oculte în sensul încercării restabilirii integralității minții, însă, previne să nu se confunde aceste practici meditative cu însăși mistica propriu-zisă, care este unire cu Dumnezeu: „Meditațiile misticilor oculte au un rol valoros în restabilirea integralității minții furate de formele grosiere ale lumii feno-

[20] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 1, Platytera, București, 2017, p. 285.
[21] Idem.
[22] Ibid., p. 356.
[23] Idem.
[24] Idem.

menale, dar acestea nu trebuie confundate cu însăși mistica în Sine, de Unire cu Dumnezeu”[25].

Taina isihasmului „nu este magia minții, a complexului de minte, a trăirii în universul minții, a descifrării miracolului de stări și nivele de minte, ci este altceva, este participarea cu o minte integrală, nefărâmițată, la supra-realitatea spirituală suflet dincolo de realitatea minții”[26]. Face astfel distincție între procesul de ieșire a minții din starea de fragmentare-împrăștiere, ca încercare de integrare-adunare a minții prin minte, față de participarea minții la a fi împreună cu ceea ce o transcende, anume realitatea sufletului. Așează în acest fel isihasmul în orizontul sufletului, al trăirii sufletului, dar într-un chip integrativ al sufletului, care, deși nu anulează mintea, totuși o transcende, dimpreună cu întregul său univers experiențial complex, miraculos, magic.

Astfel, pe de o parte, isihasmul este o depășire a puterii și a magiei oculte a minții. Dar, pe de altă parte, în isihasm mintea nu este anihilată, ci este integrată, prin ceea ce o transcende, anume sufletul. Acest fapt generează o reală vitalizare a minții, ce se umple de viul de suflet, dar se și transfigurează de prezența Divină, care transcende atât mintea, cât și sufletul, ce se prezervă în distincție și unitate participativă: „Practicând această metodă isihastă vei simți că acel viu și mintea sunt două realități distincte, care se oglindesc reciproc, nu văzându-se pe sine ca în oglindă, ci fiecare văzând pe cealaltă, odihnindu-se una în alta, fără amestecare. Așa mintea trece tot mai mult în viul dincolo de minte și se transfigurează de conștiința sufletului și a Divinului necunoscut până acum. Mintea nu rămâne în gol ca anihilare de minte, ci mintea se umple efectiv de viul de suflet, de unde revitalizarea minții în isihasm”[27].

Pentru Avva Ghelasie, tot meșteșugul isihast, vizavi de minte, „este să nu permiți minții să rămână în gol și să nu o lași să activeze ca minte, ca meditație magia-minții. Mintea să

[25] Idem.
[26] Ibid., p. 355.
[27] Ibid., p. 356.

se umple de viul dincolo de minte și să se lase pasivă în realitatea suflet”[28]. Astfel, ca mistică isihastă – ce este o dublă mistică, de restaurare a chipului omului și de unire cu Dumnezeu, întrucât este avută în atenție și o restaurare, o refacere a chipului omului – se caută o dez-activare a minții, printr-o supra-activare a sufletului care preia „frâiele” minții. Este o „metodă” prin care se iese din meditația-magia minții, dar prin care, totodată, mintea este integrată, în viul și deplinul sufletului, și nu rămâne în gol, nici de sine, nici transcendent. Prin urmare, în isihasm, mintea nu este oprită, nu este fixă, ci pasivă. Este, însă, o pasivitate a minții ce o face să se miște printr-un supra-activ integrativ al sufletului, de unde o regăsire chiar a unei noi vitalități a minții în acest pasiv, paradoxal, integrat participativ.

De altfel, urmărind să arate o armonizare integrativă isihastă, Avva Ghelasie precizează: „Mintea în fața sufletului nu tace, ci se odihnește-liniștește, nu anihilându-se ca putere mentală, ci copleșindu-se de concretul de suflet la care participă cu întreaga putere mentală, dar nu băgând mentalul peste suflet, ci lăsându-se ea, ca minte, pătrunsă de suflet”[29]. Afirmă explicit că taina isihastă nu este nici desființarea minții, nici substituirea ei, ci doar refacerea ordinii și a comunicării firești între suflet și minte. Este, deci, și o ordine inversată, după cădere, în care mintea, nu doar s-a rupt de suflet, dar s-a și substituit acestuia: „Secretul misticii isihaste nu este desființarea minții și înlocuirea ei cu sufletul, ci evidențierea pe prim-plan a sufletului care în interior copleșește mintea, dar în exterior lasă mintea ca minte. Căderea a rupt mintea de suflet și a înlocuit sufletul cu mintea, sufletul intrând în umbră totală”[30].

Astfel, restaurarea chipului omului, în mod evident nu înseamnă o reiterare, dar în sens invers, a tiparului rupturii-ascunderii, specific căderii. Altfel spus, dacă, drept consecință a căderii, mintea s-a rupt de suflet și a înlocuit sufletul, nu trebuie ca acum să se rupă sufletul de minte și să i se substituie.

[28] Ibid., p. 355.
[29] Ibid., p. 362.
[30] Idem.

Trebuie restaurată ordinea firească, fără să se activeze același mecanism al căderii. Isihasmul „vrea să restabilească starea normală de Rai, în care Sufletul și mintea sunt coexistente totodată în comunicabilitate și în sacrul Sufletului recunoscut de minte ca Origine și superior”[31]. Este deci vorba de o refacere a ordinii-ierarhiei între suflet și minte, de o co-existență și o comunicabilitate între ele. Isihasmul urmărește, așadar, o ieșire din contradicțiile căderii, o regăsire a unei normalități de „dublă participare”, neamestecată, neconfundată, într-o reciprocă odihnă, a minții în suflet și a sufletului în minte: „Noi ca normalitate trebuie să fim Dublă Participare în Unitate, ca Suflet și ca minte, totodată, fără contrazicere, în armonie. Mai mult: mintea să se odihnească în Suflet, iar Sufletul să se odihnească în mintea elevată și nedistructivă”[32].

Prin urmare, în isihasm, mintea, deși este trecută, cumva, în plan secund, ea este, de fapt, eliberată de condiția sa autonomă, nefirească. Este scoasă, de fapt, din activitatea prin care se separă și contrapune sufletului. În acest sens, demersul isihast este o supra-deschidere a minții într-un și printr-un chip integrativ al sufletului, care-i prezervă puterea specific mentală și o orientează, o potențează în trena unui mod unitar și integral de a fi în care activul fundamental este al sufletului: „Mintea, în isihasm, deși pare redusă la inactivitate, nu este desființată ca putere mentală, ci este supusă la o supra-deschidere mentală față de cuprinderea suprarealității de suflet care înlocuiește activitatea separată de minte, unindu-o, cu cea de suflet”[33].

Vizavi de acest demers restaurator al chipului omului, de integrare și re-legare a minții și a sufletului, susține faptul că „stările mentale de nu-și găsesc modurile de conștiință corespondente, nu se face legătura participativă cu eul-conștiința de suflet și nu apare extazul de minte, ci rămâne meditație contemplativă de minte”[34]. Așadar, în mistica isihastă este în atenție regăsirea legăturii consonante între modurile de

[31] Idem.
[32] Idem.
[33] Idem..
[34] Ibid., p. 309.

conștiință ale sufletului și stările mentale, care este o legătură integrativ-participativă. Această legătură, restabilită, face posibilă ieșirea minții din meditațiile-contemplațiile sale autonome, și integrarea ei participativă, neamestecată, neconfundată, în cele ale conștiinței de suflet. Astfel, Avva Ghelasie precizează că mistica isihastă „nu este contemplație, nici extaz, ci stare de conștiință pură de suflet, care se asociază cu extaz sau contemplație, dar nu se amestecă și nici nu se înlocuiesc”[35].

În acest sens, isihasmul, ca fond mistic, este asociat cu conștiința de suflet, iar extazul și contemplația sunt asociate cu planul secund al minții, care trebuie re-legată de chipul și conștiința directă a sufletului, pentru ca extazul și conștiința să nu devină un substitut mistic, derivat din această autonomie a minții, ce ocultează sufletul, și, mai profund, chiar pe Dumnezeu. Astfel, isihastul de la Frăsinei susține că „misticile oculte sunt mistici de minte-rațiuni, care au într-adevăr importanța lor, dar dacă se opresc în realități doar de stări mentale, oricât ar fi ele de înalte și subtile, nu sunt realitatea integrală mistică, lipsind stările de conștiință-eu de suflet”[36].

Arată astfel că misticile oculte sunt lipsite, nu doar de Dumnezeu, ci și că multe din experiențele lor sunt lipsite inclusiv de stările de conștiință de suflet, respectiv de realitatea integrală, experiată mistic, chiar dacă misticile oculte o caută și o invocă „holistic”. Isihasmul ca mistică are această țintă restauratoare și integrativă a chipului omului, în care nu se desconsideră o mistică a minții, dar nu se rămâne numai la realitatea minții și a unei mistici a minții. Isihastul de la Frăsinei relevă astfel aceste repere integrative și restauratoare, subliniind nevoia de distincție, dar și de relație, între conștiința de suflet și conștienta de minte-rațiuni, fără de care, afirmă că se pot produce, mistic, confuzii și erori: „Și isihasmul se folosește de rațiuni, dar ca modalitate de activare a modurilor de conștiință de suflet, ca apoi rațiunile să rămână pe planul doi și în afară. Relația dintre conștiință-eu și rațiuni trebuie înțeleasă clar în mistică, altfel se fac amestecuri gro-

[35] Idem.
[36] Idem.

siere și false”[37]. Isihasmul caută re-activarea, re-memorarea și re-învățarea modurilor de conștiință de suflet. Caută, de fapt, o trezire la viață în sine a sufletului, folosindu-se, în acest scop (și) de lucrarea rațiunilor. Lucrarea rațiunilor slujește în isihasm trezirii sufletului, pe care apoi o împreună-mărturisește.

Consemnează, pe de altă parte, faptul că misticile necreștine panteiste „consideră că prin corp-energii, prin școala corpului, noi cunoaștem pe Dumnezeu, de unde concepția reîncarnărilor în corpuri succesive până la terminarea facultății-eliberării”[38]. Specifică însă că, în viziunea pur creștină, „nu corpul este școala cunoașterii de Dumnezeu, ci sufletul creat ce întrupează real Limbajul de Dumnezeu”[39]. În acest sens, precizează că „nu lumea corporală energetică manifestă Limbajul pur Dumnezeiesc, ci Lumea Sufletească, capabilă cu adevărat de Limbaj Spiritual Dumnezeiesc”[40].

Astfel, școala isihastă nu este o școală a reîncarnărilor în corpuri succesive, desfășurată într-un proces ciclic, evolutiv, de auto-eliberare, specific misticilor necreștine, ci este o școală a învățării-rememorării limbajului sufletesc, recunoscut ca întrupare-transpunere în asemănare de limbaj dumnezeiesc, deci ca limbaj iconic. Școala isihastă este una a re-facerii dialogului față către față, a comunicării-întâlnirii fiecărui suflet cu Dumnezeu. Ceea ce implică reînvățarea limbajului de bază, cel ființial, sufletesc, care urmează, pe de o parte, nașterii, ca fiu al omului, și, pe de altă parte, re-nașterii (înfierii baptismale), ca fiu al lui Dumnezeu. Școala isihastă presupune o prealabilă re-naștere iconică care oferă modelul-memorialul arhechipal al limbajului ființial, specific, de suflet.

Școala isihastă este una a re-memorării și re-învățarii limbajelor, ființial și energetic, sufletesc și mental (de simțire și corporal), din perspectiva asimilării supra-limbajului iconic arhechipal, în vederea comunicării-cuminecării depline a omului. Ceea ce presupune conștientizarea prealabilă a mutațiilor produse de cădere, cu efect destructurant asupra limba-

[37] Idem.
[38] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 115.
[39] Idem.
[40] Idem.

jelor, pe de o parte, respectiv conştientizarea nevoii de recuperare a integralităţii limbajelor şi de regăsire a căii de asimilare a arhechipurilor de limbaj, pe de altă parte.

Isihastul consideră căderea ca cea care „răstoarnă şi negativizează aceste Arhetipuri-Modele de sine Transcendentale şi le transformă în evoluţie pentru corp-energii şi devenire pentru Suflet”[41]. Susţine că acest tip de evoluţie şi devenire „nu există ca realitate în sine, ci doar ca adaos al Căderii”, ca moduri „iluzive de participare forţată şi compensatoare a lipsei de Fond Arhetipal”[42]. Cele două direcţii mistice, de „evoluţie în energii” şi de „devenire în suflet”, apar ca modificări, transformări de participare cauzate de „golul arhetipal”, determinat de căderea primordială. Astfel, în compensarea lipsei de participare la fondul arhetipal, apare, în abordarea misticilor necreştine, fie această supra-licitare energetică, ca „evoluţie în energii”, ce uită de arhetipurile originare, fie o devenire, posibilă absorbire, transcendere, în suflet, care, la rându-i, uitând de fondul său arhetipal, nu-şi mai identifică iconic propriul chip şi nu-şi mai recunoaşte Originea.

Însă, fondul arhetipal trebuie înţeles aici, desigur, în sens supra-conştient, paradigmatic divin, ca acei logoi-modele transcendentale, şi nu în sens psihologic, de inconştient abisal; care este, de fapt, ca inconştient însăşi structura-vălul memorialului căderii ce caută să compenseze-umple golul transcendental. Trecerea prăpastiei transcendentale, deschise, căscate de cădere, recuperarea acestui fond arhetipal, nu o mai poate face omul singur, oricât de înzestrat ar fi şi oricât de mistice i-ar fi încercările. Ca să arate Calea-Puntea, ca să re-descopere modelele transcendentale, de restaurare şi îndumnezeire a omului, care sunt şi arhechipuri de limbaj, a fost nevoie de Întruparea Cuvântului. Trebuie înţeles, aşadar, că doar revelaţia hristică poate reface legătura arhechipală şi poate re-umple „golul arhetipal”, oferind calea arhechipală a unei mistici iconice, autentic restauratoare şi plinitoare a omului-icoană şi a întregii creaţii ca limbaj.

[41] Ibid., p. 175.
[42] Idem.

Rupți de modelele transcendentale de limbaj, fără să mai știm ce este, în mod concret, limbajul ființial, ieșim *din* sau nu mai suntem *întru* acest chip dialogal fundamental. Subliniind faptul că, după cădere, noi am uitat acest limbaj de suflet, Avva Ghelasie insistă asupra faptului că mistica isihastă presupune reînvățarea limbajului de suflet. Ca atare, afirmă că „mistica ce caută Ființa trebuie să transceandă limbajul conceptual-rațional, să Rememoreze Cuvintele Arhetipale, singurele ce dau Concretul Ființial al Realității". Căderea este cea care, conform isihastului, ne face, pe de o parte, să uităm „limbajul concretului ființial", și, pe de altă parte, ne face să îl confundăm, să îl substituim cu „abstractul limbajului rațional". Consecință a căderii este considerarea arhetipurilor drept principii în sine. Perspectivă ce conduce chiar și la „prefacerea Ființei" într-un „principiu ființial în sine", care devine și evoluează la „concretul ființial".

În vederea ieșirii din „meandrele căderii", mistica isihastă mărturisește că „Ființa nu este Principiu, abstracție Ființială, ci este Concretul în Sine, tot atât de obiectiv ca și Concretul energetic al Rațiunilor"[43]. Paradoxal, uitarea limbajului ființial, și cantonarea, după cădere, în limbajul rațional-abstract, face ca acesta din urmă să proiecteze propriul „mod de a fi" și asupra realității ce transcende mentalul. Această mutație produsă de cădere face să se identifice-desemneze „Ființa" ca „Principiu", dar nu și să se recunoască ca un concret de limbaj conștient ființial, ca limbaj de suflet-persoană.

Isihastul remarcă: „Noi după cădere rămânem doar cu Limbajul Energetic de Minte și trebuie să facem Transcenderea Limbajului de Minte în Limbajul pur de Suflet și cu Limbajul de Suflet apoi să facem Adevărata Transcendere de Creație în Limbajul-Convorbirea cu Dumnezeu Direct"[44]. Se observă această nevoie de dublă transcendere mistică, de la limbajul de minte la limbajul de suflet, și de la limbajul de suflet la limbajul con-vorbirea cu Dumnezeu. Căderea face să se uite de limbajul de suflet, și să se mute întreaga atenție pe

[43] Ibid., p. 134.
[44] Ibid., p. 368.

limbajul de minte, care devine, se crede a fi „limbaj principal" sau „singurul limbaj". Misticilor necreştine le lipseşte însă, ca realizare efectivă, această dublă transcendere mistică. Ca atare, nu recuperează acest dublu limbaj, de minte/energetic şi de suflet/fiinţial. Misticile metafizice reuşesc doar o unică transcendere mistică, din limbajul de minte în suflet, dar nu au şi conştiinţa şi memoria limbajului de suflet, ceea ce le face să califice realitatea sufletului ca principiu-ultim, nedeterminat, nedefinit. Din această perspectivă, fără conştientizarea limbajului de suflet, ce transcende limbajul mental, misticile necreştine nu reuşesc nici o restaurare deplină a omului. Aceste mistici ajung la un fel de restaurare a omului, care este una iconoclastă-depersonalizată. Nu realizează, deci, o restaurare iconică-personalistă. Restaurarea iconică trebuie să aibe în atenţie şi să înveţe limbajul fiinţial al sufletului, cel de neconfundat şi de nesubstituit de limbajul mental, dar şi să descopere şi să re-memoreze trans-limbajul arhechipal hristic.

Isihastul exprimă, de altfel, limpede faptul că „misticile necreştine ajung în Cuvântul Nedefinit prin depăşirea mentalului, dar nu şi în Trans-Limbajul Cuvântului pe care îl au doar creştinii"[45]. În acest sens, precizează că, în creştinism, „Cuvântul-Fiinţa însăşi nu este Nemanifestatul-Principiu Ultim, ci este tocmai Limbajul pur Sufletesc în care este adevărata viaţă transcendentală arhetipală, care apoi se traduce-prelungeşte în complexul mental al corpului-energiilor"[46].

Din atare perspectivă, mistica isihastă reclamă regăsirea limbajului fiinţial pur sufletesc, care se reflectă, însă, şi în limbajul mental al energiilor corpului. Nu caută, deci, aşa cum fac alte mistici, doar o transcendere, o depăşire-stingere a mentalului într-un principiu nedefinit, lipsit de limbaj, tăcut, mut. Isihastul precizează că, după cădere, noi „ne limităm la limbajul raţional, care nu este Limbajul Fiinţial Sufletesc, ci energetic-corporal". Identifică astfel limbajul raţional, în natura sa, ca fiind unul energetic-corporal. Consemnează şi faptul că, după cădere, limbajul nostru mental „nu este adevăratul

[45] Ibid., p. 158.
[46] Idem.

Limbaj de Cuvinte Arhetipuri, ci limbaj raţional-energetic-conceptual". Însă, totodată, susţine faptul că „Memoria Cuvintelor Arhetipale se traduce în memorie de prelungire ca raţiuni mentale ce ne dau conceptele limbajului nostru, căruia i se adaugă şi limbajul căderii, ca raţiuni negative"[47]. Prin urmare, căderea ne „scoate" din limbajul fiinţial sufletesc, şi ne cantonează doar în limbajul energetic-raţional-conceptual, care, mai mult, se dublează cu un „limbaj al căderii". Se însoţeşte, aşadar, cu raţiuni negative, întrucât limbajul mental-energetic nu mai are legătura, integrarea-comunicarea, cu limbajul fiinţial sufletesc, fundamental, şi nici cu trans-limbajul arhechipal, originar.

În acest sens, isihastul precizează că „Concretul de Fiinţă" se evidenţiază doar direct prin „Limbajul Fiinţial-Arhetipal-Cuvintele Chip de Logos", în vreme ce, „concretul raţional" se evidenţiază doar prin „limbajul raţional-mental-conceptele". Ceea ce reclamă faptul că trebuie ţinut cont că „fiecare concret, cel de Fiinţă şi cel de raţiuni-energii, nu se poate evidenţia decât prin propriul concret, altfel pare unul faţă de celălalt abstracţie-principiu informaţional"[48]. Avva Ghelasie distinge, prin urmare, limbajul fiinţial de limbajul raţional, şi situează, ca model originar al limbajului fiinţial, arhechipul de Limbaj-Logos. Este o distincţie care evidenţiază acest limbaj fiinţial de suflet, ca un concret, ca o realitate în sine. De neconfundat, deci, cu limbajul abstract-raţional, conceptual-mental. Distincţia operată nu înseamnă însă, ruptura, separarea acestor limbaje, ci, dimpotrivă, recuperarea condiţiei „ca ambele limbaje să fie în deplină funcţionalitate"[49].

De altfel, isihastul mărturiseşte limpede că „fără funcţionalitatea dublului limbaj în egalitate, nu se poate vorbi de o mistică reală creştină". Arată astfel, sub condiţia funcţionalităţii ambelor limbaje, că mistica „stabileşte miracolul transfigurării unui limbaj prin celălalt, dar nu transformându-se

[47] Idem.
[48] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 135.
[49] Idem.

reciproc, ci lăsându-se pasiv în activul celuilalt". Însă, precizează și ordinea firească, ierarhică, între aceste limbaje: „limbajul de rațiuni, de se lasă pasiv în mișcarea concretă a limbajului direct de suflet-ființă, atunci se împărtășește real de ființă și invers"[50]. Limbajul de rațiuni trebuie să fie cuprins astfel în activul limbajului de suflet, ceea ce înseamnă o integrare a celor două limbaje de suflet și de rațiuni, de ființialitate și energii, într-o unitate ce nu anulează cele două limbaje, dar care păstrează întâietatea limbajului de suflet față de limbajul de rațiuni. În cadrul acestei unități și integrări de limbaje, activul limbajului de suflet, față de pasivul limbajului de rațiuni, este de fapt calea de supra-activare a limbajului de rațiuni prin limbajul de suflet, act ce prezervă ordinea integrativă și unitatea lor participativă.

Isihastul face și o distincție între limbajul ființial de suflet, care este în memorii de forme, și limbajul energetic care este în memorii informații-abstracții, aducând în atenție două tipuri de memorii. Despre limbajul de energii afirmă că este un „limbaj informațional, memorii de memorii de Suflet, ca prelungire, ce se traduc totodată ca energii-ecou de Suflet"[51]. În acest fel leagă memoriile limbajului de informații de memoriile limbajului de suflet, ceea ce înseamnă că nu trebuie rupte memoriile abstracte-informații de memoriile de suflet și că memoriile de limbaj energetic sunt un ecou, o prelungire, o traducere a memoriilor ființiale ale limbajului sufletului. Atrage atenția că nu trebuie confundate „memoriile forme de suflet" cu „memoriile forme de energie", subliniind că „memoriile de suflet" sunt „memorii forme" ce nu pot fi niciodată abstractizate. Totodată, previne: „Cine nu este capabil să treacă de memoriile abstracte și nu poate avea și memorii forme nu poate fi un mistic"[52]. Este o aserțiune care poziționează mistica isihastă, în fondul său, nu în ordinea memoriilor abstracte, ci în ordinea memoriilor forme ale ființialității sufletului.

