

SPIRITUALITATE  
CARPATINĂ

design copertă: Neofit & Calinic

tehnoredactare: Carmen Olaru

Volumul de față conține transcrierea și prelucrarea înregistrării  
convorbirilor dintre I. Misăilescu și Neofit ieromonahul.

Rm. Vâlcea - Glimboca / 21.X.2021-21.XII.2021

### **Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

#### **NEOFIT, ieromonah**

**Spiritualitate carpatină : convorbiri / I. Misăilescu, Neofit. -**  
Sâmbotin : Chipul Iconic, 2022-

3 vol.

ISBN 978-606-95520-1-8

**Vol. 2. : Despre paternitate. - 2023. - ISBN 978-606-95520-9-4**

I. Misăilescu, Ion

821.135.1

2

SPIRITUALITATE  
CARPATINĂ



[ 2 ]

despre  
paternitate

I.MISAILESCU **și** NEOFIT  
convorbiri





*mărturisirilor isihasmului carpatin*



## (I)

**Ion Misailescu:** Anterior am vorbit despre ascultare, supunere și dependență ce apăreau ca repere în Specificul Athonit, la Cuviosul Iosif Vatopedinul. Însă, în Specificul Carpatin, la Părintele Ghelasie, este mai pregnant chipul de fiu și de cuvânt, în asemănarea Tatălui, ca arhechipuri ale filiației și ale exprimării. În Specificul Carpatin nu ne raportăm la cădere, ci avem în prim-plan faptul că Hristos ne-a arătat cine este omul. Astfel, nu atât ascultarea, cât cuvântarea, și nu atât dependența, cât înrudirea filiativă, ca asemănare ori ca iconic, sunt nucleul formativ.

**Neofit:** Nu este atât vorba că în specificul carpatin nu e o raportare la cădere, pentru că, în fond, căderea este o realitate în care trăim, cumva, cotidian. Ne întâlnim cu căderile noastre și ale celorlalți toată ziua, vrem-nu-vrem. Ne împresoară. Nu ne lasă loc de-ntors. Provocarea este de a avea și de a păstra în atenție, prioritar, modelul din care cădem – de care ne îndepărtăm, față de care ne contrariem, pe care-l negăm – și nu căderea ca atare.

Însă, apropo de model, pornim, ca raportare, de la Adam (sau de la „omul adamic”) ca model, ori de la Hristos/Noul Adam, deci de la „omul hristic”? Ne raportăm la „cădere” prin ceea ce înseamnă Adam, și căderea adamică, sau prin ceea ce înseamnă Hristos, chipul iconic hristic respectiv căderea din acest chip? Este vorba de a evalua structura unei viziuni formative în chip duhovnicesc, iconic. Ceea ce înseamnă raportarea la un model-chip și la asemănarea cu acesta.

În atare sens, ne raportăm paradigmatic. Asta ca să știm de unde și de la ce/cine pornim, dar și unde și la ce/cine ajungem. Așa cum, în Cazanie, se face o distincție între

mântuire și sfințenie (sau îndumnezeire), la fel se poate face o deosebire între Rai și Împărăția Cerurilor. Astfel, pot să mă orientez după așezarea Raiului și a căderii din Rai, pe profil paradisiac, adamic. Dar pot să mă orientez după așezarea în taina Chipului Împărăției, a icoanei hristice și a chipului său euharistic.

Ca atare, pot să văd „căderea” (mea) prin prisma căderii adamice sau prin prisma a ceea ce-mi aduce mie chipul hristic, ca filiație divino-umană. La Icoana lui Hristos mă raportez ca să văd cât sunt de căzut. Prin raportare la acest Chip, prin raportare la Hristos-Icoana îmi recunosc măsura ieșirii din asemănare, îmi identific căderea, aici și acum. Deci, nu e atât vorba că în specific carpatin nu mă raportez la cădere, ci că nu citesc „căderea” (mea) în sau doar în sensul său adamic. Nu atât Adam este modelul căderii omului renăscut, înnoit în Hristos. Nu neapărat. Asta pentru că Adam nu și-a atins măsura plinirii, pe de o parte. Pe de altă parte, în Hristos s-a arătat măsura plinirii omului și, totodată, prin Hristos s-a arătat calea de înfiere-renaștere baptismală a noastră, din care putem cădea.

De altfel, chiar și „căderea adamică” se vede în străfundurile sale tot prin icoana omului, restaurată, plinită hristic. Vechiul Testament, la urma urmei, se luminează tot hristic, în sensurile sale tainice. Altfel se înțelege „căderea adamică” după întruparea și învierea hristică. În sensul acesta iconic vorbim. Subliniez asta ca să nu se înțeleagă cumva greșit că nu am lua în considerare (și) căderea. Vorbim despre „cădere”, dar din perspectiva *chipului iconic*. Ne interesează „ridicarea”, nu „căderea”! Ne interesează, chiar mai mult: Ne interesează chipul „necăderii”! Altfel spus, țintim permanentul chip al iubirii. Acea care nu cade niciodată.

La Ghelasie isihastul regăsim un hristocentrism iconic-euharistic puternic accentuat ca formare duhovnicescă. Și nu e de mirare, dacă vorbim de un isihasm iconic, personalist, și de o mistagogie iconică ce ne deslușește chipul paternității: *Duhovnicul – chipul Fiului, în asemănarea Tatălui!*



Pentru Avva Ghelasie, mântuirea nu este ieșirea din suferință, ci recâștigarea chipului dumnezeiesc de iubire, care apoi va transfigura și suferința. Primul pas al practicii, pentru isihastul carpatin, este regăsirea Chipului lui Dumnezeu, ce este chipul iubirii, care se identifică cu chipul de fiu, arhechipul iconic al iubirii. Isihasmul, ca mistică, nu este astfel ieșire totală din formele vieții și absorbire în absolut, ci este creștere în chip de fiu, ca umplere de chipul iubirii vieții dumnezeiești. Isihasmul este umplere, prea-plin în revărsare, nu golire.

În acest sens, ca practică isihastă carpatină, insistă de la început pe rememorarea tainei chipului iconic de fiu, chip al iubirii vieții divine revărsate în creație. Astfel, practica isihastă este viața chipului de fiu care se traduce prin chipul de închinare, de dăruire, de mulțumire, de cântare – bucuria duhovnicească a isihiei. Carpatin, rugăciunea isihastă este icoana de întrupare a chipului de fiu. Să vezi, să simți, să percepi, să te întâlnești doar prin chipul de fiu se poate, pentru că, ne previne isihastul, toate acestea, în gol de chip de fiu, sunt lipsite de Chipul lui Dumnezeu, sunt doar de natură creată. Fără rememorarea chipului iconic de fiu, nu se face cu adevărat nici primul pas în viața isihastă autentică. Doar după ce rememorezi și te redescoperi ca chip iconic al Fiului, ești o faptură după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu este chipul de fiu în sine, întrucât este Fiul unic al Tatălui Dumnezeu. Fiul este iconicul, adică taina în sine a asemănării. Chipul Fiului este cel care înrudește și întâlnește pe Dumnezeu cu lumea. Tot Fiul lui Dumnezeu este Cel prin care se face creația și, totodată, Fiul este modelul-iconicul creației. Chipul creației, la rândul său, este tot chip de fiu în sine, întrucât este un chip creat după asemănarea Fiului lui Dumnezeu.

Însă, Fiul lui Dumnezeu nu creează efectiv creația decât în temeiul unui model paradigmatic, care este arhechipul sau modelul (-iconicul) de chip de fiu. Așadar, între Fiul lui Dumnezeu și noi, ca fii de creație, este chipul iconic de fiu ca

paradigmă sau, altfel zis, arhechipul: modelul după care am fost creați respectiv modelul desăvârșirii noastre.

Practica isihastă carpatină, după Avva Ghelasie, nu este nici meditație spirituală, nu este nici meditația minții, ci este un concret ființial de chip de fiu, care este altarul cerului și al pământului, al divinului și al creatului, unde se face unirea liturgică, neamestecată, întru același trup iconic-fiu. Chipul de fiu este comunul, iconicul și al divinului care coboară în creație, și al creației care urcă în divin. De aceea, ca practică isihastă, Părintele Ghelasie indică să se înceapă cu rememorarea proprie a chipului iconic de fiu prin care contrariile dintre văzut și nevăzut, dintre spirit și materie, dintre Dumnezeu și creație, trec în comunul iconic, care este modelul-arhechipul hristic. De aici o mistică a icoanei chipului de fiu, ca specific carpatin. O mistică legată filiativ de Icoana Maicii Domnului cu pruncul dumnezeiesc în brațe ca altar accesibil fiecăruia. Se relevă astfel un isihasm al ritualului icoanei considerat esența practicii isihaste în modalitate carpatină. Taina ritualului icoanei nu este una de gândire în forme mentale, în idei, ci este una de act-mișcare în forme ritualice, de exprimare de sine-persoană în gesturi. Persoana este taina limbajului gestic. Închinarea la icoană este personalizare și suprapersonalizare pentru că taina icoanei este persoana.

Prin urmare, reperele formative, structura viziunii duhovnicești, calea de creștere-împlinire, sunt eminentemente centrate pe chipul hristic, iconicul paradigmatic. Pornind de la Hristos-Icoana, ca model asumat arhechival, vezi care și cum sunt căderile tale, ieșirile-îndepărtările chipului tău din asemănare. Deci, nu raportându-te neapărat la Rai și la modul cum au căzut protopărinții, după crearea lor, ajungi să te regăsești, să-ți refaci condiția de chip în asemănare. Te raportezi la împlinirea iconică hristică, la cea la care ar fi trebuit să ajungă protopărinții, și nu au ajuns. Vezi pe unde te afli – ca asemănare de chip și ca chip în asemănare – în raport de acest model al deplinătății hristice. O deplinătate care nu poate fi realizată

altfel decât prin chipul iconic-filiativ și prin exprimare-cuvântare. Altfel zis, prin personalizare iconică.

De altfel, Avva Ghelasie relevă faptul că specificul Vechiului Testament este supunerea sacră, sens în care, a te ruga Domnului, înseamnă a te supune total Lui. Legea și supunerea sunt dimpreună. Întâi supunerea și apoi numirea. A vorbi cu Dumnezeu este închinare-supunere pe fond de sacralitate-altar și dar-jertfă. Conștiința religioasă a Vechiului Testament este conștiința legii, jertfei-darului, închinării. De unde și „rugăciunea Legii Domnului” – actualizarea conștiinței Legii –, ce este rugăciunea anterioară Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dialogul mistic vetero-testamentar este un dialog al supunerii și nu al întâlnirii directe. Rugăciunea Noului Testament, spune isihastul, este pe modelul iconic în care altarul-sacralitatea este însuși Fiul lui Dumnezeu, jertfa-darul este Întruparea Lui, iar închinarea-supunerea este Iubirea, în locul Legii.

Astfel, pentru părintele Ghelasie, rugăciunea creștină nu mai este rugăciunea legii divine, chip al suveranității și autorității absolute, ci rugăciunea iubirii divine, în care închinarea-iconizarea este iubirea chipului de fiu. Rugăciunea vetero-testamentară este rugăciunea umbrei-spatelui lui Dumnezeu, așa cum se arată lui Moise pe Sinai, iar cea nou-testamentară este rugăciunea chipului de fiu care stă față în față cu Tatăl-Dumnezeu și poate vorbi prin rugăciunea Tatăl nostru.

Așadar, cele trei aspecte evocate – de ascultare, de supunere și de dependență –, așa spune că arată, cumva, o altă nuanță formativă, un alt *pattern*. Altceva este dacă punem în raport ascultarea cu *cuvântarea*, supunerea cu *filiația* și dependența cu *asemănarea* – mai degrabă cu *înrudirea iconică*, deci. Astfel, *filiația*, *cuvântarea*, *asemănarea* sunt repere arhe-chipale hristice ce pot fi asumate din perspectiva unei viziuni formative. Aici într-un fel țintim când vorbim de o paternitate duhovnicească icono-grafiată într-un anumit specific. Aceste repere-vector devin linii directe cu efect iconic de transformare, nu oricare, ci într-o prea-plin de asemănare. Se relevă

astfel o cale de iconare-personalizare, care are în atenție-centralitate persoana, capacitarea ei iconică.

De aceea e folositor ca structurile unor astfel de viziuni duhovnicești să fie puse față în față. Putem, în atare analiză structurală, comparativă, să urmărim alcătuirea, compoziția unei forme iconice, observând câmpurile și liniile ei de forță, care devin, totodată, orientări-direcții ce, odată asimilate, ne mențin în hotarele unei înrudiri rememorate într-o asemănare.

**I.M.:** Părintele Stăniloae scria în *Teologia dogmatică*: „Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuși acest act, s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei nu au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta își afirmă libertatea. De fapt, acesta a fost începutul închiderii egoiste, a omului, în sine. Prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Socotind că devine domn peste sine, a devenit sclavul său. Omul e liber, dacă e liber și de sine pentru alții în iubire, dacă e liber pentru Dumnezeu, sursa libertății, pentru că e sursa iubirii. Dar neascultarea a folosit ca prilej porunca de a nu gusta din pomul cunoștinței binelui și răului.”

**N.:** Este extraordinar acest text! Are un capitol în *Teologia dogmatică* despre căderea protopărinților și urmările ei. Cred că prima dată vorbește despre cât a durat starea primordială. Aduce în atenție texte patristice de la Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul, Nichita Stithatul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama – evocați și într-o succesiune cronologică – vizavi de această stare primordială și de căderea protopărinților. Și cred, dacă nu mă înșel, că din finalul aceluși paragraf, din acest capitol, este extras acest fragment.

Și mi se pare interesant că – după ce însăilează aceste ziceri patristice – face un comentariu care, în esență, relevă un gând al său... Mie mi-a sărit în ochi unul dintre aceste aspecte. Anume faptul că această „cădere” de la Dumnezeu a constat *formal* într-un act de neascultare: Prin acest act de fapt s-au rupt din dialogul pozitiv cu El, spune Marele Teolog. Trebuie surprins acest aspect... Trebuie subliniat acest „caracter formal”...

Așadar, *formal*, căderea a constat dintr-un act de neascultare, dar de fapt protopărinții s-au rupt, au ieșit din dialog. Altfel zis, esența vieții paradisiace este dialogul... Actul formal nu a fost decât o paradoxală consacrare a ieșirii din dialog.

Așadar, fondul vieții *întru* Dumnezeu nu este atât ascultarea/neascultarea față de poruncă/lege, cât dialogul față către față, comunicarea-cuminecare. Ieșirea din dialog este rup-tura, parafată prin acest act formal al neascultării... Dar esența de fapt este dialogul. Marele Teolog spune că protopărinții „nu au mai răspuns” lui Dumnezeu. Și termenul *răspuns* – „nu au mai *răspuns*” – mi se pare de semnalat.

Astfel, pe de o parte, observăm că *formal* căderea a constat într-un act de neascultare, iar pe de altă parte, vedem că s-au rupt de acest dialog, și încă, și mai mult, nu au mai răspuns! Nu spune că nu au mai ascultat, ci că nu au mai răspuns! Și vreau să subliniez nuanța aceasta, anume că (și) din acest paragraf al Părintelui Stăniloae reiese fondul dialogal, relaționalul inter-personal. Deci nu atât aspectul de supunere este în prim-plan, cât caracterul dialogal și *răspunsul* care era, să zic așa, natural. Era în firea unei bune așezări sau în chipul așezării în firea bună, *răspunsul*. Există și acest act al neascultării. Dar, fondul căderii este ieșirea din dialog și nerăspunsul. Este o ieșire din prezența lui Dumnezeu și o absență din răspunsul care presupune că Dumnezeu se adresa omului. Era o chemare, la care Dumnezeu nu a mai primit răspuns. Protopărinții „nu au mai răspuns”...

Insist supra acestui detaliu. Și scrie: După acest „nerăspuns” – „consfințit” printr-un „act formal de neascultare” – a început închiderea egoistă a omului în sine. Astfel, „căderea” este lecturată și-n acest aspect, cel al unei „închideri egoiste în sine”. Aceasta înseamnă că fondul chipului necăzut al omului este deschiderea *de și din* sine, și *dincolo* de sine, către Dumnezeu și către ceilalți. Altfel zis, căderea produce o închidere, un nerăspuns și o neparticipare. În consecință, ridicarea trebuie să fie o cale de deschidere, de răspuns (-cuvântare), de participare (-cuminecare).

Nu știu dacă reușesc să subliniez nuanțele pe care acest paragraf le aduce în atenție. Sunt precizate de Părintele Stăniloae, și, la o lectură atentă, se observă. Ele se regăsesc și la Avva Ghelasie, apropo de isihasmul ca dialog absolut, de chipul de filiație, de chipul de cuvântare, de inter-personalul perihoretic, de euharisticul inter-subiectiv, despre care, de fapt, vorbim aici. Deci, din cele expuse, reiese că nu atât ascultarea, cât cuvântarea este chipul în sine al omului. Încerc să însăilez pe ceea ce s-a spus anterior și să argumentez în direcția respectivă, pornind de la ceea ce ai citat, anume că omul devine sclavul său, adică se înrobește pe sine.

Și se înrobește, cum? Pierzând în primul rând chipul filiativ și înrudirea. Își pierde această înrudire care înseamnă (și) asemănare. De aici necesitatea iconicului filiativ, despre care vorbește isihastul. Chipul iconic filiativ îl scoate din această înrobire de sine și, în același timp, îl și deschide. Îl face să fie prezent față de o adresare, să răspundă afirmativ la o agrăire, la o chemare a lui Dumnezeu.

În sensul acesta aș preciza raportul dintre chipul de rob și chipul de fiu. Există această sclavie, această robie. Dar această înrobire se desfășoară pe fondul nerecunoașterii și neactualizării chipului de fiu. Ieșirea din chipul de fiu, arhechival, este în primul rând o neactualizare a potențialului filiativ, adică a potențialului renașterii-înferii baptismale. În al doilea rând, este și o înrobire.

Dacă semnele căderii sunt monologul, ieșirea din dialog, închiderea în sine, înrobirea de sine – atunci, în pandant, ridicarea ar trebui să fie dialogul, deschiderea de sine, *libertatea de chip de fiu*, cum spunea Avva Ghelasie, cea care te eliberează din robia de sine. Așa regăsești reperele restaurării de sine care sunt un pic mai firești... sau, nu știu cum să le calific... față de această prezentare a duhovniciei ca ascultare, supunere... Sunt mai firești și chiar mai încărcate în sens arhechival. Sunt însăși fondul sau esența chipului de creație. Exprimă în special chipul omului. Sau, cum spune Părintele Stăniloae, omul este creat (și) ca un chip special al Cuvântului și dezvoltat prin Duhul Său.

Omul este liber, dacă este liber și de sine pentru alții. Libertatea e dobândită prin ieșirea din sclavie. O sclavie de sine care este, totodată, și închiderea-zăvorârea de sine. Eliberarea aceasta se petrece pe seama unui chip al filiației asumat arhechival. Chipul filiativ survine în noi prin iconizare, adică prin întâlnire-relaționare cu modelul de chip de fiu arhechival. Deci, nu prin imitarea unui model abstract sau prin auto-formare.

Libertatea e una a deschiderii filiative, a iubirii ca dezrobire. Interesant cum Părintele Stăniloae încheie: Neascultarea a folosit ca prilej porunca de a nu gusta din pomul cunoștinței binelui și răului. Deci neascultarea – despre care, la început, afirmă că a constat într-un act formal – a folosit și un prilej. Care? Porunca dată! Cu alte cuvinte, neascultarea sau ieșirea din dialog putea să aibă și alt... prilej de manifestare. Interesant cum leagă Părintele Stăniloae neascultarea de poruncă. Protopărinții au folosit neascultarea ca un prilej, și... ca un pretext, într-un fel. Mi s-a părut o nuanță de semnalat.

Astfel, în fundalul imaginii căderii, așa cum este compusă de Marele Teolog, se pot citi și elementele de reper restaurator. Dacă ai actul formal al neascultării, iar neascultarea nu este pricina dintâi, atunci nu supunerea este calea de a te restaura, de a te ridica la ascultare ca răspuns. De fapt, dialogul e temeiul. Fondul este răspunsul. Firescul este participarea, răspunsul la o chemare. Și, în acest sens, ascultarea are semnificație dialogală. Are conotația întâlnirii, conotația răspunsului. Nu doar sensul de supunere. E o nuanță relevantă formativ, din punctul meu de vedere.

La fel, dacă se vede căderea sub forma închiderii, înseamnă că restaurarea sau ieșirea din cădere ar trebui să fie un chip al deschiderii. Dar a deschiderii care, de fapt, e adevărata libertate, una care înseamnă să ai o desfășurare raportată la ceilalți, la întărirea, la susținerea libertății lor. Înrobirea de sine „te leagă”, în fel și chip. Nu-ți dă posibilitatea să ai o dăruire capacitate la potențial deplin vizavi de relaționarea cu ceilalți.

Astfel, dacă ești responsabil, cauți să te dezrobești ca să poți să (te) dăruiești – atâta timp cât înrobirea vine pe fondul acestei închideri egoiste în sine. Căderea este (și) ieșire din dialog, este (și) închidere, este și înrobire. Și, în acest sens, este împutinarea libertății, a independenței. De aceea caut să intru în dialog, ca să răzbat într-un chip al ridicării, al restaurării. Caut să ies din mine/sine într-un răspuns. Caut să am o ascultare în sensul răspunsului și al participării dialogale. Pe final, neascultarea am văzut că este legată de poruncă. Dar noi, hristic vorbind, nu trebuie să ne mișcăm în raport de poruncă, neapărat. Nu trebuie să avem porunca drept intermediar, ci chipul hristic. Nu pot să condiționez harul de supunerea față de poruncă/lege.

Fondul ascultării nu este ascultarea față de poruncă, ci ascultarea față de acest chip al agrării, al unei cuvântări a lui Dumnezeu îndreptate spre noi. Trebuie să avem conștiința răspunsului nostru firesc față de această chemare sau adresare. Trebuie să avem conștiința reintrării în acest chip dialogal în care intermediarul, interfața, nu este atât porunca/legea, cât Persoana. Porunca, legea pot căpăta mutații și transformări prin impersonalizare. Pot chiar pierde suportul personal.

De aceea, trebuie regăsită așezarea în chipul dialogal, interpersonal, cum zice Avva Ghelasie: *Isihasmul – Dialog în Absolut*. Sunt aici niște linii directoare formative în sensul de accent-vectorizări pe Cale, care au o noimă de luat în seamă. Și, din fragmentul citat – dacă vezi cum structurează elementele căderii – poți să realizezi care este chipul ridicării și direcțiile restaurării. De aceea mi se pare extraordinar acest text!

Pe de altă parte, până să ajungă la fragmentul evocat – în trimerurile pe care le face, la sfinții pomeniți – este urmărit, în general, raportul dintre minte și simțuri. În Rai, nu erau doi pomi, ci unul! Provocarea era una de raportare, de așezare, de relaționare! Același pom din Rai era și Pomul Vieții, și Pomul Cunoștinței (binelui și răului). Astfel, același Pom, cuminecat prin simțurile coordonate de o minte înduhovnicită, era Pomul Vieții, dar abordat numai prin simțurile ca atare, lipsite



de minte, printr-o sensibilitate-senzorialitate ca atare, îl transforma într-un Pom al Cunoștinței (binelui și răului).

Prin urmare, antropologic vorbind, structura umană care era implicată în raportare și în forma aceasta a căderii, să-i zic, cuprindea mintea, inteligența sau intelectul, respectiv sensibilitatea sau simțurile. Ei bine, aici, la Părintele Stăniloae – chiar în citatul amintit, care încheie de fapt acel subcapitol din *Căderea protopărinților și urmările ei* – nu se pomenește de minte sau de simțuri. Părintele pune problema răspunsului, a cuvântării și a dialogului, a libertății și a iubirii pe acest fond, al egoismului ce marchează căderea. Elementul dialogal sau participativ este mult mai pregnant prezent aici. Și, cumva, prin aceste caracteristici, dă contur și sens acoperitor chipului omului. Acestea sunt, ca tușe specifice – apropo de ce am vorbit –, reperi restauratoare mult mai încărcate și personalizate hristic, arhechpal. Reflectă mult mai acurat vectorii formativi, paradigmatici.

**I.M.:** Cuviosul Iosif Vatopedinul spunea: „De la minte încep relele. Mintea nu a fost la locul ei la protopărinții noștri Adam și Eva. Diavolul le-a spus minciuni, iar ei nu au făcut ascultare. (...) Dumnezeu Însuși a arătat ascultare și dependență, a arătat că fără acestea nu se poate. Și întreaga creație în aceasta își are ființa”.

„Mintea – când o supraveghem și o stăpânim – nu mai face ce vrea ea, ci ceea ce îi spunem noi. Iar dacă face ceea ce îi spunem noi, aceasta înseamnă supunere desăvârșită, înseamnă mărturisire desăvârșită din partea noastră”.

**N.:** Întrebarea este: „cine” o supraveghem, „cine” o stăpânim și „cine” o supunem? Și „cui”?, ca să zic așa. Mintea, ea pe ea prin ea însăși, se supune, stăpânește, supraveghează, sau există un for ipostatic? Asta, pe de o parte, ar fi o interogare cu privire la subiect sau agent. Pe de altă parte, raportul este de supraveghere, de stăpânire, de supunere desăvârșită, în sensul de mărturie desăvârșită? Sau este – exact cum spune Avva Ghelasie – un demers de personalizare, o cale de iconizare.

Noi nu căutăm, de fapt, ca și mintea și simțurile (și corpul însuși) să le integrăm, să le personalizăm, să le iconizăm? Nu dorim să avem un chip participativ integral? Pentru că – din ce am evocat și la Marele Teolog, legat de căderea protopărinților în scrierile patristice – se sesizează, îndeobște, ca un loc cvasi-comun, recurent, această ruptură dintre simțuri și minte, care este reală în cădere. Există această ruptură. Există chiar și mai mult, o inversare a ordinii firești dintre minte și simțuri. Simțurile pot să o ia înaintea minții, să se răzvrătească. Această turnură ce schimbă raportul firesc este o cale a căderii. Dar, de fapt, fondul restaurării este demersul de a le reintegra într-un chip deplin participativ.

Așa cum susține Părintele Stăniloae în *Ascetica și Mistica*, antropologia creștină a rămas puternic impregnată, chiar secole bune, de modelul filosofic grec. De aceea, într-o „lectură a căderii”, marcată de acest spirit paradigmatic, nu trebuie să ne mire că se pune accentul pe minte, pe simțuri și pe raportul dintre ele. Dar, cum am mai spus, începând cu Sf. Calist Catafygiotul, din secolul XIV, chipul antropologic se adâncește, se clarifică, ieșind din mrejele filosofice antice.

Mai încoace, spre sfârșit de sec. XX, Părintele Ghelasie accentuează acest personalism iconic care este salutar, și din perspectivă antropologică, întrucât relevă o așezare a minții și a simțurilor în chipul persoanei. Reliefează în acest sens, urmând o logică palamită, și distincția dintre ființialitate și energii în chipul omului. Din atare perspectivă, reiese că mintea este de natură energetică subtilă, și nu chipul persoanei în sine.

În orizontul antropologiei iconice, care dă prioritate ființialității sufletului, nu e întâia preocupare mistică să supraveghezi, să stăpânești, să supui mintea. Nici simțurile nu trebuie prioritar supravegheate, stăpânite și supuse. Mintea și simțurile trebuie integrate, personalizate în acest chip deplin al omului (-persoană). Accentul ghelasian, ca isihasm carpatin, este pus astfel pe recuperarea chipului de integrare personalistă și pe actualizarea acestei integralități a participării în chipul euharistic al comuniunii depline, inter-personale. Nu este vorba, așadar, de o simplă asociere și/sau împăcare-unire

între minte și simțuri. Zicând, Iosif Vatopedinul, că o supunere desăvârșită arată o mărturisire desăvârșită, înseamnă, probabil, că așa se atinge o unitate, o coerență. Poate în sensul acesta înțelege cuviosul vatopedin o unitate a mărturisirii: Mintea nu face ce vrea ea.

Cuviosul vatopedin ne spune că protopărinții nu au făcut ascultare. Se orientează pe un tipar al ascultării – cel al protopărinților care nu au făcut ascultare. Dar la Părintele Stăniloae s-a văzut cum căderea a constat *formal* dintr-un act de neascultare. Fondul era dialogul. Acela s-a pierdut, din acela s-a ieșit. Neascultarea a fost doar o formalitate. Așa cum soțul și soția *de facto* sunt despărțiți, însă actul formal îl semnează la notar sau unde vor să-l parafeze, la judecător. Dar despărțirea lăuntrică s-a produs deja. E un fapt.

De ce cred că este important acest detaliu? Pentru că, atunci când pui problema formativă, accentul se poate pune nu pe ascultare, ci pe cuvântare-exprimare, ca personalizare. Nu se revendică ascultarea, ci răspunsul, cuvântarea. Dialogul trebuie redeschis – al omului cu Dumnezeu și al oamenilor între ei –, dar ca persoane! Poate să sune cumva altfel... formativ, perspectiva personalistă. Nu știu cum să spun, dar în secolul XXI, când vorbim numai de supraveghere, de stăpânire, de supunere, pare cumva... așa cum se observă astăzi, că ne înscriem vârtos în mrejele metodologice ale *lumii noi*, cea a... Marelui Frate...

Ar trebui să accentuăm alte aspecte, în ceea ce înseamnă formarea vieții duhovnicești. Sunt aspecte care revin la sau sunt întemeiate pe arhechipuri. Acestea nu pornesc neapărat de la faptul că s-a „căzut” din „neascultare”, și, ca atare, „trebuie să facem ascultare” că altfel cădem sau rămânem căzuți.

Dacă neascultarea a „consfințit” o ieșire din dialog, de ce să nu re-intrăm în dialog? Astfel, ascultarea este în firescul siaj al întâlnirii și al dialogului. Este înscrisă și subsecventă, supusă dialogului. Prin urmare, nu am pretenția ca celălalt să mă asculte că sunt eu popa Tanda sau duhovnicul Tache. Mă ascultă celălalt în măsura în care are *răspuns*, în măsura în care agrăiesc personal, în măsura în care am ceva de zis. Dar

conștiința lui nu trebuie să fie calată prioritar pe ascultare, ci pe dialog și pe răspuns conștient. Sunt niște mici nuanțe de la care se poate porni. Și la fel cu ascultarea, la fel cu supunerea, la fel cu dependența. Există și un alt tip de raport, dacă pornim de la chipurile de filiație și de exprimare-cuvântare, de înrudire și de asemănare. Pun în altă cutie de rezonanță structurile sau capacitățile formative, atunci când nu vorbesc de dependență, ci de o înrudire care înseamnă și asumare, chiar a unei moșteniri patern-filiative. Mă situez astfel în alte repere, în altă viziune.

Și aici discutăm de structuri formative, de accentele personaliste care pot fi puse pe capacități formative, pentru a le resuscita, pentru a le actualiza. Este de necontestat că fiecare model formativ specific despre care vorbim are deplinătatea, rotunjimea sa, ca posibilitate de desăvârșire, chiar începând de la aceste elemente-repere de supunere, de ascultare, de dependență. Nu am pus în discuție valabilitatea acestora – cred că s-a înțeles! –, ci am adus în atenție structurile unor viziuni formative. Și, sigur, diferențieri există. Sunt vizibile. În ceea ce mă privește, prefer reperele personaliste.

**I.M.:** Și cum s-ar putea face ieșirea din raportarea aceasta de rob și stăpân? Adică, de câte ori încercăm să fim ascultători, avem tendința de a lua chip de rob, iar când încercăm să fim la egalitate, începem să dăm în partea cealaltă, de stăpân.

Cum să facem să găsim ieșirea din dualitatea aceasta deformată?

**N.:** Ar trebui să avem raportarea *la și întru* chipul de filiație. Să avem o așezare... întru asemănare, adică raportată la modele iconice, ca iconizare. Părintele Ghelasie spunea că trebuie să îți asumi chipul de fiu, iar celuilalt să îi dai haina-chip de părinte, peste toate lipsurile și scăderile, peste toată jerpelitura. Astfel chiar ascultarea, cum spuneam, se mișcă în alte repere, nu în cele de rob/înrobire și stăpân/înstăpânire.

Partea mai deranjantă, mai jenantă, e atunci când vorbim de paternitate și filiație, când le invocăm, dar le transpunem faptic într-o expresie de stăpân și rob. Aceasta chiar e o...

făcătură ordinară. Dacă tot vorbești de paternitate, încearcă să fii tătic... Dacă tot vorbești de filiație, încearcă să îmbraci haină filiativă, care-ți descoperă chipul paternității. Nu se cade ca sub haina paternității să stăpânesc și sub acoperământul filiativ să mă înrobesc. Dacă filiația și paternitatea sunt asumate în și prin aceste arhechipuri – și, nu fără rost, insistă isihastul pe aceste arhechipuri – calea se așază în firescul ei. Se depășesc, ca de la sine, aspectele de înrobire și înstăpânire. Important este să avem în atenție, în primul rând, arhechipurile ca supra-modele formative, și să înțelegem că suntem pe o cale de iconizare – de asemănare dinamică, de dinamică în asemănare.

Acesta este și sensul unei astfel de discuții, pe undeva. Nu trebuie să stăpânesc sau să ascult de cineva, desăvârșit, ca să zic așa, crezând că doar în această ascultare fără rest constă chipul de filiație. Chipul de filiație este și un chip în sine, un model arhechival, care trebuie memorat, actualizat. Trebuie asimilat prin asemănare, prin suprapersonalizare hristică, prin iconare. Nu vine (numai) din ascultare, ci prin primirea asemănării cuvântării-exprimării paterne.

Nici relațiile din viața obișnuită... cele între părinți și copii, de pildă, nu sunt bazate, mă gândesc, numai pe supunere, ascultare, dependență și control... Atunci, de ce aș vedea relațiile duhovnicești filiativ-paterne doar în aceste repere? Trebuie să-i dai și viață... și să-i insuflă, cumva, fiului și un spațiu de asumare, chiar a chipului de fiu. Totuși, așa cum zice Marele Teolog, frumusețea e – ca și în Sfânta Treime – că nu doar Tatăl naște pe Fiul, ci și Fiul *se naște* din Tatăl! Adică are și Fiul un activ de răspuns propriu! Așa și aici, în ordinea paternității și a filiației duhovnicești, ar trebui să existe (și) un activ de răspuns personal, nu doar supunerea sub considerentul că fiul e vulnerabil și supus căderii prin orice inițiativă a sa. Ca și cum, orice ar face, fiul poate fi „în cădere”, dacă nu ascultă. De aici vulnerabilitatea totală a fiului și, în chip corespondent, nevoia sa de ascultare totală, fără rest, fără asumări responsabile, conștiente. Cred, însă, că în acest fel poate deveni complicată povestea nașterii filiative, întrucât

există și un risc de a cădea... archechival... De aceea trebuie căutat și acest chip dialogal, care, trebuie specificat, este unul nu de simplă convorbire, ci de re-naștere personală, care lasă spațiu supra-formării archechিপale. Nu trebuie uitat că suntem și trebuie să ne mișcăm într-o dublă filiație: dumnezeiască și omenească. Fără îndoială, trebuie căutat și răspunsul personal, asumând (și) ieșirea din egoism, apropo de ce spunea Părintele Stăniloae.

Altfel spus, trebuie recuperate și cultivate (și) în relațiile duhovnicești (și) aceste repere. Cel puțin așa înțeleg eu că trebuie lucrat... Pot fi cultivate formal și informal. Nu trebuie neapărat strigate de pe case, proclamate în târguri, împinse cu vagonetul. Cred, însă, că sunt repere-vector de luat în considerare. Cu atât mai mult sunt de asumat dacă le identificăm în chipul unui specific, precum cel carpatin, cu care suntem afini. Atunci pot să aibă o încărcătură în plus pentru noi. Ne pot susține și întreține ambientul firesc de creștere și împlinire personală.

**I.M.:** Faptul acesta de a trece atât de ușor, dintr-o parte în alta, între dominator și dominat ține, cum spunea Părintele Ghelasie, și de faptul că „prin slăbiciunea minții am căzut din Rai”? Adică o slăbire a naturii umane firești, normale, care nu mai e așa cum a făcut-o Dumnezeu?

**N.:** Întrebarea poate fi formulată și altfel: Cine domină e, într-adevăr, tare sau e slab? Până la urmă, când ești dominator sau stăpânitor, ești un om tare ori ești un om slab, de fapt? Chipul hristic este dominator, asupritor? Și, totuși, ține toate. E Atotțiitor. Dumnezeu este în așa fel încât nu-l văd mulți, nici măcar că... ar fi... E atât de evident... Dar atât de discret strecurat...

E un aspect legat și de slăbiciunea celui tare și de tăria celui slab. Legat de slăbiciunea aceasta a minții, e de discutat. În raport de ce se manifestă? În raport de sine sau de simțire? Chiar tăria minții poate fi un semn de slăbiciune, într-o anume perspectivă. Minte, cu tăria sau slăbiciunea sa, o putem cumva asuma și integra? În ce fel și prin ce/cine? Prin chipul sufletului, ar răspunde Avva Ghelasie isihastul.

Sufletul, ca ființialitate, este dincolo de minte a cărei natură este energetică. Relaționarea cu celălalt poate fi sufletească, directă. Este (și) o așezare în chipul dialogului direct sufletesc, ca vedere față către față (ființială). Această întâlnire directă este altceva decât întâlnirea ce are mintea ca interfață.

În sens isihast, îi mentalizăm pe ceilalți sau, mai degrabă, îi însuflețim, îi personalizăm? Și atunci, nu cumva trebuie să recuperăm un chip de a fi prin suflet? Mai ales în specificul carpatin se încearcă regăsirea sufletului care este un *chip de a fi* întru ființialitate. Iar ființialitatea e un mod *de a fi* inefabil, silențios.

Ființialitatea nu e apăsătoare, deși e densă, plină. Mintea poate fi stăpânitoare, dominatoare, controloare. Și este așa, de multe ori. Dar ființialității nu-i e în fire stăpânirea, ci deschiderea, învăluirea, cuprinderea. Ființialitatea, deși consistentă, densă, e mai degrabă vapoasă, fluidă. Este elastică, flexibilă. Are capacitatea de a tona și de a prelua forma formei celuilalt. Dar ființialitatea e *formă*, întrucât are hotar identitar: *singularitatea persoanei!* Forma ființială face posibilă mișcarea asumativă de care ne încredința Sf. Ap. Pavel: „M-am făcut tuturor toate, ca pe toți să-i dobândesc”. Mă fac tuturor toate, fără să mă pierd. Mă fac tuturor toate, rămânând eu însumi. Ființialitatea, conținut al persoanei, are potența de a lua forma contextului, fără a deveni diformă. Are capacitatea de a asuma un context, de a se face tuturor toate, prin inserare în situație. Sufletul are această capacitate, prin chipul său triadic, ca deschidere-mișcare în sine și dincolo de sine.

Mintea, mai degrabă decât sufletul, înțepenește, se rigidizează – este mai încadrată, mai fixată în tipare prestabilite și, de multe ori, în prejudecăți adânc înrădăcinate. Și aici întrebarea este dacă „minte e slabă” când e „tare”, adică numai prin ea însăși? Problema este dacă nu cumva o formă a slăbiciunii minții nu e însuși faptul că tinde să (se) stăpânească, să se întărească-înăsprească dominator, controlor. Mintea care se crede tare și tinde/ajunge să fie stăpânitoare asupra celorlalți, nu ne arată o minte alterată, malefică, slabă?

Mintea, paradoxal, nu se întărește decât dacă se reîntoarce prin inimă în duhul sufletului, cum zice Avva Ghelasie isihastul, pentru a fi împrăștiată, mlădiată de apele ființiale. Mintea se poate re-cuprinde astfel în gestul sufletesc, pe care îl prelungeste, îl exprimă în specificul său de limbaj. Mintea, paradoxal, se poate întări cu adevărat doar prin integrarea în chipul ființial al sufletului. Ceea ce înseamnă că mintea trebuie să-și iasă din propria autonomie, care e o părere de sine, o închipuire cum că ar fi însuși chipul omului.

Sigur că într-un anumit specific mistic se spune că mintea face, că mintea drege. Și, până la un punct, este așa. Fără îndoială, și rugăciunea minții are un rost și un sens de angajare și întâlnire-relaționare cu Hristos. Dar are și consecința adunării minții, nu pentru adunarea, concentrarea și fixarea ca atare, ci pentru a o putea centra-mișca și orienta-coborî în inimă. Însă, coborârea minții în inimă nu este un scop în sine. Are noimă, nu doar pentru o refacere a legăturii-unirii minții cu inima, ci pentru o regăsire a sufletului, ipostas-ființial, pentru că, prin inimă, mintea-energie se reîntoarce în suflet-ființialitate, fie conștient pe cale rugăciunii, fie inconștient, în somn. Însă, odată regăsit sufletul – mișcat duhul sufletului, trezită conștiința sufletului, articulat limbajul sufletului – mintea trebuie să se împace-odihnească în rugăciunea ipostatică a sufletului, care este începutul adevăratului dialog cu Dumnezeu, și a autenticului isihasm.

Ca viziune, în sensul isihast ghelasian, e relevantă, pentru practică, structura antropologiei iconice. Așa putem vedea, în această structura antropologică, care este poziția minții, care este locul inimii, care este chipul sufletului. Așa putem înțelege (și) limitele lui *oratio mentis*, care poate ascunde chipul sufletului, sau chiar deturna isihasmul (astfel de orientări, se pot observa de pildă la A. Dumitriu, la V. Andru), într-un sens de impersonalizare (A. Scrima).

Dacă înțelegi structura, înțelegi și practica gestului iconic, și ce ai de făcut practic ca specific carpatin. Identifici care este sursa actului tău de dăruire-adresare, care este un act personal-ființial. Trebuie să identifici suportul-actul de adresare,



de întâmpinare a realității sau, dacă vrei, chipul de relaționare fundamentală. Actul propriu-zis este numai mental sau numai sensibil-afectiv? Este doar senzorial-corporal? Sau este și mai mult și altceva decât atât? Aici este clarificarea antropologiei iconice. Viziunea sa personalistă aduce în atenție deschiderea sufletului ca act ființial, punând în plan secund-subsidiar (chiar) și mintea. În acest specific, mintea trebuie refăcută, iconizată după acest chip al sufletului care, la rândul-i, este după chipul iconic arhechival al lui Dumnezeu. Astfel, dezbaterea poate deveni complicată atunci când identificăm slăbiciunea în tărie sau tăria în slăbiciune, intrând într-un joc ce folosește astfel de atribute cu referire la minte.

Până la urmă, noi ne întărim – ieșim din slăbiciunile noastre, care ne înrobesc – recuperând un chip integrativ: *chip de a fi* în asemănare cu Dumnezeu. Aici este miza: recuperarea reperelor vectoriale ale aceluși chip iconic, arhechival: fie că e vorba de chip de cuvânt, fie că e vorba de chip de fiu, fie că e vorba de asemănare de chip. Dacă e vorba de cuvânt, e vorba de dialog. Dacă e vorba de dialog, e vorba de răspuns. În fond, așa cum zice Marele Teolog, există *iubire dăruitoare și iubire primitoare*.

Noi, creația, suntem în esență un chip primitiv de iubire. Dar trebuie să și (re-) dăruim, ca răspuns. Aceasta e taina iconică a răspunsului *întru* asemănare. Sunt și niște nuanțe, din acest punct de vedere. Noi, având chip de filiație, trebuie să fim în asemănare cu Fiul, care se naște din Tatăl. Fiul răspunde-cuvântă. Aceasta este firea Lui. Trebuie să recuperăm răspunsul, și nu atât să ne structurăm – *lato sensu* – un habitus-tipar „de toată vremea”, cum că trebuie „să ascultăm”.

Să fim mai atenți, mai conștienți, și să... răspundem! Să fim participativi, să fim deschiși, să fim prezenți! Să rememorăm chipul filiativ, care este taina chipului nostru de făptură.

**I.M.:** Citez din *Curente spirituale în Ortodoxie*: „Cele ale sufletului duhovnicesc, în sens carpatin, nu se „opresc” și nu se „mișcă” exterior în reguli, ci într-un *firesc* care cheamă la o „probare” reală (a întâlnirilor inter-personale) directă, autentică,

ritualică; *firesc* care poate asuma, însă, și *regula* mediului de viață”.

N.: Da, aici cred că este de situat accentul. Tocmai pe acest chip personalist-ființial de a fi, care nu are interfață cadrul normativ (porunci/legi) instituit ori niște reguli prestabilite: Acestea sunt rânduielele, acestora ne conformăm ca să fie pace – ca să fie bine, să nu fie rău. Acest *firesc* are ca suport direct chipul de persoană. Acest chip-persoană are capacitatea asumativă, cea de a se face tuturor toate. Trebuie redescoperită această capacitate. Sau, dacă pot să spun astfel, trebuie o recapacitare în acest sens personalist. Trebuie creat un spațiu al întâlnirii inter-personale, cel al asumării unei întâlniri directe.

Relaționalul nu este, așadar, în totalitate conformat. Are și directete, să zic așa, și spontaneitate în întâlnirea asumată, inter-personală. Persoana are și potența să asume regula. Nu o transformă în mod necesar în interfață. Nu este în răspărul ei. Adică, nu fac fițe sau nazuri că sunt, să zicem, într-un mediu și acolo sunt niște reguli, iar eu, vezi Doamne, nu am nici o regulă și nici nu pot să accept... pentru că eu... sunt... persoană... Acest suflet triadic ființial – chipul în sine al persoanei – are capacitatea-mobilitatea să se facă tuturor toate. Are capacitatea să asume regula sau cutuma, să se compatibilizeze cu „duhul locului”.

Aceasta nu înseamnă că în raport cu regula se și definește. Nu aceasta te definește, nu aceasta te evaluează. În sensul acesta, deschiderea persoanei nu este cea ghidată de niște uzanțe formale, nu este mânată de conformism. Trebuie să descopăr modul meu propriu de a fi. Trebuie să afirm o stilistică autentică, care nu e în răspăr. Nu e inadecvare. Trebuie să țin cont de un mediu, de o rânduială care are o anumită structurare, fără îndoială. Însă, nu fac fițe sau nazuri... cum ziceam.

Aceasta nu înseamnă că trebuie să încorsetez normativ chipul *de a fi* direct sufletesc, care, în specific carpatin, se mișcă într-o probare directă a persoanei ca realitate în sine. Este o tatonare, o palpăre ființială a întâlnirilor sufletești așezate,

devoalate, într-o reală comunicare-cuminecare. Este nevoie, aşadar, de o exprimare-descoperire a sufletului ca adevărata faţă a persoanei. Este o aşezare în realitatea fiinţială a persoanei ca atare, accesată nemijlocit, şi, totodată, o reciprocă icono-grafiere ca dialog inter-personal.

*Patericul* oferă imaginile unor evenimente exemplare, pilduitoare, din care se extrag învăţăminte. Nu ai acolo reguli, ci personalităţi, modele, cazuistică şi tipologii. Sigur că poţi să preiei şi regulile monahale consacrate ori... ale nu ştiu cui... Dar ai şi reperatele patericale, care sunt de natură cutumiară exemplară, nu normativă. Sunt întemeiate pe întâlniri şi întâmplări, pe experienţe interpersonale ridicate la rang de eveniment, immortalizate. Astfel, avem o paletă, un repertoriu de evenimente semnificative... În drept este diferenţa dintre dreptul de tip commonwealth, structurat pe precedent, pe speţă, respectiv dreptul legiferat, normativizat, impersonal, de tip european. Acolo există precedentul, adică situaţia, contextul, speţa, individul. Altceva este cu normativul, cu legea generală, impersonală, cu ordinea normativizată. În atare perspectivă, mă încadrez într-un normativ ori nu mă încadrez. Normativul apare ca bază la care raportez datele realităţii sau vizavi de care le interpretez, le evaluez.