[50] Idem.
[51] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 1, Platytera, București, 2017, p. 407.
[52] Idem.

Se referă (și) la „metoda mistică" a „concentrării pe ceva fix la maxim". Însă, face o diferenţă clară, nu doar faţă de ţinta acestei concentrări, ci și faţă de suportul acestei concentrări, minte-energii respectiv suflet-fiinţialitate. Dar face o diferenţă și în raport de modul de concentrare, ca abstractizare sau ca formă: „Dar diferența între o Concentrare de Suflet și cea de energii-minte este netă, cea de Suflet fiind doar ca Formă, fără urmă de abstractizare maximă. Se cere o mare discernere aici. Mistica isihastă este mistica concentrării de Suflet, pe Forma maximă de Prezența lui Hristos Dumnezeu, ce nu mai admite nici-o abstractizare de minte"[53].

Arată că isihasmul, ca metodă practică, nu este nici „abstractizarea minţii din formele grosiere ale realităţii, dar nici „supra-abstractizare în gol de minte, cum fac misticile indiene", ci este „supra-concretizare a minţii în odihna minţii în concretul de Suflet, chip de Dumnezeu"[54]. Dacă „senzualiștii pun integralitatea minţii în simţurile energetico-fizice", iar „intelectualii în informaţiile-cerebrale", ca focalizări unilaterale, parţiale, în isihasm se face „unirea minţii raţionale-organice în integralitate de minte"[55]. Altfel zis, isihasmul caută să refacă și o integralitate a minţii, pentru a depăși unilateralitatea unei focalizări a minţii, fie în direcţie senzualistă, fie intelectualistă. Dar, în acelaşi timp, isihasmul nu se reduce la aspectul de integralizare a minţii, ci „cultivă intrarea minţii în odihna Sufletului, în care nu se absoarbe, nu se pierde, ci participă la supra-realitatea de Suflet dincolo de energiile mentale"[56]. Vedem acelaşi aspect al unei minţi participative, care nu este anihilată, absorbită, ceea ce constituie un reper apologetic, vizavi de misticile metafizice care vorbesc de o pierdere, de o neantizare a minţii.

Isihastul observă că „misticii fac o concentrare ori în unele centre oculte, ori direct în Suflet". Însă, precizează lămuritor: „Isihasmul nu reduce mintea la focalizare de minte, până la abstractizarea ultimă de Gol total de minte și fixarea

[53] Idem.
[54] Ibid., p. 361.
[55] Idem.
[56] Idem.

într-un singur Punct-Principiu. Isihastul trece direct în concentrarea de Suflet, pe Forma Transcendentală a lui Hristos, ca Prezență Deplină ce este un plin transcendental care Umple și Golul de Minte, neadmițând sub nici o formă golul-abstractizarea”[57]. Se observă astfel, o delimitare a isihasmului – ca mistică a prezenței formei depline hristice, a centrării directe de suflet, dar care are ca efect o umplere chiar și a minții – față de abordările mistice care instrumentalizează mintea, prin focalizări-fixări, cu efect de golire a minții, sau topire a minții într-un principiu vid.

Previne că „starea în gol este instabilă în isihasm, de unde grija continuă de a evidenția Concretul de Suflet străin celorlalte mistici ce sunt mai mult mentale”[58]. Așadar, străduința de a evidenția chipul de suflet, ca fond și activ mistic isihast, exprimă și o cale de delimitare a misticii isihaste de alte mistici. Urmând acest considerent, arată că „isihasmul, paradoxal, este nevoința minții în inimă, dar nu ca realitate de minte și nici anihilare de minte în supra-abstractizarea de gol total de minte, ci nevoința minții de a vedea în odihnă supra-concretul de Suflet la care participă nu prin operații mentale, ci prin beatitudine, tot de Suflet”[59]. Prin urmare, nevoința minții în inimă, în isihasm, nu este una motivată și orientată de o țintă de golire de conținut a minții, nu este animată de o modalitate de abstractizare, de dizolvare și disipare de forme, ci este preocupată de o cale de recuperare a odihnei și beatitudinii minții într-un mod participativ la un supra-concret al sufletului.

Afirmă, de altfel, că „abstracția este însăși căderea” și că „a gândi abstract înseamnă a rupe și a fărâmița energia și materia mentală”; abstracția fiind văzută de isihast ca „o închipuire de a exclude sau a presupune o realitate, care este sau nu este”[60]. Ca atare, „primul pas al misticii este de a opri scurgerea gândirii în abstractizări fără Forme Concrete-Reale”[61]. În acest

[57] Ibid., p. 408.
[58] Ibid., p. 362.
[59] Idem.
[60] Ibid., p. 110.
[61] Idem.

sens, „cea mai puternică armă a misticii, concentrarea, este tocmai această ieşire a gândirii din inconsistenţa abstractizării nedefinite şi refacerea Gândirii Integrale Obiective”[62].

Prin urmare, mistica isihastă este o cale de ieşire din abstractizare, nu pentru a o exclude, ci pentru a putea recupera forma şi concretul realităţii, pentru a recupera chiar obiectivitatea reală şi integralitatea gândirii. Isihasmul este o „mistică integrală suflet-corp”, dar este şi o mistică a integrării, a unirii şi transfigurării, celor două limbaje, cel fiinţial al sufletului, şi cel energetic raţional-mental (corporal), fiecare cu concretul şi funcţionalitatea sa. Mistica isihastă relevă şi ordinea firească de articulare a celor două limbaje, arătând preeminenţa limbajului fiinţial al sufletului faţă de limbajul raţional-abstract, ce nu este negat, anihilat, dizolvat, ci recuperat într-un chip integrativ-transfigurativ al limbajului fiinţial al sufletului, care, la rândul său, îşi are originea-modelul în Arhechipul de Limbaj Logos a cărui „întrupare”-creaţie este. Originea limbajului fiinţial al sufletului ca „întrupare” de Logos-Limbaj reclamă nevoia de re-memorare a limbajului arhechipal, originar. Doar această rememorare face posibilă re-învăţarea limbajului fiinţial, ca limbaj-cuvântare directă a sufletului, recunoscând chipul naturii fundamentale a omului ca fiind limbaj-rostire, în esenţă.

Observă că „misticile necreştine folosesc concentrarea printr-un „singur gând”, într-un singur punct”[63]. Dar susţine că, spre deosebire de acestea, isihasmul foloseşte „reîntoarcerea gândului în cuvânt”[64]. Detaliază această perspectivă: „Cuvântul nu stă în creier-cap, ci în gât-limbă de unde apoi se reîntoarce în originea suflet-inimă. Orice gând făcut cuvânt şi coborât în inimă se transformă în conştiinţă de suflet”[65]. În isihasm este o re-aşezare în suflet şi în cuvântarea de suflet. Este o regăsire a limbajului sufletului (şi) prin coborârea gândului în cuvântare, care este o cale a de-mentalizării gândului autonom, dar şi a re-intrării într-o condiţie de adresabilitate-cuvântare, ce reflectă,

[62] Idem.
[63] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 6, Platytera, Bucureşti, 2018, p. 184.
[64] Idem.
[65] Idem.

în fond, un tipar sufletesc. Deci este o apropiere de exprimarea sufletului, care este cuvântare în esența sa.

Astfel, isihasmul „nu este meditația minții, ca în celelalte mistici, nu este limbajul minții, ci este întoarcerea limbajului minții în arhetipul limbajului cuvântului, în care mintea se odihnește, nu în meditație de sine, ci în intrarea în limbajul pur de cuvânt ce este direct în cuvânt fără gând”[66]. Isihasmul este asociat astfel cu un demers de regăsire și de restaurare a limbajului de cuvânt, dincolo de limbajul de gând al minții. Iar mintea nu se odihnește în propriile meditații de minte, ci în limbajul de cuvânt al sufletului care, pentru minte, este limbaj arhetipal ce transcende limbajul minții.

Se remarcă acest „dublu limbaj” – de cuvânt și de gând, de suflet și de minte, de conștiință și de conștiență, de ființă și energii – care trebuie avut în atenție, în chip distinctiv și integrativ, ca viziune asupra practicii mistice. În atare viziune, mistica isihastă carpatină nu mai apare ca o mistică ce gravitează în jurul gândului/gândurilor, ci una care se centrează pe recuperarea conștiinței, a limbajului și a memoriei sufletului, ca chip integrativ. Atenția și angajamentul mistic se mută astfel de pe ordinea gândurilor (minții) pe ordinea cuvintelor conștiinței (sufletului), orientând preocuparea mistică pe o restaurare într-un chip integrativ, care deschide spre o participare totală.

Isihastul de la Frăsinei precizează în plus că „orice cuvânt este dintr-o dată totală conștiință și mișcările din cuvânt-conștiință ca ecou-prelungire apoi se fac gânduri mentale din corp-energii. Gândurile nu sunt direct conștiință, ci emanații ale mișcărilor deja de cuvânt în sine”[67]. În acest fel, face nu doar o delimitare între conștiință și gând, nu doar o poziționare a gândului/gândurilor într-o ordine secundară față de conștiință, dar relevă și faptul că gândul își are originea firească și trebuie să evidențieze cuvântul de conștiință, sens în care gândul/gândurile nu mai apar autonome, rupte și în afara acestui suport al conștiinței ființiale.

[66] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 157.
[67] Idem.

Astfel, isihastul susține că a rămâne doar în ordinea gândurilor-ideilor înseamnă, mistic, a fi într-o stare de semi-conștiință, a fi în afara unei mișcări a cuvântării și a totalității conștiinței: „Gândul-Ideea este o scânteie de mișcare de cuvânt, nu însuși cuvântul, ce este totalitate de toate gândurile deodată. Cuvântul este direct conștiință, pe când gândul este semi-conștiință ce în ansamblul altor gânduri poate da conștiință”[68]. Ansamblul de gânduri care „poate da conștiința”, ca structurare de conștiință, nu este, însă, totuna cu conștiința de suflet ca totalitate, conștiința propriu-zisă.

Părintele Ghelasie arată cum, în sens isihast, mintea se înscrie participativ într-o nouă mișcare, supra-mentală, prin pogorârea în inimă ca poartă de intrare în suflet, într-o ascultare a Cuvântului Hristic: „Mintea iese din cap, își oprește orice meditație și concentrare de minte-rațiuni, se coboară în inimă la ușa sufletului, unde să nu facă altceva decât să Asculte Rugăciunea Cuvântului pur Hristic Ființial. Minții i se va părea greu să se oprească pe sine, dar, de se va sili să-și compenseze propriile ei mișcări ca rațiuni și meditații cu aparenta simplă Ascultare a Cuvântului Hristic, va începe să guste dintr-o nouă mișcare, supra-mentală și nefirească”[69].

Așadar, mintea nici nu se oprește, dar nici nu se mai mișcă doar ea prin ea însăși, ci se împărtășește de o mișcare supra-mentală, care este cea a sufletului. Prin această mișcare supra-mentală, cuminecabilă și minții, isihastul face o delimitare față de misticile necreștine care nu cunosc o mișcare supra-mentală, precum nu cunosc nici un limbaj sufletesc, supra-mental, ca rostire directă de cuvinte de suflet și ascultare-primire a Cuvântului Hristic. Această mișcare supra-mentală ține de taina trăirii directe a sufletului, cel dincolo de minte, care este taina Cuvântului Hristic: „Mistica Rugăciunii Isihaste în Inimă este Taina din Sine însuși a Cuvântului în sine Hristic. Taina Trăirii Ființei-Sufletului este Taina Cuvântului Ființial Hristic-Logosului Dumnezeiesc”[70].

[68] Idem.
[69] Ibid., p. 125.
[70] Ibid., p. 126.

Pentru isihastul de la Frăsinei trebuie avut permanent în atenție, ca „metodă a trăirii isihaste", neamestecul, distincția, de fapt, între suflet și minte-rațiuni, între ființialitate și energii-corp, care reclamă, în fond, căutarea tainei trăirii ființiale de suflet, a tainei rugăciunii în rostirea-cuvântarea sufletului: „Metoda Isihastă nu admite amestecul minții-rațiunii cu Rugăciunea-Cuvântul pur Hristic, cum nu se admite amestecul dintre Ființă și energiile sale. Noi insistăm chiar supărător pe acest fapt. Metoda Trăirii Isihaste este neamestecul dintre Ființă și energiile corp, neamestecul dintre minte-rațiuni și Rugăciunea-Cuvânt Transcendental"[71].

În orizontul distincțiilor ființă-energii, suflet-minte, cuvânt-gând, se poate pătrunde și înțelege și afirmația isihastului: „Isihasmul este odihna minții în Icoană-Cuvânt. Cuvântul este Icoana gândului mentalului. Gândul se închină în Cuvânt și Închinăciunea-Rugăciunea Gândului este intrarea în Cuvânt-Icoana transcendentală"[72]. Isihasmul nu odihnește mintea în mintea însăși, și nici nu relaxează mintea prin mintea însăși, ci indică odihna-liniștirea minții în Icoana-Cuvânt. Ceea ce presupune recunoașterea sufletului ca un chip iconic, ca asemănare de Cuvânt-Icoană, dar și o rememorare a limbajului de suflet, care se exprimă în cuvinte-rostiri ființiale de suflet. Prin urmare, limbajul de gând-energie al mentalului își are suportul în cuvântul-ființialitate al sufletului, care, la rândul său, își are suportul său originar, arhechipal, în Cuvântul-Icoana transcendentală.

În acest sens, gândul mental se închină-integrează prin și în cuvânt-suflet care rostește Cuvântul-Icoană Hristos. Astfel, închinăciunea-rugăciunea gândului este de fapt intrare-integrare în Cuvânt-Icoană transcendentală. Ca atare, gândul energie-mental se cuprinde-integrează în supra-închinarea directă a sufletului-cuvânt, în rostirea limbajului de suflet ca gest-exprimare ființială a Cuvântului. Altfel spus, mintea își găsește odihna în suflet, energiile își află odihna în ființialitate, gândul își descoperă odihna în cuvânt, sub condiția,

[71] Ibid., p. 125.
[72] Ibid., p. 158.

însă, a recunoașterii, a restaurării, a reintegrării în chipul ordinii originare arhechipale. Rugăciunea-închinarea gândului minții nu trebuie înțeleasă, prin urmare, în mod autonom, ci iconic, ca intrare, ca regăsire în închinarea-rostirea sufletului, în cuvântarea-iconarea Cuvântului. Așa cum ființa premerge și e suportul-originea energiilor, așa cum sufletul premerge și e suportul-originea minții, tot așa cuvântul (ființial) premerge și e suportul-originea gândului (energie).

În raport de această distincție între minte și suflet, între gândul-minte și cuvântul ființial-duh al sufletului, între limbajul mental și limbajul direct de duh-ființial, care exprimă, de altfel, și o deosebire între o „meditație transcendentală", asociată minții, și o „duhovnicie transcendentală", asociată sufletului, Avva Ghelasie insistă asupra faptului că mistica isihastă nu este mistică mentală, ci este mistică pur sufletească de duh. De aceea, în aceste considerente de viziune, susține că re-întoarcerea la Transcendent în mistica isihastă, de caracter carpatin, se face prin descoperirea cuvântului ființial-duh, nu prin minte-gând. Această cale de re-întoarcere isihastă prin chipul sufletului și a limbajului de duh-ființial, exprimă, însă, și o distincție apologetică față de misticile metafizice și a celor care practică meditația transcendentală: „Mistica isihastă creștină se reîntoarce în Transcendent nu prin minte-gând, ci prin descoperirea directă a Cuvântului Ființial-Duh. De aceea metoda isihastă nu este meditație transcendentală, ci Duhovnicie Transcendentală, nu limbaj mental, ci limbaj direct de Duh-Ființial, nu mistică mentală, ci mistică pur Sufletească de Duh direct transcendental"[73].

Căderea, de fapt, este cea care are ca efect confundarea isihasmului cu meditația transcendentală ca spiritualitate de iluminare interioară, cea lipsită de rugăciunea transcendentală ca „supra-interior": „Căderea rupe, amestecă, falsifică, schimbă Chipul, îl caricaturizează și așa isihasmul este redus la Meditație Transcendentală făcută spiritualizare doar de interior-iluminare, fără Transfigurarea Rugăciunii Transcendentale ca supra-interior"[74]. Altfel zis, a rămâne într-o meditație transcen-

[73] Ibid., p. 172.
[74] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 1, Platytera, București, 2017, p. 373.

dentală care ocultează rugăciunea transcendentală înseamnă a rămâne, deşi este un demers spiritual de interiorizare, tot într-un spaţiu al căderii, al chipului omului ne-restaurat, confuz, falsificat, amestecat. Acest raport între meditaţia transcendentală „ca interior" şi transfigurarea rugăciunii transcendentale „ca supra-interior", este de lecturat tot în sensul distincţiei între minte, „ca interior", şi suflet, „ca supra-interior".

Pe de altă parte, afirmă: „Isihasmul nu este numai Rugăciune Transcendentală, că ar fi o realitate incompletă, ci este totodată şi Meditaţie Transcendentală, dar fără amestecare. În creştinism, mistica este comuniunea egală şi neamestecată, este participarea"[75]. Indică în acest fel calea de re-facere a chipului omului integral, care valorizează atât mintea, cât şi sufletul, în sensul unei împreună participări, neamestecate, neconfundate. Evident acest chip al omului este integralizat şi valorizat din perspectiva restaurării-iconării hristice.

În acest orizont mistic, integrativ, iconic-restaurator, adaugă că isihasmul „este meditaţia transcendentală a minţii în maximul ei de concentrare pe o scurtă rugăciune, în rugăciunea transcendentală a sufletului în participarea comună la supra-rugăciunea-întâlnirea directă cu Dumnezeu"[76]. Leagă meditaţia transcendentală a minţii de concentrarea şi cuprinderea ei într-o scurtă rugăciune, care este asociată, însă, cu rugăciunea transcendentală a sufletului, pentru ca, dimpreună, să fie într-o dublă participare la întâlnirea cu Dumnezeu.

Afirmă, în acest sens că, în isihasm, este o depăşire a contrarietăţii reciproce între minte şi suflet, ce se unesc, se împrietenesec şi depăşesc, într-un chip al rugăciunii, unul participativ la ceea ce le transcende, ca realitate, anume Dumnezeu: „Mintea contrară sufletului şi sufletul contrar minţii se unesc în supra-logica rugăciunii ce împrieteneşte sufletul cu minte-corp, până la participarea comună la supra-realitatea Dumnezeu. De aceea, în isihasm, mintea se opreşte ca minte, sufletul la fel ca suflet, ca să depăşească atât mintea, cât şi sufletul în supra-conştiinţa de Dumnezeu"[77]. De observat că depăşirea acestei

[75] Ibid., p. 356.
[76] Ibid., p. 375.
[77] Ibid., p. 374.

contradicții, biunivoce, atât între minte și suflet, cât și între suflet și minte, amprentă a căderii, de altfel, se realizează nu doar prin minte și suflet, ci prin raportul și întâlnirea lor cu ceea ce le transcende, prin asumarea Originii. Această relevă o unire a minții și a sufletului, nu doar prin relaționarea lor, ci prin chipul Originii, printr-o supra-relaționare, care arată o cale de iconare.

Pentru Avva Ghelasie, taina misticii isihaste este una, nu doar a distincțiilor, ci și a unirii și a integrării, ce înseamnă și cale de restaurare a chipului omului, de refacere a legăturii-întâlnirii între suflet și minte-energii (corp), între cuvânt și gând-idee: „Nu faceți „filosofie-meditație" de „ruperea-separarea" dintre cuvânt și gând-idee, ci faceți „taina întâlnirii" cuvântului cu ideea. Aceasta este mistica minții isihaste, „unirea contrariilor idee și cuvânt", dar nu „destructurarea" cuvântului în idei, ci „restructurarea ideilor în cuvânt". Iată Taina Misticii Isihaste"[78]. Astfel, mistica minții isihaste leagă ideea-gândul de cuvânt, întrucât re-leagă mintea de suflet, și, totodată, pe ambele de Hristos-Cuvântul. De remarcat acest demers integrativ și al misticii minții isihaste, ce se înscrie astfel într-un chip mistic restaurator, care nu adâncește ruptura-separarea între minte și suflet, care nu destructurează, nu dizolvă, ci, dimpotrivă, restructurează, re-întregește chipul omului, ieșind din fractura unui dualism contrar, marcă a căderii, în fond.

Prin urmare, în isihasm, „nu este concentrare și meditație de minte, ci un ceva mai adânc, o intrare directă în suflet. (...) În isihasm, concentrarea și meditația este rugăciunea și pocăința"[79]. Isihastul consemnează că nu este ușor să se vadă realitatea „în dublă ipostază, o dată ca minte-corp și încă o dată ca suflet-ființă în sine, și apoi cele două în integralitatea suflet-corp ca totalitate unică". Dar, subliniază că „fără această înțelegere a dublei mistici isihasmul se falsifică tocmai în esența sa"[80]. Acest caracter „dublu" al misticii isihaste ține de unitatea distinctă, neamestecată, neconfundată, între ființă și

[78] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 63.
[79] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 178.
[80] Idem.

energii, în chipul omului ca întreg. Deci, în chipul omului, ca întreg participativ, nu se anulează participările specifice ale realităţilor distincte. Există o participare unitară, dar distinctă, ca realitate fiinţială şi ca realitate energetică, de pildă, care nu se confundă. Chipul omului, în unitatea şi integralitatea sa participativă, nu dizolvă distincţiile, le prezervă.

Pentru isihast, „intrarea minţii în duh" este „taina metodei isihaste". Însă, pentru că „sediul duhului-cuvântului este în inimă, nu în cap" mistica isihastă „nu este meditaţie-gândire, ci vorbire transcendentală în inimă"[81]. Întrucât „în cap-creier este agitaţia gândurilor şi mintea în cap niciodată nu se poate înduhovnici, adică odihni în Duh şi Cuvânt, de unde neputinţa practicilor necreştine de liniştire a minţii fără meditaţia minţii şi concentrarea tot prin minte"[82]. Mintea, prin urmare, se odihneşte-înduhovniceşte în „Duh şi Cuvânt" nu în ea însăşi, iar liniştirea minţii, doar prin meditaţia şi concentrarea de minte, este altceva decât odihna-înduhovnicirea minţii în „Duh şi Cuvânt".

Arată astfel că „rugăciunea şi pocăinţa isihastă se face în inimă, locaşul duhului, nu în cap, unde este locaşul minţii". Ca atare, „mintea din cap trebuie să coboare la Duhul din Inimă şi în odihna minţii în Cuvântul şi Glasul Duhului se face Rugăciunea-Cântarea Sufletului şi Pocăinţa-Cântarea Iubirii Sufletului"[83]. Odihna minţii se petrece, prin urmare, nu într-o tăcere nirvanică transcendentală, ci, pe de o parte, printr-o cuprindere a sa în taina Cuvântului şi, pe de altă parte, pe un fond de rugăciune-cântare a sufletului.