*Patericul* nu se înscrie, de pildă, într-un mediu structurat de norme, ci în unul reprezentat de modele exemplare, iconice. Traduce o altă structură sau exprimă o altă formă de structurare a ordinii comunitare. Aşa şi la noi, poate fi în atenţie obiceiul locului, cel statornicit. La un moment dat, cineva poate să transforme obiceiul/cutumele şi în reguli, să le pună pe hârtie, să le înscrie în regulament. Dar e important şi să simţi, cum se spune, *duhul locului* care ţine de un mod propriu de a fi, imponderabil. Un mod specific de a lucra în ambientul respectiv. Fără îndoială poţi să statuezi nişte reguli şi tot timpul să revii la acest calapod regulator: se încadrează sau nu se încadrează cutare sau cutare în rânduială, regulament/statut. Dar viaţa nu este numai regulament. Cu atât mai puţin, cea spirituală. Aceasta nu înseamnă că trebuie să fie neorânduială. La noi, cum spunea Părintele Stăniloae,

între lege, fără-de-lege și plinirea-legii este, în spațiul comunitar, o întrepătrundere. Sunt într-o măsură anume coexistente. Alții au impresia că totul se reduce la regulă, la lege sau la normă. Altfel, ar fi haos.

Însă, caracterul personalist, căci de fapt asta doream să subliniez, nu exclude regula, dar o îmbracă, o flexibilizează, o transfigurează, prin asumare. Ca persoană, nu te încalecă regula. Ar fi ca și când Legea încalecă Harul. Ar fi ca și cum Harul trebuie filtrat prin lege tot timpul. Păi, nu merge! Trebuie să fie și această asumare directă *de și în* chip personal.

În specificul carpatin este această evidență a persoanei, ca taină apofatică, ființială, iconică. Părintele Stăniloae scria, apropo de specificul românesc, că în lumea satului țăranul voia să se țină cont de el. Dorea să se exprime. Avea și el ceva de zis. Nu se pierdea nici într-o masă uniformă, dar nici nu se înregimenta cadențat într-o regulă. Nu se ascundea în cadență, în bătut pasul în același ritm. De aceea este bine să se țină cont de aceste chipuri inter-relaționale. Nu este neorânduială, haos, dacă fiecare exprimă o asumare personală. Dimpotrivă, această personalizare este un plus.

Și, insist, asta nu înseamnă că trebuie să dăruim reguli, punând ciocanul pe ele ca pe zidul Berlinului. Însă, nici nu putem să transformăm și să reducem spiritualitatea comunitară la elemente regulatorii. Pentru că, până la urmă, nici în familie nu prea ține treaba dacă punem pe dulapul din bucătărie sau pe frigider regulile de urmat de membri. Mă gândesc că fiecare mai și învață să-și asume, responsabil. Știe și înțelege că trebuie să iasă în întâmpinare. Se mai și așează pe teren relațiile dacă ești atent la celălalt, și dacă conștientizezi că ceea ce dorești să ți se facă, trebuie să faci tu mai întâi. Sunt situații atitudinale care se mișcă asumativ în viul vieții. Și chipul de persoană, căci despre acesta vorbim, ar trebui redescoperit, în taina sa ființială, care înseamnă un chip anume de prezență, nu oricare. Trebuie subliniată această realitate ființială a sufletului, inefabilă – ce nu se confundă nici cu energiile subtile, nici cu simțirea sau cu emoționalitatea-afectivitatea –, care transcende (și) mintea.

Părintele Ghelasie a insistat, din perspectivă isihastă, pe evidențierea sufletului-persoanei, cel care transcende mintea și simțurile, dar și raportul dintre ele. Prin suflet se face și împăcarea-unirea minții și a inimii. În acest sens, se înțelege distincția pe care o făcea între isihasmul-rugăciunea „duhului de suflet” și isihasmul-rugăciunea minții respectiv a inimii. Acest chip al persoanei se vede și în acest mod de a fi, ca viu în sine, cunoscut apofatic. Nu poate fi gândit și acoperit normativ, cunoscut catafatic, decât ghicit, ca să zic astfel. Aceasta nu înseamnă, repet, că personalismul ființial exclude sau are un efect de disoluție asupra normativului, dar nu acesta este elementul său caracteristic. Aceasta vreau să accentuez.

Propriu unei perspective personaliste, este acest tip de contact interpersonal care prezervă unicitatea întâlnirilor și desfășoară comuniunea pornind de la realitatea dată, așa cum este în toate straturile ei. Este și o implicare interpersonală care trebuie să fie evidentă, peste și prin regulă. Ai o probare în întâlnirea directă. Nu te evaluez și receptez pe tine dacă te-ai supus unei reguli/porunci sau nu. Pot să fac și așa, dar astfel pot să ratez întâlnirea cu tine. Pot să nu văd, să nu pătrund cu privirea în acel „rest” care poate te caracterizează. Poate exista o neputință, o slăbiciune care nu te arată capabil „să te ții” de acea regulă „comunitară” sau „să te înscrii” în poruncă/ascultare „autoritară”. Dar poate ai alte date care pot fi luate în considerare, și pe ele se poate reface o autentică personalitate. Centrarea trebuie totuși să fie pe chipul fiecăruia, pe taina sa ca persoană. Ar trebui să transcendem, de la individ și colectiv, într-o ordine personalist-comunitară în care persoana în singularitatea ei asumă întregul comunitar și-l crește, și-l împlinește în relații interpersonale *în-trup-chipate* euharistic.

**I.M.:** O altă tușă din volumul amintit anterior. Spuneți: Încălcarea *poruncii-legii* ca neascultare-nesupunere este o consecință a ieșirii-căderii din condiția participării liturgice, ritualice, euharistice la taina Pomului Vieții, ca ieșire din comunicarea-cuminecare, dialog între persoane.

**N.:** Într-un limbaj liturgic-euharistic, iconic-gestic, ritualic, este reformulat cumva ceea ce ai evocat, referitor la Părintele

Stăniloae. Doar că, alături de dialog și de comunicare este și cuminecarea. Este și un mod liturgic, ritualic de a fi. Este o încercare de a recupera acest chip euharistic al comuniunii integrale, întrupate, care este un chip de participare în care toate ale omului sunt implicate, active, dar sunt și integrate, unificate. Nu acționează așa cum sunt, alandala, ca racul, broasca și știuca din fabulă. Așa cum spune Avva Ghelasie, mistica isihastă este o dublă mistică: (și) de restaurare-integrare a chipului omului, și de dialog-participare, întâlnire cu Dumnezeu. Trebuie să avem conștiința că noi încă suntem pe cale de restaurare de sine, de refacere a unității noastre iconice în și prin chipul persoanei. Nu suntem chiar atât de întregi în dăruirea noastră și nici atât de deplin participativi. Iar această dăruire integrală trebuie să o avem în atenție din perspectiva persoanei ca taină ființială.

Creștem ca persoane, ne împlinim ca persoane, prin personalizare iconică. În acest sens, nu vorbim doar de o risipire-împrăștiere a minții, ci (și) de o risipire-dezintegrare a persoanei. În pandant, nu căutăm doar o „adunare a minții” sau o „unire a minții și a inimii”, ci o „integrare a persoanei”, o „unire a minții și a inimii prin suflet-persoană”. Contează modelul antropologic pentru a „localiza” mintea și inima în chipul iconic al omului-persoană. Una este atenția pe minte ca activ, alta este atenția pe prezența ipostasului-persoanei *in actu*. Descoperirea, trezirea conștiinței ipostasului-persoanei este implicată, asumată în calea de restaurare a chipului omului, în parcursul iconării-îndumnezeirii.

Și aici este, exact ce am spus la început, nevoia de a recupera modelul, de a recunoaște viziunea în care ne așezăm formativ... Am vorbit de nenumărate ori de Părintele Stăniloae și de acel chip euharistic al întâlnirii-participării. Dacă acela este chipul comuniunii depline, încununate într-un trup mistic-euharistic, trebuie să vedem în ce măsură suntem vii și trăitori *întru* acest chip. În raport de cum și cât suntem întru el ne vedem măsura căderii noastre din acest chip euharistic al comuniunii. De aceea spuneam că nu mă raportează numai la neascultarea protopărinților și la poruncă/neascultare, ci mă

raportez la icoana hristică, cea care îmi arată mie cine este omul în chipul său iconic. Și, în special, în chipul acesta liturgic sau euharistic aflu *cine*-le meu autentic.

Astfel, trebuie să mă restaurez, să mă refac în acest chip liturgic, care este unul al prezenței ritualice, care, fundamental, este deschiderea ființială a persoanei în sine. Este un chip integrativ și integral de participare, în sensul tare, personalist. Eu am întâlnirea mea ca persoană distinctă cu Hristos, chiar în biserică, fiind la aceeași slujbă, prezent la aceeași Liturghie. Iar tu o ai pe a ta. Același Hristos este prezent și este asimilat la măsură, la stare diferită, în prezența singulară a fiecăruia. De aceea insist că nu este numai raportarea la poruncă-lege și la neascultare-nesupunere, în sensul de consecințe sau de tipare ale căderii. Dacă pornesc de la modelul plinitor al chipului iconic hristic, raportându-mă la cât sunt sau nu sunt întru acest chip hristic, îmi dau seama, realizez cât de căzut sunt, de neîmplinit. Reperul ridicării este acest iconic hristic, personalist. În sensul acesta, dacă nu-mi descopăr chipul de ipostas-persoană, nu sunt cu adevărat restaurat, pentru că restaurarea, în sens mistic, presupune redescoperirea conștiinței a persoanei. Sunt și rămân într-o duhovnicie „de ghicitură”, dacă nu-mi restaurez chipul de persoană în asemănare. Iar a nu fi restaurat ca persoană înseamnă a fi sub un semn al căderii.

Părintele Ghelasie observa că icoana, ca reprezentare, unii au abordat-o – reiterând tot un traseu vechi-testamentar – prin prisma Facerii, ca trecere de la întuneric la lumină. Însă, pot să o văd direct eclezialogic, nou-testamentar, eshatologic, asumând învierea, deopotrivă cu nașterea-întruparea. Pot să o văd pornind de la chipul-formă și lumina hristică. Pot să o lecturez metodologic în orizont participativ și euharistic chiar ca demers lucrativ, ca iconar, să zic așa. Sunt afin cu această perspectivă ghelasiană personalistă care aduce în prim-plan forma (-persoana-chipul).

Trebuie să evaluez „căderea” din chipul de persoană. Evaluez căderea din chip, dar și din asemănarea de chip. Noi, în urma căderii, nu avem doar chipul alterat, ci și asemănarea

o avem afectată. Detaliu semnificativ. De aceea este nevoie (și) de o restaurare a chipului, pe de o parte, dar și de o asemănare-iconizare, pe de altă parte. Se pierde din vedere faptul că prin cădere ne este afectat-ascuns fondul nostru profund, care este chipul de ipostas-persoană. Nu mai avem trează conștiința ființială de ipostas-persoană. Această conștiință se redescoperă în demersul mistic restaurator, mai bine spus, iconic restaurator, pentru că se realizează, nu autonom, ci prin raportare la model, la arhechip.

Îmi evaluez realizarea propriului chip raportându-mă la ce este chipul hristic – cât înțeleg și cât sunt prezent în acest chip-trup, hristic-euharistic – pentru a vedea în ce măsură sunt într-o asemănare. Am conștiința acestei participări-întâlniri inter-personale? Toate acele detalii ale întâlnirii-comuniunii euharistice pe care le evidențiază Marele Teolog sunt ținte de mișcare, de plinire, ca deschidere și participare. Nu sunt astfel ațintit? Bun. Înseamnă că sunt căzut din vectorii deplinătății, în chip personalist. Trebuie să asum aceste căi ale deschiderii ca persoană. Mă orientez după ele. Încerc să le asimilez. Și în sensul acesta poate încerc să-i arăt, să-i propun și celui alt același sens formativ, plinitor. Nu intru într-un mecanism formativ de genul: ascultă-mă, supune-te, fii dependent-cuminte ca să-ți fie bine, să nu cazi, să crești duhovnicește. Pot să văd dacă este în participare liturgică. Pot să observ dacă are un pic de participare gestică, ritualică, dacă are trezită conștiința personală a vieții liturgice, ritualice, adică inter-personale.

Te așezi și tu cumva la umbra Pomului Vieții, cât de cât, să ai și tu, în arșița zilei, un pic de ocrotire, de odihnă? Astfel, poți să oferi, în și prin aceste trăsături specifice, accente formative clare, real personaliste. Altfel, putem să vorbim de persoană, fără a avea conștiința persoanei ca permanență ființială, dialogală.

**I.M.:** Tot cuviosul Iosif Vatopedinul spunea: „Pentru monah păcatul nu este fărădelegea, căci fărădelegea este animalitate pentru un monah. Ar fi vai și amar de noi dacă am săvârși fărădelegea. Pentru monah, păcat este doar faptul că



nu-și păzește mintea și, prin minte, primește gânduri și înțeleșuri viclene”.

N.: Totul pornește sau se poate înțelege și în raport de modelul formativ. În cazul de față, contează receptarea minții ca activ. Dar și mintea ca agent/activ poate fi raportată la ceea ce înseamnă chipul omului. În antropologia iconică mintea este subsidiară chipului de suflet. Mintea, altfel zis, este în afara sufletului. Este o putere, o lucrare, o energie a lui. De aceea gândurile minții sunt subsecvente cuvintelor de suflet. La cuvintele de suflet, ca limbaj ființial al sufletului-persoană nu se ajunge fără o restaurare a chipului omului. Astfel, în specificul carpatin, nu mintea e actorul principal, ci sufletul este chipul care trebuie redescoperit, retrezit, reactivat ca participare-cuvântare ființială conștientă. Și atunci nu mintea face și desface, ci sufletul, cel dincolo de minte! Nu mintea este ipostasul-persoana! Nu știu exact la ce se referă, în context, cuviosul vatopedin, pentru că spune că păcatul este fărădelege, este animalitate. E vorba, înțeleg, de o făptuire într-un anumit sens corporal... în sensul acesta mă gândesc. Dar observ că ridică ștacheta mai sus, pentru monah, zicând că trebuie să fie la alt nivel de exigență. Trebuie să-și păzească mintea. Mintea apare aici ca partea spirituală sau ca activul spiritual.

Însă, în sens ghelesian, ca specific carpatin, ființialitatea sufletului este spiritul propriu-zis al omului, și nu mintea. Ființialitatea este natura sufletului, ce este fața omului ca persoană în sine, singulară. Astfel, accentul nu e pus doar pe „paza minții”, ci pe trezirea sufletului, pe de o parte, și, pe de altă parte, pe reintegrarea minții în chipul omului deplin. Sunt niște aspecte care, sigur, se pot lămuri dacă avem în atenție și dorim să cumpănim modelul antropologic.

Cum remarcam – și în ceea ce privește abordarea de către Părintele Stăniloae a căderii protopărinților, cu referiri la scrierile Sfinților Părinți din primul mileniu – există raportul, mai bine zis, ruptura, dintre minte și simțuri sau sensibilitate. Aici se juca, să zic așa, căderea. Asta era „schema” căderii, a rupturii, în efectele ei antropologice. Cum vorbim de persoană

în sine, în aceste repere? Ne referim la minte, la simțuri? La ceea ce le transcende?

Însă, așa cum observa Marele Teolog, antropologia creștină s-a aprofundat și clarificat începând cu Sf. Grigorie Palama și Sf. Calist, cu reperele distinctive dintre chipul triadic al sufletului și puterile lui, dintre ființialitatea sufletului și energiile lui. Părintele Ghelasie accentuează, detaliază acest chip antropologic, insistând și pe reperul-modelul triadic, atât al ființialității, cât și al energiilor. Aici este o lucrare de actualizare și de aprofundare realizată de isihast. Chestiunea nu e fără efect, ca mistică isihastă. Nu e doar teorie, fără efect practic.

Pot să rămân în modelul antropologic de prim mileniu sau pot să văd și acumulările și dezvoltările în timp, adică actualizarea care-mi permite o nuanțare și a experienței, ca apofatism antropologic, ipostatic-personalist, care nu se circumscrie doar unei articulări dintre minte și simțuri. Astfel, practica și experiența, duhovnicia însăși se mișcă, se configurează în alte tușe. Aici este o chestiune de accente și de modele formative. Una este când prioritară este „paza minții”, alta când este prioritară „trezirea sufletului”, conștiința sa ființială, personală.

În ceea ce ai citat, se vede această luptă sau angajare în care totul este trecut prin filtrul minții, al gândurilor și așa mai departe, toate cele. Dar, vorba Avvei Ghelasie: *Mintea te minte!* Provocarea este cum faci s-o aduci la adevăr? Mă refer la adevărul ce privește alcătuirea antropologică, nu la transcendența dumnezeiască. O minciună a minții care (se) minte este tocmai faptul că se crede a fi însuși spiritul omului. Și te face să crezi asta. Prima sclipire de luciditate mistică este să realizezi că mintea nu este decât o putere a sufletului, că mintea nu este însuși sufletul, și că sufletul este spiritul propriu-zis, nu mintea.

Și, dacă sunt încredințat că sufletul este un *în sine*, cum fac să am și trăire și mișcare de suflet, nu doar de minte? Minte avem fiecare, atât cât avem, că o minimă conștiință avem. Dar cum facem să trecem pârleazul de la minte în

chipul sufletului? Altfel, pot să stau la nivelul minții și să rămân într-o „duhovnicie” numai a minții, cumva, la care se adaugă harul.

Duhovnicia, în sens carpatin, evidențiază în primul rând sufletul, fără a desconsidera corpul, căci toate sunt integrate, implicate, în participarea-comuniunea în chip euharistic. Evoc chipul euharistic al comuniunii pentru că exprimă integralitatea participării noastre, și suflet, și corp (și minte, și simțire). Nu detaliez aici... Dar omul întreg participă, intră în prefacere iconică și se așează în comuniunea de chip euharistic, dar printr-o înveșmântare în supraformă iconică, arhechivală, e important de spus. Aceasta înseamnă că persoana umană este integrată, restaurată, iconic. Devine purtătoare de memorial hristic, devine hristoforă.

Altfel, se rămâne în mod accentuat la o realitate a minții, văzută ca spirit, pentru că fărădelegea și animalitate am înțeles că este gravă, și e adevărat. Însă, carpatin, nu atât mintea este spiritul-conducătorul, cât ipostasul-persoana, adică sufletul ființial. Aici este sensibilă cheștiunea. Viața duhovnicească o ducem și conducem numai prin minte – ea este citadela noastră spirituală? – sau (și) prin acel ipostas, care este chipul de persoană în sine – chipul de suflet propriu-zis, care, reiterez, este ființialitate și prezintă alt mod de a fi, de a se exprima, dincolo de gânduri. Ca esență, sufletul propriu-zis se distinge de minte. Între suflet și minte este o distincție de ordin de realitate. Este distincția dintre ființă și energii. Accentele sunt diferite și ca practică. În prim-plan poate fi ființialitatea sau pot fi energiile. Nu trebuie contrapuse, însă. Dimpotrivă, trebuie refăcută unitatea lor armonică, integrativ-participativă, în chip personalist. Trebuie avut în atenție, însă, faptul că ordinea firească este *de la ființialitate spre energii*.

Mintea se restaurează prin chipul de suflet, nu prin ea însăși. Nici sufletul nu se restaurează pe sine, prin sine, ci prin Dumnezeu. Aici este o nuanță, din perspectivă isihastă, carpatină: *Nu minte prin minte, ci minte prin suflet*. Evident, sufletul e o realitate care transcende realitatea minții. Sufletul ca ființialitate nu este subsecvent, subsidiar minții, așa cum îl

consideră unii, într-o formula tripartită, de sorginte antică: *spirit/minte-suflet-corp*.

Această tripartiție, raportată la modelul antropologiei apofatice iconice – care face distincția între ființă și energii, deci între sufletul, chip în sine, și puterile/energiile sale –, nu relevă *sufletul în sine*, care este chip ființial în natura sa, ci indică structura triadică a *puterilor sufletului*, care este energetică în natura sa. Termenul median al acestei tripartiții energetice, numit tot suflet, este componenta afectivă-emoțională, care este energetică în structura sa. În acest sens, sufletul, chip în sine ființial, nu poate fi asimilat cu emoția-afectivitatea sau sensibilitate-simțirea, care sunt energetice în structura, în natura lor, nu ființialitate.

Sufletul se trezește la conștiința de persoană prin personalizare iconică. Nu se trezește prin sine, deci. Este nevoie de re-naștere baptismală și de supra-personalizare iconică hristică. Însă, sufletul este temeiul, chipul de persoană în sine, baza restaurării omului întreg ca personalitate. Nu este o restaurare autonomă, ci una iconică care se petrece prin raportare *la* și rememorare *a* arhechipului iconic hristic, modelul paradigmatic.

**I.M.:** Ați luat în atenție următoarea idee a cuviosului Sofronie de la Essex: „Lupta cu mândria este ultima treaptă a luptei cu patimile. În prima perioadă, nevoitorii se luptă cu patimile grosolane trupești, apoi cu iuțimea și, în sfârșit, cu mândria. Ultima luptă este, fără îndoială, cea mai grea. Știind – dintr-o îndelungată cercare – că mândria duce la pierderea harului, nevoitorul – printr-o anume mișcare lăuntrică – se pogoară cu sufletul în iad, și, în focul iadului, arde în sine toată lucrarea patimilor”.

Ați făcut observația că această abordare face parte dintr-o viziune și o structură a vieții duhovnicești, cu accente particulare, personalizate prin chipul duhovnicesc al Cuviosului Siluan.

**N.:** Da, pentru că relevă aceeași soluție cu pogorârea sufletului la iad. Nu este obligatoriu, însă, traseul acesta

duhovnicesc. E mai degrabă o „metodă”. Are un caracter specific slav. În ceea ce afirmă Cuviosul Sofronie se vede, pe de altă parte, o structură ierarhizată-etajată între poftă, iuțime și minte. Se urcă, dacă încercăm să avem o reprezentare, de la nivel grosier-corporal, la nivel subtil-mental. Cumva, poftele acestea grosiere, ale pântecelui, se „rezolvă” în primul rând. După aceea, urmează palierul iuțimii-mâniei, care este – cum zic orientalii – componenta rajasică (afectivo-emoțională), a pieptului-inimii. După care se ajunge la partea mentală care este cea mai elevată, cea mai subtilă. Aici ar fi lupta finală... Fiecare etaj are ispitele specifice. La mijloc ai mânia-iuțimea, sus ai mândria-trufia-deșarta slavă, jos ai pofta, plăcerea bazală-instinctuală. Problema care se pune: În viața reală, duhovnicescă, fiecare din noi chiar avem un parcurs în forma acestui traseu etajat?

În fond, traseul exprimă, ca structură, o întreită etajare și trecere: de la material-corporal, prin senzitiv-semicorporal (semispiritual) către mental-spiritual. Însă, în termeni carpatini, ghelasieni, se pune problema altfel. Se observă sensul unei vieți duhovnicești care nu trece de la exterior la interior sau de la grosier, bazal, la un subtil, mental. Nu trecem în trepte de la poftă, la iuțime. Curăț pofta, curăț iuțimea, iar după aceea curăț și mintea de mândrie, de trufie, de slavă deșartă. Ghelasian, în caracterul carpatin, numit și iconic, se vede alt traseu. Unul care încearcă să coboare cerul pe pământ, să transfigureze pământul, să îndumnezeiască trupul. Nu e simplu, fără îndoială, să îndumnezeiești trupul.

Una este când ai perspectiva de sus în jos, încercând să pogori, să întrupezi cerul în pământ. Alta este când urci de pe pământ la cer. Una este când treci de la etajul inferior, la etajul superior, sau de la beci la mansardă. Alta este când cauți să cobori lumina din mansardă în etajele inferioare, până în beci. E mai greu cred eu, când sensul este de transfigurare-îndumnezeire, nu doar de luptă cu patimile, de lucru pe fiecare palier, cu patima specifică. Urc la etajul superior, și, când ajung, dau de mândrie. Apoi... mă duc cu mintea în iad ca să scap de mândrie...

Însă, dacă pun problema, nu a minții și a mândriei, ci a omeniei – apropo de specificul românesc – am în atenție directă chipul de suflet, de care leg omenia. Pe acesta trebuie să-l retrezesc pentru a fi deschis, pentru a fi în dialog, pentru a avea un răspuns personal. Pentru a fi în participare deplină, trebuie să reintegrez și să iconizez și puterile sufletului, restaurându-le într-un chip unitar al omului. Atunci, prin iconizare-personalizare (și) pofta, (și) mânia, (și) mândria se decantează, iar structurile-suportul, solul pe care au crescut, se reface. Aceste structuri devin participative firesc în acest chip integrativ al omului ca personalitate. Nu mai este o luptă directă, etaj cu etaj, palier cu palier.

De fapt, atât pofta, cât și iuțimea/mânia și mândria reflectă degenerări structurale, specifice, apărute, dezvoltate ca flori de mucegai, pe fondul autonomizării acestor puteri de suflet, una față de alta, și față de sufletul însuși. Pe fondul acesta impersonal al autonomizării acestor puteri, se împătinesc, ieșind din unitate, integralitate și integritate, dezvoltând excrescențe patologice. Așa și patimile acestea apar nu că sunt patimi sau că le declarăm ca atare, ci pentru că sunt împătimiri. Sunt dezvoltări-memorii unilaterale, autonome, rupte de chipul integral al omului. Au o cvasi-participare, „de sine”, cum ar veni, care se pervertește, învârtindu-se în cerc. Fragmentează și hărțuiesc chipul unitar al omului.

În specific carpatin, am în atenție o altă structură sau o altă ordine, și alt mod de abordare. Pe de o parte, nu pornesc de la corp, la suflet, sau de la pământ, la cer, ci pornesc de la cer, la pământ, de la suflet, la corp, de la suflet la puterile lui. Nu fac doar o etajare între puterile sufletului, care sunt împătimate – ca poftă, ca iuțime, ca mândrie, slavă deșartă și trufie și celelalte, să le zicem, „infrastructuri” și „designuri” mentale – ci caut să integrez aceste puteri în și prin chipul de suflet, direct, pentru că sufletul este forma în care se regăsesc firesc, în care își re-memorează mișcarea firească. Ele trebuie să-și intre în fire. Nu trebuie anulate. Patima e ca o excrescență nefirească, ce apare, se dezvoltă, pe ceva, pe un sol firesc în sine.

Puterile-energiile sufletului nu sunt rele în sine. Prin urmare, trebuie refăcute, restaurate, dar printr-un chip superior lor ca realitate, care este chipul de suflet. Dincolo de suflet și de puterile lui este arhechipul, haina hristică în care trebuie să învelim întreg omul. Astfel, ca practică, caut să învelesc *puterile sufletului prin chipul de suflet în sine*, care, la rândul său, se învelește în *arhechipul-haina hristică*, pecetea chipului lui Dumnezeu din om. Puterile sufletului trebuie să se rememoreze-integreze prin chipul de suflet. Se refac aceste puteri tripartite, pe etaje-nivele ce corespund capului, pieptului și pântecelui. Această structură tripartită (a *puterilor sufletului*) o reflectă, trebuie spus, pe cea din filosofia antică. Se păstrează și în filosofii orientale această structură. Numai că, în sens mistic isihast, nu trebuie confundate *puterile de suflet* tripartite, aceste trei etaje ale *puterilor de suflet*, cu *sufletul însuși*, care este *chip în sine triadic*.

Tipul de degenerare „locală”, de alterare specifică a acestor puteri ale sufletului, este o consecință a dez-integrării lor, a unei autonomii proferate, a unei înrobiri de sine. Per ansamblu, înrobirea apare pe fondul ieșirii din filiație. Iar ieșirea din filiație este și o ieșire din actualizarea potențialului filiativ.

Înrobirea de sine se petrece, într-adevăr, și este mult mai evidentă în ordinea *puterilor sufletului*, cu care, îndeobște, marea majoritate ne identificăm exclusiv. Ieșind din suportul sufletului, puterile sau energiile sufletului își pierd unitatea și se sparg în „bucățile” poftei (pântecelui), ale mâniei-iuțimii (pieptului) și ale mândriei minții (capului). Astfel, fiecare putere a sufletului are tipul său specific de inversare, de contrariere, de negativizare.

Din punctul acesta de vedere, e o formă specifică de practică și cea pe care ai evocat-o, amintind de cuvioșii Sofronie și Siluan. Însă, dacă așezi elementele acestea în perspectiva antropologiei iconice, pașii nu mai apar așa simpli, din treaptă în treaptă – că tu ai scăpat, etaj, după etaj, de poftă, apoi de iuțime și de mândrie. Nu se „scapă” așa ușor, una după alta, nici de poftă, nici de iuțime, pentru a te

„ocupa”, în final, de mândrie. În plus, fiecare din noi are „tarele” lui particulare, mai în beci, mai la mansardă, mai la parter, adică în spațiul emoțional-afectiv–structura relațională energetică care, de pildă, se poate răsuci în iuțime, mânie, furie, ținerea de minte a răului etc.

Însă, chestiunea de fond nu este atât să... „scapi”... Că una e eliberarea, alta e libertatea. Ținta este cea de unificare și integrare, de restaurare și de transfigurare a acestor puteri tripartite sau, mai bine zis, a acestui chip triadic energetic. De altfel, sintagma *chip triadic energetic*, prin caracterul său unitar, integrativ, și conținutul său energetic, este mai potrivită decât expresia „puteri tripartite” ale sufletului, care relevă prioritar împărțirea, distincția acestor puteri. Integrarea și unificarea acestora se petrece prin iconizarea și îndumnezeirea omului, prin regăsirea chipului său în dinamica asemănării, în virtutea personalizării respectiv a supra-personalizării. Iar acesta nu este un proces care se petrece peste noapte, și care, știu eu, am putea crede că ar fi facil, mult prea la îndemâna pășirii noastre din treaptă în treaptă.

Așadar, aceste reperi antropologice contează atât ca orientare, cât și ca așezare și desfășurare în viața duhovnicească. Chiar hrana, la Avva Ghelasie, are un rost și un sens în perspectiva restaurării și a îndumnezeirii omului, dar, mai mult, chiar (și) a cosmosului. Din această perspectivă, hrana nu se subscie unui simplu rol ascetic, nevoitor, ci unuia ritualic, liturghisitor și asumativ al cosmosului, ca deschidere spre transfigurare hristică, spre o prefacere euharistică.

În trenea reperelor antropologice, evocate, este și lucrarea, practică, de trezire-conștientizare a sufletului prin *gestul de închinare*, care trebuie să fie chipul cuprinzător și de deplină dăruire. Aici sunt... apropo de structuri, diferențe... accente specifice.

Din perspectivă isihastă ghelasiană, orientată pe ființialitatea sufletului, este altfel pășirea decât în abordarea sofroniană, care consideră mândria ultima patimă cu care se înfruntă omul. La rigoare, nici nu cred că se verifică aceasta din perspectivă ascetică-mistică creștină, decât dacă gândești,



așa cum am spus, etajat, pe nivele ca trepte: urci pe următoarea, lăsând-o pe cealaltă. Este o schemă, în fond. Ai impresia că ai scăpat de poftă. Treci la etajul următor, și ai scăpat de mânie. Apoi ajungi la mândrie, care este cea mai subțire. Păi fiecare, vorba aceea, luptă și pe propriul teritoriu, cu ce-l stăpânește. Nu este nici asta o regulă... că mândria e ultima de înfruntat. Asta, pe de o parte.

Pe de altă parte, mintea te și minte, cum s-a zis. Așadar, problema nu e să nu ai mândrie și să fii smerit, și ai rezolvat problema. Smerenia e să fii integrat într-un chip al participării și al deschiderii tale, cât mai transparentă, mai deplină, în comuniune euharistică. Fără îndoială că mândria te (și) închide, te izolează, față de o firească deschidere comuniantă. Însă, „toate cele” te opresc! Și pofta, și iuțimea! Și mintea te oprește! Dar și celelalte puteri (tripartite) te opresc! – dacă sunt împărțite, răzlețe, dacă sunt în răspărul chipului integrativ al dăruirii, al întâlnirii depline.

Dar care este fondul chipului tău integrativ, antropologic vorbind? În perspectivă isihastă ghelesiană este sufletul, cel care transcende mintea. Astfel, actul dăruirii integrale trebuie să fie cel real sufletesc. De aceea, carpatin se caută descoperirea chipului de suflet ca exprimare de sine, ca gest de închinare. Vorbim de repere sufletești, personaliste. Dar ele te și calibrează, te și orientează personalist, nu mental. Nu stai atârnat toată ziua în cuiul minții: Mă preocup doar de minte, de mândrie, fiind atent la gânduri, la paza minții... De ce să nu fiu atent și preocupat de chipul de suflet, în care se re-integrează mintea. De ce să nu fiu preocupat să „ies” din minte, nu într-un gol de minte, ci în prea-plin de suflet.

De fapt, toate puterile/energiile sufletului... chiar și cele care au degenerat în poftă sau în iuțime, în mândrie trebuie refăcute și reintegrate. Iar aceasta se face prin îmbrăcarea hainei hristice și se petrece, în timp, în demersul de înduhovnicire a trupului. Atunci se depășesc cumva prin transfigurare, prin rememorare arhechivală, și, ce înțeleg eu, ca fiind patimi, precum pofta, iuțimea și mândria. Se depășesc, într-adevăr, în acest parcurs de personalizare și îndumnezeire, prin asimilarea

memorialului duhovnicesc, iconic-hristic, până și în trup, prin intermediul puterilor sufletului și al sufletului ca actant propriu-zis. Nu se depășesc doar prin simplul control sau pază a minții, care nu se exclude, trebuie spus, ca practică. Însă, dacă nu trec dincolo de minte, în suflet, rămân ca și cum aș fi în tinda bisericii. Rămân departe de altar, de comuniunea în chip euharistic, personalist.

**I.M.:** Ați prezentat și interpretarea părintelui Rafael Noica care susținea că acel „Ține-ți mintea în iad...” este realismul pe care-l trăim fiecare, la nivelul nostru, acum. Adică nu ar fi o coborâre efectivă cu mintea în iad, ci ca o „primire a realității păcatului așa cum se vede”, „primire că: Așa sunt, Doamne”.

Ați văzut această înțelegere nu ca un „drept înțeles”, ci ca un „personalizat înțeles” în sensul de adecvare, de compatibilizare – făcută de părintele Rafail – cu „duhul locului”.

Mai departe spuneți că – în orientarea carpatină – se distinge între chipul lui Dumnezeu din om, chipul omului ca om și adaosul maculant al antichipului păcatului. Aceasta implică conștientizarea doxologică că ești chipul slavei lui Dumnezeu măcar deși porți rănila păcatului. Așa încât, așa zisa realitate a păcatului, paradoxal, dă seamă nu de ce suntem, ci de ce „nu suntem”.

**N.:** Da, aici am făcut cumva „un joc”, pentru că, până la urmă, atunci când spunem „așa sunt Doamne”, la ce ne referim? La ce suntem sau la ce nu suntem? Sau și la „ceea ce suntem” și la „ceea ce nu suntem”, pentru că suntem, să zic așa, într-o realitate amestecată, la modul real. Dar evident că, în tâlcuirea părintelui Rafael, se vede, se proclamă acest realism, cum că... *așa sunt...*

Ai mai citat ceva anterior... Acolo se vedea un pic... diferit... În sensul acesta am spus că este cumva și o tâlcuire transfigurată, personalizată a sintagmei siluanice. Alții pun altfel accentul. Părintele Stăniloae, în specificul românesc, arată raportul firii noastre deschise, senine, cu mediul natural, care ne-a făcut să fim lipsiți de simțul tragicului. Ei, tocmai această componentă, tendință a firii, e foarte interesantă,

pentru că, dacă pornești de la constatarea Marelui Teolog, e impropriu să te orientezi pe o „ținere a minții în iad” sau, eu știu, pe ce „marginie a prăpăstiei” ai dori să stai.

Însă, dacă nu ai – structural, cumva – acest simț al tragicului, cred că nu poți să mergi firesc pe această „ținere de minte în iad”. E o atitudine pe care nu o prizezi firesc, natural. S-ar putea să devii artificial, căci nu te reflectă, ca fire. E o atitudine, o stare care ți-e foarte greu să ți-o împrăpiezi. Faptul că seninătatea noastră, asociată cu natura de jur-împrejur ne-a făcut să fim departe de un sentiment al tragicului, cred că ne face greu permeabili la „a ține mintea în iad”, ca motivare spirituală, pentru că este forțat cumva să altoiești această practică pe o fire senină care nu are nici sentimentul tragicului, nici al melancoliei. Aceasta nu înseamnă că la alții nu se poate lucra astfel sau că nu li potrivește atare practică.

Cred că povestea cu trecerea de la „ținerea de minte în iad” la „realismul” lui „așa sunt”, este și o tâlcuire, cumva, a părintelui Rafail, care face sintagma siluanică ceva mai compatibilă cu locul. Căci dacă spui că *așa sunt*, sună a altceva decât „să ții mintea în iad” și să „stai pe marginea prăpăstiei”, având conștiința că ești la un pas de prăpastie. Îți asumi că „așa sunt”. Ei, păi e altceva! De-asta ziceam că e o tâlcuire personalizată. Pare adecvată și la un duh al locului. Dar, pe fond, rămâne și discuția aceasta: Când spui „așa sunt”, ce va să însemne cum sunt? La ce se referă acest „sunt” *astfel*.

Apropo de acest *sunt*, Avva Ghelasie, ca mistică isihastă carpatină, accentuează ființialitatea, *a fi*-ul persoanei. Trebuie să redescoperi ființialitatea sufletului și să o evidențiezi în singularitatea ei. Sigur că eu sunt în acest chip „în care sunt” și că mă mișc spre un fel de restaurare, dar nu sunt încă restaurat. Dar totuși eu știu și chipul ființial al restaurării mele, ca fond al ei. Acela *sunt* (cine sunt) ca ființialitate a sufletului. Accentul e pe *sunt* ca suflet. Nu e doar constatarea unei realități (amestecate) că așa sunt.

„Chipul slavei Tale sunt, măcar deși port rănile păcatelor” este cunoscuta cântare bisericească. Sunt chipul slavei, am conștiința chipului lui Dumnezeu și a chipului meu de om în

asemănare, dar am și conștiința rănilor păcatelor... Dacă vrei am o întreită conștiință... Am și conștiința chipului lui Dumnezeu, întrucât sunt după chipul lui Dumnezeu. Sunt și un chip propriu de om, ca chip iconic, pentru că sunt după chipul lui Dumnezeu, ca asemănare de chip, ca transpunere într-un chip creat a unui arhechip-model dumnezeiesc. Însă, „sunt” și un antichip ca „adaos” de „chip al căderii”. Un antichip care, propriu-zis, nu este un chip în sine, ci doar un adaos, atât cât se adaugă în fiecare: în mine mai mult, în altul mai puțin.

Așadar, trebuie să am și această conștiință, atunci când afirm „acesta sunt”. Da, sunt. Trebuie să știu că *așa sunt*, dar trebuie să știu și *cine sunt*, cât de cât. Astfel, putem să vorbim de un realism, nu doar al stării, ci și al conștiinței realităților chipurilor în sine. Acestea sunt elementele/baze de raportare, exact cum semnul iconic are nevoie de o bază ca să se stabilească asemănarea. Se pornește de la un *ground/bază*, cum spunea Peirce. Trebuie să fie clară baza... ca raportare. Nu e doar constatarea simplă: *așa sunt*... *Așa sunt* în sensul că asum că *ăsta sunt* (cu bune cu rele), dar nu înseamnă și că *așa sunt* (ca *cine sunt*). Pentru *așa sunt*, ca asumare, trebuie să știu nu doar *cum sunt*, ci și *cine sunt*. Trebuie să am clară și poziția omului care are în față o antropologie iconică în care se vede structura omului, așa cum vorbeam de distincțiile ghelasiene. Altfel, sigur, *așa sunt* – în sensul constatării că *ăsta sunt*, *ăsta*... defilez.

Însă, trebuie să am și reperele de fond care să-mi ofere mie, să zic așa, țintele de iconizare, pecetluirea-transfer de memorial în raport de modelul-pecetea de asemănare. Așadar, eu sunt *așa*, dar nu sunt numai *așa*. Sunt în aceste date amestecate, dar nu numai *așa sunt*! Am și fond distinctiv, ființial. „Sunt chipul slavei Tale, deși port rănilor păcatelor...” Păcatele sau rănilor, urmele, memoriile păcatelor... le port... Dar eu nu mă identific cu rănilor, deși le am. Ele sunt un adaos, nu o marcă a firii. Și atunci „realismul” poate fi văzut în sensul de „această stare”, care este ambivalentă, cumva. Dar, mai ales, trebuie văzut realismul vizavi de ceea ce sunt în virtutea

chipului lui Dumnezeu din om, a chipului omului propriu-zis și, sigur, a ceea ce înseamnă acest chip, ca detaliu, într-o antropologie iconică. Mă refer la identificarea chipul de suflet propriu-zis, cel pe care trebuie să-l redescopăr ca realitate în sine.

Sau... Pot să fac constatarea că „așa sunt” de pe poziția minții. Constat, iar evaluarea, discernerea aceasta, este una mentală. Însă, pot, totodată, să am trează și conștiința de suflet, care este *așa sunt*-ul meu ca *realitate ființială*. Și de acolo, din conștiința sufletului afirm: Eu așa sunt, conștient că nu sunt încă deplin, pentru că am și acest adaos al rănilor-memorii ale păcatului.

Nu fără noimă zicea isihastul că de-abia de acolo, din ființialitatea sufletului, începe isihasmul propriu-zis, ca permanentizare a dialogului față către Față. Tot de acolo începe și adevăratul proces restaurator, iconic. Și atunci, da, știu că eu încă nu sunt restaurat. Sunt așa cum sunt. Și-mi dau seama de asta. Dar știu și modelul, știu chipul meu, fondul de restaurare? Știu temelia, baza pe care se desfășoară asemănarea? Și atunci, da, sunt și nuanțe ale modelării-transformării iconice. Nu este numai această acceptare a situației ca un fapt, ca un dat, că *așa sunt*.

E adevărat. Așa sunt, aici și acum. Provocarea este dacă și aceste aspecte, chiar o astfel de zicere, le vedem prin prisma unei antropologii iconice care ne cheamă la deschiderea sufletească-ființială, așezându-ne în ordinea permanenței dialogului inter-personal.

**I.M.:** În același volum, *Curențe spirituale în Ortodoxie*, spuneți că patima e anterioară gândului pătimăș. Adică gândul este văzut, mai degrabă, ca un efect, decât ca o cauză a patimii. În acest sens, și „lupta” cu patimile poate fi dusă în sensul căutării *tăierii* (re-orientării) rădăcinilor acestora, și nu doar a gândurilor care le manifestă ca „muguri” de suprafață. Prin urmare, una ar fi „lupta” cu *patima*, și alta cu *gândul patimii*.

**N.:** Trebuie avută în atenție structura aceasta etajată, triadică, a puterilor sufletului, distinctă de chipul sufletului, ca

chip triadic în sine. Practic, războiul nu se duce numai în minte, cu gândul patimii. Patima poftei se „ridică” până la minte, dar ea nu apare neapărat direct ca gând, în minte. Apare în pânțece, căci de acolo se dezvoltă, se înalță și se configurează în gând. De aceea, în sens ghelesian, hrana are un rost în acest proces de despățimire. Altfel, degeaba te lupți doar cu gândul patimii, deja amorsată. Dacă ajunge în cap s-ar putea să nu-i mai faci față. Te poate lua pe sus și te duce unde nu-ți este voia, dacă nu-i slăbești rădăcinile, structurile bazale.

Iar patima bazală se activează uneori prin diverse contacte, directe sau indirecte, chiar subtile, nu neapărat prin influența minții. Nu doar prin simțuri. Poate să fie stimulată, amplificată de hrană, spre exemplu. Există și o proiecție energetică a puterilor/energiilor sufletului cuiva, care se agață magnetic de celălalt, instant, fără a ține cont de spațiu și timp. Apoi, atunci când optezi pentru un fel hrană sau altul, mintea poate fi biruită de simțuri, poate fi pre-orientată de memoriile senzoriale. De aceea trebuie un act de voință, dar și o discernere, o selecție și o alegere prealabilă a hranei. În acest sens, există repere isihaste în scrierile ghelesiene. Nu există detalii de acest fel în alte scrieri filocalice. Cel puțin nu la această anvergură.

Există, fără îndoială, un anumit calapod formativ, duhovnicesc, asumat de regulă în specificul athonit, în care totul se face prin minte. În acest sens, mintea *face și desface*. Ea este citadela sau războinicul luminii. Mintea e conducerea spirituală, vizitiul, ea e însăși spiritul, ochiul. În ea și prin ea se desfășoară toată povestea duhovnicească.

În realitate, practic, nu se întâmplă totdeauna așa. Unii nu lucrează nici măcar etajat, adică rezolvând întâi pofta, după aceea iuțimea și apoi mândria și cele dimprejurul ei.

De fapt reconvertirea puterilor sufletului, reunificarea și transfigurarea lor, se face prin această restaurare integrală, care înseamnă o repersonalizare, o iconizare, care exprimă tot acest proces de îndumnezeire. Reușești să fii despățimit cu adevărat, doar atunci când puterile/energiile sufletului sunt personalizate, unificate, reconfigurate iconic. Acesta este un

parcurs care durează. Și, ca în partida de pugilat: îți păzești și ficatul, cum zicea Holyfield, nu doar capul... Dacă te lovește în ficat pici cu tot cu capul acela pe care-l aveai tu bun, și-l păzeai. Dacă te plesnește la ficat, pici ca Moșu Doroftei, când l-a lovit Gatti. Așadar, se poate lucra și la nivel de patimă, nu numai la nivel de gândul patimii. Pentru că noi „prizăm” și fermentăm împătimirile noastre și subtil, pe alte niveluri, nu numai prin minte, nu doar la nivel de gânduri. Patimile ne învăluie și direct cumva... Poți să ai o „priză împătimită”, directă, prin patima însăși, și să o pre-simți ca impresie înainte de a se traduce ca gând. După aceea se decodifică și la nivel de gând, probabil. Însă, poate deja te-a prins în insinuarea sa constrictoare. La minte, când a ajuns... deja, e cam greu s-o stăpânești. Trebuie să nu duci „lupta” numai în minte, ci pe toate palierele. Așadar, nu e numai o luptă cu gândul patimii, ci și cu patima în spațiul, în locația și la nivelul ei. Aici apare și un rol al hranei la isihastul carpatin.

Minte trebuie să stăpânească simțurile, s-a tot spus. Se știa și-n filosofia antică. Însă, în sensul isihast carpatin trebuie ca sufletul să refacă memorialul puterilor/energiilor sale... chiar și al minții, care în această perspectivă este o putere a sa. Sufletul este iconarul chemat să le restaureze, întruchipându-le după modelul iconic, arhechival, hristic. Trebuie specificat și subliniat că, în specific carpatin, *puterile sufletului* în natura lor sunt energii, *sufletul în sine* fiind ființialitate. Minte ca putere a sufletului este, deci, și ea, în natura ei tot energie, așa cum și gândurile, în esența lor, sunt energie. În atare viziune, se înțelege de ce selecția hranei poate avea efect direct și asupra tuturor energiilor/puterilor sufletului, și deci asupra gândurilor.