Isihastul vorbeşte astfel de „odihna minţii-gândului în taina intrării în Transcendentul Cuvântului prin care se ajunge la glasul duhului sufletului". Deci, „concentrarea isihastă" este „odihna gândului în Taina Cuvântului". Altfel zis, în isihasm, „concentrarea" este „intrarea în cântarea sacră a Cuvântului Veşnic Arhetipal", iar rugăciunea este „Cântarea Sfântă a Cuvântului"[84].

[81] Ibid., p. 173.
[82] Ibid., p. 180.
[83] Idem.
[84] Ibid., p. 179.

Deși „la început facem încă din minte totul", trebuie, totuși, „să ne silim să intrăm în isihia adevărată, în Biserica Duhului din Inimă"[85]. Afirmă astfel că „în metoda isihastă totul tinde nu la minte, ci la Duh-Suflet care să copleșească mișcările minții, căreia să-i dea alte mișcări, cele de Duh, în care mișcările normale de minte să treacă în mișcările Supra-normale de Duh-Suflet, mintea participând la cele de Duh dincolo de cele de minte"[86]. Accentuează faptul că, în sens isihast, ca metodă, totul trebuie să tindă la sufletul-duh care transcende mintea, pe de o parte, iar, pe de altă parte, trebuie re-descoperită această supra-mișcare a sufletului-duh în trena căreia mișcările minții se înscriu-integrează participativ. Această supra-mișcare a duhului-sufletului și mișcarea minții, integrată celei dintâi, este o precizare care deosebește isihasmul față de practicile meditative și de concentrare ale minții, din cadrul celorlalte practici mistice, care nu știu de acest chip mistic al supra-mișcării realității duhului-sufletului, ca viu de duh-suflet, ce transcende mintea, și care pune mișcările minții în acord cu aceste supra-mișcări ale sufletului. Această dinamică participativă complexă, a minții și a sufletului, a omului întreg, este consonantă cu îndemnul „să nu facem din isihasm o simplă practică spirituală", întrucât „isihasmul este o trăire vie de dialog cu noi înșine, cu toată creația și cu însuși Dumnezeu"[87].

Isihastul crede că, „visând la unitatea dintre spirit și materie", anticii au plăsmuit „metafizica panteistă, în care spiritul în „coborâre se face corp" și spiritul „în urcare" face corpul iarăși spirit"[88]. Metafizica panteistă, cu mistica sa, ce visează la unitate, se dezvoltă ca vis unificator al spiritului cu materia pe fondul unei netreziri revelaționale, hristice, a omului, prin apele renașterii baptismale. Isihastul observă această tendință panteistă, de sorginte antică, la cei care vorbesc „de transformarea spiritului în cele corporale și de transformarea celor corporale iarăși în cele spirituale". Hotărnicește,

[85] Ibid., p. 180.
[86] Idem.
[87] Ibid., p. 183
[88] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 222.

însă, că viziunea creştină, isihastă, este altfel: „Sufletul-Spiritul este o categorie direct Fiinţială şi cele corporale sunt „energiile" de reflectare a celor Sufleteşti. Niciodată Sufletul-Spiritul nu se transformă în materie-energie şi materia-energia niciodată nu se transformă în cele Spirituale"[89].

Din perspectiva misticii isihaste, este de reţinut, aşadar, categoria de fiinţă a sufletului, precum şi faptul că niciodată nu se pot transforma energiile în fiinţă-suflet, şi viceversa. Se păstrează astfel, în isihasm, această netă distincţie între „cele spirituale" şi „cele energetice". De fapt, numai confuzia între energii şi fiinţă, adică, considerarea energiilor ca spirit ori a sufletului ca energie, este cea care poate induce şi întreţine „visul" că ar fi real sau ar fi posibil un amestec sau o transformare-subtilizare de energii în „cele sufleteşti". Antropologic, această identificare a realităţii fiinţiale a sufletului, ce nu se amestecă cu energiile, care sunt reflectări ale sufletului, este necesară (şi) pentru a nu confunda practica şi experienţa mistică isihastă cu alte mistici, care se folosesc de practici de concentrare şi meditaţii. Însă, tema unităţii fiinţei şi energiilor, a integralităţii chipului omului este, aşa cum s-a spus, una vizată şi de isihasm.

Isihastul consideră, de altfel, că „cea mai grea problemă în mistică este cum să „armonizăm" energiile cu sufletul şi cum să refacem „Integralitatea Fiinţială", în care sufletul şi corpul să fie într-o „unitate necontrară""[90]. Sesizează, în acest sens, existenţa a două căi: „una de la corp la suflet, şi alta de la suflet spre corp". Însă, faţă de antici, care „fac doar mistica de la corp-energii spre suflet", constată şi posibilitatea să se facă, precum în creştinism, o unire, şi într-o altă ordine, „de la suflet spre energiile corpului". Această orientare-ordonare „de la suflet spre energiile corpului" este calea misticii isihaste pe care o evidenţiază isihastul, ca specific carpatin, îndeosebi. Oportunitatea acestei căi, isihaste, de re-armonizare a energiilor cu sufletului, de re-afacere a unei „unităţi necontrare" între fiinţă şi energii, într-o orientare „de la suflet spre energiile corpului", este, în viziunea isihastului, şi o cale mai

[89] Idem.
[90] Ibid., p. 113.

potrivită omului contemporan, care, deşi nu mai poate „să lupte" cu tot „complexul energetic păcătos", precum, odinioară, făceau Sfinţii Părinţi, totuşi, se poate „ajuta" de „refugiul" în suflet. Astfel, se transcende „câmpul de luptă", cu tot „complexul energiilor", trezind „personalismul fiinţial"[91], care nu se confundă cu „personalismul energetic".

Misticile necreştine, dată fiind deosebirea de natură între minte şi suflet, ca dintre energie şi fiinţialitate, confundă, de fapt, transcenderea mistică de la minte/energie la suflet/fiinţialitate, cu o transcendere în Divin. De unde, auto-divinizarea acestor mistici, consemnate de isihast ca auto-mistici. În sens isihast, sufletul este, într-adevăr, transcendent faţă de minte. Însă, transcenderea de la minte în suflet, ce implică un demers mistic, nu este altceva decât un salt, o transcendere în profunzimea creaţiei. Este o regăsire a naturii umane fundamentale, dar nu a Divinului. Din acest punct de vedere, se înţelege de ce este oportună, inclusiv apologetic, insistenţa isihastului, ca antropologie apofatică vorbind, asupra faptului că este necesară distincţia între sufletul/fiinţa (de creaţie) şi minte/energii (de creaţie), care se identifică şi recunosc mistic, experienţial, ca realităţi. De aici şi nevoia de identificare şi recunoaştere în isihasm, ca specific mistic, a naturii minţii, ca energie, şi a naturii sufletului, ca fiinţialitate. În raport de aceste distincţii se relevă şi autenticul personalism isihast, care este fiinţial în fond, nu energetic. De aceea, pentru a preciza specificul mistic isihast, isihastul ridică apologetic, nu doar tema personalismului caracteristic misticii creştine, ci şi a naturii acestui personalism al antropologiei apofatice.

În atare viziune isihastă, ce nu confundă energiile cu fiinţialitatea şi nu substituie fiinţialitatea cu energiile, omul nu este în realitate numai energie subtilă, ci este şi fiinţialitate (creată). Astfel, „mişcarea omului" nu mai este în esenţă doar una „de energii prin energii", pentru că, dincolo de dinamica energiilor subtile, este şi o (supra-) mişcare ca fiinţialitate a chipului sufletului în sine, care trebuie re-descoperită. Însă, re-descoperirea mişcării fiinţiale ţine de aspectul restaurator

[91] Idem.

al chipului omului, caracteristic misticii iconice isihaste. De altfel, o consecință a căderii este și uitarea acestei mișcări-memorii ființiale a sufletului, pe care misticile necreștine nu o mai recuperează. Isihast, nu este doar posibilă, ci și reală, așadar, o mișcare-memorie ființială. Aceasta înseamnă să se ia în considerare caracterul trifiinţialităţii persoanei, chipul ființial al sufletului-persoanei, ce, s-a văzut, „este triada de sine, eu-duh-spirit, conștiință-ființă-sine, chip-față-asemănare, viul-viața-existența”[92]. Antropologia apofatică creștină nu poate fi înțeleasă, așadar, în afara chipului triadic al persoanei, în natura sa ființială, creată, supra sau a-energetică.

Diferențierea între sufletul înțeles, în misticile necreștine, ca principiu-spiritual și sufletul înțeles, în mistica isihastă, ca persoană-ființă este legată astfel de recunoașterea caracterului triadic al chipului de persoană, de viul în sine al sufletului-persoană (conștiință, memorie, limbaj), și de limbajul în sine al chipului de persoană, ce este cuvântare-exprimare directă de suflet. Acest viu în sine al sufletului-persoană are o participare directă, nu este un „viu” redus doar, substituit chiar, de o participare la/prin viul energetic și corporal. Mai mult, sufletul-persoană este un chip iconic, care are memoriile Originii-Chip din care provine, și a cărei „asemănare de chip” se recunoaște că este, într-o re-memorare iconică permanentă. Spre deosebire de sufletul ființă-persoană, sufletul-principiu spiritual este aniconic, și se crede a fi însăși „începutul și sfârșitul”. Ceea ce, de fapt, este închidere în „Marea Iluzie” de „Sine”. În această înțelegere a sensului sufletului-persoană, se recunoaște, într-adevăr, specificul iconic, personalist, hristic, revelațional, al misticii isihaste. Această diferență, de identificare și recunoaștere, între sufletul persoană și sufletul principiu universal, arată faptul că misticile necreștine nu cunosc deplin nici chipul omului, adică chipul său iconic-personalist.

Privitor la caracterul triadic al chipului de suflet, argumentând necesitatea ca sufletul să fie un „viu în sine”, cu „mișcare în sine”, isihastul precizează: „Dacă sufletul nu este chip triadic în sine, înseamnă că sufletul nu are mișcare și

[92] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 44.

viață în sine, având nevoie iminentă de viața corpului, fără de care sufletul nu poate vorbi, nici să se exprime, exact cum susțin și misticile panteiste necreștine."[93] Remarcăm, astfel, o delimitare față de misticile panteiste necreștine, pornind de la identificarea, nu doar a realității ființiale a sufletului, ci și a caracterului triadic al sufletului, care, în virtutea acestui chip triadic/triființialitate are viață în sine și exprimare directă de sine, nu doar intermediată de corp, de energii, de minte. Așadar, specific misticii isihaste, este acest chip de persoană al sufletului creat, chip triadic și de natură ființială, care are o mișcare în sine, un limbaj în sine, ființial, ca exprimare directă, ființială, dincolo de limbajul minții, al energiilor subtile și al corpului, dar, totodată, temei integrativ al acestora.

Față de raportul între suflet, ca realitate ființială și chip triadic, și aceste energii triadice subiacente corpului, dar, totodată, interfață (energetică) între suflet și corp, isihastul precizează că în creier „coboară conștiința în minte", în inimă „se ridică duhul sufletesc în simțirea corp", iar în pântece „se structurează energiile corporale din mișcările sufletului"[94]. Atrage atenția asupra faptului că „multe mistici necreștine fac din pântece magie-mistică în legătură directă cu energiile sex"[95]. Indică faptul că „misticile necreștine amestecă aceste energii sau le consideră planuri diferite", și subliniază că, în viziune creștină, „nu sunt evoluții de corpuri succesive, ci este trinitate deodată și egală energetică"[96].

Este de reținut acest detaliu isihast ce, distinct de chipul triadic ființial, vizează și chipul triadic al energiilor ca pe unul ce reflectă și unitatea distinctă, deodată și egală, a acestor energii. Astfel, se delimitează, apologetic, de misticile oculte, care promovează „ruptura" unității acestui „chip triadic energetic" în corpuri/planuri energetice, și care, concomitent, susțin modul evolutiv de configurare al energiilor sub forma unor corpuri energetice. În acest sens, isihastul consemnează că misticile necreștine „văd sufletul ca un principiu spiritual în

[93] Ibid., p. 27.
[94] Ibid., p. 116
[95] Idem.
[96] Ibid., p. 306.

jurul căruia se configurează corpuri succesive, mai întâi corpul mental, apoi corpul vital-eteric și, ultimul, corpul grosier-fizic”[97]. Însă, precizează în viziune creștină: „Sufletul, Chip al lui Dumnezeu, este mai mult decât Principiu, este persoană-ființă triadă în sine, viu total în sine, și, pe baza limbajului deja de suflet, este și limbajul energetic și corporal”[98].

Viziunea misticii isihaste este astfel una care, și în privința antropologiei apofatice, prezintă nu doar distincția între ființialitate și energii, ci arată, deopotrivă, atât chipul triadic al ființialității sufletului, cât și chipul triadic al energiilor subiacente corpului, interfață a întâlnirii-legăturii sufletului cu corpul. Prin aceste chipuri triadice, ființial și energetic, se redescoperă adevăratele repere, unitare și integrative, ale tainei chipului omului. Însă, triada energetică subtilă, pe care o identifică și misticile metafizice necreștine, este o reflectare a chipului triadic al sufletului; care este un chip triadic ființial (creat) pe care misticile metafizice, ce consideră acest suflet ca Principiu, nu îl mai identifică și nu îl mai recunosc ca atare. Aceste mistici, constatând, experiențial, că triada energetică depinde de ceea ce o transcende, ajung să creadă că realitatea acesta ce transcende energiile/ corpurile subtile este însăși Creatorul, de unde auto-divinizarea acestor mistici. Astfel, auto-divinizarea din cadrul acestor mistici survine pe fondul constatării, încredințării-convingerii experiențiale, că aceste energii emană dintr-o realitate, care este sufletul, de unde calificarea acestui suport-sursă/origine a energiilor ca fiind însăși Divinul.

În sens mistic isihast, acest suflet, din care aceste mistici metafizice constată că „ies și se întorc” energiile, este creat. Dar, și mai mult, este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, de unde caracterul său ființial, inefabil, indestructibil, dar și triadic. Ca antropologie apofatică, avem o dublă triadă sau, altfel spus, chipul omului conține o triadă ființială și o triadă energetică. Dincolo de acest chip al omului, ce conține o realitate triadică ființială și o realitate triadică energetică, este Dumnezeu Sf. Treime.

[97] Idem.
[98] Idem.

Astfel, în misticile necreştine se reflectă, ca viziune asupra chipului omului, o „schemă a căderii", atât cu privire la autentica relaţie integrativă între fiinţialitatea sufletului şi energiile corpului, cât şi cu privire la dez-integrarea energetică, ce duce la configurarea în corpuri energetice cvasi-autonome, care presupune, în fond, o destructurare, o ruptură-fragmentare a chipului triadic energetic. Proiecţia unei scheme de evoluţionism configurativ asupra formării acestor corpuri energetice denotă, din perspectivă isihastă, pe de o parte, o neînţelegere sau o înţelegere confuză asupra relaţiei-legăturii, unitare şi integrative, dintre sufletul fiinţial, a-energetic, şi energii-corp, iar, pe de altă parte, nu explică, evident, nici venirea în existenţă a sufletului a-energetic, unic, creat, care este chip-persoană-fiinţială. Deosebirea între mistica isihastă şi misticile necreştine se constată, astfel, şi la nivel de viziune, începând chiar cu detaliile antropogonice şi antropologice, detalii care, de bună seamă, se regăsesc, se reflectă, în practicile şi experienţele asociate acestor mistici.

Astfel, în viziune isihastă, corpul, ca realitate, „nu este altceva decât minte energetică condensată", iar „mintea energetică este triadică în sine, ca informaţie-minte cu sediul în creier, ca minte-simţire cu sediul în inimă şi ca minte forţă organică, ce are sediul în ombilic"[99]. Isihastul observă că „integralitatea celor trei minţi, unii mistici o văd într-un ochi Unic de Minte, confundat, de mulţi, cu însuşi Spiritul"[100]. Ca atare, atrage atenţia să nu se confunde, precum fac misticile oculte, acest „ochi al minţii", zis „al treilea ochi" sau „ochiul din frunte", cu spiritul-sufletul ca fiinţialitate-duh, pentru că mintea este de natură energetică, nu spiritual-fiinţială. Ochiul din frunte ţine astfel de o vedere energetică subtilă, fiind un ochi de minte.

În raport de cei care vorbesc de acest „unic ochi în frunte" ca de „al treilea ochi", arată că, în isihasm, „ochiul" este „în inimă", fiind suprapus peste „sediul energetic al inimii, pe considerentul că prin inimă se face legătura cu sufletul"[101].

[99] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 1, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 360.
[100] Idem.
[101] Ibid., p. 361.

Altfel spus, ochiul, ca vedere real spirituală, adică fiinţială, despre care se vorbeşte în isihasm, nu este mintea, ci sufletul, iar acest ochi spiritual este situat „peste" sediul energetic al inimii. De aceea, isihaştii „nu se concentrează în cap, ci în inimă". Dar nu pentru a descoperi sediul energetic al inimii, ci pentru a reface legătura cu sufletul a-energetic. Deci, pentru a trezi conştiinţa sufletului, pentru a deschide ochiul-vederea fiinţială a sufletului. S-a observat în isihasm că, practic, „o concentrare în cap oboseşte creierul, care nu se mai poate linişti-odihni şi, mai mult, mintea lăsată în cap nu poate fi oprită de la activitatea mentală, condiţie majoră în isihasm"[102]. Şi de aici, arată isihastul, este şi „metoda isihastă a scoaterii minţii din creier, a opririi minţii din activitate de minte, a unirii minţii raţionale de cap cu mintea simţire de inimă care, totodată, atrage în sus şi mintea de forţă organică din ombilic. Aşa întregul complex energetic corp este pus în faţa sufletului ce are ca fereastră inima"[103].

Se observă aici o întreită structură a complexului energetic al minţii, poziţionată, localizată, tripartit, în cap, piept, pântece. Pornind de la acest caracter triadic al minţii, în atare localizare tripartită, se pot produce confuzii antropologice, cu reale consecinţe practice şi experienţiale mistice. Aşa se ajunge, de pildă, să se considere „partea mediană" a acestei întreite, trihotomice structuri energetice a minţii, anume cea care este localizată în piept/inimă, ca fiind sufletul. De aceea, este necesară, ca mistică isihastă, descoperirea şi evidenţierea naturii fiinţiale a sufletului, prin care, antropologic, se iese din trihotomia antică, care, în natura sa, este una energetică. În acest sens, este nevoie să se precizeze, ca antropologie apofatică creştină, o distincţie între chipul triadic fiinţial al sufletului şi chipul triadic energetic al minţii.

Pe de altă parte, este de reţinut, din perspectiva de restaurare, integrativă, a chipului omului, acest detaliu. Anume că la întâlnirea cu sufletul, prin fereastra inimii, este adusă mintea în integralitatea sa. Deci, în caracterul său întreit şi unitar totodată. Acest detaliu relevă faptul că nu doar

[102] Idem.
[103] Idem.

„mintea de cap" coboară spre inimă, spre a se regăsi cu sufletul, ci, atât „mintea de inimă-simțire" caută o regăsire cu sufletul, cât și „mintea de pântece-ombilic" urcă spre inimă, tot pentru o regăsire a sufletului. În fond, aceasta indică atât o cale de re-facere a unității corpului, cât și a legăturii sufletului cu corpul. Este o cale de restaurare, de fapt, a unității și a integralității chipului omului.

Pogorârea minții în inimă este tot o cale de re-trezire la rugăciune a sufletului, care transcende, atât mintea, cât și inima. Se poate vorbi (și) de o unire a minții și a inimii, dar unirea lor vizează legătura cu sufletul, care le transcende: „Mintea să dea ochi-vedere inimii și inima să dea simțire-atașament minții. Și mintea și inima unite în inimă pot intra în legătură cu Sufletul, dincolo și de minte și de inimă"[104]. Trebuie precizat că, în context, pentru isihast, „mintea și inima sunt două manifestări concrete ale informației energetice corp"[105]. Însă, isihastul consemnează și acest caracter specific al inimii de fi „intermediar", dar în dublul său rol mijlocitor. O intermediere între energii, respectiv o intermediere între energii și ființialitate. Adică, o intermediere între corp și suflet, pentru că energiile sunt interfața între suflet și corp: „Inima în isihasm are însă un dublu rol, o dată ca intermediar energetic între creier și organele trupului fizic și încă o dată ca intermediar între energeticul corpului și Suflet. Corpul nu prin minte ia legătura cu sufletul, mintea fiind prea abstractă față de supra-concretul suflet, încât nu-l vede la față, ci îl reduce la informații mentale. Inima, însă, este simțirea-concretul de corp, ce este mai apropiat de concretul de suflet. Dar simțirea singură, la fel, este oarbă față de Suflet, fiind energie, nu Spirit"[106].

De observat că, în atare considerente, atât mintea, cât și inima, fiind energii și nu spirit-ființialitate, sunt, prin ele însele, oarbe, vizavi de ce înseamnă vederea supraenergetică, ființială, a sufletului, care le transcende, și care este adevăratul spirit. Astfel, căutarea inimii, din perspectivă mistică, restauratoare, integrativă, se poate spune că are o rațiune,

[104] Idem.
[105] Ibid., p. 360.
[106] Ibid., p. 361.

întrucât, ca specific, inima are acest caracter de intermediere, de mijlocire, de legătură. Inima este căutată, prin urmare, chiar și în metoda isihastă de unire a minții cu inima, nu atât pentru ea însăși, ca simțire, cât pentru caracterul său de „legătură", de proximă relaționare și unificare concretă.

„Isihasmul este liniște, afirmă Avva Ghelasie, însă, noi trebuie să fim conștienți că „avem în noi înșine tot Complexul Căderii"[107]. De aceea, previne „să nu ne amăgim că, gata, noi urcăm la Dumnezeu fără o prefacere a ființei noastre"[108]. Astfel, atrage atenția asupra faptului că „isihasmul începe cu nevoința îmblânzirii patimilor de minte și de inimă". Susține că „fără această lucrare duhovnicească noi vom face din isihasm o mistică seacă și abstractă, fără taina prefacerii noastre duhovnicești, de îndumnezeire, de asemănare cu Dumnezeu, de întâlnire-participare cu Dumnezeu. Mistica creștină este Prefacere Euharistică Hristică"[109]. Isihasmul este astfel de recunoscut ca mistică în această taină a prefacerii euharistice hristice a chipului omului.

Pe de altă parte, deosebind „specificul pur isihast" de alte practici mistice, precizează că „isihasmul minții nu este „meditație transcendentală", ci este „primire" harică a Limbilor de Foc Divin-Cuvintele Dumnezeiești Hristice"[110]. Relevă faptul că, inclusiv în isihasmul minții, „nu mintea „face mistică", ci Cuvântul-Limbile de Foc Hristic, ce „înviază" mintea și o face Cuvânt". Așadar, isihasmul minții înseamnă o prefacere și o înviere a minții, o întoarcere (și) a minții la Origini, într-o regăsire a chipului de cuvântare (și) al minții prin Rostirea Numelui Cuvânt: „„Prefacerea" minții-ideii în Cuvânt-Logos Hristic este isihasmul minții. Rostirea Numelui Cuvânt al lui Iisus Hristos de către minte este „întoarcerea" minții-gândirii în Originea sa Cuvântul-Logosul. „Descalță-te" de „încălțămintele" murdare ale gândurilor păcătoase-profane, și intră în Rugul Aprins al Cuvântului Logos"[111].

[107] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 183.
[108] Idem.
[109] Ibid., p. 184.
[110] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 65.
[111] Idem.

Astfel, în isihasmul minții, rugăciunea isihastă realizează un „botez al minții", o re-naștere a minții ce o face aptă să ia parte la „ospățul de nuntă". Altfel zis, (și) mintea își reface condiția de participare euharistică, își regăsește condiția de cuvântare-cuminecare: „Rugăciunea isihastă este limbă de foc-duh, nu este „meditație" de minte. Focul din rugăciune este însuși Hristos și Sfântul Duh. Descalță mintea de toate „gândurile" și intră în „rugul aprins al limbii de foc", unde este „izvorul hristic" al apei vii isihaste. Apa cea vie isihastă este apa de foc-duh ce „botează mintea" și o face capabilă să „ia parte" la „ospățul de nuntă" al Fiului Hristos"[112].

Avva Ghelasie susține că isihasmul este „cântarea în proprie persoană a liturghiei iubirii lui Hristos". Isihasmul este „mistica liturgică a Liturghiei Persoanei lui Hristos" și nu „mistica „ideilor" hristice, ca mistică de simplă meditație transcendentală"[113]. Cuvintele evanghelice sunt „cuvintele personale ale Persoanei Hristice", sens în care, mistica ishastă este, în primul rând, „taina Cuvântului Persoană care se face Euharistie-Împărtășire". „Euharistia Hristică este Cuvânt Persoană Întrupat în Creație, este: „Și Cuvântul Trup (Biserică-Creație) S-a făcut", așadar, „Cuvântul este Liturghia Iubirii"[114].

În orizont mistic, personalist, isihastul subliniază: „Metoda isihastă nu este o tehnică magică ce evidențiază forțe mentale și forțe energetice oculte de inimă. De aceea rugăciunea și pocăința nu este o simplă formalitate ce poate fi înlocuită cu o concentrare și meditație, cum fac misticile necreștine. În isihasm, fără rugăciunea și pocăința hristică, totul nu mai are nici o valoare și nici un sens isihast creștin"[115]. Cu alte cuvinte, isihasmul nu poate fi înțeles în afara rugăciunii și a pocăinței hristice, iar rugăciunea și pocăința nu pot fi pricepute fără temeiul și suportul lor eminamente personalist, ființial, sufletesc. Meditația și concentrarea se leagă de forțe mentale și energetice, de eul-relativ ca activ pseudo-personal, și nu de

[112] Ibid., p. 71.
[113] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 273.
[114] Idem.
[115] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 181.

ființialitate, de un activ-persoană, deci, de chipul în sine, ființial, al omului.

Avva Ghelasie afirmă de altfel că „isihasmul este, în primul rând, rugăciune directă de suflet, de aceea nu este meditație sau concentrare de minte, ci rugăciune de cuvânt pur transcendental hristic”[116]. Leagă astfel rugăciunea isihastă, ca mistică, de chipul direct al sufletului. Altfel zis, chipul rugăciunii, ca adresare-cuvântare, este descoperit ca act direct al sufletului, ca ființialitate care transcende mintea, ce are natură energetică. Isihastul susține că „cea mai grea problemă a misticii este „refacerea” personalizării noastre rupte de un mental poluat și pătimaș, amestecat și legat de materie”[117]. Însă, precizează, totodată, faptul că „anticii, care nu aveau taina persoanei ființiale, nu știau cum să depășească mintea decât tot printr-un activ de minte, ca disciplinare a minții”[118]. De aici, din această ne-cunoaștere a tainei persoanei ființiale, isihastul crede că se explică și metoda anticilor care au încercat să depășească mintea „prin efortul de concentrare mentală și printr-o disciplină ascetică de trup”. Altfel zis, această metodă a unui activ de minte preponderent, dacă nu cumva chiar unilateral, specific practicilor spirituale, are o amprentă antică, marcată de o ne-(re)-cunoaștere a tainei ființiale a persoanei umane. Este o metodă care nu știe, deci, de un activ direct personal-ființial.

În sensul recuperării tainei persoanei, ca realitate dincolo de mental, și al delimitării de „metoda antică”, dar și din considerente de specific carpatin și de practică adecvată, isihastul consideră că „oprirea” provizorie a oricărui „activ” de minte este „modalitatea cea mai bună”[119].

Această oprire de „activ” mental, nu trebuie confundată cu „oprirea mentalului” pe „formule-invocări”, care este o „mentalizare” a omului și nu o „integralizare a sa ca persoană”[120]. Altfel spus, trebuie făcută o distincție între practicile mistice,

[116] Ibid., p. 125.
[117] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 320.
[118] Idem.
[119] Idem.
[120] Ibid, p. 286.

care tind spre o „mentalizare" a omului, și isihasmul ce vizează „integralizarea sa ca persoană". În acest sens, se înțelege de ce, ca specific carpatin, „zisele „concentrări" prin mental sunt „respinse" de Neofit Pustnicul". Dar, și de ce „adunarea-centrarea pe forma-chipul-persoană este considerată de Neofit ca „singura integralizare nedistructivă"[121]. Practica isihastă carpatină urmărește, prin urmare, descoperirea și evidențierea activului direct al persoanei, care este un activ supramental, și care, totodată, este suportul restaurării, integralizării și al participării depline.

Această „teamă" de mental, ca activ mistic, survine, în specificul carpatin, mai cu seamă din faptul, evident de altfel, că mentalul „este foarte greu de stăpânit"[122] de către omul contemporan. De altfel, pornind de la a clasifica păcatul ca cea mai mare „auto-sugestie patologică" și de la sesizarea faptului că „omul păcătos" este atât de „sugestionabil" încât „se influențează permanent", isihastul consideră că „misticile de mentalizare", deși au tinderea unor „spiritualizări", se dove-desc, adesea, „niște „auto-sugestii" chiar anormale". Altfel spus, (și) din pricina posibilelor, riscante, „sugestionări mistice" generate de o practică de „mentalizare", există, în specificul carpatin, o „frică mistică" de tot complexul mental în care sunt „auto-sugestiile".

Astfel, (și) pentru a evita și depăși acest „complex mental", se relevă, în isihasmul carpatin, mistica „de gest-persoană, în care mentalul însuși face gest de închinare, tocmai ieșirea din auto-sugestii"[123]. Concretul de gest-persoană se arată drept briciul care taie nodul gordian al complexului mental, sugesti-onabil, oferind, subsecvent, spațiul dez-nodării, clarificării acestui complex prin înscrierea mentalului într-un gest de închinare, prin supra-cuprinderea mentalului în actul persoanei-gest. Această practică a gestului-persoană are, deci, și un sens strategic de evitare și de ieșire din hățișul acestui complex mental. Dar, nu oricum, ci printr-o redescoperire a

[121] Idem.
[122] Ibid., p. 320.
[123] Idem.

chipului persoanei umane ca limbaj-gest și prin supra-evidențierea sa ca act în sine. Ca act originar-original al închinării. Astfel, ca specific carpatin, isihasmul are în evidență acest personalism integrativ, care implică identificarea, prealabilă, a realității fundamentale a persoanei umane, cea dincolo de mental, și descoperirea unui activ direct al persoanei, ce nu se confundă cu activul mental. De fapt, această supra-evidențiere a activului mental, în detrimentul activului de taină al persoanei, este o consecință a căderii. De aceea, ridicarea, restaurarea chipului omului trebuie să țintească și trezirea activului direct ipostatic-personal, care este ființial, nu mental.

În perspectivă isihastă carpatină, a practicii personaliste, integrative, gestice, ritualice, în chip filiativ, Avva Ghelasie previne: „Atenție și iarăși atenție, ca Gestul Iconic să nu se facă prin concentrare mentală, ci prin „Integralizarea-Persoană", ca Ritual și nu ca Invocație, ca Taina Chipului de Filiație, nu ca „impersonalizare spirituală", ca Trup al Cuvântului, nu ca Trupul făcut Cuvânt."[124] Se observă astfel, pe de o parte, suportul practic al gestului iconic, care este unul personalist, ca ritual și integralizare, modalitate de neconfundat cu practicile ce operează cu „concentrare mentală" și „invocație" impersonală. Dar, pe de altă parte, trebuie remarcată această supra-orientare a gestului iconic personalist pe taina chipului de filiație, ce nu se confundă cu stingerea, afundarea mistică, prin transcendere mentală, într-o „impersonalizare spirituală".

Aici este, de fapt, o clară delimitare față de misticile necreștine, care încearcă o depășire, o transcendere experiențială a mentalului, dar imersează într-o „impersonalizare spirituală". Ca isihasm carpatin, se vorbește de transcenderea mentală, pentru a recupera și evidenția, însă, chipul de ipostas-persoană în sine, care nu se confundă cu mentalul, dar care, mai mult, se centrează pe taina arhechipală a chipului de filiație, ce, în misticile metafizice, impersonale, nu este identificat, revelat. Detaliul pe care îl adaugă, reflectând gestul iconic prin taina chipului de filiație, ca „Trup al Cuvântului" și nu ca „Trup făcut Cuvânt", este tot unul apologetic, întrucât,

[124] Ibid., p. 287.

vizează, prin gestul iconic, ca specific mistic isihast, această taină a Întrupării Cuvântului, şi nu un proces mistic de dez-trupare, în sensul de trup ce se abstractizează-preface în cuvânt, ca de-structurare, ca de-corporalizare. Mistica isihastă este una a întrupării şi a iconizării-înveşnicirii întrupării în chipul comuniunii în trupul mistic euharistic.

Gestul iconic este un act al identificării realităţii, al distincţiei, de fapt, nu al amestecării şi al confuziei. Însă, este un act al identificării-distingerii, ce integrează, nu separă, nu fragmentează. Astfel, isihastul precizează: „În Gestul Iconic, nu se prefac unele în altele, ci totul se preface în Gest Iconic şi se asumă de însuşi Gestul-Chipul de Filiaţie”[125]. Se vede, astfel, că gestul iconic este un chip integrativ, participativ, nu exclusiv, parţial şi unilateral, întrucât, prin chipul persoanei-gest, sunt asumate şi mentalul şi corpul, de fapt, omul întreg, care se îmbracă în gestul-chipul de filiaţie. Adică, se înveleşte pătrunzător, paradigmatic, în haina hristică. Ceea ce se poate înţelege şi din formularea isihastului: „Gestul Iconic devine nu numai o Exprimare, ci şi o Formă Iconică de Exprimare”[126].

Asumarea, cuprinderea, asimilarea chipului de filiaţie paradigmatic, arată gestul iconic, nu ca pe o exprimare-gest oarecare, ci ca pe o formă iconică de exprimare, pentru că este o exprimare a identităţii formei-persoanei ce descoperă în/prin a sa exprimare-gest asemănarea paradigmatică arhechipală. Gestul iconic este o mărturie de aşezare şi rămânere în asemănare cu şi întru paradigma filiativă hristică. Gestul iconic nu da mărturie doar despre sine, ci şi despre prezenţa întru asemănare hristică. Gestul iconic, altfel zis, este (şi) un act sinergic, o împreună-lucrare. Mai mult, este o iconare-iconizare, pentru că este un *a fi întru-chipare*. Este o dinamică comuniantă, nu doar energetică, ci (şi) fiinţială, în fond, una a întrupării-perihorezei neamestecate a chipurilor-persoane. Este o participare a persoanei-gest îmbrăcate în chipul filiativ hristic. O persoană-chip care nu se mai exprimă gestic doar pe sine prin sine, ci şi chipul hristic, prin şi dincolo de sine, transparent, prezent întru asemănare.

[125] Idem.
[126] Ibid., p. 286.

Trebuie spus, apropo de invocare, că ea nu este exclusă ca/din practica isihastă. Este recomandată de isihast ucenicilor care „pot folosi și invocările unor cuvinte-rugăciuni", dar „numai prin condiția să fie totodată" cu „gestul iconic de închinare". Asociază invocarea cu gestul iconic, o leagă de chipul persoanei, încercând, de fapt, prin această „condiție", să reașeze (și) invocarea în orizontul integrativ, personalist, al gestului iconic de închinare. Caută, astfel, o prezervare și o evidențiere a caracterului, real personalist, al misticii isihaste. Explică, pe de altă parte, și posibilele efecte ale practicii „invocărilor singulare", cele făcute în absența personalizării gestului de închinare: „Invocările singulare produc la cei mai mulți o „aparentă liniștire", dar în „ascuns" amplifică un „memorial mental chiar patologic" și unele „funcții corporale" în exces sau în anihilare. Invocările singulare sunt auto-sugestionabile, și declanșează alte „auto-sugestii" ascunse nocive"[127].

Din acest punct de vedere, evidențiază, ca practică, nevoia de recuperare a suportului personalist al gestului, chiar și în practica de invocare, care nu trebuie făcută în „gol" de persoană, pentru că persoana este, trebuie să fie, suportul în sine al actului relaționării noastre cu Dumnezeu și cu semenii. Mentalul nu trebuie să fie un substitut al persoanei, ci trebuie ajutat să iasă din falsul rol de mască-persoană. Trebuie avut în atenție, reamintit, faptul că taina misticii isihaste este persoana. Dar persoana ca realitate ipostatică ființială, ce nu se confundă cu mentalul, care este energie. Realitățile de ființă și energii (create) trebuie identificate în distincția lor și în ceea ce privește chipul omului. Memorialul energetic mental are nevoie de memorialul ființial al persoanei. Mentalul are nevoie de o rememorare a chipului persoanei, așa cum persoana are nevoie de rememorarea iconică arhechipală, paradigmatică, a tainei chipului de filiație. Acest parcurs al rememorării iconice își pune astfel amprenta personalizării formative și asupra structurii mentale.

Prin urmare, „liniștirea isihastă" nu este una (numai) mentală, care este doar o „aparentă liniștire", ci este o „liniștire"

[127] Idem.

de chip personalist, iconic, care integrează, prin înveşmântare în chipul hristic, (şi) mentalul, (şi) simţurile, (şi) corpul, cuprinzând omul întreg. Isihia este a omului întreg, care trebuie restaurat ca atare, mentalul fiind doar o componentă a acestui întreg, şi nu cea fundamentală. Însă, „isihia isihastă" nu survine din restaurarea în sine a omului ca întreg, pentru că isihasmul nu este o simplă împăcare cu sine, ci vine din modelul iconic al acestei restaurări, care este chipul hristic, ce trebuie asimilat. De aceea, „liniştea isihastă" are nevoie de o re-naştere hristică şi de o asimilare hristică. Fapt ce o arată ca o „linişte a îndumnezeirii" întregului om, ce relevă o prefacere a omului în icoană, o înveşnicită asemănare filiativă cu şi întru Hristos.

Din perspectivă personalistă, iconic-restauratoare a chipului omului, Avva Ghelasie relevă, în mistica isihastă, această taină a gestului iconic ca act supra-mental. Este o centrare-neclintire fiinţială a persoanei-gest, peste concentrarea mentală: „Nu te forţa să-ţi stăpâneşti gândurile şi pasiunile, nu face concentrare de minte, lasă totul să curgă, până la ultima picătură. Tu rămâi doar neclintit în Gestul Iconic, în care te cufunzi şi unde te poţi „spăla" de toate. Fii pasiv, chiar dacă totul în tine se mişcă şi se agită încă. Să le scoţi tot mai mult în afara ta, în tine să te simţi uşurat şi eliberat de toate"[128]. Este de reţinut, totodată, şi îndemnul practic-experienţial al isihastului: „În gestul iconic, lasă-le să curgă în Supralumina lui Hristos, ca să le Prefacă El în ceea ce Ştie şi cum Vrea. Ai astfel o posibilitate în care toate problemele se pot rezolva, tu primind puterea de a le face faţă"[129].

Se observă că gestul iconic este act şi că gestul iconic nu este în gol. Ceea ce delimitează isihasmul faţă de misticile care transcend mentalul într-un vid, şi care consideră realitatea acestui vid ca fiind incapabilă de un act, de unde şi caracterul impersonal al unor astfel de mistici. Pe de altă parte, gestul iconic este centrat neclinitit pe chipul deplin al lui Hristos, fiind o aducere de sine, o punere de sine ca persoană înaintea supraluminii transfigurative hristice. Gestul iconic relevă o

[128] Ibid., p. 430.
[129] Idem.

practică mistică isihastă așezată în trena unei viziuni isihaste care încearcă (și) o despătimire pe calea restaurării iconice, personaliste, integrative. De aceea, nu concentrarea de minte, nu efortul de stăpânire prin minte a gândurilor și a pasiunilor este în prim-planul misticii isihaste, în specificul său carpatin. Ceea ce nu înseamnă că practica isihastă carpatină nu ar avea în atenție despătimirea omului. Doar că despătimirea se desfășoară pe coordonatele integrării-restaurării personaliste.

Practica isihastă a gestului iconic are ca temei o discriminare fundamentală în ceea ce înseamnă, în chipul omului, mintea/mentalul, respectiv ceea ce transcende și este suportul mentalului, anume sufletul-persoana. Ceea ce, deopotrivă, este discriminare între ființialitate și energii, ca realități distincte în alcătuirea chipului omului. Aceste discriminări reprezintă detalii ale unei antropologii iconice cuprinse în viziunea care subîntinde practica isihastă, de specific carpatin, asociată gestului iconic. În atare perspectivă se explică practica isihastă ce dez-activează mintea, pentru a supra-activa persoana-gest (sufletul ființial) care caută să se aducă-închine pe sine cu totul, și cu minte și cu pasiuni, înaintea supra-luminii Icoanei-Hristos. Gestul iconic este astfel și o curățire, o des-pătimire, dar nu prin sine, ci prin chipul hristic în care trebuie să se scalde și să se primenească chipul omului. Des-pătimirea, în specificul carpatin, evidențiat de Avva Ghelasie, se subscrie astfel procesului de iconare, personalizare, restaurare, a chipului omului ca întreg, care este un demers de prefacere hristică, euharistică a omului, prin integrare în trupul mistic hristic. Pasivitatea de care vorbește isihastul, este o lăsare, de fapt, la îndemâna acestei lucrări de modelare hristică, ce înseamnă o depășire, printr-un chip supraformativ, a unui auto-control mental.

Isihastul consemnează, în acest sens, deschiderea gestului, care este caracterizat drept iconic, pentru că este marcat de acceptare, ca deschidere dispusă iconării. Deci, este deschis supra-modelării și personalizării hristice: „Nu-ți imagina cum Lucrează acest Act, ci tu doar „acceptă-l" și deschide-te total. Conștiința ta să fie a Întregii Ființe, nu doar o concentrare de minte, o „conștiință în gest iconic" și atât. Nu te identifica în

propria conştiinţă, ci în Supraconştiinţa Iconicului Hristic. Aşa, tu intri în Forma Iconicului Hristic şi te Personalizezi Hristo-Form"[130].

Gestul iconic se descoperă ca deschidere totală, dar într-o conştiinţă identitară, ca suport al său. Este o deschidere întregitoare care depăşeşte şi acoperă ca relaţionare concentrarea de minte. Ceea ce relevă, practic, faptul că mintea nu este totuna cu conştiinţa. Deschiderea gestică este una a conştiinţei ca conştiinţă. Este o relaţionare pe un fond al conştiinţei, iar natura conştiinţei este distinctă de natura minţii. Deosebirea între natura conştiinţei şi natura minţii este cea între fiinţialitate şi energii. În gestul iconic, în nici un caz, nu este vorba de o închipuire de sine, întrucât în gest este implicată o conştiinţă reală, care trebuie descoperită, însă. De fapt, vorbim, propriu-zis, de o conştiinţă mişcată în gest iconic sau de un gest iconic ca act conştient. Ceea ce presupune identificarea conştiinţei dincolo de minte. Deci, gestul iconic implică, ţinteşte, şi o descoperire de sine ca ipostas fiinţial (creat) dincolo de minte. Se deschide astfel calea unei dialogări ipostatice ca exprimare-formă identitară a fiinţialităţii.

Este de remarcat faptul că identificarea de sine a acestei conştiinţe ipostatice, nu este în sine, ci este în/prin gest (iconic), adică într-o relaţionare şi raportare de sine arhechipală, printr-o supra-conştiinţă a iconicului hristic, a originii dincolo de sine. Prin această supra-conştiinţă a iconicului hristic conştiinţa de sine îşi rememorează chipul personal. A rămâne, printr-o transcendere mentală, numai într-o identificare de proprie conştiinţă, poate însemna doar o cantonare, o închidere, într-o beatitudine mistică metafizică, care nu este o autentică trăire mistică isihastă. Paradoxal, în mistica isihastă, conştiinţa îşi recunoaşte chipul de persoană, printr-o supra-conştiinţă a identificării şi recunoaşterii iconicului hristic ca origine.

De aceea, în isihasm, este vorba de o intrare în forma arhechipală a iconicului hristic, tocmai pentru supra-personalizarea acestei conştiinţe a omului, care înseamnă, totodată, o hristo-formare a omului, o iconare. Gestul iconic este astfel un

[130] Ibid., p. 450.

act personal ce evidențiază identitatea propriei conștiințe. Însă, totodată, este o supra-personalizare, în sensul de amprentare-pecetluire hristică, ca transfer și asimilare a memorialului asemănării hristice. Gestul iconic relevă de fapt personalismul/inter-personalul fundamental, apofatic, ca specific al misticii isihaste, de neconfundat.

Astfel, gestul iconic nu este un simplu gest, ci reprezintă un gest de deschidere centrat. Este un act de identificare de sine, dar și de recunoaștere paradigmatică, iconică, a originii hristice. Această origine nu este, însă, o realitate pasivă, nedeterminată, ci este o realitate vie, activă, distinctivă. De aici o supra-personalizare hristică implicată în gestul iconic. Așadar, adresabilitatea gestică este o închinare, care, totodată, este și iconare, întrucât presupune o deschidere centrată ce asumă o hristo-formare, întru asemănare, prin activul prezenței hristice. Gestul iconic, în atare centrare deschisă, relevă și o așezare predispusă hristo-formării, sau, altfel zis, modelării-imprimării hristice, care implică, determină (și) o lucrare de curățire, altfel spus, de purificare, de despătimire: „În acest Iconic, lasă să „curgă" tot conținutul tău ființial, nu numai mental, ci și sufletesc și trupesc, ca să se purifice în Iconicul Hristic. Poți pronunța uneori și Numele Domnului Iisus, dacă îți intensifică Conștiința Gestului Iconic"[131].