Am mai vorbit... Co-relația dintre cap și pânțece este deja demonstrată științific. Încă din anii '80, s-a cercetat legătura între creier și tractul gastro-intestinal respectiv influențarea stărilor creierului prin intermediul tractului gastro-intestinal. Aceasta a adus în atenție și hrana, importanța ei, și din această perspectivă. Astfel, dacă vrei să controlezi stările creierului, numai prin creierul însuși, nu reușești. Tocmai din

pricina acestei legături. Care, ce arată? Arată o formă de comunicare și legătură sistemică, să zic așa, holistică, chiar între tractul gastro-intestinal și creier. Asta înseamnă că nu poți să operezi numai la nivel de creier separat, fără să ai în atenție întregul și relațiile. Așadar, are noimă ce spunea isihastul de la Frăsinei: *Spune-mi ce mănânci, ca să-ți spun ce gândești!*

Poți să stai să cerni și să discerți gândurile patimii, dar, totodată, poți să nutrești patima prin ceea ce mănânci. Pe de altă parte, poți și s-o slăbești prin mijlocirea hranei. Altfel zis, nu mănânci orice și apoi gândești cum gândești, dar vrei ca gândurile acelea să le separi, să le cerni, să le controlezi sau mai știu eu ce să le faci și cum să lupți cu ele. E greu să le mai faci față când devin tumultuoase, energice. Te iau pe sus în vârtoarea lor. Asceza este absolut necesară. Asceza, însă, nu e doar voință brută, doar abținere fără selecție. Nu e irelevantă hrana!

**I.M.:** Poate o mică inserție despre faptul că Părintele Ghelasie spunea că există post alimentar, post emoțional și post informațional. Iar postul văzut nu atât ca abținere, cât ca discernere, ca selecție.

**N.:** Exact. Nu e vorba doar de abținere, ci și de selecție. Sunt diverse paliere pe care poți să acționezi direct, punctual, dar și integrat. Nu țin post informațional sau la nivel de gânduri, iar pe partea cealaltă nu selectez intrările, emoționale și alimentare. Acestea acționează sinergic, se influențează reciproc, se potențează. Trebuie să operez în toate straturile – informațional, emoțional, alimentar-corporal – cu o selecție, cu o discernere. Discernământul minții, războiul gândurilor, trebuie să meargă până într-acolo încât să discearnă în prealabil chiar și „în cele ale hranei”, în cele ale „gândurilor despre hrană”. Este o selecție și în acest sens. Asta dacă se ia în serios și până la capăt întregul puterilor sufletului, în deschiderea lui triadică, și nu se așteaptă post-factum o luptă doar la nivel de gânduri, de informații. Trebuie și în prealabil făcută această discernere, cu privire la hrană, și să se ia măsuri în consecință, de întâmpinare.



I.M.: În aceeași carte puneți un alt accent pe faptul că: „Față de distincția între gândul patimii și patimă, ar fi de urmărit distincția pe care o operează părintele Ghelasie între *gândul de minte și cuvântul de suflet*, (...) cu consecințe asupra așezării într-un *anume chip isihast*”. „Practica trăirii isihaste înseamnă și „Redescoperirea Limbajului pur Ființial, Dincolo de Limbajul Gândirii Energetice”.

N.: Da. Aici ai pus capacul. Aceasta este ținta de urmărit ca sens de personalizare, în isihasmul carpatin. Dacă pornești de la premisa că există un cuvânt de suflet, altceva decât gândul de minte, atunci toată mișcarea nu mai e centrată doar și prioritar pe gândul de minte, ci pe cuvântul de suflet. Mai ales și în principal este în atenție cuvântul de suflet. Gândul de minte trebuie învelit într-un cuvânt de suflet. Fondul este cuvântul de suflet. Aici este altă viziune. Una care te pune într-un chip sufletesc care transcende mintea. Este un chip sufletesc ființial care are propriul său limbaj ființial. Un suflet triadic care prezintă o structură relațională. Relaționarea în fondul său este prin acest chip de suflet, care este „cuvânt după chipul Cuvântului”. De aici distincția despre care vorbește Avva Ghelasie dintre „a iconiza lumea” și „a mentaliza lumea”, dintre a personaliza lumea sau a o mentaliza ori filtra prin intermediul minții.

Aceasta se înțelege mai bine, ca specific, dacă avem în atenție modelul antropologic, iconic, care distinge între suflet (ca ființialitate) și minte (ca energie), și care, totodată, vede mintea ca putere a sufletului. Practica carpatină o înțelegi, o experiezi, dacă te raportezi la acest model antropologic subîntins de o viziune iconică. Raportul dintre *cuvântul de suflet și gândul de minte* este receptat în funcție de exprimarea sufletului, ca ființialitate, și exprimarea minții, ca energie.

În atare viziune, mintea nu mai e ultima sau prima citadelă. Nu mai este punctul de control sau, eu știu, farul călăuzitor. Trebuie să te așezi în realitatea chipului de suflet, care e dincolo de minte. Ceea ce arată alt tip de așezare și de mișcare... Aici e o diferență de specific, paradigmatică, dar și de traseu pe cale, pentru că altfel se pun balizele, se orientează

indicatorii, când asumi această iconare, apropo de paternitate și de filiație. Altfel se structurează viața duhovnicească pornind de la aceste detalii, orientați fiind de această viziune. Se pun altfel de accente, de lumini, de blicuri, în acest chip duhovnicesc carpatin.

**I.M.:** O altă tușă a unei idei de mai devreme: Cel renăscut și înfiat prin taina botezului trebuie să aibă în atenție *chipul de filiație* ca mai adânc și mai tare decât înfățișarea de rob. Asumarea conștiință, reală și vie, practică și experiențială a supra-conștiinței chipului de fiu face posibilă dez-robirea.

**N.:** Nu mă dezrobesc prin dez-robirea ca atare, ci mă dez-robesc prin înfiere! Mă îmbrac în haina de chip de fiu, și așa se topește sau se ripește chipul de rob. Așa recapăt libertatea, nu ca dez-robire/eliberare, ci ca libertate-chip de fiu. Eu nu mă raportez nici la mine ca rob, ci mă raportez la *chipul de fiu*, care nu e un concept, o auto-reprezentare, ci un model arhechival. Chipul de fiu e însăși veșmântul botezului pe care îl am ca potențial real, arhechival. Dar trebuie să-l și îmbrac, să-l actualizez. Acestei haine a botezului trebuie să-i simt croiala, textura, căldura, trebuie să-i simt puterea, lucrarea, măsura. Rememorând chipul de fiu, chipul de rob dispare, cumva, de la sine. E semnificativ, așa ca tușă, faptul că, pe fond, nu caut să mă dezrobesc, ci să-mi rememorez chipul de fiu, arhechival. Avva Ghelasie insistă pe această isihastă rememorare a chipului de fiu. Practica isihastă are în atenție această rememorare arhechivală, care înseamnă asimilarea memoriilor veșniciei.

La fel este și povestea cu despățimirea ca dezrobire de sine. Nu pot să mă despățimesc fiindcă mă... despățimesc, ci pentru că rememorez chipul nepățimirii. Caut, deci, să mă restaurez iconic. Caut întâi să-mi rememorez chipul iconic de fiu, și în și prin această restaurare de sine și prin îmbrăcare a chipului de fiu se realizează și despățimirea. Îmbrăcarea chipului de fiu, asimilarea, rememorarea lui... mă scoate pe mine din robie. Nu mă lupt cu robia ca atare, pentru că în final nici nu pot scăpa prin mine însumi de ea. Prin însăși haina-rememorarea chipul filiativ depășesc robia, bucurându-mă de libertatea filiativă.

Astfel, am un angajament, nu direct către dezrobire, ci indirect. Angajamentul direct vizează iconicul chipului de filiație. Pe acest arhechip iconic pun accent. Chipul de filiație trebuie să-l evidențiez în mine, dar trebuie să creez ambientul să transpară și în celălalt. Acest chip trebuie să-l descopăr, să-l desfășor. În raport de acest chip-model mă iconizez, mă personalizez. Caut să cultiv, caut să actualizez-rememorez acest chip filiativ arhechival. Nu cultiv stăpânirea, supunerea, dominarea și... ascultarea... Caut să fiu eu, întâi de toate, un chip de fiu, prin iconicul Chipului de Fiu. Caut să-l am în mine actualizat și să-l descopăr-acoperit, adică discret, și în celălalt. Aici este toată... lucrarea... Taina nașterii și renașterii filiative...

**I.M.:** Părintele Ghelasie afirma: „Monahul „gândește, simte, lucrează, ascultă, răspunde, se Roagă”, prin „Gestul de Închinare”. (...) Zisa „tăiere a voii proprii”, ascultarea și lepădarea de sine, nu este o „de-personalizare”, ci o „Supra-Personalizare” de „Alt Chip”, tocmai Chipul de „Monah-Înger în Trup”. ”

**N.:** Accentul este pe ceea ce înseamnă personalizare, supra-personalizare, respectiv depersonalizare. Arată că poți să ai această asumare a ascultării, a tăierii voii... într-un sens care te supra-personalizează. Contează (și) cine taie „voia proprie”, (și) cine se „leapădă de voia proprie”. Contează și cine „te face” să te lepezi de voia proprie, dar și de tine însuși și... te face să-ți iei câmpii...

Dar fondul este că poți să asumi ascultarea, tot așa cum vorbeam despre regulă, că și ea poate fi asumată, în chipul personal, și personalizată. La fel, poți să asumi „tăierea voii proprii”, „ascultarea”, „lepădarea de sine”, dar în orizontul supra-personalizării, adică în sens arhechival. Nu ne desfășurăm viața în sensul de înrobire, de înstăpânire sau de dominare și control, ci în sensul de supra-personalizare, pentru că vorbim de o re-naștere hristică, de o înfiere-urmă dumnezeiască, chip al întoarcerii la Tatăl.

Ar trebui să fie conștient și cel care se mișcă, ca autoritate, spre „tăierea voii”, înspre lepădarea de sine, prin ascultare, că ținta este renașterea iconică a celuiilalt ca fiu, întâi al lui Dumnezeu, și apoi al omului. Că, de fapt, nu face

ceea ce face pentru „tăierea voii”, „ascultare” și „lepădarea de sine” ca atare, ci pentru a supra-personaliza, pentru a evidenția chipul personal, autentic, al celui alt, ca fiu al lui Dumnezeu, prin asemănare cu Fiul Său. Adică, prin participare-iconizare, nu prin fire. La fel, eu, oarecare, cel care pățimesc acestea de la cineva, autoritate duhovnicească, administrativă, ierarhică, trebuie să am conștiința că o fac din asumarea unei supra-personalizări, așezat în chipul, într-o deschidere a unei asumări personale.

De aceea este fundamentală nevoia de recuperare și evidențiere a chipului de persoană. Obiectivul acestor „practici” nu este depersonalizarea. Ținta este personalizarea și supra-personalizarea. Aceasta este calea iconizării! Iar dacă „tăierea voii proprii”, „ascultarea”, „lepădarea de sine”, toate aceste practici, se decupează și se transformă într-un *în sine* „ca mod de lucru”, înseamnă că ratez evidențierea și pierd actualizarea chipului iconic de persoană. Ceea ce este de neadmis! Este antihristic!

La fel cum, și cel care se pre-dispune acestor tăieturi-ciopliri formative, precum „tăierea voii proprii”, „ascultarea”, „lepădarea de sine”, trebuie să înțeleagă că acestea au noimă numai în sensul chipului de persoană, cel care trebuie redescoperit, restaurat. Și eu, oricare – dacă folosesc aceste „instrumente” formative față de cineva – nu trebuie să cad, prin acestea, din chipul meu de persoană. Nu acționez, nu mă comport astfel, impersonal, pretinzând să-și taie celălalt voia, să asculte, să se lepede de sine, pentru că efectul este atunci, în oglindă, unul de depersonalizare reciprocă. Nu pretind, nu cer, nu revendic ceva, în afara unui gest iconic de personalizare. Atenția este pe chipul iconic de fiu, pe actualizarea acestuia, care înseamnă desfășurarea potențialului filiativ al renașterii baptismale. Conștiința trebuie să fie cea a personalizării, sau, mai mult, a supra-personalizării. În fond, și-ntr-un fel și într-altul, trebuie să avem în atenție redescoperirea celui alt ca *cine* este cu adevărat, chip *după* și *întru* chipul hristic.

Înțeleg că poate să fie și este și un sine din acesta egotic, un chip de adaos, ca antichip. Înțeleg că ne închidem în noi prin căderile noastre, creând un fals sine, cu voaluri de memorii labirintice. Nu încapе îndoială. Dar falsul sine nu se distruge, nu se anihilează pentru a rămâne într-un vid, într-un gol, ci pentru a devoala și evidenția adevăratul sine. Demersul este acela de a personaliza și re-personaliza chipul omului, prin supra-personalizare, ca asemănare arhechivală.

De fapt, caut, încerc să dizolv un sine fals, să destruc-turez o mască, adaos al căderii, ca să evidențiez în celălalt tocmai adevăratul sine-persoană. Nu-l las în pielea goală, nu-l scalpez de sine, ci îi ofer spațiu, deschidere să îmbrace haina hristică, arhechivală, cea a supra-personalizării. Adam și Eva au căzut. S-au dezbrăcat de haina slavei dumnezeiești, și s-au văzut goi. Eu dacă-l văd pe celălalt gol, ce fac? Îl golesc și pe dinăuntru? Îl las și mai gol? Nu-l las așa. Nu-l lepăd eu pe el, de el însuși, ci deschid spațiul asumării lepădării sale de sine, de falsul sine, care înseamnă conștientizarea tainei sale ca persoană. Trebuie să-i dau însă și haina de slavă. În condacul Marelui Vasile, se spune că a dat tuturor domnia cea nestrucată, pecetluind-o cu învățăturile sale. Trebuie să le dăm tuturor domnia/chipul slavei împărătești. Trebuie și o cinstire, o raportare doxologică, o slăvire a lor, în virtutea arhechipului hristic. Este o înveșmântare în haina supra-personalizării, peste golul acesta de sine sau al unui sine gonflat. Calea este cea a unei personalizări și a unei supra-personalizări. Nu trebuie pierdut nicicând din atenție acest aspect. E ca o rugăciune de toată vremea!

Dacă mă mișc pe genul căprărie cu „tăierea vocii”, „ascultare” și „lepădare de sine”, fără să caut să evidențiez, în mine și în celălalt, chipul de persoană, într-o supra-personalizare ca înveșmântare în haină hristică, nu fac nici o... brânză. Fac militărie, fac ce-o-i face eu, nu știu ce-o-i face, și ce-o ieși, Dumnezeu știe! Dar formare duhovnicească, în sensul de descoperire iconică ca persoană, nu e! Părintele Ghelasie arată că toate aceste practici trebuie să fie așezate în orizontul supra-personalizării...

Altfel zis, sensul „tăierii vocii”, al „ascultării” și al „lepădării de sine” trebuie să fie acesta de supra-personalizare, atât în cel ce pretinde sau induce aceasta, prin poziția pe care o are, cât și în celălalt, care o pătimește. Trebuie să fie o supra-conștiință a supra-personalizării acestuia, adică un spațiu între-deschis lucrării și prezenței hristice, pentru că celălalt poartă, în adâncul său, arhechipul hristic. Formarea celui alt este în mod prioritar după chipul hristic, care este modelul iconic arhechival. Lucrarea mea formativă cu privire la celălalt trebuie să fie în siajul supra-formării hristice, pentru că nu-l formează pe celălalt după chipul meu, în fond, ci după chipul hristic, care este arhechival. Este o sinergie între formare și supra-formare, ce se împletește într-o dublă filiație, umană și dumnezeiască.

Pe de altă parte, isihastul arată că gestul de închinare trebuie, cumva, să fie în toate: și în ce gândește, și în ce simte, și în ce lucrează și în ce ascultă, în ce răspunde, în ce se roagă. Gestul acesta cuprinde, pătrunde, învelește. Este haina care îmbracă toate. Gestul iconic e personalizare și supra-personalizare a celui alt. Gestul este, trebuie să fie, act-prezență și în relaționările tale, pentru că este chipul exprimării tale ca persoană. Altfel zis, relaționalul inter-personal nu trebuie să fie mediat, în gol de persoană, doar de tăierea vocii, ascultare și lepădarea de sine. Sau, dacă este inter-mediat de astfel de mijloace, acestea nu trebuie să ascundă sau să nu facă vizibil acest chip al persoanei și al supra-personalizării ei hristice, care ne prefac euharistic și ne vitalizează îndumnezeitor în trupul mistic, ecleziologic.

Așadar, supra-personalizarea și personalizarea sunt o problemă fundamentală și din punctul meu de vedere. Dege-nerăm ecleziologic, comunitar dacă umblăm să tăiem voia, să lepădăm pe alții de sine, iar noi nu avem nici conștiința propriei persoane, nici a persoanei celui alt, și nici a supra-personalizării. Totul devine făcătură, aflare în treabă. Un joc al umbrelor, o bătaie de joc, pe alocuri.

**I.M.:** Părintele Ghelasie scria: „Rugăciunea Filocalică are treaptele Orală, Mentală, a Inimii și a Duhului cu intrarea în

cea Harică. Și cea mai importantă este „Atenția”, care este ori pe cuvintele rugăciunii, ori pe imaginația Prezenței lui Dumnezeu, ori pe înțelesurile minții, ori pe credința fără orice imaginație a Duhului. Să nu fii orientat pe sentiment, nici pe rațional, nici pe contemplativ, ci pe Iubirea lui Dumnezeu cea peste și dincolo de toate sentimentele și înțelesurile. Cea mai grea luptă, a celui ce se Roagă este cu „patimile trupului”, cu gândurile-memoriile și imaginațiile raționale și sentimentale, și chiar materiale.”

N.: Aici se evocă filocalicul, să-i zic, clasic. Anterior s-a vorbit de acest gest de închinare care, în specificul carpatin, trebuie să acopere și să pătrundă personalist tot ce se făptuiește, se simte, se înțelege. Filocalicul este prezentat aici de isihast în sensul său clasic – athonit – cu aceste trepte ale rugăciunii: orale, mentale, a inimii și a Duhului. Acest traseu al practicii pe care-l evidențiază aici este unul specific, deși unii îl consideră unic: singura formă și cale.

Ar trebui însă lecturat, decriptat acest traseu, cu elementele sale structurale, și în sens personalist. Ce înseamnă mintea, inima, Duhul, în raport de realitatea persoanei? Cine este subiectul „atenției”, fixată fie pe cuvintele rugăciunii, fie pe înțelesurile minții, fie pe credința fără nicio imaginație a Duhului? Ce este „atenția” în raport cu ipostasul-persoana? Unde este sau cu ce/cine se identifică sufletul atunci când vorbim doar de minte, de inimă, de Duhul? Care este harta antropologică pe care o avem în atenție, în acest sens, dacă ne prezervăm într-o dihotomie antropologică? Este nevoie, fără îndoială, de o actualizare sau/și de o lectură personalistă a acestor repere antropologice, implicate în acțiunile practice, în rostirea rugăciunii, în fixarea atenției, în devoalarea prezenței. Se poate încerca apoi o comparație cu structura-harta antropologiei iconice, în configurarea isihastă ghelasiană.

Avva Ghelasie remarcă orientarea aceasta peste sentiment, peste rațional și chiar peste contemplativ, care este asociat și cu mintea, ca agent al contemplării. Trebuie o conștientizare a acestei iubiri a lui Dumnezeu peste toate. Trebuie să ai întâlnirea directă, de fapt, cu această iubire

dumnezeiască, dincolo de sentimente și înțelesuri care pot preface și interpreta această iubire, în ghicituri. Trebuie să te îmbraci în această haină a iubirii dumnezeiești, în mod real, adică așezat în dialog inter-personal.

Gestul de închinare, în specificul carpatin, este o practică personalistă. Gestul devoalează actul în sine al persoanei, o arată în exprimarea sa ființială, conștientă. Aici, în taina persoanei, e poate toată povestea cu depășirea sentimentului și a înțelesului. O depășire care nu este anularea lor, ci claritatea, acuratețea lor, personalizarea și integrarea lor. Este implicarea și transpunerea lor participativă în chipul total, deplin comunitar, euharistic.

Căutăm întâlnirea cu Dumnezeu care este dincolo de noi, Cel care pătrunde și în noi, dar este și rămâne dincolo de noi, de neconfundat cu noi. În gest trebuie să avem această conștiință ființială a înveșmântării în chipul de filiație, arhechival, care este un chip al iubirii filiative dumnezeiești. Prin acest gest de închinare, ca act ființial al persoanei, se trece chiar peste sentiment, peste înțeles, care sunt exprimări/expresii ale minții și ale inimii, ce sunt manifestări, puteri/energii ale persoanei. Aceasta se discerne limpede dacă avem în atenție structura antropologiei iconice, cea care face distincția dintre ființialitate și energii, atribuind întâietate, față de energii, ființialității ca sursă a actului dăruirii-prezenței ipostasului-persoanei. Gestul de închinare este un act de prezență ființială directă care, în plan secund, subsidiar, are și o prelungire-amprentă energetică (respectiv corporală).

În specificul carpatin, se orientează practica direct spre acest gest-act de înveșmântare, ființială, în haină arhechivală hristică. Practic este o iconare, pentru că este o raportare la modelul iconic arhechival, care transferă-imprimă în gest un memorial de asemănare. Actul iconării este un act apofatic al persoanei care asimilează memorialul arhechival hristic. Practica este una care, antropologic, urmărește redescoperirea tainei ipostasului-persoanei, și care vizează apofatismul său personalist ca deschidere-exprimare, ca limbaj ființial. Practica isihastă se orientează astfel, nu spre interiorizare, în sfera minții, ci



spre o exteriorizare și o supra-exteriorizare, spre această îmbrăcare a chipului omului în chipul iconic filiativ – arhechipul dumnezeiesc. Nu este doar o chipare! – (aproso de verbul noician, asociat substantivului chip) – Este și o arhechipare! Este gest conștient al persoanei ca realitate ființială care se așază și desfășoară integrativ ca personalitate într-un sens de întrupare (nu simplă încorporare!) în chipul euharistic al comuniunii.

În acest sens, este o abordare isihastă care, centrată iconic în orizont restaurator personalist, sare, se poate spune, peste treptele rugăciunii orale, mentale, a inimii, în care se remarcă un traseu structurat de la exterior spre interior, adică de la oral sau verbal-corporal la mental, de la minte la inimă, de la inimă la duh. În specificul carpatin este acest chip mistic de iconare, de așezare, cumva directă – *in actu* – întru iconare-personalizare.

Prin chipul de închinare, *persoana* – care este chipul în sine al omului, și nu mintea! – cuprinde și se cuprinde, se îmbracă în și prin *chipul de filiație*, modelul paradigmatic. Se pecetluiește filiativ, hristic, se iconizează, asimilând forma-memorialul-limbajul chipului iconic hristic. Astfel se împletește în chipul omului îndumnezeit o dublă filiație, umană și divină. Cea din urmă fiind, nu după fire dumnezeiască, ci într-un sens iconic arhechipal, posibil de accesat doar prin botez ca re-naștere sau ca a doua naștere – nașterea de Sus sau înfierea dumnezeiască.