Este (și) o lucrare des-pătimitoare, de purificare, în gestul iconic. Dar nu autonomă, nu stăpânită și coordonată mental, ci realizată prin relaționare și întâlnire cu modelul-chipul iconic. Este o purificare, cumva, indirectă, efectuată, pe de o parte, ca act, prin intermediul conștiinței și nu al minții, și, pe de altă parte, printr-o incidență arhechipală, paradigmatică, care, în altă formulare, este iconicul. Purificarea, despătimirea, este o realizare care decurge, în acest sens, din deschiderea, asumarea și asimilarea paradigmatică, arhechipală, a modelului hristic, nu pasiv, static, ci activ și lucrător. Survine din întâlnirea cu Hristos, care presupune, totodată, și o descoperire a persoanei umane în taina sa. Ceea ce înseamnă o iconare, o personalizare și o supra-personalizare hristică. O asemănare, nu o imitație.

[131] Idem.

Descoperirea tainei persoanei ca activ gestic, dincolo de minte, este, de altfel, o tușă caracteristică în specificul carpatin. În aceste repere, purificarea sau despătimirea este inclusă, cuprinsă, ca țintă și efect, subsecvente, oarecum, demersului mistic propriu-zis, care este unul dialogal, fundamental, personalist, ce vizează o restaurare și o refacere iconică a chipului omului integral, deplin participativ, cuminecabil. În astfel de viziune isihastă, specifică, patimile sunt în primul rând însemne de ruptură, nu doar de Dumnezeu, ci și de sine și de ceilalți. Sunt mărci ale dezintegrării și fragmentării chipului iconic euharistic al omului, și nu doar/atât maculări. Astfel, despătimirea nu este atât/doar o curățire, cât un proces de integralizare și personalizare. Nu oarecare, ci iconică.

Așa cum susținea că invocarea trebuie să nu fie una singulară, ci să fie susținută de gestul de închinare, la fel, isihastul arată că (și) pronunțarea Numelui Domnului Iisus trebuie asociată gestului de închinare, în vederea intensificării conștiinței gestului iconic. Ceea ce, în fond, este tocmai accentuarea caracterului personalist al gestului și o evidențiere a chipului întâlnirii, comuniunii inter-personale cu Hristos, directe, nemijlocite/mijlocite de Nume.

Gestului iconic, în personalismul său fundamental, îi precizează și un caracter pragmatic, în deschiderea sa relațională, cu efect imediat, practic, concret, pentru vieţuirea cotidiană. Aceasta pentru că gestul propune o prezență relațională, dincolo de mintea care, concentrată pe rugăciune, poate „închide simțurile" și, astfel, poate afecta, scurtcircuita, relaționarea senzorial-corporală și activitatea curentă: „Filocalic, se recomandă pronunțarea cât mai deasă a rugăciunii scurte, „Doamne Iisuse, miluiește-mă". Neofit, știind că nu toți pot face concentrare de minte și mai ales că ești ocupat cu treburile cotidiene, indică „repetarea gestului iconic" care nu cere efort de minte, ci doar o „amintire de mișcare""[132].

Repetarea gestului iconic ca amintire de mișcare este un chip de rememorare filiativă, ființială, a asemănării, dar și o evidențiere a tainei persoanei în act, care înscrie (și) mintea și

[132] Ibid., p. 356.

simțurile și corpul în mărturia hristică concretă, întrupată în realitatea curentă. Gestul iconic trece prin supradeschiderea sa, ipostatică ființială, peste interiorizarea, inevitabil dată, de concentrarea minții, care abstrage simțurile din contactul cu realitatea imediată. Mintea și simțurile pot ieși astfel din sciziune, conflict și blocaj reciproc, printr-un chip supra-participativ, gestic, personalist, care le poate unifica și integra în chip iconic, fără să le contrarieze, nici între ele și nici cu realitatea înconjurătoare.

De fapt, o tușă apologetică a misticii creștine, prin care se deosebește de misticile antice și de misticile panteiste, dar care, totodată, constituie și o problemă majoră a practicii, este legată de identificarea centrului de personalitate ca propriu centru de prezență: „Problema majoră a Practicii este Centrul de Personalitate ca Propriu Centru de Prezență. Misticile antice fac din propriul lor Centru Suportul și totodată Adresarea, ca Auto-divinizare. Se zice că Dumnezeu este în interiorul tău și unii confundă aceasta cu „natura de Divinitate" a propriei naturi în sine, ca în panteism"[133]. De aceea, în perspectiva unor astfel de repere apologetice, care orientează și practica și experiența, este nevoie și de clarificări antropologice, nu doar teologice și metafizice.

De altfel, anumite hotare mistice sunt trasate de isihast pornind de la identificarea centrului de personalitate, care, în specificul isihast carpatin al pustnicului Neofit, este ipostasul-persoana, nu mintea: „Dacă la filosofi mintea este „totul", la Neofit ipostasul-persoana este totul. Mintea este o „energie" a Centrului de Personalitate, de aceea Neofit trece mintea „înapoia" Ipostasului. De obicei, mintea se face activul. Totul se operează cu mintea. Neofit „operează" direct cu ipostasul-persoana"[134]. Această operabilitate directă cu ipostasul-persoana, în specificul carpatin, apare ca o ieșire din obișnuit, pentru că mulți, chiar și în mistica creștină, cred, antropologic vorbind, că mintea este totul, că mintea este actorul cu rolul principal. Vedem însă că, în isihasmul carpatin, mintea este, pe de o

[133] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 215.
[134] Ibid., p. 217.

parte, lecturată ca energie, și, pe de altă parte, este trecută „înapoia" ipostasului-persoanei. Ipostasul-persoana trece în prim-plan, ca fiind centru de personalitate și propriul centru de prezență și mișcare gestică, ritualică.

Deosebește astfel atenția pe Prezența Divinului – dată de chemarea: *Să ai pe Dumnezeu pururea înaintea ta* – ca atenție-prezență „intra-mentală", prin câmpul minții, în modalitatea greacă, față de prezența-atenție prin câmpul ritualic al icoanei, din afara minții, din specificul carpatin[135]. Introduce astfel o nuanță distinctivă între atenția-prezență și prezența-atenție, care poziționează și orientează actul centrului de prezență, „intra-mental" respectiv „extra-mental". Prezența-atenție ce localizează, prin ritualul icoanei, Prezența Divină în „afara minții", în Icoană, este o abordare care oprește mintea de la „auto-mentalizare", caracteristică filosofiei grecești, ce a fost păstrată ca modalitate și de filocalicul mistic grec[136].

Paradoxal, în isihasmul carpatin, oprind mintea de a mai fi „și subiect, și obiect", dar făcând din icoană „și subiect, și obiect", mintea își regăsește isihia[137]. Este o altă viziune isihastă, de fapt. Una care nu mai folosește „mintea luptătoare-lucrătoare", ci mută „câmpul" de luptă din minte în afara ei, în „ritualul direct al icoanei". Isihastul pune față în față aceste două paradigme practice mistice, ce relevă atenția-prezență respectiv prezența-atenție, în raport de identificarea și asumarea centrului de personalitate: „Se crede că în minte și prin minte se face „lupta duhovnicească". Neofit folosește Icoana, „în care și prin care" să se facă lupta duhovnicească. Obișnuit, mintea reprezintă ceva și face atenția-prezența tot în activul de minte. Neofit are modalitatea ca reprezentarea s-o facă icoana prin ea însăși, ca Ritualul Icoanei față de care mintea este „pasivă", nu activă. Aici Ritualul Icoanei să fie Activul în sine. Și din Activul Ritualului Icoanei să iasă Suprareprezentarea Divină care „depășește" mintea, dar care se „supra-întipărește" și în mintea ce rămâne în continuare pasivă. Neofit este misticul

[135] Ibid., p. 219.
[136] Idem.
[137] Idem.

Activului Iconic din „afara" minții"[138]. Activul iconic din isihasmul carpatin ține de o descoperire a centrului de personalitate propriu distinct de minte, ține de „câștigarea prezenței-atenției mistice „în Icoană și prin Icoană"[139]. În acest specific, mintea nu are voie să fie „lucrătoare", ci trebuie să se lase pasivă în activul ritualului icoanei. Însă, trebuie observat un aspect important, anume că această pasivitate nu lipsește mintea de amprentarea iconică dumnezeiască.

Isihastul nu contestă că „această „inactivitate" a minții li se pare unora un fel de de-personalizare"[140]. Dar crede, dimpotrivă, că isihasmul carpatin realizează tocmai o deplină personalizare, susținută, de la început, chiar de identificarea propriului centru de personalitate prin care te deschizi total față de activul hristic, ce te supra-personalizează, te modelează, te restaurează: „Prin faptul că Activul Hristic este al Persoanei Hristice, tu intrând în acest Activ, te vei Personaliza refăcându-se în tine toate de-personalizările cauzate de păcat. Mai mult, Pustnicul Neofit mai folosește și o ușă, mai sigură, de intrare spre Activul Hristic, și anume Icoana de Creație a Maicii Domnului care Naște și Întrupează pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu"[141].

Pentru isihast: „Trăirea Isihastă este Rugăciunea Tainică prin Taina Icoanei. Trăirea Isihastă începe cu zugrăvirea Icoanei lui Hristos în inimă din vopselele minții și uleiul inimii. Începe zugrăvirea tainei icoanei și așa începi trăirea tainică isihastă"[142]. Astfel, trăirea isihastă este legată de taina icoanei, dar și de o prefacere în icoană a omului, care implică o prefacere hristică și a minții și a inimii, prin rugăciune, în icoană: „Trăirea Isihastă este Taina Icoanei. Se începe cu Prefacerea Hristică a minții și a inimii în icoană. Hristos este chemat în inimă ca să prefacă și mintea și inima unite în Rugăciune în Icoană. Fără prefacerea în Icoană nu există trăire Isihastă"[143]. Adaugă: „Icoana este însăși Rugăciunea. Fără

[138] Idem.
[139] Ibid., p. 220.
[140] Ibid., p. 322.
[141] Ibidem.
[142] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 1, Platytera, București, 2017, p. 21.
[143] Idem.

Icoană nu este Rugăciune, ci contemplație Metafizică. Icoana nu este sens-semn-simbol, ci este Persoană. Numai Persoana se Roagă. Fără Icoană și Persoană nu este Rugăciune”[144].

Asociază, așadar, rugăciunea cu icoana și persoana, făcând din legătura dintre persoană și icoană un reper apologetic, prin care distinge isihasmul de contemplația metafizică. Icoana este rugăciune, rugăciunea este icoană, întrucât icoana este persoana. Se delimitează prin persoana-icoană și prin rugăciunea ca personalism iconic, în specificul mistic isihast, de specificul mistic metafizic/ocult în care reprezentarea-imaginea, ca sens-semn-simbol, este asociată cu contemplația.

„Taina persoanei rezolvă astfel cel mai dificil impas al misticii”[145] – este încredințarea, mărturisită a apologeticii isihaste, specifice isihastului. Urmând acest reper personalist, apofatic, se poate înțelege rostul personalismului iconic și a iconicului personalist – caracteristice isihasmului carpatin, mai ales, dar nu numai – ca răspuns mistagogic adecvat, lămuritor, vizavi de provocările mistice contemporane. Mistagogia iconică isihastă oferă, de altfel, repere apologetice clarificatoare, de neevitat, în acest context.

„Căderea din rai ne-a prefăcut din icoane-chipuri sfinte în măști-idoli-falsuri”[146]. Astfel, căderea din rai este lecturată, evaluată de isihast, și ca o „cădere din icoană”. Căderea, ca atare, este (și) o inactualizare de chip și o ieșire din asemănare ce are drept consecință mascarea-idolatrizarea creației. De aici memoria și nostalgia icoanei de rai și căutarea ieșirii din falsitate și idolatrizare. Dar și nevoia de „ridicare din cădere”, nevoia de restaurare iconică a chipului omului, pe care omul singur nu o mai poate realiza, în afara și fără modelul-chipul iconic, revelat de întruparea-arătarea Modelului, Hristos-Icoana, Fiul-Cuvântul „prin care toate s-au făcut”.

Isihastul, în mistica icoanei, leagă Chipul-Prezența lui Dumnezeu de icoana-chipul-reprezentarea Sa, recunoscând în icoană nu doar un semn-indicație către Dumnezeu, ci și un

[144] Idem.
[145] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 321.
[146] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 385.

chip de localizare-întâlnire cu Dumnezeu: „Mistica Icoanei este că Dumnezeu poate fi Găsit și Văzut în Chipul-Reprezentarea Sa. Unde este Chipul Lui este și El Prezent și Real, nu doar ca semn oarecare-indicație”[147]. Astfel, icoana, ca perspectivă mistică, „nu este doar arătarea drumului spre Dumnezeu, ci este tocmai găsirea lui Dumnezeu și posibilitatea de a vorbi-dialoga imediat și fără ocolișuri cu Dumnezeu. În fața icoanei deja poți vorbi cu Dumnezeu și poți să-L vezi în măsura vederii tale. Viul Icoanei este însăși Mistica Icoanei”[148]. Icoana este, prin urmare, calea, nu de căutare, ci de găsire și întâlnire, de dialog și chiar de vedere a lui Dumnezeu, sub rezerva unei prealabile treziri/măsuri a vederii sau a capacitării dialogale personale. Dialogul și vederea, asociate misticii icoanei-persoanei, sunt sub marca și incidența „viului icoanei”. De aici, desemnările de dialog iconic, de vedere iconică, care au nedisimulate conotații personaliste, așa cum are și „viul icoanei”.

În icoană, conform isihastului, este o tainică legătură iconică între chipul-prezență și chipul-reprezentare, iar chipul este duh-prezent, dincolo de materialitatea vopselei și lemnului. De aici și o mistică a chipului ca prezență-duh și dincolo și prin chipul-reprezentare: „În Icoană, Chipul-Prezența nu se identifică cu lemnul-vopseaua sau alt material, dar comunică și se mențin împreună tocmai prin vorbirea-dialogul, fără de care nu ar mai fi Icoană. Vopseaua și lemnul se sfințesc prin Chipul Sfântului respectiv, dar nu vopseaua și lemnul aduc Prezența Sfântului, ci Chipul-Reprezentarea. Mistica Chipului este că acolo unde este Chipul totodată este și Prezența Chipului, că Chipul este Duh și Duhul este Prezent dincolo de Materie”[149].

Mai mult, isihastul arată o întreită transfigurare a icoanei grafice într-o unire dialogală euharistică, care relevă un chip euharistic al icoanei, ca reper isihast carpatin: „Este o transfigurare a icoanei grafice în duhul dincolo de reprezentarea pur corporală, în totodată transfigurare în ipostasul icoanei și transfigurare euharistică de unire dialogală. Icoana

[147] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 347.
[148] Idem.
[149] Ibid., p. 348.

în sine este Chip de Suprareprezentare a Personalității Celui Reprezentat, în care Reprezentarea Grafică este exteriorul, Reprezentarea Ipostasului este Interiorul și Reprezentarea Euharistică este Supratrupul tuturor acestora. La Neofit, Icoana Euharistică este pe primul plan"[150].

Vizavi de aprofundarea tainei icoanei mistice, în sensul prezervării icoanei euharistice în prim-planul specificului carpatin, vorbește și de Duhul-Prezență care, și mai mult, aduce Prezența Cuvântului-Ipostasului. Detaliul este unul de mistagogie iconică, de factură personalistă, triadologică, important, din perspectivă apologetică, ca delimitare a misticii iconice isihaste față de mistica metafizică sau față de gnosticism.

Însă, propune atenției și următoarele repere cu privire la această taină a icoanei:

„– Icoana ca reprezentare grafică, pictură, sculptură;

– Duhul Icoanei, ca Prezență a Unui Viu al Icoanei;

– Icoana Ființială a Ipostasului din Icoană;

– Icoana Euharistică, care le înglobează și le supraîntrupează pe toate și le face, „peste fire", comunicabile, împărtășibile"[151].

Reținem, prin urmare, acest chip integrativ al icoanei euharistice, ca unire participativă într-un supra-trup transfigurativ al tuturor componentelor detaliate. Chipul icoanei euharistice, astfel configurat, este relevant apologetic pentru diferențierea misticii isihaste, mai ales în specificul său carpatin, față de celelalte mistici, metafizice în special.

De altfel, isihastul prezintă trei direcții în mistică:

„– un intelectualism pur, de metafizică pură sau teologică;

– un semi-intelectualism unit cu un sentimentalism ce înclină până la senzualism;

– o mistică de duh, specifică în creștinism, de teologie mistică și mistică teologică, concretizată ca Mistică Euharistică"[152].

Totodată, face o interesantă deosebire paradigmatică: „Mistica anticilor este intelectualistă, de contemplație, de minte

[150] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 211.
[151] Idem.
[152] Idem.

iluminată. Cea creştină este între Har şi Ipostasul Fiinţial”[153]. Mistica creştină este, aşadar, una a harului şi a ipostasului fiinţial. Ipostasul, şi nu doar harul, este un argument apologetic distinctiv al misticii creştine faţă de mistica iluminării minţii, a contemplaţiei intelectuale, de factură antică. Mistica iconică euharistică a isihasmului carpatin, prezervând distincţia palamită între fiinţă şi har, are astfel în atenţie ca participare, atât harul, cât şi ipostasul fiinţial. Această deopotrivă, întreagă şi distinctă, dublă participare, ipostatică-personală şi harică, este foarte relevantă pentru întelegerea autentică a chipului iconic euharistic isihast. Detaliul este precizat de isihast: „Ipostasul-Persoana este tocmai Actul în Sine. Orice Act se transpune, însă, deodată ca Act Ipostatic şi ca Act Energetic, de unde Teologia Sfinţilor Părinţi, a Fiinţei şi a Energiilor sale, fără despărţire sau amestecare”[154]. Distincţiile sunt fundamentale (şi) din perspectiva înţelegerii chipului iconic euharistic (şi) ca reper integrativ-experienţial în mistica isihastă, prin care aceasta se distinge, indubitabil, de misticile metafizice. „Fără practică, acestea sunt greu de înţeles”[155], ne previne isihastul.

Aplicat, însă, Avva Ghelasie indică, explică, acest traseu mistic carpatin al personalizării hristice, atât a minţii, simţurilor şi corpului, cât şi a tot ce ne înconjoară. Este un traseu ce pune în atenţie Icoana lui Hristos: „Ca practică, acest specific carpatin este de a Personaliza Hristic în primul rând mintea şi trupul tău şi totodată totul în jurul tău. Cum adică? De la Icoana de Întrupare Hristică, de Nume, Chip şi materie de zugrăvire, să treci la Persoana acestora, cea de dincolo de ele, pe care nu ai voie să ţi-o închipui cu nici un Chip, dar în care, paradoxal, sunt Numele şi Chipul din Icoana ştiută”[156].

Gestul iconic ţinteşte închinarea-întâlnirea cu Persoana lui Hristos, dincolo de imaginea Chipului şi de înscrierea Numelui pe Icoana Sa, ca reprezentare-imagine propriu-zisă. Gestul iconic este act de închinare fiinţială a persoanei umane. Însă,

[153] Idem.
[154] Ibid., p. 214.
[155] Ibid., p. 211.
[156] Ibid., p. 321.

gestul este și întâlnire directă a lui Hristos-Persoană, întâlnire ce are un „efect" de (supra-)personalizare asupra omului întreg. Deci, asupra ipostasului ființial al omului, dar și asupra minții și asupra simțirii și corpului, ca energii. Personalizarea hristică trezește, ca purtătoare arhechipală de limbaj, modul de a fi gestic ca exprimare de sine, ființială, a ipostasului-persoanei umane, care se poate generaliza ca personalizare-limbaj gestic „de toată vremea", ca relaționare extinsă. Însă, ca act în sine, trebuie subliniat, încă o dată, gestul este un activ ipostatic ființial. Este un act și o mișcare atitudinală, identitară, afirmată, exprimată, dincolo, deci, de minte, simțire, corp.

De fapt, așa cum „trecerea" prin icoană la Hristos în Persoană, păstrează și valorizează icoana-reprezentare ca imagine-„trup" enipostaziat al Persoanei, tot așa și gestul iconic de închinare al ipostasului-persoanei umane valorizează corpul cu simțirea și mintea sa. Relevantă însă, ca practică și experiență mistică isihastă, în specific carpatin, este redescoperirea actului persoanei în sine care este, în esență, ființialitate, adică duh. De aici și întâlnirea prin/în „icoană" care, pe fondul său, este „întâlnire în duh". Ceea ce înseamnă altceva decât întâlnirea prin energii, prin simțire sau prin mental, care nu este exclusă, repetăm, ci integrată.

De altfel, în raport de energetismul misticist contemporan, mult vehiculat, de unii chiar și în raport cu icoana, isihastul insistă pe nevoia de a vedea mistica isihastă, în esența sa, prin personalismul său funciar. Dar este un personalism care, trebuie subliniat, nu este unul oarecare, simplu declarativ sau energetic, ci unul care identifică, recunoaște, realitatea ființială a persoanei. Deci, actul persoanei este în consistența sa ființial. Adică este a-energetic, supra-energetic, duhovnicesc. Ființialitatea creată este o realitate de neamestecat și de neconfundat cu energiile. Are ca referențialitate o altă substanțialitate, care este una de „duh".

În acest sens, Avva Ghelasie reamintește: „Isihasmul începe cu Primirea Duhului Icoanei care este Acel dincolo de imaginație, dincolo de fixație și concentrare... Icoana Mistică Isihastă trebuie Văzută în Duhul Icoanei. Duhul nu se poate imagina, nu se poate simți și nici mentaliza, Duhul se Primește. Tu mereu îmi spuneai: „Ai răbdare, să Primești

Duhul Icoanei”[157]. Trebuie remarcat că fondul misticii iconice isihaste, ca relaționare, transcende imaginația, fixația, concentrarea, simțirea și mentalizarea, pentru că implică o așezare în „duh”. Întâlnirea în „duhul icoanei” este o întâlnire în care se identifică-cuminecă „duhul persoanei” sau „persoana-duh”. De fapt, duhul persoanei sau persoana-duh este o desemnare, o formulare, în alți termeni, a ființialității-persoanei. Este fundamentul personal ființial ca realitate distinctă, de neconfundat cu energiile, mai subtile sau mai grosiere.

A primi „duhul icoanei”, dincolo de imaginație, fixație sau concentrare, relevă, în practica și experiența isihastă, tocmai supra-personalizarea sau iconizarea hristică. Aceasta și pentru că activul mistic în isihasm, întâi de toate, este cel hristic. Activul hristic ca supra-personalizare face posibilă personalizarea omului ca exprimare-gest iconic. Gestul de închinare al persoanei câștigă-identifică conștiința de gest iconic sau capătă vederea iconică când „primește-întâlnește” conștient „duhul icoanei”, adică experiază taina ființială a persoanei. Această primire a „duhului icoanei”, de fapt, a „duhului persoanei”, este un transfer de memorial care face să se rememoreze și activeze chipul de persoană-exprimare în gest iconic. Astfel, se pune în mișcare, se activează, capacitatea de personalizare a omului, prin re-memorarea limbajului arhechipal hristic.

Primirea „duhului icoanei” relevă faptul că inițiativa fundamentală, în mistica isihastă, este cea hristică, cea a Dumnezeu-Omului, a Fiului lui Dumnezeu. Detaliul nu este fără semnificație apologetică, întrucât misticile necreștine nu cunosc o inițiativă a Divinului, care, fiind impersonal, este lipsit de inițiativă directă ca act conștient. Isihastul remarca faptul că, spre deosebire de misticile antice, ce sunt mistici ale creației față de Divin, mistica isihastă este mistica lui Dumnezeu față de creație, pentru că Dumnezeu se coboară-întrupează în creație, ca să ridice creația la Sine. Fără inițiativa lui Dumnezeu creația nu știe cum să ajungă la Dumnezeu, oricât de mult ar vrea și oricâte inițiative ar avea. De aici accentul pus, în mistica iconică isihastă, pe așteptare și pe primire a „duhului icoanei”. Așteptare și primire ce, în contrast, subliniază tocmai acest sens

[157] Ibid., p. 210.

prioritar al inițiativei hristice ca supra-personalizare. Paradoxal însă, în isihasm, primirea („duhului icoanei") nu este pasivitate, ci este act, este gest, este închinare. Primirea este așezare-întâmpinare, este oferire-deschidere.

Isihasmul este dialog în duh-vedere iconică, fără confuzie, fără amestecare. Este dialog-întâlnire între prezențe iconice, care se identifică reciproc și se recunosc ca centre de prezență, ce intră în comuniune, fără să se piardă, dincolo de mental, dincolo de simțire, dincolo de orice imaginație: „Eu încercam să-mi închipui Duhul, dar de fiecare dată cădeam în forme mentale ce erau interzise... În acest Duh al Icoanei parcă Vedeam Icoana cu Ochi de Duh, fără să mi-o imaginez, parcă Icoana era Un Ceva unde eu puteam Intra fără să mă pierd pe mine, unde și mai mult deveneam un „Centru de Prezență" care, paradoxal, era dincolo de mine și totodată eu (eram) venit în acesta, totodată și o Supraprezență în care Intra Prezența mea, ca Dialog între Prezențe fără amestecare. O, ce Luminare de o natură care nu se poate spune este această „Prezență în Duh"! Duhul este Prezență, dincolo de mental, dincolo de simțire, dincolo de orice imaginație"[158].

Isihastul precizează, în raport de așezarea în gest iconic, că a „sta ca în icoană" sau a „sta în a sta", nu înseamnă închidere, ci deschidere, centrare și adâncire, expansiune: „Staticul Iconic nu înseamnă „închidere și limitare", ci o tainică „Centrare de Deschidere-Adâncire". Este o Deschidere în expansiune, dar și o Deschidere în cealaltă Orientare, de Adâncire-Centrare"[159]. Acest act al așezării în deschidere și centrare iconică este altceva, de pildă, decât „așezările" mistice budiste de tip zen, care caută descoperirea naturii umane fundamentale, nu centrarea iconică și adâncirea în iconicul (hristo-form) ce transcende această natură fundamentală, și care face posibilă rememorarea chipului personal al acesteia. Isihastul previne: „Atenție, să nu se confunde Centrarea aceasta cu zisa concentrare-esențializare sau cu închiderea și autoabsorbirea. Dacă Deschiderea în „dilatare-întindere" este

[158] Ibid., p. 210.
[159] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 201.

„Dezvelirea și Revărsarea" Esenței, Deschiderea în „Centrare" este Identificarea Esenței Ființiale"[160].

Centrarea în „staticul iconic" este act personal, distinct de actul mental al concentrării. Centrarea și concentrarea diferă astfel și prin suportul lor actant – unul ființial, personalist, celălalt, mental, impersonal – dar și prin finalitate și prin chipul și natura relaționării. Centrarea în „staticul iconic" este deschidere identitară ființială, ca dezvăluire și revărsare a unei ființialități identitare, adică ipostatice. Pe când, concentrarea, ca act energetic-mental, abstrage-esențializează până la o scufundare-stingere, închidere, într-o natură umană fundamentală, ființială dar impersonală, ce transcende mentalul-intelectul energetic subtil. Această închidere în natura umană fundamentală este o închidere mistică de natură metafizică, aniconică. Este și o limitare, întrucât este lipsită tocmai de deschiderea „staticului iconic", ce este o deschidere în centrare ca identificare a esenței ființiale într-un act relațional, care este identitar, adică ipostatic-personal. Centrarea în „staticul iconic" are caracter identitar și relațional ființial-ipostatic. Este personalizare iconică. Ceea ce lipsește, în mod fundamental, misticilor metafizice. În virtutea acestor repere, misticile metafizice sunt deschideri care închid, pentru că sunt lipsite de re-nașterea și re-memorarea iconică a chipului ființial al persoanei, ce deschide relaționarea directă, interpersonală, în ordinea ființială, dincolo de orice tip de energie.

Avva Ghelasie îndeamnă, ca reper carpatin, la silința practică de a câștiga „oprirea nemișcată", fără de care poți fi „bâțîit și mereu agitat". Această „oprire nemișcată", explică isihastul, în limbajul său specific, este „centrarea de duh": „Să Stai ca în Icoană", nemișcat, dar într-un „Viu de Duh"[161]. Acest „stat ca în icoană" este deci o așezare într-un „viu de duh", care implică identificarea naturii subiectului ce „stă ca în icoană" și a „viului de duh". Trimiterea la o așezare „ca în icoană", este o trimitere la „subiectul ca persoană" și la „taina persoanei" ca un „viu de duh".

[160] Idem.
[161] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 4, Platytera, București, 2018, p. 289.

În recomandarea sa: „Se alege mai întâi o „poziție în care să te centrezi total", atât trupește cât și sufletește (mare atenție la această integralitate). Această poziție-stare să fie „propria ta ființialitate""[162]. Se observă astfel că, pe de o parte, se alege o poziție care vizează centrarea totală, ca integralitate, și, pe de altă parte, vedem o poziție-stare care reprezintă, de fapt, propria ființialitate. Altfel zis, poziția este o expresie, în fond, a așezării-stare într-o centrare în/prin propria ființialitate, ca suport al poziționării. Apoi, secundar, este expresie mentală și corporală.

Pentru isihast, „oprirea nemișcată" se distinge de concentrarea mentală sau corporală, dar, în același timp, este așezare în „centrare integrală" și „oprire pe un gest". Oprirea nemișcată, trebuie observat, este o „oprire în gest". Adică este act, este exprimare: „Să nu fie „concentrare mentală și nici corporală", ci o Oprire Nemișcată pe propria ta Centrare Integrală. „Oprirea pe un Gest" este limbajul neofitic. Chiar mai mult, ar fi bine să-ți identifici „gestul care te caracterizează" pe tine, sau un gest în care tu ai potența mai mare, sau altul în care ești mai slab (pe care să-l întărești). Pentru cel duhovnicesc se indică gesturi creștinești, de închinare și dăruire față de Dumnezeu"[163].

Alegerea gestului ține, prin urmare, nu atât strict de expresia-figura gestică, ca atare, cât de identificarea expresiei-formei gestice ce integrează, ce potențează sau ușurează exprimarea integrală ca personalitate. Ceea ce implică, evident, (și) descoperirea, identificarea suportului personal al actului. Paradoxal, fiind oprire pe „centrarea integrală" și „oprire pe un gest", „oprirea nemișcată" este de fapt atitudine, prezență, relaționare comuniantă. Oprirea nemișcată este nemișcare din actul de prezență care este gest-exprimare, ce este deschidere, primire, relaționare. Oprirea nemișcată, ca oprire în gest, este întâlnire ființială. Este o permanentizare într-un „viu de duh", ce înseamnă o „mișcare în duh". Sau, altfel zis, în oprirea nemișcată nu este nici o mișcare altfel decât cea fundamentală

[162] Ibid., p. 290.
[163] Idem.

în duh-fiinţialitate. Oprirea nemişcată este astfel o „neclintire din duh". Este o rămânere în relaţionare-îmbrăţişare fiinţială.

Isihastul consemnează: „Specificul carpatin al „Iconicului" este tocmai în Taina Nemişcării de Duh, inconfundabilă cu alte stări. Pe baza şi condiţia acesteia se fac apoi rugăciunea, meditaţia şi chiar odihna. Cine nu câştigă mai întâi această Nemişcare de Duh, nu va putea să trăiască rugăciunea adunată şi nici nu va putea să se odihnească propriu-zis"[164]. Precizează deci, că această taină a „nemişcării de duh" este specifică misticii isihaste şi că se distinge de stările altor practici şi experienţe mistice. Remarcăm şi că „nemişcarea de duh" este temei şi condiţie a rugăciunii şi a meditaţiei – şi a rugăciunii adunate, nerisipite, şi a isihiei-liniştii propriu-zise – tocmai pentru că ţine de descoperirea tainei fiinţialităţii ipostatice, adică a identităţii persoanei. Ţine de regăsirea originii în sine a actului, a subiectului deci, care se roagă, meditează, se linişteşte-odihneşte. Astfel, „nemişcarea de duh" este o sintagmă care exprimă un apofatism antropologic. Relevă acea taină fiinţială, duhovnicească a persoanei. De fapt, fondul real, originea actului rugăciunii, este relevat de/prin acest conţinut, deplin, apofatic, al persoanei.

De aceea, isihastul, ca practică isihastă a rugăciunii, vizează şi identificarea, re-câştigarea, suportului propriu-zis, originar, al adresării-exprimării rugăciunii. Acest suport originar al actului este şi original, întrucât, relevă identitatea duhovnicească, fiinţial-ipostatică a persoanei, chipul în sine al rugătorului. Ceea ce aduce în atenţie nevoia de înţelegere (şi) a structurii antropologice. În acest sens, nu e vorba doar de trepte ale rugăciunii, ci de o descoperire a tainei rugătorului, (şi) de o identificare a subiectului rugător, în substanţa sa duhovnicească, fiinţială, supramentală. Isihasmul carpatin, în viziunea sa personalistă, ţinteşte, aşadar, descoperirea sursei actului ce izvorăşte rugăciunea, care este ipostasul-persoana. Actul persoanei este o „nemişcare în duh", centrată iconic. Nemişcarea de duh este, pe de altă parte, o supra-mişcare de

[164] Ibid., p. 289.

duh, dacă vrem să formulăm şi să ne raportăm, altfel decât prin negaţie, la mişcările minţii, simţirii, corpului.

În specificul carpatin, isihastul susţine că nu trebuie să faci „război" cu mintea şi simţurile, că şansele de a câştiga sunt minime, ci trebuie să foloseşti metoda „acumulării" acestora într-o „formă de oprire şi refolosire"[165]. Metoda unei astfel de „acumulări" într-o „formă de oprire şi refolosire" a minţii şi a simţurilor, este înţeleasă dacă este avută în atenţie antropologia iconică, personalistă, în formularea sa clară, ghelasiană, ce situează forma fiinţială a sufletului, chip fundamental al persoanei, dincolo de minte şi simţuri, ca energii.

Astfel, ca practică-metodă isihastă carpatină, se transcende raportul, conflictual după cădere, între minte şi simţuri, printr-o acumulare-cuprindere într-o „formă de oprire şi refolosire", care este altceva decât mintea şi simţurile, anume sufletul-forma fiinţială. De fapt, oprirea şi refolosirea minţii şi a simţurilor într-o formă, care este cea a sufletului, arată tot o perspectivă personalistă, integrativă, asupra minţii şi simţirii. Relevă, totodată, o revalorificare a lor, nu prin ele însele, ci prin prisma personalizării lor. Însă, arată şi o modalitate de oprire a conflictului căderii, instaurat (şi) între minte şi simţuri. Dar nu printr-un activ de minte şi simţuri, ci prin acumularea lor integrativă în gestul de închinare al sufletului, asumat, nu ca act parţial, unilateral, ci ca temei al dăruirii depline sau chip al cuminecării omului întreg. Această metodă isihastă are în atenţie (şi) o restaurare mistică a chipului omului ca întreg. Este o metodă care, ca viziune carpatină, are transparentă structura antropologică, anume faptul că temeiul acestei structuri este sufletul ca fiinţialitate-duh, distinct de minte şi simţuri, ca energii, şi, evident de corp ca energie condensată (materie).

Tot în atare viziune, se poate lectura ceea ce afirmă isihastul: „Asceza şi exerciţiile de concentrare sunt modalităţile vechi. Creştineşte se vorbeşte de pocăinţă, post şi multă rugăciune, ca şi de practicarea virtuţilor. Neofit Pustnicul începe direct"[166]. De fapt, acest „început direct", ghelasian,

[165] Ibid., p. 288.
[166] Idem.

este, în esenţă, o metodă nu a unui activ de minte, ci a unui activ direct sufletesc. Este o cale de descoperire şi evidenţiere directă a sufletului ca activ ipostatic, într-un chip al omului, fundamental personalist. Metoda carpatină se distinge, pe de o parte, de modalităţile ascetice şi exerciţiile de concentrare, ca modalităţi vechi, adică antice. Ceea ce nu înseamnă că aceste modalităţi de practică spirituală nu există şi astăzi. Şi, pe de altă parte, se distinge, ca abordare specifică isihastă, de metoda care „vorbeşte de pocăinţă, post şi multă rugăciune, ca şi de practicarea virtuţilor". Dar nu se distinge, întrucât contestă importanţa şi rolul pocăinţei, postului, rugăciunii, practicării virtuţilor, ci din perspectiva unei metode ce încearcă să afle actantul ce asumă aceste practici, şi care, în viziune isihastă, carpatină, este sufletul, şi nu mintea şi simţurile. Deschide de fapt, prin isihasmul carpatin, acest orizont sufletesc, personalist, fiinţial, ce transcende mintea ca agent activ, energetic, atât în exerciţiile ascetice, meditative şi de concentrare, din misticile necreştine, cât şi în metoda creştină axată pe rugăciune, post, practicarea virtuţilor.

Acest „salt", direct în suflet, nu este propus de isihast în sensul negării minţii, simţirii şi corpului, ci pe fondul ţintirii unei metode practice-experienţiale de recuperare a omului întreg, de găsire a unei forme de capacitare a chipului omului integral. Accentuează, astfel, faptul că adevăratul chip personal al omului, temeiul, suportul actant al integralităţii sale identitare, participative, nu este mintea, ca realitate energetică, ci sufletul, ca realitate fiinţială. Identifică chipul omului, ca antropologie fundamentală, apofatică, prin chipul sufletului, nu prin minte.

Prin urmare, ca specific isihast carpatin, practica este preorientată de această discriminare între suflet şi minte, care nu este doar una (infra-energetică) de nivel, de frecvenţă, de vibraţie, ci este una de esenţă, ireductibilă, între realitatea fiinţială (creată) şi realitatea energetică (creată). Isihasmul carpatin identifică fondul fiinţial sufletesc al personalismului, devoalând pseudo-personalismul minţii. Există însă, o personalizare a minţii, dar nu prin mintea însăşi, ci prin suflet, ca autenticul, originalul chip-persoană. Se distinge astfel „personalismul minţii", ce consideră mintea ca fiind însăşi persoana,

de „personalizarea minții", în care mintea (și simțirea și corpul) participă în mod integrativ la personalismul sufletului.

De altfel, isihastul susține că, „într-un fel, mai ales după cădere, se poate vorbi de două personalități ce nu se amestecă, nici nu se despart, ci se întrepătrund"[167]. Detaliază, în acest fel, aceste repere personaliste isihaste, arătând că este o personalitate ființială proprie de creație, anume sufletul. Dar și o personalitate integrală, ce cuprinde, atât sufletul, cât și corpul, într-o unitate integrativă, transfigurativă, a trupului înviat, îndumnezeit, sfințit: „O Personalitate Ființială Originală Sufletul, însăși Triada Transcendentală Chip de Dumnezeu transpus în Chip de creație, ca Personalitate Ființială proprie de creație, apoi o Personalitate Integrală a totalului Suflet-Corp, ce la noi se traduce ca Trup Sfânt, înduhovnicit, desăvârșit. De aici mistica creștină are ce nu are nici o mistică, are Icoana Om de creație, Trupul sfânt Înviat"[168].

Se remarcă, astfel, caracterul iconic, triadic, al personalității ființiale a chipului creației, care este asemănare-transpunere a Chipului lui Dumnezeu, care nu este un principiu impersonal, metafizic, ci Triadă Transcendentală, Dumnezeu Treime de Persoane. Dar se observă și omul împlinit ca un chip iconic integral, omul realizat ca icoana-trup sfințit de creație. Omul care este personalitate integrală ca icoană-trup înviat-îndumnezeit, în care se cuprinde atât sufletul, cât și corpul. Această încununare într-un trup iconic, a omului realizat ca personalitate integrală, distinge și hotărnicește mistica isihastă de alte mistici necreștine. Trebuie subliniat însă, că sufletul este suportul realizării și baza realității personalității integrale, ce cuprinde și sufletul și corpul, nu într-o simplă alăturare-asociere, ci ca unitate integrativă-transfigurativă. Sufletul, deci, ca ființialitate, este însăși personalitatea originală, ca realitate creată, iconică, triadică. Astfel, viziunea isihastă relevă personalismul ființial ca temei al personalismul integral care arată chipul omului ca icoană-trup, comunicat,

[167] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 43.
[168] Idem.

cuminecat ecleziologic în/prin trupul euharistic hristic. Este un personalism iconic euharistic.

Pe de altă parte, isihastul precizează: „Meditația și concentrarea este a minții-rațiunii corpului energetic. Rugăciunea corpului-minții este ca meditație și concentrare pe ceva sfânt”[169]. Face, ca atare, (și) o distincție între rugăciunea ca fiind proprie sufletului în sine, ca fiind asociată cu limbajul-vorbirea sufletului, și rugăciunea corpului-minții care, ca meditație-concentrare, nu este pe orice, nu este oricum, ci pe ceva sfânt. Astfel, rugăciunea în sine a minții-corpului are caracteristici de meditație și concentrare, prin natura suportului de adresare, dar nu se confundă cu meditațiile și concentrările din misticile necreștine, de care diferă, atât prin legarea de ceva sfânt, cât și prin faptul că rămâne în caracteristicile dialogale, comuniante ale chipului hristic.

Mai mult, această rugăciune a minții-corpului, în sens isihast, este doar o rugăciune de început, una pregătitoare, întrucât îi urmează mistic, pe cale, coborârea în inimă, spre trezirea duhului sufletului. După această trezire a sufletului, se trece la rugăciunea propriu-zisă, care este una ființială, de adresare-închinare directă a sufletului. În acest sens, isihastul consemnează „sfatul unor părinți isihaști” de a „începe nevoința isihastă într-un loc intermediar între cap și inimă, în locul înghițitoarei, în gât, unde mintea să se „descalțe” de gânduri și unde inima să-și trezească conștiința iubirii sufletești. Aceasta este pregătirea coborârii minții și trezirii duhului. Silința, însă, este de a coborî în inimă, în întunericul inimii, unde mintea la început vine cu Rugăciunea „Cântarea Cuvântului””[170].

În atare perspectivă, rugăciunea minții nu mai este o simplă meditație sau concentrare, ci este o rugăciune a „Cântării Cuvântului”. Rugăciunea minții, prin situarea-rostirea în zona intermediară dintre cap și inimă, este scoasă dintr-o modalitate de fixație și concentrare meditativă, devenind, astfel, o rugăciune ca adresare-cântare, ca închinare-cinstire a Chipului Cuvântului-Fiului. Însă, nu trebuie confundată

[169] Ibid., p. 125.
[170] Ibid., p. 181.

nevoința rugăciunii minții – coborâte-rostite în zona gâtului, pentru a o scoate practic, pe de o parte, din interiorizarea mentală și pentru a-i oferi, pe de altă parte, adresabilitatea-cântarea – cu însăși rugăciunea sufletului, care este fondul ființial, permanent al rugăciunii-comuniunii. Altfel spus, nevoința rugăciunii minții nu trebuie să uite de sensul trezirii sufletului la rugăciune și nici de cel al descoperirii suportului ființial al întâlnirii-comuniunii depline. Nu trebuie să piardă din vedere, așadar, ținta restaurării iconice a chipului omului integral și a desăvârșitei sale realizări ca icoană euharistică.

De fapt, în orizont mistic isihast, practica nu este o simplă meditație spirituală, pentru că practica isihastă identifică, recunoaște și asumă modelul originar al omului/creației, arhechipul său iconic fundamental, care este Chipul de Fiu-Cuvântul, „Cel prin care toate s-au făcut": „Esența Lumii este Chipul Iconic de Fiu, care nu se gândește, nu se percepe prin abstracții de minte, ci prin însuși Chipul în Sine de Fiu. Așa, practica isihastă nu este meditație spirituală, ci Concret Ființial de Chip de Fiu"[171]. Această recunoaștere concretă a chipului iconic de fiu, fundamental-originar, conferă o altă viziune, cea mistică isihastă, care este diferită de cea a misticii oculte care prin „meditația minții are „ochii închipuirii" ce „împarte" realitatea cu încă „alta ascunsă și nevăzută" (ce se consideră adevărata realitate)".

Conform isihastului, centrată fiind revelațional pe „Chipul Iconic de Fiu", viziunea mistică isihastă înscrie și practica isihastă într-o perspectivă integrativă, iconică, care nu mai divide realitatea într-o dualitatea contrară ca văzut/nevăzut, spirit/corp etc. În acest sens, isihastul afirmă: „Chipul concret de Fiu nu mai „împarte" realul în „două contrarii", văzut și nevăzut, spirit și corp, ci este doar un Unic Chip ce „Supra-Vede" deodată și văzutul și nevăzutul, și spiritualul și corporalul, și Divinul și creatul"[172]. Astfel, spre deosebire de mistica isihastă, meditația spirituală, ca practică spirituală, în afară de faptul că nu identifică și nu recunoaște Chipul de Fiu ca fundament, „contribuie" și la „divizarea" realului în contrarii.

[171] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 24.
[172] Idem.

Aşadar, mistica isihastă este una a supra-vederii iconic-integrative a Chipului de Fiu ce conferă unitate-legătură între văzut şi nevăzut, între spirit şi materie, între suflet şi corp, între Divin şi creaţie. Ca atare, unitatea şi integrarea între văzut şi nevăzut, între spirit şi materie, între suflet şi corp, se realizează, în mistica isihastă, nu doar prin ele însele, ci prin supra-chipul originar, care este Chipul Fiului-Cuvântului.

În personalismul isihast, „mistica-unirea nu este fiinţială, că înseamnă absorbire-anihilare reciprocă, ci este personală, în care esenţa nu este Fiinţa, ci Întreaga Persoană în care Fiinţa este Împărtăşibilă, dar nu absorbită”[173]. Paradoxal, în mistica isihastă, ce vizează redescoperirea şi actualizarea tainei persoanei, relaţia inter-personală, personalizarea, tocmai „păstrarea fiinţei proprii dă specificul transfigurării, de transmutare a ta în celălalt, ca permanentizarea de sine în celălalt, nu absorbire-desfiinţare în celălalt”[174].