Într-un volum, *Taina Rugului Aprins*, apărut la editura Anastasia, există un text, al lui Sandu Tudor, scurt, dar concentrat: *Semnul crucii*. E potrivit, cred, să fie adus aici în atenție, aproso de o devoalată taină a închinării, în care te cuprinzi, te aduni, te învălui deplin, însemnându-te în chipul crucii:

*Îți faci semnul crucii? Fă-l desăvârșit. Nu un gest schilod, din grabă, care să nu aibă vreun rost. Nu! Semnul crucii cu adevărat, făcut cu răgaz, deplin, larg, de la frunte la piept și de la un umăr la celălalt. Simți cum gestul acesta te învăluie?*

*Reculege-te: adună-ți bine în acest gest toate gândurile și toată inima ta. Simți cum te cuprinde cu totul, trup și suflet, cum te preschimbă, te sfințește? Pentru ce? Pentru că e semnul Tatălui, semnul Răscumpărării! Pe cruce, Iisus răscumpără întreaga omenire; prin ea, El sfințește pe toți oamenii, până întru cele mai adânci ale lor.*

*Să facem aceasta înaintea rugăciunii, pentru ca punând capăt oricărui zvon, să ne pregătească și să ne cuprindă în întregime inima, închipuirea, voința. După rugăciune, de asemenea, ca să rămână în noi harurile primite și în ispită să ne întărească, în primejdie să ne ocrotească și întru binecuvântare, așa ca plinătatea vieții duhovnicești să ne pătrundă sufletul, să-i rodească și sfințească toate puterile.*

*Gândește-te la toate acestea când faci semnul crucii. Dintre toate simbolurile, nici unul nu e mai sfânt. Fă-l bine, cu îngăduință, larg, cu băgare de seamă. El îți va învălui, astfel, toată făptura (ființa cea din lăuntru și cea din afară, gând și voie, inimă și simțire), o va întări, o va însenina, o va sfinți prin puterea Hristosului, în numele lui Dumnezeu Cel în Trei Ipostasuri (Persoane).*

Chipul de închinare ca gest iconic are ca suport actant însuși chipul de persoană, care, de fapt, este chipul de suflet, ca ființialitate, trebuie specificat. Însă, chipul de închinare este chipul integrativ și integrator – chip al unei participări depline în trupul mistic ecleziologic; deplina participare a omului fiind și sufletească (-ființială) și energetică (-corporală). Este însuși actul de dăruire-jertfire și de rugăciune în sine care este act de prezență și comuniune euharistică, dinamică, integrală, între Dumnezeu și creație, prin Hristos, Cel Dumnezeu Adevărat și Om Adevărat. Chipul de închinare, ca gest iconic în specific carpatin, este ca o rugăciune de toată vremea, ca o permanentă pecetluire-hristică în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Nu e doar o însemnare, o facere a semnelui crucii la începutul și la sfârșitul unei rugăciuni, cum surprinde Ieromonahul Daniil (Sandu Tudor). Nu este doar un alfa și un omega al rugăciunii, o deschidere și o închidere a ei,

ci este un chip iconic al rugăciunii în sine, permanentă, continuă, ca act de prezență personală, cuminecabilă, doxologică. Semnul sfintei cruci este expresie a actului închinării-dăruirii care așează învelitor în taina întâlnirii în chip euharistic, în care este prezent și Tatăl și Duhul Sfânt și Fiul Întrupat, ca Ipostasuri-Persoane! Fiul este Dumnezeu și om, iar firea umană, nu doar firea divină, este prezentă integral, ca suflet și corp (energii, lucrări, funcții). Însă, despre *chipul euharistic* am mai vorbit, evocându-l pe părintele Stăniloae, în *Chipul euharistic... al întâlnirii*.

Sunt repere distincte, așadar, în filocalicul athonit respectiv cel carpatin, în evocarea de față. Fiecare specific, cum zice Marele Teolog, te conduce la acea țintă a curățirii de patimi, a *unirii cu* și a *îndumnezeirii în* Hristos. Sunt și accente diferite, ca orientare, ca abordare. La Avva Ghelasie sunt elemente de specific isihast care pot fi pricepute, ca așezare și desfășurare, dacă se identifică, reiterez, chipul omului din perspectiva antropologiei iconice. Abordarea practică isihastă carpatină este subsecventă acestei viziuni iconice asupra omului, recunoscut, identificat fundamental ca persoană – chip triadic: conștiință-memorie-limbaj.



## (II)

**I.M.:** Am vorbit despre modul în care sunt abordate ascultarea, supunerea și dependența în specificul athonit respectiv carpatin, dar și despre faptul că – în Specificul Carpatin – esența nu este supravegherea și stăpânirea minții. Se vorbește, totuși, mult despre gânduri și în mistica creștină. De exemplu, recent, părintele Dan Popovici a conferențiat pe tema învățaturii despre gânduri a Cuviosului Efremitul.

**N.:** O bună expunere, din perspectiva prezentării acestei structuri a învățaturii despre gânduri a Cuviosului Efremitul. Dar, sigur, pentru mine – dacă vorbim de Părintele Ghelasie, și despre nuanțe „de specific” – altfel apare acest accent pus pe o învățătură despre gânduri. Mă gândesc că, la un moment dat, cineva ar putea crede că viața duhovnicească, antropologic vorbind, se desfășoară numai în acest spațiu al minții, focalizat pe atenția și paza minții, preocupat de cernerea gândurilor, de vedere-contemplație.

*În luptă cu gândurile – Despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor* este un volum atribuit lui Evagrie Ponticul, publicat și la noi. Comentariile aparțin lui Gabriel Bunge care observă pertinent că înainte de a aplica remediile specifice celor opt gânduri, Evagrie expune „rolul celor trei puteri ale sufletului care stau la baza acestor gânduri”. Așadar, se reclamă nevoia unor precizări antropologice care aduc în atenție, pe de o parte, o structură formată din trei puteri (ale sufletului), și, pe de altă parte, faptul că baza celor opt gânduri sunt aceste trei puteri (ale sufletului). Avem o structură tripartită a puterilor sufletului pusă în raport cu cele opt gânduri ale răutății. Însă, acest raport dintre gânduri (fie opt, fie trei) și puterile tripartite ale sufletului, se poate situa în

altă perspectivă atunci când structura antropologică nu se reduce la cele trei puteri ale sufletului, ci are în atenție și o realitate apofatică a sufletului în sine, care este chip triadic ce transcende puterile sale. Aceste detalii se regăsesc în antropologia iconică evidențiată de Avva Ghelasie și descoperită ca fond, eminentamente personalist, în practica isihastă carpatină. Tocmai de aceea o abordare în cheia antropologiei comparate este oportună și în ceea ce privește lectura unei practici ascetico-mistice care urmărește (și) coordonate formative specifice.

Evagrie însuși ar fi redus cele opt gânduri principale la trei: lăcomia pânteceului (asociată cu desfrânarea), iubirea de argint (asociată cu întristarea și mânia) și slava deșartă (asociată cu trufia), identificate și cu întreita ispitire a Mântuitorului în pustie. De altfel, lui Evagrie nu i se atribuie „lista” gândurilor răutății, ci ordinea și clasificarea acestora, situarea lor etajată într-o structură combativă. De aici, conform unui tipar evagrian, și o clasificare tripartită a luptei: cu *patimile materiale* (lăcomia, desfrânarea, avariția), cu *patimile sufletești* (mânia, tristețea, plictiseala) și cu *patimile spirituale* (slava deșartă, trufia). Această clasificare are în atenție tripartiția puterilor sufletului cărora le corespund, de jos în sus, patimile materiale/corporale, patimile sufletești/emoționale și patimile spirituale/intelectuale.

De remarcat faptul că avem de-a face cu o tripartiție situată pe trei nivele: corp, suflet, spirit. Sunt nivele ce corespund și reprezintă de fapt puterile sufletului. Sufletul regăsit în tripartiția corp-suflet-spirit corespunde componentei mediane a puterilor sufletului. Nu este sufletul în sine! Însă, atât formulată sub forma tripartiției corp-suflet-spirit, cât și sub forma tripartiției puterilor sufletului ne aflăm „în afara” antropologiei apofatice. Nu suntem în chipul personalismului antropologic propriu-zis. Printr-o descifrare a personalismului antropologiei iconice, care, repet supărător, face o distincție între chipul triadic al sufletului și tripartiția manifestărilor lui, se ordonează altfel prioritățile formative. Se pun altfel accentele ascetice. Atenția ca specific carpatin este pe descoperirea,

trezirea și evidențierea sufletului în sine, cel dincolo de tripartiția puterilor sale. Una este împătımirea puterilor tripartite ale sufletului. Alta este căderea chipului triadic de suflet în sine (conștiință, memorie, limbaj) și negativizarea sa „triadică”, ca inconștiență, ca uitare și ca nevorbită, de exemplu. Trezirea sufletului are prioritate, tocmai în acest sens personalist, în specificul carpatin.

Dezvoltarea de către Evagrie a relației dintre gândurile răutății și demoni a condus, după cum s-a spus, la o asociere strânsă între „psihologia ascetică” și „demonologie”. Această legătură evagriană între „demonologie” și „psihologia ascetică”, coroborată cu faptul că Evagrie folosește aproape indiferent termenii „demon”, „patimă”, „gând”, deși, conform lui Bunge, îi distinge net, a configurat un spațiu ascetic care a fost mult prea tare marcat de interferențe și incidențe demonice, reale sau prezumate, asupra psihicului. S-a conturat astfel un spațiu duhovnicesc specific. S-a generat o „psihologie ascetică” supusă unui „asediu” demonic.

Viața monahului, în fond a creștinului, fiind considerată o „luptă cu gândurile”, a căpătat mult prea mult aspectul unei „lupte cu demonii”. Astfel „psihologia ascetică” de tipar evagrian s-a construit ca formă de analiză a gândurilor și a reverberat și ulterior într-o direcție combativă, de înfruntare a gândurilor. Izul duhovnicesc al acestei „psihologii ascetice” este dat (și) de asocierea, suprapunerea sau confundarea dintre „demon”, „patimă” și „gând”. O astfel de „psihologie ascetică” combativă s-a configurat ca front la nivel de gând și intelect. S-a focalizat pe un chip preponderent mental ca „centru de comandă și control”.

Din perspectiva antropologiei iconice, această „psihologie ascetică” nu este o psihologie duhovnicescă propriu-zisă, pentru că nu are ca obiect și suport psihicul în sine, adică sufletul-persoană. Este în această „psihologie ascetică” o paradoxală interiorizare în exteriorul persoanei! Antropologic, se situează în afara ființialității persoanei create. Ceea ce e limpede și dacă se înțelege că gândul este energie, iar persoana în sine este ființialitate. Astfel, a lupta în sfera

gândurilor înseamnă a face „operațiuni de luptă” în sfera energiilor. Însă, omul ca chip în sine creat, nu este energie în primul rând, ci ființialitate. Aceasta este o distincție fundamentală în structura antropologiei iconice. Specificul isihast carpatin caută să aducă o pace și o biruință în energii prin ființialitatea care este conținut al activului persoanei, îmbrăcată în supra-activul iconic hristic. Aceasta presupune integrarea iconică, personalistă, a energiilor prin ființialitate. Activul ființial nu exclude o concomitentă discernere a vârtejului de gânduri sau o participare-cunoaștere energetică. Activul ființial al persoanei ne re-centrează în ordinea duhovnicească reală, „extrăgându-ne” de sub turbionara înrâurire a gândurilor și din mirajul pseudo-personalizării mentale/energetice.

Există descrieri ale metodei ascetice de alungare a gândurilor, folosite de monahii din Egipt, viețuitori în Nitria, Kellia, Sketis. Metoda consta, practic, în contrapunerea unui gând bun, de obicei extras din Scripturi, gândului rău sau demonic. Nu Evagrie este considerat inventatorul acestei metode, susține Bunge. Lui i se atribuie „doar alegerea și culegerea sistematică a celor mai potrivite texte scripturistice”. Asuprirea gândurilor pătimășe ar fi făcut ca monahul să fie nevoit să răspundă „cu rugăciuni scurte și stăruitoare” extrase din „tezaurul textelor scripturistice pe care le-a memorizat”. De aici ar fi ieșit, după Bunge, atât „metoda combaterii”, cât și „rugăciunea neîncetată a inimii”. Se sugerează astfel că rugăciunea neîncetată a apărut dintr-o necesitate dată de „frontul de luptă”. Nu ar fi apărut, deci, din dorul întâlnirii omului cu Dumnezeu, descoperită drept cale firească a creșterii și odihnirii în chip filiativ, a așezării legănate într-o asemănare hristică.

Sf. Antonie cel Mare este evocat ca fiind dintre primii începând de la care s-ar fi perpetuat așa numita metodă a „contrei”, care prezuma ca model atitudinal răspunsul la ispitirea din pustie a Domnului Hristos, Cel care a închis gura amăgitorului, replicându-i prin cuvinte din Scriptură.

Această strategie a împotrivirii este calificată, uneori, doar ca uvertură tactică, folositoare pentru novice, alături de alte metode, în vederea restrângerii risipirii minții ori, din alt



unghi privit, a adunării minții. Metoda antiretică a înfruntării directe a gândurilor este, așadar, asociată unei vârste spirituale care ar fi proprie începătorului, mai degrabă. Rugăciuni „scurte și stăruitoare”, „rugăcini împunse” s-ar fi practicat încă de la începutul vieții duhovnicești, chiar în pustia egipteană. Această „metodă” se consideră că ar fi îmbrăcat ulterior și forma „chemării Numelui”. Așa se crede că s-ar fi ajuns la „Rugăciunea lui Iisus”.

Privitor la „metoda înfruntării”, unii cred că mai ales din sec. XIV a fost consacrată și „metoda alungării gândurilor” prin „Rugăciunea lui Iisus”. Astfel, diacronic, de la raportul-discuția minții cu gândul, de la „replică” și „contradicție”, s-ar fi trecut la o relaționare-convorbire cu Iisus Hristos, prin stăruitoare pomenire și asiduă chemare a Numelui Său. Sincronic, însă, s-ar putea lectura aceste metode și în orizontul unor diferențe datorate unor viziuni spirituale specifice, caracteristice unor școli, curente, spații culturale, care s-au întrupat și reflectat în moduri distincte de abordare a vieții duhovnicești.

Se proclamă astăzi că această metodă ar fi chiar proba de autenticitate pentru orice „școală duhovnicească”. Cu alte cuvinte, absența acestei practici, ar putea conduce la invalidarea altor „școli duhovnicești” și la declararea lor ca inautentice.

Însă, dincolo de faptul că în tradiția ascetică a Bisericii a fost folosită și rugăciunea „prin pomenire a numelui lui Iisus” pentru îndepărtarea amăgitorului, gând ori demon, dincolo de faptul că s-a practicat „biciuirea vrăjmașilor” cu numele lui Iisus, încă din străvechime, chestiunea, deschisă în cheie personalistă, este și cea a identificării actului în sine al rugăciunii, respectiv cea a recunoașterii suportului relaționării și a fondului întâlnirii interpersonale. Aceasta presupune să identificăm și persoana umană ca realitate în sine, să o recunoaștem în natura sa.

Învățătura despre gânduri nu este acoperitoare (și) din perspectiva identificării suportului (uman) propriu-zis al trăirii duhovnicești. În fond, doar mintea umană și numele (lui Iisus) să fie artizanul respectiv „mijlocul” de relaționare,

de întâlnire cu Hristos în Persoană? Mentea este „locația” propriu-zisă a lucrării duhovnicești? Mentea este chipul activului practicii și al experienței mistice? Mentea să fie *persoana*? Răspunsurile juste la aceste întrebări pot să întredeschidă calea străbaterii spre taina omului. Trebuie să se devoaleze și apofatismul antropologic. E necesar să se identifice persoana în taina ei, recunoscând chipul omului în sine. Discuția devine una care privește mistic antropologia ca atare, în structura sa. Nu privește doar antropologia teologică care are în atenție originea și sensul omului, din perspectiva creării și a căderii, a întrupării și a învierii, a soteriologiei și eshatologiei.

În viziune isihastă carpatină, Avva Ghelasie, prin modelul antropologiei iconice, face o distincție, de esență, între minte și suflet. Mentea și gândurile sunt de *natură energetică*. Sufletul este de *natură ființială*. Această distincție este un aport relevant din perspectiva recunoașterii (și a) unui discernământ sufletesc, cel al vederii directe a ipostasului ființial (uman). Discernământul sufletesc este altceva. Este o altă vedere decât discernământul vederii-miștii și al discriminării gândurilor; fie o discriminare a gândurilor izvorâtă din nepătimire, fie o harismă a deosebirii duhurilor – întemeiată pe vederea duhovnicească, subsecventă nepătimirii, dar arondată, trebuie specificat, sferei miștii ca agent contemplativ.

Întrebarea, subiacentă unei învățături despre gânduri, poate scruta gândul gândului. Altfel zis, în alcătuirea omului, nu mai este ceva și dincolo de gând? Nu mai este altceva și dincolo de minte? Intellectul omului reprezintă chipul creat „după chipul” lui Dumnezeu? Aceasta este premisa și concluzia lui Gabriel Bunge, cel care asumă o perspectivă evagriană, fiind promotor al acesteia, astăzi.

În orizont isihast carpatin, nu doar această structură de practică mistică, care se întemeiază pe o discernere a gândurilor, pe un activ al miștii, discriminator, intuitiv, contemplativ, este relevantă. Trebuie și o învățătură despre suflet, nu ușor de formulat, dat fiind caracterul său apofatic. Atare învățătură are în atenție un alt chip de discernere. Unul care

deosebește *natura ființială* a sufletului de *natura energetică* a minții. Este un discernământ situat, articulat în lăuntru unei viziuni specifice. Iar viziunea vectorizează formativ, specific, discernământul. Este altceva decât o învățătură despre discernământ care, conform unei viziuni anume, atribuie, de pildă, fiecărei trepte duhovnicești un anume tip de discernământ.

De altfel, tot specific este, paradoxal, și discernământul desemnat (în general) ca „sesizarea și înțelegerea sigură a voii dumnezeiești în orice timp, loc și lucru”. Este o definire circumscrisă unui model specific. Chiar dacă unii prezumă ca fiind de la sine înțeles, implicit se poate ridica problema și a *cine este* (?) agentul sesizării respectiv al înțelegerii acestei „voiri dumnezeiești”. Sesizarea și înțelegerea pot fi decriptate antropologic, de exemplu, și în sens apofatic personalist, ipostatic-ființial, nu doar prin prisma minții ca receptor. Inclusiv sintagma „voie dumnezeiască” poate fi deslușită într-un sens personalist, interactiv. Nu trebuie asociată unui mod legalist: imperios, univoc, apodictic. Mă refer la o voie a lui Dumnezeu-Persoană care, ținând cont de voirea-răspunsul omului-persoană, relevă posibilitatea unor trasee existențiale diverse, mai mult sau mai puțin conștient alese, și nu întotdeauna inspirat asumate. E vorba de trasee diverse pe Cale, nu în afară de Cale.

Într-o notă la *Ambigua*, Părintele Stăniloae consemna că deși Dionisie Areopagitul a numit rațiunile lucrurilor „predeterminări” și „voiri dumnezeiești”, totuși, Sfântul Maxim a arătat că aceasta nu implică o predestinare. Există o „cunoaștere și o voință precedentă” a lui Dumnezeu care deosebește faptele după scopul lor bun, și o „cunoaștere și o voință posterioară”, care se orientează „după cum vor decide faptele să lucreze”. Restaurarea și realizarea fiecăruia printr-o lucrare conformă cu rațiunea/modelul său din Dumnezeu, presupune un răspuns care arată voia sa. Paradoxal, voința divină de care depind rațiunile fapturilor pe care le creează conform acestora face loc libertății fapturii. Ambele libertăți – și libertatea divină, și libertatea fapturii – implică persoana.

Marele Teolog precizează că doctrina despre rațiunile/paradigmele divine leagă aceste rațiuni/modele de voința divină. Subliniază astfel că rațiunile/paradigmele divine nu sunt modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu. Sunt expresii ale voinței Lui. Aceasta implică și un dinamism expresiv, o elasticitate și o plasticitate a modelelor. Există o mișcare a Modelatorului și modelului, o desfășurare a Modelatorului prin model. Ceea ce face ca modelajul să fie permanent adecvat. Modelajul este viu. Ține cont de mișcarea modelatului, de răspunsul său. Există o însoțire, o înrâurire a modelului care lasă continuu spațiu de mișcare și de exprimare a răspunsului. Însă, dincolo de aceste modele, pe fapte nu le mai atrage nimic, pentru că, spune Părintele, prin acestea faptele și-au atins deplinătatea. Aceste modele paradigmatică sunt numite de Avva Ghelasie în mai multe feluri. Uneori le numește arhechipuri, alteori chipuri iconice. Modelarea în temeiul arhechipurilor este iconarea isihastă care reclamă un răspuns, implică un act personal. Asemănarea este o realizare ca act inter-personal!

Discernământul sufletesc trebuie decriptat, deci, și în orizont paradigmatic. Mă refer la raportul iconic cu specificul unei viziuni, cea carpatină, în acest caz, ca demers personalizat. Aici sunt limpezitoare detaliile antropologice ghelasiene care reclamă ca practică (și) descoperirea sufletului, respectiv identificarea sufletului ca activ ipostatic, direct, dincolo de activul minții. Din această perspectivă, nu trebuie nici confundată, nici amestecată atenția-conștiința minții, ca *energie*, cu conștiința-prezența sufletului, ca *ființialitate ipostatică*. Fiecare presupune o implicare-participare, o mișcare în altă ordine de realitate, energetică, respectiv ființială. Nu e o diferență doar de mod participativ.

În *Incursiuni isihaste în psihologie transpersonală*, îi aduceam în atenție pe Christina și Stanislav Grof. Doi autori *new-age-iști*, într-adevăr, recunoscuți ca promotori de frunte ai psihologiei transpersonale. Christina a fost și o practicantă yoga, sub îndrumarea unui celebru guru, Swami Muktananda, fondatorul Siddha Yoga. În *Setea de întregire*, Christina Grof

operează recurent cu distincția dintre *sinele mic* și *sinele mare*, care transcende *sinele mic*. Este o distincție care survine pe fondul unei perspective antropologice extrem-orientale, pe care și-o asumă, explicit, de altfel.

În volum există și un capitol intitulat *Eul și mintea*. Christina Grof recunoaște în minte unul dintre cele mai prețioase daruri ale omului, dar și pe unul dintre cei mai mari dușmani ai săi. Apropo de minte și gânduri, interesant este modul în care surprinde raportul dintre eu și minte. Mintea, așa cum este descrisă în mai multe tradiții orientale, se apropie, după Christina Grof, de descrierea occidentală a eului sau a sinelui mic. Însă, mintea, în centrul funcțiilor căreia se află procesul de gândire, include, în înțelesul de *sine mic*, și cunoașterea, și emoțiile, și simțurile, la care se asociază și un sentiment al „identității personale”. Așadar, mintea are un spectru mai larg, nu doar cel strict intelectual, analitic, la care unii restrâng discernământul. Cuprinde, de pildă, și inteligența emoțională. Discernământul implică, în fond, și vederea-identificarea realității.

Practicile orientale – în raport cu mistica isihastă – implică controlul, îmblânzirea și liniștirea minții. Dar, trebuie precizat, (și) pentru a putea transcende mintea. Scopul acestor practici este (și) cel de-a trece dincolo de minte. O atare practică mistică, de factură metafizică, ține cont de minte, de gânduri, însă (și) din perspectiva transcenderii lor. Practica experiențială urmărește (și) o trecere mistică de la *sinele mic* – care cuprinde și mintea sau eul, întreaga identitate individuală –, la *sinele mare*, care transcende mintea. Așadar, practica mistică orientală metafizică presupune, după cum remarcă și Christina Grof, și o poziționare „deasupra minții” în non-minte. În atare situare transcendentă, i se poate observa echilibristica. I se poate remarca întreaga paradă de păreri, fantezii, idei.