„Personalizarea este esenţa misticii creştine” – afirmă isihastul, indubitabil. Însă, în personalizare „nu des-fiinţarea este mobilul, ca amestec fiinţial, ci înfiinţarea personală în înfiinţarea altei persoane”[175]. Taina persoanei şi a personalizării, ca fiinţială permanentizare, de sine şi de celălalt, este şi rămâne, aşadar, calea isihastă autentică. De aceea, re-descoperirea tainei fiinţiale a persoanei este, trebuie să fie, o miză a restaurării reale a chipului-persoană, a omului-icoană. În consecinţă, nu doar conceptul şi termenul de persoană, ci chipul-persoană, în realitatea sa fiinţială, este un reper mistic isihast, autentic, care distinge isihasmul de alte mistici.

În astfel de repere, a insista unilateral pe o „mistică energetică”, pe o practică eminamente energetistă, care ascunde fiinţialitatea „chipului de suflet”, înseamnă, de fapt, a perpetua o „realitate a căderii”. Înseamnă să întreţii o „pseudo-personalizare” a energiilor, printr-o supra-activare a acestui energetism subtil, aşa cum fac majoritatea practicilor mistice. În acest fel, se poate confunda „psihismul energetist” de planuri/niveluri subtile de energii, cu însăşi chipul de persoană al sufletului,

[173] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, Bucureşti, 2017, p. 37.
[174] Idem.
[175] Idem.

ce, în sens mistic isihast, este duh-ființialitate, care transcende energiile, în toate straturile și diferențierile lor de subtilitate.

Isihasmul, în componenta sa antropologică, este mistică integrală ca mistică suflet-corp. Însă, isihastul detaliază această unitate suflet-corp (și) ca mistică dublă, dar integrată: ființială și energetică. Atrage atenția că energiile se trăiesc prin energii și ființialitatea prin ființialitate, precizând că orice încercare de trăire substitutivă, energii prin ființialitate respectiv ființialitate prin energii, conduce la o alterare mistică: „Mistica Isihastă este o mistică integrală suflet-corp, mistică ființială şi mistică energetică în împletire egală, în potențare egală și niciodată în amestecare sau absorbire. Ființa nu se poate trăi prin energii și energiile corp nu pot niciodată să trăiască ființa prin propriile energii. O încercare de acest fel este o denaturare reciprocă. Ființa se trăiește doar prin ființă-spirit, iar corpul-energiile doar prin energii corp”[176].

Taina acestei integralități antropologice ca dublă-trăire, de suflet și de corp, este, așadar, una și a distincțiilor. Însă, nu doar una a simplei alăturări de trăiri specifice, distincte, ci a întrepătrunderilor, a transferării-întrupării reciproce între ființialitate și energii: „Dar taina realității integrale suflet-ființă și corp-energii este ca să nu fie o trăire dublă separată, ci o dublă trăire întrepătrunsă, ființa întrupând cele ființiale în cele neființiale corp-energii și energiile corp întrupând cele energetice în ființă. Fără acest transfer mistic nu se înțelege taina misticii integrale creștine”[177].

Sintagma „energii-corp”, folosită nu doar în acest context, se explică și prin faptul că, pentru isihast, energiile nu sunt, pe de o parte, simplă materie, și, pe de altă parte, prin faptul că materia este rațiune energetică, substanță rațională, tot așa cum sufletul este substanță ființială-spirituală. Isihastul de altfel identifică, în considerarea sufletului ca substanță spirituală și a corpului ca substanță simplă materială, o „moștenire” filosofică greacă, ce poate crea confuzie în înțelegerea antropologiei creștine, și pe cale de consecință și în ceea ce privește experiența mistică creștină. În acest sens, sintagma energii-corp

[176] Ibid., pp. 124-125.
[177] Idem.

este o formulă de tip apologetic ce încearcă ieșirea dintr-o amprentă antropologică de factură filosofică greacă, inevitabil marcată de urmele căderii, prin extragerea corpul dintr-o definire ca simplă substanță materială, lipsită de substratul-baza rațiunilor sale informaționale și energetice (create). Definirea, restrângerea de fapt a corpului la a fi doar „substanță simplă materială", pe direcția filosofică greacă, e cea care, reverberând memorii ale căderii, poate genera și întreține confuzia că rațiunile-energiile corpului ar fi însuși sufletul. Ca atare, trebuie avut în atenție că atunci când se vorbește de corp, în limbaj isihast, nu se înțelege, din perspectivă mistică, doar în mod restrâns corpul, numai ca „substanță simplă materială".

De aici, nevoia permanentă de clarificare (și) antropologică în isihasm. O nevoie de re-amintire a adevăratului suflet ființial și de recuperare a adevăratului corp, dimpreună cu substratul său rațional energetic, care nu se confundă cu sufletul, întrucât sunt realități distincte, ființialitate (creată) respectiv energii (create): „Energiile nu sunt simpla materie. Materia este raţiune energetică, substanţă raţională. Sufletul este conştiinţă fiinţială, substanţă pur spirituală. Noi avem de la greci vocabularul confuz, că sufletul este substanţa spirituală şi corpul este substanţa simplă materială. După căderea din Rai, noi uităm de suflet şi compensăm sufletul cu raţiunile corpului, iar corpul îl reducem la simpla substanţă materială, lipsită de orice raţiune. Ca realitate în sine nu există simplă materie, ci raţiuni energetice configurate în materie. Baza materiei este informaţia, ce nu este o simplă abstracţie, ci însăşi energia energiei materiei"[178].

Caracteristica de „dublă mistică" este ordonată prioritar și direct pe suflet ca mistică a deplinului spiritual-ființial și, subsecvent și în prelungire, pe semi-spiritualul rațiunilor ca mistică energetică de corp. Este o prezentare antropologică care nu mai operează cu dualitatea contrară spirit-materie, de amprentă greacă, ci pe o „dihotomie-înrudire" între suflet, ca spiritualul propriu-zis ființial, și corp energii, ca semi-spirit rațiuni. Denumirea de semi-spiritual, atribuită de isihast energiilor rațiuni corporale, este o formă de a arăta legătura-

[178] Ibid., p. 105.

înrudirea între suflet, deplinul-spiritual, și corp, prin semi-spiritualul energiilor rațiuni corporale.

Prin această formulă, extrage viziunea isihastă din „moștenirea" dualității contrare, de genul spirit și materie, relevând corpul, nu ca o materialitate simplă, organică, ci ca fiind subîntins și susținut de acest semi-spiritual al rațiunilor informațional-energetice (create), ca viu corporal, ce îl face pasibil de participare mistică: „Mistica creștină este dublă mistică: prima, mistică directă de suflet, spiritualitate deplină, și a doua, mistică în prelungirea celei de suflet, ca mistică energetică de corp, în care primează semi-spiritualul-rațiunile. În creștinism nu este, ca la greci, dualitatea contrară spirit și materie, ci este dihotomia înrudire suflet-spirit total și corp-energii semi-spirit-rațiuni"[179].

Isihastul consemnează și încercările teologiei creștine de a se distinge de amprentele mistice ale filosofiei grecești, dar remarcă și captivitatea catolicismului într-o semi-mistică întreținută de aristotelismul adoptat în teologie. Relevă însă, calea mistică isihastă ca una ce a reușit o desprindere de aceste influențe, prin evidențierea unei mistici integrale ființiale, ca mistică propriu-zisă, ce asumă și semi-mistica energetică de rațiuni-corp. Amestecul, confuzia, dintre ființă și energii face să se rămână într-un semi-misticism, pe care îl atribuie și misticii catolice, întrucât nu face această discriminare între ființă și energii. Acest semi-misticism este în esență un misticism energetist care, fără deosebirea între ființă și energii, uită de mistica ființială, cea care și prin care trebuie asumat și integrat într-o mistică cu adevărat integrală. Fără asumarea distincției dintre ființă și energii, nu doar terminologică și conceptuală, ci ca realități efective, atât în ordinea realității dumnezeiești, cât și în cea a realității umane, mistica poate rămâne într-un dualism, de factură imanentistă, în esență, care tinde, conduce către o auto-divinizare, și nu către îndumnezeire: „Teologia creștină a luptat mult ca să nu cadă în această semi-mistică de stil grecesc. Catolicii încă se zbat în această semi-mistică datorită aristotelismului adoptat în teologie. Mistica isihastă

[179] Ibid., 104.

ortodoxă este tocmai rezultatul ieșirii la suprafață, la o mistică integrală ființială ce nu exclude semi-mistica de rațiuni-corp, dar o depășește și o scoate din amestecul ființei cu energiile sale, cât și din imanentismul spirit și materie, suflet și corp, Dumnezeu și creație”[180].

Isihastul prezintă ca reper apologetic faptul că mistica isihastă își păstrează autenticitatea și integralitatea creștină, dacă, antropologic, este identificată ca dublă mistică, de ființă-spirit și de rațiuni-energii corp, în împletire-întrupare și transfigurare reciprocă. Acesta, desigur, asumat dimpreună cu faptul, întemeietor, restaurator și plinitor, mistic în sine, al „Întrupării lui Dumnezeu în creație”. Fără aceste repere inițiale, asumate ca temeiuri de limbaj isihast, consideră că nu se poate vorbi de o mistică pur creștină. Ca atare, în lipsa lor, nu se poate manifesta nici o deschidere reală și nici intra într-o convorbire cu celelalte mistici. Asta, dacă se dorește într-adevăr păstrarea nefalsificată a isihasmului în specificul său, de neconfundat, de amestecat, cu alte mistici: „Mistica Isihastă este mistica integrală creștină, ca dublă mistică, de Ființă-Spirit și de Rațiuni-Energii Corp, ca împletire-întrupare reciprocă fără amestecare și absorbire, în potențare și transfigurare reciprocă. Acest fapt mistic în sine, al Întrupării lui Dumnezeu în creație, este toată mistica creației. Doar în această viziune pur mistică se poate vorbi de o mistică pur creștină, cum se pretinde isihasmul. Pe baza acestui limbaj mistic se poate vorbi apoi de un raport mistic creștin față de alte mistici, cât și de o comuniune-convorbire mistică creștină cu celelalte mistici, indiferent de ce natură sau proveniență”[181].

Astfel, ca viziune apologetică ghelasiană, nu trebuie evitat, în cadrul dialogului mistic isihast, numai un amestec ființial între necreat și creat, ci și un amestec-confuzie între ființă și energii. Ca atare, trebuie prezervată mistic-experiențial distincția dintre ființă și energii, atât divine, cât și de creație, care, trebuie precizat, sunt într-o analogie-corespondență, dată de caracterul iconic, reieșit din actul creării, după chip și

[180] Ibid., p. 123.
[181] Ibid., p. 124.

asemănare, dar prezervat în cel al dialogului-întâlnirii, al desăvârșirii-îndumnezeirii. Ni se relevă astfel dubla mistică în isihasm, mistică ființială (a sufletului) și mistică energetică (a minții-rațiunii corpului), în raport-întâlnire de corespondență-analogie a sufletului ca ființă cu Cuvântul-Logosul Ființial Dumnezeiesc, respectiv în raport-întâlnire a minții-corp cu energiile necreate harice-rațiunile divine.

Aceste două mistici, de ființă creată și energii de creație, în raport de dublă întâlnire, pe ordine de realitate corespondente, cu Ființa Necreată și Energiile Necreate, formează dimpreună o unică mistică, integrală, a dialogului-comunicării, a întâlnirii-comuniunii depline, neamestecate, dintre Dumnezeu și om: „Mistica creştină astfel este dublă mistică, mistică de suflet ființă prin Cuvântul-Logosul Ființial Dumnezeiesc și mistică energetică de minte-corp prin Energiile Necreate Harice-Rațiunile Divine. Aceste două mistici nu sunt însă despărțite, ci în integralitatea unicei mistici de comunicare-comuniune-dialog dintre Dumnezeu și creație în dublă trăire de sine ce se potențează reciproc”[182].

În această ordine și logică a unității distincțiilor, detaliază cum harul, ca energii-rațiuni necreate, conferă accesibilitatea noastră, ca energii-rațiuni/mental-corporală, la rațiunile dumnezeiești, pe de o parte, iar Sfântul Duh și Logosul-Cuvântul, ca Persoane ființiale, ne dau accesibilitate chiar la cele ale adâncurilor ființiale personale, prin sufletul nostru ca ființialitate-persoană, într-o împărtășire, fără amestecare și confundare. Consideră, pe de altă parte, că impersonalismul misticilor necreștine întreține viziunea care conduce la amestecul ființial sau la o identificare și confundare ființială de tip panteist. Relevă astfel că impersonalismul este temeiul confuziei și al amestecării ființiale. Totodată, ne încredințează că numai taina persoanei ființiale este taina întâlnirii mistice reale, fără amestecare, fără contopire și fără confundare. Deci, a unei întâlniri ce păstrează unicitatea participării fiecăruia în taina comuniunii inter-personale. De aici și miza unei apologetici fundamentale a personalismului ființial identificat ca esență

[182] Ibid., p. 118.

a misticii isihaste: „Harul-Energiile-Raţiunile Necreate ne dau nouă accesibilitatea mental-corporală la Cele Dumnezeieşti, iar Sfântul Duh şi Logosul-Cuvântul ne dau accesibilitatea chiar la cele fiinţiale, fără amestecare, ci ca împărtăşire în adâncurile de creaţie fără absorbire, ca predare şi asociere a aceloraşi Mişcări de Fiinţe Personale, care niciodată nu se amestecă, dar se întrepătrund. Taina Persoanei Fiinţiale este taina misticii reale dintre Fiinţe fără absorbire şi amestecare. O Fiinţă Impersonală, ca în misticile necreştine, într-adevăr face amestecul panteist, ce nu este posibil în Personalismul Fiinţial creştin”[183].

Susține că în comuniunea inter-personală isihastă se petrece o dublă transfigurare. Pe de o parte, sufletul ca fiinţialitate este transfigurat de cele dumnezeiești, până la îndumnezeire, prin Sfântul Duh și Logosul-Cuvântul Fiinţial. Pe de altă parte, corpul se transfigurează prin har de cele divine. Toate acestea se petrec într-o nedespărțită participare și întrepătrundere, într-o neamestecată unire inter-personală, fiinţială și energetică, între necreat și creat: „Prin Har, corpul de creaţie se transfigurează în cele divine, şi prin Sfântul Duh şi Logosul-Cuvântul Fiinţial se transfigurează sufletul până la îndumnezeire în cele dumnezeieşti. Acestea niciodată nu sunt despărţite, ci sunt întotdeauna împreună şi în potenţare reciprocă”[184].

Legătura, unitatea și distincția, dintre suflet fiinţialitate și minte energii-corp, face să existe și o comunicare-cuminecare cu Dumnezeu, nu doar unilaterală, specifică, a fiecărei componente antropologice, ci și una dimpreună a omului ca întreg. Este și o metabolizare internă, iconic integrativă, tradusă într-un chip al omului realizat ca întreg-icoană, generată printr-o împărtășire reciprocă, printr-o întrupare comună, a celor asimilate în participare distinctă, ca suflet fiinţialitate și ca minte energii-corp, în întâlnirea cu harul și persoanele dumnezeiești. Astfel are loc, nu doar o restaurare, ci și o îndumnezeire-prefacere a omului întreg într-un chip iconic euharistic realizat ca/prin deplină întrupare-transfigurare în trupul mistic al eclesiei, ca extensie

[183] Idem.
[184] Ibid., p. 119.

vie, *in actu*, a Trupului Mistic Hristic: „Harul-Energiile Necreate se împărtășesc substanțial minții corporale a creației printr-o iluminare de minte supranaturală ce se răsfrânge real pe sufletul ființial în sine al creației, care la rândul său se pătrunde direct de Sfântul Duh și Cuvântul-Logos ca împărtășire de Adâncurile Ființiale, Supra-Ființiale Creației, ca îndumnezeire-participare la Cele Dumnezeiești, fără să se transforme Ființa de Creație în Ființă de Dumnezeu, ci în unire-întrupare reciprocă, Dumnezeu Întrupându-se în Ființa de creație participativ direct și Ființa de creație întrupându-se participativ Personal în Ființa de Dumnezeu, de unde îndumnezeirea Ființei de creație fără să se transforme în Ființă Dumnezeiască, ci făcându-se părtașă la Adâncurile Ființei Dumnezeiești fără amestecare”[185].

Așadar, această dublă mistică într-o integralitate a întâlnirii neamestecate, neconfundate, între Dumnezeu și om, este posibilă și, totodată, realizabilă, numai când temeiul dialogului și al comuniunii este persoana. Ceea ce presupune recunoașterea, indubitabilă, a temeiului personalist și a caracterului eminamente inter-personal al isihasmului. Avva Ghelasie remarcă, de altfel, că amestecul de ființă este posibil doar când ființa este prezumată ca fiind simpla substanță transcendentală, nu ca persoană. Amestecul ființial este imposibil, deci, atunci când ființialitatea este înglobată în persoană, pentru că persoana e permanent hotar identitar, de neconfundat. Acest fapt al temeiului ca persoană conferă alte deschideri de participare și împărtășire-transfigurare, nu ca ființă, ci ca personalitate ființială, ce înseamnă altceva. Pentru isihast, tocmai mistica persoanei ființiale și relaționarea inter-personală ca personalități integrale face ca isihasmul să nu cadă nici în panteism mistic, nici în magia-mistică a energiilor: „Ființa ca simplă Substanță transcendentală tinde la amestec de Ființă, dar înglobată în Persoană are alte deschideri de Împărtășire Personală fără absorbire ființială, și totuși la participare, nu la Impersonalismul ființial, ci tocmai la Personalitatea Ființială ce înseamnă altceva, fără transformări de Ființă, ci ca transfigurări ființiale ce sunt Chip-Icoană de Persoană ce nu se rupe și nici

[185] Idem.

nu se pierde. Mistica Persoanei în Comuniune de Persoane integrale este o mistică ce nu poate cădea niciodată în panteism și nici în magia unor energii ce se manipulează pe dominări de puteri în raționamente contradictorii"[186].

Finalitatea radicală a relaționării dintre Dumnezeu, ca Ființă Necreată, și creație, ca ființă creată, ce ajunge, fie în panteism, fie în prăpastia neîntâlnirii, este evitată, în teologia mistică, prin intermediul harului ca energii necreate. Harul, fiind altceva decât Ființa Necreată, permite totuși o întâlnire neamestecată și o participare indirectă la Ființa Necreată. Isihastul subliniază însă că, în isihasm, nu se mai pune problema finalității ca amestec-contopire ființială, întrucât fondul relaționării și esența întâlnirii mistice, în mistica isihastă, nu este ființa, ci personalitatea ființială în care ființa este deja persoană. Există, așadar, un hotar identitar al persoanei ca fundament, deci, care face ca niciodată relaționarea interpersonală să nu se piardă, să nu sucombe în amestec ființial. Acest temei mistic personalist oferă șansa unei autentice și depline întâlniri: „Dacă Dumnezeu este Ființa Unică Dumnezeiască Necreată, iar Creația Ființă creată, nu este posibilitate de comunicabilitate ființială între Dumnezeu și creație, ci se cade în panteism, ori se cade în imanența Neîntâlnirii dintre creație și Dumnezeu. De unde intermediarul Har, energiile tot Necreate, dar altceva decât Ființa însăși, prin care se poate participa la cele Ființiale totuși, dar nu direct. Ca mistică în care esența este văzută ca Personalitate Ființială în care Ființa este deja Persoană, nu se mai pune problema amestecului Ființial, ci a Comunicabilității Personale, ce schimbă situația"[187].

De altfel, cu privire la ieșirea din amestecul ființial, dar și din despărțirea cvasi-radicală între ființa lui Dumnezeu și cea de creație, consemnează, ca moduri de întâlnire și împărtășire între Dumnezeu și om, atât perspectiva teologică, cât și viziunea mistico-teologică, mistagogică. Diferența de optică este dată de modul în care este asumat-văzut temeiul acestei relaționări. Astfel, dacă teologia pornește de la faptul că „Ființa

[186] Ibid., pp. 40-41.
[187] Idem.

este esența dumnezeirii", de unde interfața harului și comunicarea indirectă a Ființei, prin har, mistica pornește de la faptul că „Persoana este esența dumnezeirii", de unde o comunicare directă și o comuniune inter-personală, care prin persoană cuprinde ființa pe care o face astfel de neamestecat și de neabsorbit în unirea-dialogul inter-personal: „Și teologia, de frica amestecului ființial dintre Dumnezeu și creație, desparte aproape imanent-inaccesibil cele două Ființe de Dumnezeu și de creație. Creația se împărtășește de Ființa lui Dumnezeu?... Teologia, pe baza considerării Ființei ca esența Dumnezeirii, nu afirmă aceasta, că se cade în panteism, în amestec substanțial dintre Dumnezeu și creație. De unde intermediarul Haric al Energiilor necreate ce totuși ne împărtășește de Dumnezeul Necreat, dar nu de Ființa directă a lui Dumnezeu. Mistic, considerându-se Persoana esența Dumnezeirii, se deschide posibilitatea comunicării directe cu Dumnezeu, chiar peste cea Harică, ce nu amestecă Ființele, fiind înglobate în Integralitatea Persoanei, ce conține Ființa, de neamestecat și neabsorbit"[188].

Astfel, dacă teologia-mistică are „frica" amestecului ființial între Dumnezeu și creație, se poate spune că mistica-teologică are „frica" uitării-ascunderii, substituirii, personalismului ființial de către har/personalizarea harică. Este o evidențiere-substituire ce poate conduce nu la un personalism real, viu, asumat direct experiențial, ci la unul mai mult declarativ, care poate fi echivalat ușor cu un impersonalism metafizic-principial ca fond transcendent al harului. Isihastul integrează în mistica teologică teologia mistică. În acest sens, face o distincție nu o separare, (și) între Persoană și Har, nu doar între Ființă și Har. Distincția are rostul de a recupera, dincolo de activul haric, și activul în sine direct al Persoanei, fără de care Persoana poate rămâne o realitate absconsă în umbra harului, putând fi lesne considerată o realitate impersonală, deși e numită persoană. Valorizarea persoanei este dată de identificarea și recunoașterea prezenței directe, nemijlocite, a persoanei ca atare, distinctă de har, dar dimpreună cu harul. Distinge astfel lucrarea harului, ca mistică

[188] Ibid., p. 38.

energetică dintre Dumnezeu și creație, de prezența persoanei, ca mistică inter-personală, ce, trebuie precizat, este comuniune integralizată între persoane ființiale în lucrare-strălucire harică, energetică, ca dublă întâlnire, neamestecată, neconfundată: „Harul ne dă o mistică energetică dintre Dumnezeu și creație, iar Intercomuniunea directă Personală este în Asistența Harului, dar în Deoființa Persoanei ce nu amestecă Ființele ce sunt în interiorul Persoanei”[189]. Demersul isihast relevă astfel chipul integrativ al isihasmului ca dublă mistică, ființială și energetică, personalistă și harică, nu doar harică. Este un reper apologetic care distinge isihasmul de misticile energetiste, ce ajung să se auto-declare și „harice”, întrucât nu înțeleg că harul, pe de o parte, este energie necreată, nu creată, și, pe de altă parte, harul nu este accesibil decât prin actul persoanei/persoanelor divine, care îl face lucrător.

Prin urmare, isihasmul, fiind un chip mistic integrativ personalist, asumă și mistica energetică harică și mistica energetică de creație. Însă, face o deosebire clară între personalismul ființial și (pseudo-) personalismul energetic. Astfel, isihastul afirmă că mistica isihastă are o mistică energetică de corp, care nu este însă autonomă, ci în raport de și traducere a misticii sufletului ca persoană prin care se realizează, la modul esențial, comuniunea inter-personală a omului-persoană cu Dumnezeu-Persoană. Mistica energetică de corp, în isihasm, nu este de sine și de la sine, ci este firesc întemeiată și integrată misticii ființiale a sufletului care este o mistică reală a persoanei și a relaționării inter-personale, supra-energetice: „Mistica isihastă are și mistică energetică de corp, dar aceasta nu este o mistică de sine, ci ca traducere a misticii propriu-zise de suflet prin care se face comunicarea, unirea cu Dumnezeu. Trupul participă datorită Sufletului la cele Dumnezeiești. Corpul este informație de mișcări ale sufletului și mistica corpului este o informație despre mistica deja de suflet ca mistică între persoane reale și obiective, doar persoanele fiind capabile de comunicabilitate fără amestecare și absorbire”[190].

[189] Ibid., p. 39.
[190] Idem.

„Căderea din Rai" determină și o eroare de identificare a realității persoanei. Însă, produce și o „trans-mutație a persoanei". Generează o de-personalizare a chipul de suflet, pe de o parte, și o (pseudo-) personalizare a energiilor/minții, pe de altă parte. De aceea, ca mistică isihastă, se caută și identificarea adevăratului chip de persoană al omului, pe care isihasmul îl identifică, dincolo de energii, în acest „viu de suflet", „viu de duh".

Prin viziunea personalistă a misticii isihaste, aflăm și delimitările, pe care le operează isihastul, față de misticile impersonale, metafizice-filosofice. Un personalism înțeles, reiterăm, în coordonatele sale ființiale. Intră astfel inevitabil în atenție, vizavi de ființialitate, și raportul dintre personal și impersonal, și, în fond, evidența caracterului fundamental personalist al misticii isihaste. Avva Ghelasie precizează: „Persoana nu este un rezultat produs al unei Ființe nedefinite, impersonală în sine însăși, ci este însăși esența fondului Ființei, datorită realității de Persoană origine fiind posibilă realitatea de Ființă, ce înseamnă Viu Personal"[191].

Prin urmare, persoana trebuie recunoscută ca temeiul, originea și suportul mistic, dialogal, în isihasm, și nu o ființă impersonală, nedefinită, nedeterminată, pe care misticile metafizice o identifică drept principiu-origine chiar a persoanei (-mască). Aceste mistici metafizice, teiste, impersonale consideră persoana o mască-emanație, un produs-reflectare, un revers-fațetă a principiului universal impersonal. Isihastul subliniază faptul că „anticii filosofi nu vorbesc de o reală personalizare a creației", ci de un sens de „reîntoarcere a personalizării de creație în impersonalul Divin". Mai mult, observă că, pentru antici, „personalizarea" este chiar o „depărtare" de Divin, ca „idee pură"[192]. Este interesant de remarcat cum în aceste mistici metafizice „personalizarea" îndepărtează de principiul transcendent impersonal, iar reîntoarcerea, apropierea de principiul impersonal transcendent, considerat divin, reclamă un proces de depersonalizare.

[191] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 2, Platytera, București, 2017, p. 41.
[192] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 228.

Susține însă, în sens mistic creștin, că „noi, creația, trebuie să ne personalizăm în Haro-Forma Divină, prin care putem participa la „Cele ale Ființei" (II Petru 1, 4)"[193]. Adaugă, pe de altă parte, că mistica specific creștină este „mistica Cuvântului Personalizat", și nu „mistica harismelor energetice". Subliniază în același orizont personalist: „Cuvântul nu este Persoana Însăși, ci Exprimarea Personalizării Persoanei Însăși. Persoanele între ele nu Comunică Ființial (că sunt deja De-o-Ființă), ci Comunică Inter-Personal prin Personalitatea Proprie"[194].

Însă, trebuie remarcat că, în mistica isihastă, nu se confundă exprimarea în sine de sine a persoanei-cuvânt/cuvântului-persoană cu grăirea/exprimările sale ca manifestări/personalizări, ca expresii-discurs. Nu se confundă, de altfel, nici „mistica harismelor energetice" cu „mistica personalizării persoanei", pentru că nu trebuie confundată sau amestecată ființa cu harul-energiile și nici nu trebuie redusă sau substituită persoana de har-energii. De aceea, isihastul insistă pe descoperirea specificului isihast care este permanent legat de revelarea chipului fundamental de persoană, fără de care mistica isihastă nu se înțelege în unicitatea sa. Ca atare, poate fi confundată, amestecată, cu alte mistici. Precizarea acestui personalism ființial, ca specific isihast, hotărnicește apologetic isihasmul față de misticile energetiste sau ale (pseudo-) personalismului energetic, de pildă.

În mistica isihastă, este o comunicare inter-personală în care personalitatea proprie, distinctă, se comunică-cuvântă pe sine, în ceea ce are specific, unic. Persoanele nu comunică ființial, în sensul că ființialitatea comună, reflectată de faptul că persoanele (fie create, fie divine) sunt „de-o-ființă", este conținută, de fapt, de fiecare persoană în chip propriu. Ca atare, comunicarea, paradoxal, nu e cea a comunului ființial, ci a specificului identitar, ipostatic-distinctiv, al persoanei, în care subzistă în fond ființialitatea în chip unic. Similar, atunci când „dăm mâna" cu cineva ca salut, de pildă, nu se comunică materia organică comună, ca atare, generică, cea din care sunt

[193] Idem.
[194] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 5, Platytera, București, 2018, p. 142.

alcătuite mâinile, ci se comunică configurarea și amprenta organică unică, individualizată, personalizată, a fiecărei mâini care este cea a unui individ-persoană anume; nu se întâlnește și comunică ca atare materia organică, ci individualități în care este încorporată materialitatea, în mâna lui x sau a lui y.

A circumscrie isihasmul doar la o „mistică a harismelor energetice", la un „misticism haric", fără să se ia în considerare acest personalism ființial, riscă să reducă și isihasmul la a fi numai o „mistică energetică" tributară unui „personalism energetic" haric. Pentru a ieși din această circumscriere a misticii isihaste în spectrul energetist, chiar necreat, haric, isihastul evidențiază chipul ființial al persoanei, cel dincolo de energii, în sens palamit, și subliniază specificul isihast ca dialog inter-personal, ca personalizare, ca iconizare, ce implică și harul.

Demersul mistic al isihastului este, fără îndoială, unul revelațional în care ne arată specificul isihast în caracterul său personalist, iconic, inconfundabil. Ne prezintă mistica isihastă într-un chip actualizat, aici și acum, prin intermediul mistagogiei iconice, inaccesibilă, de altfel, altor experiențe mistice, de orice fel, care nu își însușesc deschiderea iconic-personalistă adusă de revelația hristică.

Isihastul consemnează: „Creația nu se poate opri doar la Hexameronul Facerii, că este și Hexameronul Asemănării-Euharistiei. Nu există Ființă fără Ipostas. Nu este Ipostas fără Icoană. Nu este Chip fără Asemănare"[195]. Prin urmare, ființa este ipostatică, ipostasul este icoană, iar chipul este iconic, este (și) chip cu/întru asemănare. Există un chip al creației/ omului, prin „hexameronul facerii", dar trebuie să existe și o împlinire-asemănare a omului/creației într-un chip euharistic al asemănării în act, ca „hexameron al asemănării-euharistice". „Hexameronul euharistic" (al asemănării) este sfârșitul ca nesfârșită împlinire în raport de „Hexameronul Facerii" (al chipului) ca început al împlinirii. Dinamica dialogală a chipului în asemănare desăvârșită este chipul euharistic eshatologic. Isihastul conferă astfel dinamicii asemănării un sens iconic-euharistic.

[195] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 113.

Ca mistagogie iconică, isihastul se adâncește în taina lui Dumnezeu ca Taina Chipului-Treime de Ipostasuri-Persoane. Mistagogia iconică relevă relaționarea iconică intra-trinitară întemeiată pe caracterul iconic al ipostasului, care în esență și prin excelență este Chipul Fiului-Modelul ca asemănare-arătare a Chipului-Tatălui, ce este Ipostasul-Arhechipul Persoană-Icoană, Originea Absolută. Pornind de la Tatăl, care nu este o origine-principiu în sine de tip metafizic, ci este însuși Arhechipul Persoană-Ipostas, Chipul ființial în Sine al lui Dumnezeu, ce, chiar în temeiul său arhechipal este chip triadic, relevă în limbaj specific triadele arhechipale ale persoanei. Astfel, ca mistagogie iconică identifică-descoperă arhechipul triadic al persoanei-ipostasului, care în fond este însuși Chipul Tatălui, ca fiind „Chip, Ființă și Fire-Ipostas", „Chip, Față și Asemănare". În raport de aceste supra-numiri arhechipale, în mod corespondent, ca iconizare mistagogică, Tatăl este Chip în Sine, iar Fiul este Asemănarea/Fire-Ipostas. De aici și un raport iconic direct între Chip/Tatăl și Asemănarea/Fiul ce relevă caracterul său iconic ca Fire-Ipostas. Desigur, în corespondența arhechipală triadică evocată, Sfântul Duh este ca specific ipostatic Ființa/Fața. Însă, faptul că Fiul este supra-desemnat specific ca Fire-Ipostas, în niciun caz nu trebuie să conducă la înțelegerea că Tatăl și Sfântul Duh nu ar fi persoane-ipostasuri, ci doar că Fiul are acest specific de limbaj iconic ca Fire-Ipostas, ce cuvântă-arată Chipul în Sine al Tatălui. În orizontul acestor repere de mistogogie iconică se poate înțelege ceea ce afirmă isihastul: „Ipostasul este însăși Icoana Ființei. Ipostasul este Firea-Asemănarea Chipului Ființial. Așa Icoana este Arătarea Firii Ființiale, este Asemănarea Chipului Ființial. Ființa este doar în Ipostas-Icoană. Icoana este Asemănarea. Iată toată taina creștină"[196].

Astfel, conform isihastului, „Ființa Dumnezeiască este Ipostatică, deci este Iconică, chiar dacă este o Icoană inaccesibilă nouă Creației", iar „această Icoană în Sine dă posibilitatea Icoanei de Arătare-întrupare în Creație". Indică, prin urmare,

[196] Idem.

caracterul ipostatic al Ființei Dumnezeiești, dar și caracterul iconic al ipostasului, considerând că ipostasul (-Fiul) este, ca asemănare de chip (-Tatăl), icoana în sine – *icoană ființială* – care face posibilă icoana de arătare-întrupare în creație. Detaliul este important, ca reper apologetic isihast, întrucât pune hotar, pe de o parte, unei posibile înțelegeri impersonale, deci ne-ipostatice, gnostice-metafizice, a ființei-temeiul icoanei de arătare-întrupare în creație. Dar, pe de altă parte, mistagogic, ni se adâncește și clarifică orizontul experiențial prin taina iconicului ca persoană/ipostas-ființialitate. Ceea ce înseamnă că nu cantonează, că nu restrânge, iconicul-iconizarea, doar la reprezentare-întrupare, ci că asociază iconicul-iconizarea cu persoana și cu personalizarea, ca fundament al iconicului-iconizării ca întrupare-reprezentare. Aflăm astfel o cale de înțelegere a suportului iconic triadologic, hristologic și pnevmatologic, al prezenței iconice, ce o face de neconfundat cu alte forme ale prezenței despre care vorbesc și misticile metafizice. Isihasmul nu este o mistică a prezenței energetice oculte sau apofatice oarecare, impersonale, universale, ci este o mistică a prezenței iconice ce descoperă și mărturisește taina Sfintei Treimi și a Întrupării Hristice, arătând calea asemănării-asimilării chipului acestei revelații ca iconizare-îndumnezeire.

Leagă astfel în mod esențial iconizarea de persoana ca ipostas-ființialitate. Această adâncire a tainei iconizării, asociată cu icoana-ipostas, isihastul o argumentează, deci, și ca modalitate de delimitare, creștină, isihastă, față de filosofii și misticii metafizici care vorbesc cel mult de o „iconizare" ca manifestare-întruchipare a Divinului, dar și aceasta ca „iluzie". Spre deosebire de viziunea mistico-filosofică, în sens creștin „Iconizarea este o Ființialitate de Natură Ființială în Sine, ca origine apoi a Iconizării de Întrupare"[197]. Nu se confundă, nu se substituie, în viziune mistagogică isihastă, iconizarea ca ființialitate cu iconizarea ca întrupare. Iconizarea ca ființialitate este în raport de ipostasul-identitatea de conținut ființial, ca prezență ipostatică, deci identificabilă. Prezența ipostatică

[197] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 113.

relevă, așadar, o singularitate-identitate ființială, nu un impersonal spirit universal. Prezența iconică ipostatică este identificabilă și recunoscută ca atare, ca ipostas-icoană ce arată Chipul. Doar prezența iconică este calea de acces în Împărăția Sfintei Treimi. De aceea, prezența iconică se lămurește prin mistagogia iconică care în fondul său este revelarea lui Dumnezeu ca Taina Chipului Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. De aici și taina Întrupării Fiului ca Ipostasul-Icoana asemănării Chipului Tatălui (Icoana-Persoana Arhechipală), ce ne descoperă calea redescoperirii chipului nostru întru asemănare. De aceea, Fiul este unica, singura Icoană-Cale către Sfânta Treime, revelată prin Întruparea Sa ca Persoană-Ipostas: „Fiul Dumnezeiesc Asumă direct și Personal Actul întregii Treimi față de creație și se manifestă în creație în Chipurile Supramanifestării sale Intraființiale, pe care le traduce în chipuri de creație. Fiul revarsă în creație Chipurile Divine, ca „Împărăția Tatălui". Fiul face El însuși acest Gest de Închinare Divină. Neofit pune mare bază, ca practică, pe Iconizarea memoriilor noastre prin Iconicul Hristic"[198].

Afirmă: „Fără taina Ipostasului, teologia Icoanei este fals interpretată"[199]. Altfel spus, teologia icoanei-reprezentării are nevoie de mistagogia iconică a persoanei-ipostasului ca icoană-ființialitate. Legat de această taina a ipostasului-persoanei, se descoperă, deci, iconicul ca „iconizare-ființialitate", distinct de și origine a „iconizării de întrupare".

---

[198] Ierom. Ghelasie, *Moșul din Carpați – mistica iconică*, Platytera, București, 2017, p. 189.

[199] Idem. A se vedea interpretarea dată icoanei, în „schemă metafizică", de către A. Manolescu, în *Sensuri metafizice ale crucii*. Este o interpretare prin care iese din ordinea ecleziologică. A. Manolescu „asumă icoana" ca reprezentare, dar „iese din icoană", o ia pe altă cale, prin interpretare metafizică mistică. De aceea este nevoie de mistagogia iconică și de taina ipostasului pentru a rămâne pe calea ecleziologică a misticii icoanei și a autenticului isihasm. Altfel zis, mistagogia iconică și taina ipostasului au și un sens de reper apologetic fundamental, dar și un rost de clarificare experiențială. Din această perspectivă, precizările viziunii mistice isihaste sunt esențiale. A se vedea pe larg această temă a distincției între mistica isihastă și misticile metafizice în volumul: Ad. Olteanu și Neofit ierom., *Despre isihasm și mistici metafizice*, vol. 1, Chipul Iconic, Sânbotin, 2021.

Așadar, în demersul său mistagogic, mărturisește că prin creștinism ni se revelează ipostasul ca icoana ființei, și, ca atare, ipostasul este asemănare-arătare de chip ființial. Ipostasul este văzut, prin urmare, ca icoana ființială (Chipul Fiului) în care subzistă și prin care se descoperă ca asemănare-icoană chipul ființei, care este Chipul Tatălui în Sine. De fapt, pentru isihast: „Chipul este Tainic și Ipostasul este Arătarea-Asemănarea Chipului. Așa noi găsim Originea Icoanei deja în Ipostas și Întruparea Ipostasului este Icoana accesibilă nouă”[200]. Ipostasul (Fiul) este deci icoana-arătarea-asemănarea Chipului lui Dumnezeu (Tatăl). De aceea, ipostasul prin întrupare ne descoperă taina icoanei ca ipostas-asemănare de chip ființial și ne deschide și calea mistică de iconizare ca ființialitate, ca/prin prezență iconică a ipostasului.

Astfel, isihastul recunoaște că face o adâncire mistică „prin evidențierea deja a Chipului Ipostasului ca Arătarea-Iconizarea Divinului”. Reiterează că „Dumnezeirea în Sine are deja Chip, și datorită acestuia se transpune și ca Chip de Întrupare”. În acest sens, mistica icoanei, în mistica iconică isihastă, se adâncește și lămurește prin intermediul mistagogiei iconice ce descoperă ipostasul ca asemănare-icoană de arătare a chipului ființial. Ceea ce înseamnă că ipostasul este iconizare ființială a însuși Chipului Divin, cel dincolo de chipul creației, dar care, prin iconicul de întrupare se descoperă și creației, spre vedere ipostatică și iconizare. Desemnarea ipostasului ca asemănare-icoană ființială apare implicit și ca un argument apologetic, pentru că în sens creștin Dumnezeu este Chipul-Icoană-Persoană ca Originea în Sine, și nu un principiu aniconic, impersonal-metafizic, care „preia” un soi de chip doar într-o întrupare-manifestare creată, ca un fel de apariție într-un presupus „iconic de întrupare”.

Isihastul, prin demersul său mistagogic, afirmă de fapt că iconicul de întrupare nu poate fi înțeles decât în raport de și în temeiul acestui iconic ființial al ipostasului ca icoană-asemănare de chip. Deci iconizarea de întrupare, în sens

[200] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, p. 113.

mistic isihast, nu poate fi înțeleasă în fundamentul său originar și original, decât prin această iconizare ca ființialitate ce recunoaște ipostasul ca icoană ființială, ca mărturie-asemănare a chipului în sine identitar-ființial. În atare viziune, mistagogică, iconică, isihasmul este într-adevăr o mistică iconică, o mistică a vederii iconice a ipostasului ca arătare-iconizare ființială identitar-ipostatică. Este o mistică a prezenței iconice care descoperă-arată, identifică-recunoaște Originea-Persoana.

Aceste detalii sunt repere fundamentale în ceea ce privește o mistagogie a prezenței, în ceea ce înseamnă înțelegerea prezenței iconice în isihasm, care nu se confundă cu manifestarea-epifania prezenței din misticile metafizice.

În specificul isihast carpatin vorbește de gestul față de Prezența Iconică a Persoanei lui Hristos, ce coboară prin taina Întrupării Sale. Spune că în isihasm nu ni-l închipuim pe Dumnezeu, ci conștientizăm că este Prezent în toată vremea și în tot locul. Astfel, viul divin, ce este viu ființial, are și harul, dar cu care nu se confundă. Se păstrează astfel distincția între ființă și energii și în ceea ce înseamnă viul divin. Persoana, susține isihastul carpatin, are capacitatea să iasă „în afara sa" fără să-și piardă ființialitatea, ca Prezență. Ca atare, Prezența nu este energie ci „prelungire de ființialitate" din care iese și energia harică. În specificul carpatin se distinge Prezența, ca Persoană-ființialitate „ieșită în exterior", de har, energie necreată, ca strălucire de Prezență. În acest sens: „Prin Prezență se Comunică „cele" al Ființei, și apoi cele ale Prezenței se comunică prin energiile Harice. Dacă s-ar comunica direct cele ale Ființei prin energii, ar fi o „transformare" de Ființă în energii, de neadmis"[201].

Pe de altă parte, insistă în specificul carpatin „pe taina „legăturii" nedespărțite dintre Persoana Hristică Înălțată la cer și trupul său pământesc în continuă Asumare. Hristos ne-a lăsat în mod deosebit taina Euharistiei Liturgice, prin care,

[201] Ierom. Ghelasie, *Moșul din Carpați – mistica iconică*, Platytera, București, 2017, p. 187.

permanent și continuu, lumea se preface și devine Trupul său, ca Asumare și Urcarea lumii pământești la cer. *Eu sunt Viţa, voi sunteţi mlădiţele*"[202]. În acest sens, isihasmul carpatin este o mistică de viziune hristologică ce încearcă prefacerea a tot ce este creație în Trupul lui Hristos: „Dacă filosofic, și chiar teologic, se spune că Dumnezeu a creat lumea ca spiritul (Chipul de Divin) să spiritualizeze „materia" (chipul de creație), Neofit, ca mistică, vede aceasta în taina „Asumării lumii" ca Trup Hristic. Această viziune hristologică a sensului lumii este la Neofit ca Intrarea lumii în Trupul lui Hristos. Și, atunci, Prezența sa este cu adevărat permanentă. În tot „locul" unde se Cheamă Hristos, El Vine să Asume cele de acolo ca Trup al său"[203].

Doamne, Chipul Tău
Este Dincolo de vedere,
Dar putem și noi Creația
Să Primim Cuvântul Tău
Ce este înveșmântat în Har,
Prin care putem Vedea Ipostasul,
Vederea Ființială la Față.

Unde este Cuvântul Tău Evanghelic,
Acolo este Harul Dumnezeiesc,
Și unde este Cuvântul Evanghelic
Este Prezența Ipostasului Tău,
Icoana Ta prin Har,
Ce are Chip Ființial,
Prin Fire de Cuvânt
În care Cele Ființiale sunt ca Euharistie,
Totodată Fire și Har, în Împărtășire.

[202] Idem.
[203] Ibid., pp. 188-189.

Doamne, Chipul Tău Neajuns
Coboară în Chip de Ipostas,
În Strălucire de Har,
Icoană de Arătare
Și de Închinare,
Până la Sărutare-Binecuvântare.

Doamne, aud Cuvântul Tău
Glăsuit prin Evanghelie,
Și Duhul Cel Prea Sfânt
Coboară cu Harul,
În care Firea Cea de Dincolo
Își Dăruiește
Cele Dumnezeiești.

Cuvânt Evanghelic
Cel plin de Har,
Pătrunde și în Sufletul meu,
Să audă Pașii lui Dumnezeu cum Umblă prin Lume,
Să mă pot învrednici
Și eu, păcătosul,
De Întâlnirea
Până la „Vederea prin Har”,
A Ipostasului Ființial,
Icoana Îndumnezeirii,
Deodată Euharistie și Arătare[204].

[204] Ieromonah Ghelasie, Memoriile..., vol. 3, Platytera, București, 2018, pp. 77-78.

I / 7
II / 69
III / 115

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO S.R.L.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
tel./fax: 021.211.32.60; tel.: 0744.509.520
e-mail: office@luminatipo.com
www.luminatipo.com