Unii mistici orientali confundă acest *sine mare* cu Divinul. Ceea ce este o eroare de identificare majoră. Se confundă creația cu Creatorul! Acest sine profund nu este altceva decât natura umană fundamentală. Este adâncul omului. În sens

mistic isihast, ca realitate, acesta este chiar *sufletul omului* – chipul de *ipostas ființial* (creat). Sufletul, fiind ipostas ființial, este o identitate singulară, ființială. Nu este o pseudo-identitate universală, generică. O non-identitate, de fapt. Prin suflet ca ființialitate ne aflăm în spațiul personalist al antropologiei apofatice. Intrăm în taina persoanei umane, care, în precizarea isihastă carpatină, este *chip triadic ființial*.

Din învățătura despre gânduri, evocată la început, nu înțeleg că transpare și structura de profunzime a omului, și, mai ales, chipul triadic al acesteia. În fond, realitatea umană nu e alcătuită doar din minte (- gânduri), emoție (- afectivitate) și simțire (- corp). Omul este mai mult decât atât. Omul este și un chip în sine. Este o taină în sine. Această taină este dincolo de *puterile sufletului*. Este taina ființialității *sufletului în sine*. Distincția dintre *puterile sufletului și sufletul în sine* deschide ușa intrării în spațiul antropologiei apofatice. Aceasta prezintă o structură care transcende – cuprinde fără să excludă – tripartiția antropologică de factură antică. Antropologia apofatică descoperă faptul că omul, prin sufletul său, este *chip triadic ființial*, dincolo de rațiune, iuțime și poftă, dincolo de gând și simțire, dincolo de minte, dincolo de corp.

Ce înțelegem prin suflet?, atunci când părintele *Filocaliei* românești afirmă: „Sufletul se poate deci întinde la nesfârșit. Are această virtualitate. Dar ea se actualizează dacă are pe Dumnezeu drept cuprins” (*Filocalia VIII*, notă 154). Care este realitatea acestui suflet capabil să se întindă la nesfârșit, având această virtualitate a întinderii? În ce constă această întindere?

Părintele Ghelasie distinge sufletul în sine de minte, ca putere a sufletului. Sufletul e o realitate ființială dincolo de gânduri, dincolo de minte, dincolo de energiile create. În acest sens, isihastul afirmă că mistica isihastă este dublă mistică. Este (și) o mistică de restaurare de sine, care presupune și o descoperire a sufletului, ca un *activ* în sine, ipostatic, supra-intelectiv, pe de o parte. Este (și) un dialog-comuniune, întâlnire-cuminecare, inter-personală cu Dumnezeu cel Treime de Persoane, dar prin chipul hristic, pe de altă parte.

Așadar, chiar dacă se promovează această „învățătură despre gânduri” și, în subsidiar, despre minte – ar trebui să se înțeleagă că omul este mai mult decât mintea (-gândurile), emoțiile (-afectivitatea) și simțirea (-corpul), care nu reprezintă altceva decât puterile – *tripartite!* – ale sufletului. Însă, este și o taină a omului ca persoană – *chip în sine, triadic!* – care le transcende... Acesta este sufletul omului, cel ce, fiind ființialitate, transcende mintea, care este energie. La fel cum, în natura lor, tot energii sunt și concupiscenta și irascibilitatea, sau în alți termeni, consacrați de Marele Teolog în *Ascetica și mistica*, pofta și iușimea.

Dacă fondul omului sau natura umană fundamentală – chipul omului, în sens profund, tainic, de chip „după chipul” – este sufletul, nu trebuie identificat și recunoscut în realitatea sa? Nu trebuie conștientizat și experiat acesta, chiar în viul său, ca ipostas ființial? Altfel – dacă pun numai problema gândurilor, a despățimirii de gândurile patimii, a nepățimirii, a izbăvirii de gânduri – nu risc să rămân practic și experiențial doar în spațiul unei antropologii determinate de structura învățaturii despre gânduri, despre minte? Ceea ce este și o cunoaștere parțială, limitată, a omului, ca atare. Este o experiență care nu răzbate în orizontul personalist al antropologiei apofatice. Totodată, este și o limitare a experienței duhovnicești, propriu-zise, în ceea ce înseamnă o iconizare, o relație și o întâlnire inter-personală, ca desfășurare și creștere a chipului omului întru asemănare. Nu trebuie să se trans-mute „lăuntricul” omului – ca activ și chip experiențial – din suflet, ca ipostas ființial, în intelect/minte, ca energie. De aici o interiorizare a duhovniciei și o afluire, o absorbire a duhovniciei în sfera, mai mult sau mai puțin luptătoare, a cernerii și discernerii gândurilor, și a contemplației intelective. Este o abordare care, într-un fel, riscă o depersonalizare a chipului omului.

În apologia sa evagriană, Bunge nu caută să identifice persoana ca fiind un chip în sine, ci doar consacră intelectul ca persoană prin prisma receptivității sale față de divin și a posibilității unei experiențe nemijlocite, non-discursive, directe.

Dar chestiunea, din punct de vedere mistic, este și una de identificare și recunoaștere a realității persoanei umane. Nu este doar o chestiune de desemnare a ceva ca persoană; în cazul de față, a intelectului, în temeiul unor caracteristici pe care le atribuim sau le recunoaștem persoanei. În sensul apofatismului antropologic, persoana este o realitate ce transcende intelectul, și, desigur, și facultatea sa rațională, discursivă.

De aceea, ca actualizare, este necesară și lămuritoare distincția dintre *puterile sufletului*, care în natura lor sunt *energii*, și *sufletul în sine*, care în natura sa este *fințialitate*. Distincția nu e fără consecințe întrucât implică o participare-vedere dublă, neamestecată, a omului, atât ca *energii*, cât și ca *fințialitate*. Aici se strecoară confuziile. Aici se amestecă de regulă pseudo-personalizarea cu personalizarea, depersonalizarea cu impersonalizarea.

Pe calea mistică metafizică orientală, într-o formă de auto-cunoaștere, de conștientizare, se realizează practic-experiențial că dincolo de minte mai este „ceva”. Este realizat-conștientizat acel *sine mare*, care, chiar dacă este o realizare dincolo de minte, este și rămâne o componentă din structura omului. Adică ține de creație. Unii îl confundă cu Dumnezeu. O aberație mistică! O eroare fatală! Însă, nu se poate contesta că, în procesul auto-revelării, aceste auto-mistici experiază totuși „ceva”, dincolo de minte. Nu putem susține că au o experiență în sine iluzorie, ori că experiența lor este o simplă închipuire. Misticii metafizici realizează practic-experiențial că mintea, cuprinsă în structura *sinelui mic*, este o realitate superficială, relativă, în raport cu ceea ce este realitatea omului, în taina naturii sale, în profunzimea sa, ca *sine mare*.

În *Setea de întregire*, Christina Grof dezvoltă tema regăsirii „legăturii” dintre *sinele mare* și *sinele mic*, căruia i se asociază și mintea în complexitatea ei. Mintea este privită nu doar ca parte, în sensul de intelect, ci este văzută și ca un întreg tripartit. În acest sens, mintea prezintă trei aspecte: cognitiv, emoțional, senzorial. Ca atare, mintea este și întregul tripartit. Dar *sinele mare* este dincolo de această structură



tripartită a minții. Din punctul acesta de vedere, instrumentele meditative ale acestor practici sunt folosite și pentru a liniști mintea. Dar liniștea minții nu e isihasm!

Nici descoperirea realității inefabile a *sinelui mare* ce transcende această tripartiție a minții nu este isihasm! Descoperirea *sinelui mare* este o descoperire a „inimii spirituale”, apropo de ce vorbeam, altădată. Dar resuscitarea acestei „inimi spirituale” nu o poate face decât Hristos, prin bătăile-pulsațiile Duhului Sfânt. Altfel această „inimă spirituală”, deși este o descoperire reală, rămâne moartă. Asta, deși, paradoxal, este nemuritoare, fiind indestructibilă. Este exact cum ar fi un corp care, deși lipsit de viață, nu se descompune. Taina viului „inimii spirituale” nu o află acești mistici. Nu se găsește fără renaștere hristică!

Un practicant al meditației poate încerca să controleze mintea. Se poate strădui, prin tehnici, să pună capăt vorbăriei mentale. Poate să o reducă la tăcere. Poate căuta să se detașeze de gânduri, pentru a deveni martor extern al lor. Ajunge, astfel, prin practici meditative să nu se identifice cu gândurile. Se poate conștientiza ca sine profund ca fiind altceva decât gândurile, altceva decât mintea. Sinele mare apare astfel în mod just ca liber și deosebit, ca altceva decât dinamica minții.

Mintea poate deveni și mijloc. Poate fi și puntea de trecere, dincolo de *sinele mic*, în *sinele mare*, numit de unii *non-minte*. Tehnicile sau practicile meditative, în această structură mistică orientală deși sunt *automistici* – practici de autodivinizare, nu de îndumnezeire! – realizează că omul nu poate fi redus, circumscris la minte/intelect. Dar omul ca întreg chip nu este numai o unitate între cognitiv, emoțional și senzorial, care este de fapt sinele mic, ci omul ca întreg chip cuprinde și acel sine mare. Sunt practici meditative elevate care caută să conștientizeze în mod direct realitatea sinelui mare.

Astfel, fie că încercă să controleze mintea, fie că încercă să reducă fluxul conversației mentale ori să se detașeze de gânduri, aceste mistici metafizice tind să treacă în

natura umană profundă, cea dincolo de minte. Nu încearcă să se scufunde într-un gol al minții, ci să treacă într-o altă realitate, transcendentă, care este *sinele mare*. Dar, trebuie subliniat, atât *sinele mic*, cât și *sinele mare* sunt în ordinea antropologică. Mai exact, mai precis, țin de realitatea creată.

Din perspectivă mistică isihastă, se poate pune întrebarea: Ce este acest *sine mare*, ca realitate? Aici apare dezbaterea isihasmului cu misticile metafizice, lipsite de revelația hristică. E nevoie de discernere, de identificare și recunoaștere. *Sinele mare* este însuși Dumnezeu? În nici un caz! Este doar chipul tainic al omului! De aceea dezbaterea trebuie desfășurată mai ales pe teren antropologic. Trebuie detaliată și comparată structura antropologică. Dar, din perspectivă isihastă, trebuie menționat că antropologia are și o conotație teologică, așa cum se descoperă a fi și antropologia iconică. Aspectul teologic al antropologiei ne relevă originea și sensul omului. Ne arată nu doar orizontul antropogenic, ci și pe cel soteriologic și eshatologic descoperit prin Hristos, unul din Treime.

După cădere, omul nu „se rupe” doar de Dumnezeu, ci „se rupe” și în sine. Ca urmare a căderii, sufletul tainic-ființial, acest *sine mare*, profund, rămâne în umbră. Deși nemuritor ca realitate, este ca și mort. În consecință, viața omului este basculată înspre acest *sine mic*, care dă conștiința omului ca eu individual, deci ca tripartiție: cognitiv, emoție, simțire. Dar sufletul – *sinele mare*, ca realitate supra-individuală – este sinele-persoană reală, creată. Este chipul în sine al omului.

Misticile metafizice sunt mistici de creație. Sunt auto-mistici: mistici ale descoperirii de sine. Acestea pot viza chiar o re-întregire a omului, care este înțeleasă, așa cum face Christina Grof, ca re-legare a *sinelui mic* (sau a minții, în tripartiția sa!) cu *sinele mare*. Dar aceste auto-mistici metafizice nu realizează, nu recunosc conștiința de *eu-persoană* (-suflet) a *sinelui mare* – cel care transcende acest *eu-individ* (-minte).

Prin urmare, inclusiv în raport de ordinea antropologică, este o diferențiere clară a isihasmului personalist față de

misticile metafizice impersonaliste. Teologic, nu încap discuție că, în afara revelației hristice, misticile metafizice nu ajung la Dumnezeu: Treime de Persoane. Însă, antropologic, acești psihologi ghidați de o perspectivă orientală – reprezentanți ai unui curent transpersonalist, *new-age-ist*, precum Christina și Stanislav Grof – disting *sinele mic* de *sinele mare* care, ca realitate, repet, este dincolo de minte și gânduri, dincolo de cogniție, de emoții, de simțire. Și repetiția are un sens aici. Re-aduce în atenție o distincție fundamentală a structurii antropologice.

În „învățătura despre gânduri” – din perspectivă antropologică – nu trebuie avute în atenție (și) toate aceste distincții? Cum pot fi regăsite, descoperite și folosite aceste distincții în practica și experiența duhovnicească isihastă? Aceste distincții sunt de asumat ca viziune, dacă dorim să realizăm un chip mistic unitar al participării depline, înscriindu-ne pe o cale autentică, personalistă, a implicării integrale. În fond, îndumnezeirea ortodoxă nu poate fi înțeleasă decât în orizontul acestei realizări depline a *omului – chip iconic*.

Prin tema setei omului de întregire, subiacent, implicit, se constată o parțialitate, de reverberație patologică, care denotă, ca stare de fapt, o ruptură în om. Apare o disociere, o fragmentare reală. După cădere, ruptura nu este doar cea dintre om și Dumnezeu. Căderea omului nu oprește doar asemănarea în dinamica ei, ci alterează și chipul de icoană al omului, ca suport al mișcării într-o asemănare. Ruptura se transferă deci și în omul însuși, a cărui icoană, ca suflet și corp, se destructurează imploziv.

Psihologia transpersonală sesizează că în om există o ruptură fundamentală. Constată în structura omului un clivaj funciar. Nu este vorba de o ruptură doar la nivelul minții. Nu este o ruptură numai între minte și corp, ori între cognitiv, emoție și simțire. Există și o ruptură, mai profundă, însă, cea a *sinelui mic* de *sinele mare*. Este ruptura dintre *energii* și *ființialitate*. Această ruptură este, totodată, și o formă de dezintegrare. Este, totodată, o de-personalizare. Căderea, așadar,

casă și o prăpastie lăuntrică. Deschide un gol de iad, care determină și adâncește disocierea dintre *puterile sufletului* (energii) și *sufletul în sine* (ființialitate). În această perspectivă, cheștiunea împătimirii și despătimirii/nepătimirii, în sens evagrian, nu rezolvă și problema rupturii *energiilor* (create) de *ființialitatea* (creată).

În urma căderii, apare nu doar o ruptură, ci (și) o înstrăinare a *sinelui mic* (puterile sufletului) de *sinele mare* (sufletul în sine). Aceasta este o înstrăinare-ruptură de noi înșine. Minte se supra-activează. Preluând comanda, ajunge să se considere, să se etaleze drept adevăratul sine. Astfel, mintea ne poate ține și în afara, și departe de sinele mare, întreținând iluzia că este adevăratul nostru chip lăuntric. Minte „ne minte” cum că ar fi lăuntricul nostru. Însă, cu toate că are o forță redutabilă și un impact determinant în viața noastră, nu mintea este ultima și adevărata noastră realitate. Nu mintea este persoana. Nu mintea este chipul în sine al omului. Minte e neputincioasă chiar și în ceea ce înseamnă descoperirea, prin ea însăși, a chipului omului profund în taina sa apofatică. Pentru aceasta misticile metafizice apelează la practici meditative. Însă, realitatea apofatică antropologică are nevoie și de o conștientizare-vedere directă. Este o participare în această ordine de realitate ființială. Dar realitatea apofatică antropologică are nevoie și de o descoperire iconică, arhechirală. Această descoperire iconică, care lipsește cu totul (auto-) misticilor metafizice, ține de calea revelației hristice.

Prin urmare, chiar dacă vorbim despre „învățătura despre gânduri”, nu trebuie să ne cantonăm antropologic numai în sfera minții, deci numai a cognitivului, emoționalului, senzorialului. Să nu facem din minte și prin minte chipul duhovniciei în sine. Aceasta ar fi o pseudo-personalizare. Să avem și conștientă că trebuie să transcendem mintea. Nu pentru a o nega sau exclude, ci pentru a o recupera integrativ, personalist, prin chipul iconic al omului. Să avem și conștientă că, dincolo de minte, mai este o componentă tainică a realității umane: chipul în sine de persoană. Acesta este sufletul

fiecăruia din noi ca ipostas ființial sau, în denumirea evocată, ca „inimă spirituală”. Și acest ipostas ființial trebuie să-l descoperim ca să putem intra într-un dialog deplin cu Dumnezeu, Cel care este dincolo și de această realitate umană fundamentală. Dacă rămânem, chiar ca mistică creștină, în acest model în care livrăm „învățătura despre gânduri”, dar nu facem, cu privire la structura umană, și această distincție – între minte și gânduri, și între ceea ce este ca realitate umană dincolo de ambele –, se poate îngusta viziunea duhovnicească, isihastă. Dar se poate și limita experiența și cunoașterea mistică. Pot apărea confuzii mistice.

Antropologia iconică, prezentată de Avva Ghelasie, face această distincție. Oferă astfel instrumentarul antropologic necesar delimitării apologetice a isihasmului față de misticile metafizice, așa cum sunt și misticile orientale. Fără îndoială, când *sinele mare* se consideră a fi de natură divină sau divinul însuși, aceste abordări mistico-metafizice – identificând făptura cu Făcătorul – intră într-un spațiu al confuziei, al iluziei metafizice. Cad pradă minciunii transcendente. Se adâncesc într-o fundătură mistică.

Având acces ca mistică creștină la cunoașterea revelată, trebuie, pe lângă cunoașterea lui Dumnezeu, să avem și o cunoaștere a omului în deplinătatea sa, explorându-l în taina sa. Asta înseamnă să nu abordez mistic omul numai la nivel de minte și gânduri, să nu-l restrâng doar la cogniție, emoție și simțire, ocolind antropologia apofatică. Pot s-o fac în acest fel, detaliat, specific, prezentând o învățătură despre gânduri, fără îndoială. Dar nu pot restrânge duhovnicia, antropologic vorbind, numai la sfera gândurilor și la minte, fie în sens restrâns, fie în sens larg.

S-a făcut o deosebire a gândurilor. S-a vorbit de gând omenesc, demonic și îngeresc, respectiv dumnezeiesc. S-au evidențiat diverse categorisiri ale gândurilor: cele gândite de minte de la sine însăși, cele provenite din influența trupului, cele care nu sunt raportate la necesitățile legate de menținerea vieții biologice. S-a scris atât despre „gândul bun”, căruia i se împotrivesc fie gândul demonic, fie cel din alegerea rea, cât și

despre „gândul rău”, căruia i se împotrivesc trei gânduri: cel din fire, din alegerea dreaptă, de la îngerii.

Dar dincolo de aceste categorisiri și clasificări ale gândurilor, trebuie adusă în atenție și această problematică antropologică a identificării a ceea ce este *dincolo de minte*, a realității (non-) *minții*. Provocarea mistică devine astfel (și) una a cunoașterii și a recunoașterii nemijlocite a realității omului profund, cel *dincolo de și de neredus la* gândurile sale. Aceasta înseamnă că lăuntricitatea propriu-zisă a omului nu este cea a gândurilor. Altfel zis, gândurile sunt doar epifenomene în raport cu taina omului lăuntric. Ceea ce nu înseamnă că gândurile nu adevăresc sau nu ascund cine este omul, ci că există o comunicare densă, consistentă, reală, intersubiectivă, dincolo de gânduri. Gândurile sunt energii. Pot avea un statut de lăuntricitate în raport de corporalitate materială. Dar, în esență, gândurile țin de o comunicare în *ordinea energiilor*. Însă, energiile pot fi influențate nu doar *de și prin* energii, ci și de ceea ce le transcende, adică de realitatea *ordinii ființiale*. Chestiunea delicată, ca perspectivă mistică, este legată și de personalizarea respectiv impersonalizarea gândurilor și a energiilor, și chiar de pseudo-personalizarea gândurilor și energiilor.

În specificul carpatin este devoalată taina sufletului ca ipostas ființial care este distinct de structura energetică, individuală, a puterilor sale, ca manifestări ale sale. Între aceste puteri se includ și mintea și gândurile. Numai descoperind taina sufletului, în sens mistic, pot să am, în întâlnirea mea cu Dumnezeu, și deschiderea ușii către o totală implicare și o participare integrală. În acest orizont iconic, ca mistică iconică, am în atenție și o cale de întregire a chipului omului ca personalitate. Pe aceasta caut să o descopăr, să o actualizez, să o evidențiez. Isihastul vorbește, tocmai în acest sens, de o mistică dublă: atât ca descoperire-restaurare de sine ca persoană, cât și ca dialog-întâlnire, cuminecare-comuniune a omului-persoană cu Dumnezeu-Persoană.

Însă, descoperirea-restauratoare de sine nu se face în mod autonom, ci prin raportare la modelul arhechival hristic. Din acest punct de vedere, descoperirea de sine practică de

misticile metafizice, nu este și o restaurare de sine. Este numai o auto-descoperire: o realizare *de sine* ca *sine mare*. De aici impersonalizarea lor mistică-experiențială. Doar trecând prin ușa revelațională hristică, personalizarea reală este posibilă. Este un demers iconic. Presupune o raportare dinamică la modelul iconic arhechival. Iar aceasta nu este cu puțință fără renașterea-înfierea prealabilă prin botez. Restaurarea-descoperirea se petrece în isihasm concomitent *cu și prin* dialogul-întâlnirea cu Dumnezeu, fiind un demers de identificare și recunoaștere a tainei persoanei și, totodată, de personalizare. Aici este și taina rugăciunii minții făcută prin pomenirea numelui lui Iisus, care trebuie să conducă (și) la o descoperire a ipostasului uman ce transcende mintea.

În trena acestor mistici metafizice, nu doar orientale, se încearcă și un fel de restaurare de sine a omului, în virtutea unui „dor ancestral de întregire”. Este „o întregire” realizată în lipsa unei întâlniri cu Dumnezeu cel adevărat, cu Dumnezeu cel viu. Ca atare, nu este o întregire iconică. Nu este realizată după chip și întru asemănarea omului cu Dumnezeu. Pe de altă parte, o mistică creștină care se „leagă” numai de gând, de minte, de tripartiția: cogniție, emoție și simțire, dezvăluie, totuși, prea puțin despre om, despre *cine este* în taina lui. În această perspectivă, dacă se rămâne în discursul despre mistica isihastă numai în orizontul „învățăturii despre gânduri”, este prea puțin, mistic vorbind. Trebuie lărgită și integrată această „învățătură despre gânduri” într-un discurs actualizat, marcat de o viziune iconică, personalistă. Trebuie relevat caracterul subsidiar al gândului. Trebuie mutat accentul de pe gând pe exprimarea dincolo de gând. E nevoie de o conștientizare a acestui chip personalist al exprimării.

Cine este persoana ca chip în sine? Este mintea? Sau ceea ce transcende mintea este taina subiectului în sine? La om, ca persoană, ne referim, aici. Dumnezeu este dincolo și altceva decât omul. Din „învățătura despre gânduri” transpare sau nu transpare chipul de persoană al omului? Nu trebuie confundată mintea-gând cu persoana în sine, ca ipostas ființial. Din perspectivă isihastă carpatină, Avva Ghelasie subliniază că

natura minții este energie. La fel sunt și gândurile. Însă, omul nu este numai energie. Structura *triadică energetică*: minte (-rațiune), afectivitate (-emoție), simțire (-sensibilitate) este doar o structură a individualității umane. Aceasta nu este și structura persoanei umane în sine, care ca ființialitate este un chip triadic în sine. Tripartiția: minte (-rațiune), afectivitate (-emoție), simțire (-sensibilitate) reprezintă doar o componentă individuală, parțială, din structura personalității care este chipul omului integral ce cuprinde și componenta de profunzime, ca taină apofatică, ipostatică.

Din perspectiva mistagogiei iconice mistice, cred că aportul isihastului și al specificului carpatin este unul consistent, clarificator. Este o deschidere și o adâncire antropologică care poate elibera, care poate scoate din confuzii. Mai ales pe cei care sunt în zone de interferențe cu alte mistici. Specificul carpatin poate păstra, în chip neamestecat, o condiție dialogală, precisă, chiar cu practicanții misticilor de factură orientală. Antropologia iconică recunoaște în realitatea *sinelui mare*, cel dincolo de *sinele mic*, chipul omului ca persoană, ca taină ființială creată. Dumnezeu revelației creștine este fără îndoială dincolo de acest *sine mare*, experiat de misticile de tip metafizic. Iar tu, oricare practicant de mistică metafizică, orientală sau nu, faci o eroare fundamentală dacă (te) identifici (cu) acel sine mare/profund ca fiind Divinul. Aceasta este calea prin care se ajunge la o auto-divinizare. Însă, având clară această structură antropologică, pot să-i spun unui astfel de practicant că face o confuzie. O mare confuzie! Paradoxal, deși identifică o realitate (în natura ei!), poate să nu o recunoască (în chipul ei!).

Dacă în discursul mistic creștin vorbesc doar teologic despre om, numai ca antropologie teologică, iar strict antropologic vorbesc numai despre minte, s-ar putea să nu reușesc să lămuresc ce este în realitate acest *sine mare*. De fapt, strict antropologic, dacă discursul este calat doar pe minte și tripartiția antică, devine deficitar. Tot la fel va fi și dialogul și întâlnirea omului cu Dumnezeu. Dumnezeu este dincolo de minte. Nu încapă îndoială. Dar și *sinele mare* este dincolo de



mințe, cea arondată *sinelui mic*, în tripartiția sa individuală. Însă, deși atât Dumnezeu, cât și *sinele mare*, sunt dincolo de mințe, altceva este Dumnezeu – ca realitate! –, și altceva este *sinele mare* – ca realitate! O realitate este necreată. Cealaltă este creată!

Ca mistică creștină, unii rămân preocupați, poate prea unilateral, de gânduri și de Har. Rămân, astfel, într-o sferă mistică experiențială „prea energetistă”, după cum remarca, pertinent, Avva Ghelasie. Natura gândului este energie. Harul este tot energie, dar necreată! Astfel, mistica creștină pare să se desfășoare doar în relaționarea dintre *energiile create* și *energiile necreate* (adică har), ca întâlnire între *lumina creată* și *lumina necreată*.

În ce fel este prezentă, în acest discurs despre întâlnirea dintre mințe și har, persoana umană ca chip în sine, ființial? Nu ne referim inconștient astăzi în creștinism la personalism? Nu trebuie ocultat sau anulat chipul personalist al misticii creștine ca viziune..., nici când discursul mistic se referă, preponderent, la mințe și gânduri. Una este să avem un discurs despre mințe. Alta este să confundăm mințea ca energie cu persoana ca ființialitate. În fond, nu trebuie doar recuperat, ci trebuie în mod consistent reafirmat și recurent evidențiat chipul de persoană. Mă refer la persoana umană în sensul său real, ipostatic-ființial, cel dincolo de mințe, care este energie.

Aici mi se pare că, din perspectivă mistică, este clarificator, dar și cu largă deschidere și cu adâncă pătrundere, Avva Ghelasie. Ne relevă mistica iconică isihastă – personalismul ei ființial – prin chipul sufletului, cel dincolo de gânduri și mințe, cel dincolo de rațiune, de emoții și simțire, care sunt energii. Însă, mistica iconică isihastă este și rămâne una a integrării și a integralității. Este o mistică personalistă. Una a întrupării și a îndumnezeirii. Paradoxal, descoperirea și evidențierea sufletului ca limbaj, memorie și conștiință, în practica mistică, are tocmai acest sens al realizării personalității umane în deplinătatea sa participativă, în mărturia-mărturisirea sa ca *prezență iconică*.

Astăzi, provocarea practicii desfășurate în cheia unei „învățăături despre gânduri”, în subsidiar despre minte, este (și) cea a nevoii stringente de localizare a realității minții în raport de structura antropologiei apofatice, și nu a antropologiei filosofiei antice. O astfel de abordare practică, precum cea dezvoltată de „învățătura despre gânduri”, ar trebui să-și pună (și) întrebarea: Există (non-) mintea dincolo de minte? Duhovnicia, în sensul actului uman, se situează, se limitează – sau nu ? – doar la sfera minții, a gândurilor... Și a gândurilor patimilor, și a patimilor propriu-zise, a angajării pe calea despățimirii și a atingerii nepățimirii... și așa mai departe... până la mintea contemplativă și contemplația minții. Adică, toate cele ce alcătuiesc treptele mari ale urcușului duhovnicesc, care, conform schemei evagriene, cuprinde făptuirea (*praktike*), contemplația naturală (*physike*) și contemplația lui Dumnezeu (*theologike*).

Dacă se urmează, de pildă, modelul formativ de tip evagrian, sunt vizate cele trei feluri de contemplație, prezentate uneori ca etape, alteori ca grade: contemplația naturală secundă, cu referire la „natura corporală”, contemplația naturală primă, cu privire la „natura rațională netrupească”, respectiv contemplația Sfintei Treimi. Chestiunea este cea legată de structura/componenta antropologică implicată în contemplație. Cine și ce contemplă? Contemplația vizează doar lumea sensibilă, lumea inteligibilă, harul? Cum se lecturează sensibilul, inteligibilul, harul în cheie personalistă? Antropologic, sensibilul și inteligibilul cum se situează în raport de taina persoanei? În antropologia apofatică, persoana – chip în sine al omului – transcende sensibilul și inteligibilul. Personalitatea – ca persoană realizată, îndumnezeită, ce implică și corpul și energiile – cuprinde și sensibilul și inteligibilul. Dar persoana nu se confundă și nu se reduce la inteligibil și sensibil.

Distingerea a două tipuri de contemplație, multiformă și uniformă – asociate cu două tipuri de rugăciune, psalmodia respectiv „rugăciunea imaterială”, despre care vorbește Evagrie – are o amprentă filosofică, reflectată de schema trecerii de la

multiplicitate la unitate. Această schemă nu ia în considerare unitatea și multiplicitatea arhechivală, care oferă o altă perspectivă – antropogonică, soteriologică și eshatologică –, ce relevă chipul iconic al restaurării persoanei și sensul relaționalului comuniant inter-personal. Atunci când se dorește o așezare autentică pe o cale mistică isihastă, ar trebui să se asume, așa cum nu face evagrianul Bunge, o logică a unității și multiplicității străbătută de o viziune teologică a Unului, legată de subiect-persoană, de ființă și energii, și să se lase de o parte, să se renunțe chiar la o perspectivă filosofică asupra Unului, legată de natură și principiu.

Părintele Stăniloae exprimă această viziune teologică centrată pe Subiectul divin și pe subiectul uman, făcut după chipul Lui, care conferă o autentică perspectivă creștină asupra „logicii” unității și multiplicității. Evocă și riscul panteismului care însoțește teologia occidentală ce nu face distincție între energiile necreate și creație, fapt ce afectează discernerea și operarea practică, mistică, cu „logica” unității și multiplicității. Acest risc îl paște și pe promotorul lui Origen și Evagrie, anume Bunge, chiar dacă sau tocmai pentru că țintește, asumând mistic, realizarea acelei unități originare dintre Creator și creatură numită *monas*. Fără o deosebire între ființă și energii, distincție regăsită și în realitatea necreată și în realitatea creată, *monas*-ul evagrian, chip al unității resuscitat astăzi de Bunge, iese din viziunea teologică ortodoxă. Astfel, *monas* rămâne o *unitate* tributară unei mistici metafizice, chiar dacă apelează la o terminologie creștină.

Părintele Stăniloae remarcă și o transcendență creată a subiectului uman care se bucură de un fel de „transcendență” față de natură. De aici o „dublă” transcendență: necreată și creată. Asupra acestei „transcendențe create” a insistat și Avva Ghelasie, afirmând caracterul apofatic al subiectului uman, recunoscându-l ca ipostas-persoană, identificându-l ca natură ființială.

*„Dar Unul adevărat nu poate fi niciun fel de temelie imanentă a totului în sens panteist. Unul, în acest sens, e silit de legea sa inferioară să se diversifice, deci are în sine*

*multiplicitatea în mod potențial. El e natură, nu e subiect. El e identic cu multiplul ce iese din el. Dar nu e așa Subiectul dumnezeiesc, și de aceea nici subiectul uman, făcut după chipul Lui. Energiile divine nu sunt una cu ființa divină, iar, pe de altă parte, ele nu sunt nici una cu lumea. Aceasta e creată prin energii, nu emanație a lui Dumnezeu. Pericolul panteismului păște teologia occidentală, care nu face o deosebire între energiile necreate și creație. Subiectul uman poate rămâne sau redeveni și el unul, pentru că se bucură de un fel de „transcendență” față de natură. Dar e o transcendență creată, nu creatoare.” (Filocalia VIII, nota 46)*

Potrivit lui Bunge, la Evagrie se pornește de la „unitatea inițială” între naturile raționale, înzestrate cu voință liberă și autodeterminare, și Dumnezeu, din care s-a căzut prin „mișcarea” sau „imboldul” vinovat al voinței lor. Această „unitate inițială” postulată evagrian, la care trebuie să se reîntoarcă intelectul, neagă multiplicitatea arhechipurilor/paradigmelor divine, dar, concomitent, prezumă preexistența intelectelor, și negativizează mișcarea. Cei care asumă aceste elemente structurale ale viziunii evagriene, părăsesc de fapt viziunea revelațională ecleziologică.

Conform lui Bunge, căderea a dus la pierderea unității naturilor raționale cu Dumnezeu, dar și a unității naturilor raționale între ele însele. Tot căderea ar fi condus creatura la pierderea unității sale interioare care s-a rupt, s-a dez-integrat. Astfel, după cum consemnează Bunge, dez-integrarea ființei, unică în sine, dar structurată în trei componente, are drept efect competiția între aceste componente – *intelect, suflet și trup* – ca entități reale, nu ca stadii.

În *Epistola către Melania*, Evagrie afirmă că va fi un timp când trupul și sufletul (pe de o parte) și intelectul (pe de altă parte) vor înceta să mai fie despărțite prin nume și numere, pentru că sufletul și trupul vor fi înălțate la rangul intelectului. Însă, această tripartiție – *trup, suflet, intelect* – trebuie evaluată din perspectiva apofatismului antropologic, personalist, pentru a vedea dacă, într-adevăr, acoperă chipul omului ca întreg,

descoperind (și) taina omului. Pe de altă parte, trebuie identificat, în context, ce se desemnează prin termenul suflet, și aflat care este natura acestuia, de pildă. Altfel se pot naște confuzii în practică și experiență. Sufletul ca intermediar, ca parte mediană, între trup și intelect, nu este chipul sufletului în sine despre care se vorbește în isihasmul carpatin. De aceea e nevoie de o antropologie comparată.

Antropologia apofatică trebuie să deceleze sensul minții/intelectului și să identifice natura minții, din perspectiva personalismului, mai ales atunci când se discută despre „modul practic” al rugăciunii, sau despre „modul contemplativ” al rugăciunii, pe treapta *physike* respectiv pe treapta *theologike*. Această diviziune, această bipartiție a rugăciunii într-un mod activ (*praktike*) și într-un mod contemplativ (*physike, theologike*), care leagă cunoașterea (*gnosis*) cu contemplația (*theoria*), corespunde unei alte distincții, cea dintre „viața practică” și „viața gnostică”, căreia îi sunt asociați „oamenii făptuitori”, respectiv „oamenii gnostici”, cunoscători și contemplativi.

Prezentând aceste moduri ale rugăciunii în schemă evagriană, Bunge reține cu privire la subiectul uman că, luptând pentru virtute, pe treapta *praktike* „se îndreaptă mai cu seamă” spre Hristos. Pe treapta *physike*, cinstind Creatorul din creaturi, se adresează lui Dumnezeu în calitatea Sa de Creator și Mântuitor. Pe treapta *theologike*, se îndreaptă, în cele din urmă, spre Tatăl. Aceste trepte ar corespunde (1) privirii spre sine, spre necazurile și pătimirile proprii, (2) privirii spre făpturi, spre contemplația naturală a creației, și (3) privirii spre Dumnezeu, spre contemplația lui Dumnezeu. Care este însă natura privirii și a privitorului? Intelectul/mintea-vedere este privitorul? Natura acestei priviri este una (doar) energetică? Avem de-a face cu un personalism energetic? Cât de reală și autentică ecleziologic este această interpretare de etapizare-etajare mistică? Mă refer la secvențierea parcursului întâlnirii subiectului uman cu obiectul-subiectul privirii care trece „din treaptă în treaptă”: (1) de la Hristos, (2) la Dumnezeu (în calitate de Creator și Mântuitor), (3) la Tatăl? Nu reflectă

această structură ascensională o schemă mistică de tip metafizic? Nu relevă ordini de realitate tributare acestei scheme metafizice și, concomitent, o formă de subordinaționism?

De fapt, subordinaționismul, aici, în schema metafizicii mistice antice, își are sursa. Subordinaționismul reflectă această structură de ordini etajate, experiate succesiv prin transcendere. În această schemă își are originea și deosebirea dintre „Împărăția cerurilor sau Împărăția lui Hristos” și „Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl”. O moștenire origenistă, regăsită la Evagrie și promovată astăzi „ecleziologic” de fidelul evagrian Bunge: „Căci „Împărăția lui Hristos”, se zice, e toată cunoștința materială, iar „(Împărăția) lui Dumnezeu și Tatăl” este (cunoștința) cea imaterială și, precum ar putea zice cineva, contemplația Divinității goale Înseși”.

De remarcat raportul dintre „cunoștința materială” și „cunoștința imaterială”, asociat raportului dintre „Împărăția lui Hristos” respectiv „Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl”. Nu este aici o articulare ierarhizată între material și spiritual, ca ordini de realitate, trecută subtil sub formule gen „cunoștința materială” și „cunoștința imaterială”? În Hristos avem doar o „cunoștință materială”?!? Chiar acesta este sensul Împărăției Cerurilor? Chiar acesta este sensul „cunoștinței lui Hristos”? O „cunoștință materială”? Hristos nu e doar corp material! Hristos nu e doar om! Mai este aici o hristologie ortodoxă? Fără îndoială, aceasta nu este o viziune ecleziologică ortodoxă.

Dacă *praktike*, *physike*, *theologike* ca trepte ale vieții spirituale evagriene se concretizează în finalitatea lor în „cunoștință materială” în „Împărăția lui Hristos” (ca Împărăția Cerurilor), și în „cunoștință imaterială” în „Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl”, avem de-a face, în fapt, cu o mistică care este în afara spațiului ecleziologic revelațional. Ne aflăm în schema unei structuri mistice metafizice care se îmbracă și într-o terminologie evanghelică.

O viziune autentică ortodoxă, formulată într-un mod extrem de sintetic și lămuritor, o găsim într-o notă din *Filocalia VIII* (la Calist și Ignatie Xanthopol), ce aparține Părintelui Stăniloae. Această viziune, chiar dacă Marele

Teolog nu o afirmă explicit, trasează un hotar față de misticile metafizice, arătându-L pe Hristos deplin ca Cel prin care Dumnezeu ni se dă în întregime în dumnezeirea Sa, dar dimpreună și cu umanitatea Sa, în întregime de asemenea. Nu există o rută care să evite faptul că „umanitatea lui Hristos rămâne mijlocul culminant prin care Dumnezeu a venit și rămâne în legătură cu noi” sau o altă cale de „revelare a lui Dumnezeu și comunicare a Lui în afara umanului asumat în modul culminant în Hristos”.

Nu poate fi o etajare și o juxtapunere de ordini de realitate între „Împărăția lui Hristos”, calificată drept „Împărăția Cerurilor”, și „Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl”, așa cum promovează Bunge realizarea mistică pe filiație evagrian-origenistă, care este o cale metafizică mistică, nu o mistică ecleziologică. Distincția dintre „Împărăția lui Hristos” și „Împărăția lui Dumnezeu și Tatăl”, lecturată în deosebirea dintre „cunoștința materială” și „cunoștința imaterială”, conduce la concluzia că în Hristos cunoaștem doar creația/materia, iar în Tatăl cunoaștem Creatorul/Spiritul. Dacă unim-alăturăm aceste două „împărății” realizăm că avem de-a face cu *monas*-ul evagrian. Acest *monas* e o unire mistică de tip metafizic. Este de fapt o auto-mistică. Altceva este unirea mistică ecleziologică în chip euharistic, perihoretic. Se vede aceasta clar la Părintele Stăniloae. Revin la nota filocalică amintită:

*„Duhul Sfânt vine la noi numai din Domnul Iisus Hristos, adică prin umanitatea Lui, după ce a fost ridicată prin înălțare la Tatăl, adică s-a umplut de Duhul, cum e plin El și ca Dumnezeu; adică numai când ea e copleșită de Duhul, încât nu mai e văzută cu ochii noștri de acum. În faptul că e de trebuință ca Fiul să Se înalțe la Tatăl ca să-L poată trimite pe Duhul, e implicată purcederea Duhului de la Tatăl. Duhul Sfânt nu vine însă ocolind pe Hristos, căci aceasta ar însemna că Revelația lui Dumnezeu și comunicarea lui Dumnezeu cu umanitatea trece mai departe de la Iisus Hristos, sau că în Hristos nu ni Se dă Dumnezeu în întregime; ar însemna că se revine iarăși la o*

*revelare a lui Dumnezeu și la o comunicare a Lui în afara umanului asumat în modul culminant în Hristos. Dar umanitatea lui Hristos rămâne mijlocul culminant prin care Dumnezeu a venit și rămâne în legătură cu noi.*

*De aceea, Duhul de la Sine nu va grăi, ci „din al Meu (din Hristos) va lua și va grăi” (Ioan 16, 14). Dar Duhul nu repetă cele spuse de Iisus în mod concentrat, ci scoate din intimitatea dumnezeiască a lui Hristos, unită în mod suprem cu umanitatea, deci din forma umană a comunicării Lui cu noi, alte și alte laturi, alte și alte lumini și puteri, în alte și alte forme și grade. Lucrarea Duhului Sfânt e o lucrare progresivă, ținând seama de eforturile sporite ale omului și de mereu noile forme de înțelegere ale Lui. Duhul Sfânt „conduce la tot adevărul” (Ioan 16, 13), în mod treptat, pe măsura creșterii noastre ca indivizi și ca umanitate în capacitatea de a-L înțelege. Lucrarea Duhului conduce în veci spre tot mai deplina asemănare cu Hristos a celor ce cred în El.”*

Vedem că Duhul Sfânt rămâne un iconar al lui Hristos în noi care ne conduce în veci spre tot mai deplina asemănare cu Hristos. Vedem și lucrarea dinamică, treptată a Duhului Sfânt în noi care „scoate” din „intimitatea dumnezeiască, unită în mod suprem cu umanitatea, din forma umană a comunicării Lui cu noi”, noi lumini și puteri, în noi forme și măsuri. Aceste trepte și măsuri, lumini și puteri în lucrarea Duhului Sfânt în noi nu ne scot din Hristos, ci ne adâncesc în El, ca om și Dumnezeu, ne prefac, ne îndumnezeiesc hristic. Ne păstrează și adâncesc în comuniunea în chip euharistic. Ne cuprind în perihoreza inter-personală divino-umană.

Perihoreza Sfintei Treimi ne este accesibilă în și prin Hristos, dincoace de, nu dincolo de Hristos: „Căci în Hristos e întreaga Treime a Persoanelor, e firea lor și energiile Lor necreate”, remarcă Marele Teolog într-o altă scolie din același volum. Subsecvent, comentariul se extinde, arătând că în Hristos avem harul desăvârșit, adică lumina necreată: „În Hristos, în Care a coborât la noi și s-a unit cu firea noastră plinătatea dumnezeirii, e înfăptuită și încorporată pe veci



pacea între Dumnezeu și făptură, pacea între toate, pacea care întrece toată mintea. De aceea în El avem harul desăvârșit”.

În abordarea evagriană, inclusiv „contemplarea luminii Sfintei Treimi” are o conotație metafizică. Este o vedere-contemplare a luminii „dincolo de creație”. Această vedere intelectuală a luminii care, în tripartiția evagriană, trece dincolo de creație, dincolo de Hristos, îl „trece” de fapt și pe Evagrie în afara trupului eclezial. Aceasta a fost și decizia Sinodală, de necontestat, care a constatat situarea lui Evagrie extra-ecclesia. Unii, așa cum este Bunge, nu înțeleg fundătura hristologică evagriană, deși perorează despre „contemplarea luminii” și despre „mistica trinitară evagriană”. Trebuie spus apriat că nu poate exista o mistică trinitară eclesiologică fără o hristologie eclesiologică. Nu se poate invoca mistic o „vedere a luminii Sfintei Treimi” concomitent cu promovarea unei hristologii eterodoxe. Lumina aceea văzută, contemplată de intelect nu e lumina adevărului, revelațională hristic? Nu e și o lumină hristică revărsată prin trupul Său îndumnezeit? Poate mărturisi acea lumină despre Hristos altceva decât cine este întru adevăr Hristos? Revelația hristică e un *puzzle incoerent*?

Într-un comentariu la Calist și Ignatie Xanthopol (*Filocalia VIII*), Părintele Stăniloae subliniază un detaliu deosebit de relevant, mai ales din perspectiva delimitării apologetice față de mistica metafizică – și, implicit, și față de mistica evagriană care invocă „contemplația luminii Sfintei Treimi”, dincolo de creație – , anume că „omul nu vede în mod cu totul nemijlocit slava lui Dumnezeu, ci totdeauna prin făptura devenită transparentă”. Slava, lumina necreată vine, trece de la Dumnezeu la noi, la făpturi, prin Hristos, care este și făptură. Hristos este și om, nu numai Dumnezeu. În Hristos-Persoană noi experiem și umanitatea Sa, și dumnezeirea Sa. Slava necreată este o lumină personalizată care ajunge la noi prin transfigurare hristică, trecând prin umanitatea lui Hristos, prin Trupul Său Înviat.

În sens mistic eclesiologic vederea luminii nu se petrece în afara comuniunii în trupul mistic, adică a comuniunii interpersonale în chipul euharistic în care este prezent permanent

Hristos integral. Este prezent nu doar în dumnezeirea Sa, deci, ci și în umanitatea Sa. Vederea luminii necreate este în siajul părții omului la îndumnezeirea hristică.

Paradoxal, prin această vedere și făptura își actualizează virtualitățile complexe, umplându-se de o lumină fermecătoare:

*„Omul nu vede slava lui Dumnezeu în mod cu totul nemijlocit, ci totdeauna prin făptura devenită transparentă, ca un nor prin care se vede lumina soarelui. Chiar trupul lui Hristos este un astfel de nor, transparent în gradul cel mai înalt (Matei 17, 5). Altfel, omul n-ar putea suporta vederea slavei lui Dumnezeu. Prin aceasta devine și făptura frumoasă, actualizându-și bogatele ei culori, sau complexe virtualități, toate purtătoare de lumină fermecătoare. Căci Ierusalimul nu e monocromatic și deci monoton și lipsit de varietate (Apocalipsa cap. 21)”*

Părintele Stăniloae consemnează, într-un comentariu la Calist Patriarhul (*Filocalia VIII*), chipul hristic eclezial, autentic personalist, al vederii acestei lumini a Sfintei Treimi:

*„Lumina văzută în inimă nu-i o apariție impersonală, ci lumina ce iradiază din persoana Duhului, sau Duhul Sfânt iradiind plin de lumină din persoana lui Hristos”*

Lumina iradiază din persoană. Iradiază din și prin persoana Duhului Sfânt, prin și din persoana lui Hristos. Nu este o lumină a Sfintei Treimi la care ajungem depășindu-L pe Hristos, transformându-L astfel din Mijlocitor în „mijloc”.

Referitor la lumina ne-dezlegată de ipostas, personală și personalizantă, și la „unirea în lumină” ca „unire în Hristos” – Cel în care lumina își are temelia și izvorul ca ipostas-persoană – Marele Teolog, într-o altă scolie la Calist și Ignatie Xanthopol, precizează:

*„Lumina ipostaziată este lumina care are ca ipostas pe Hristos, în sensul că în ipostasul Lui își are temelia și izvorul, deci în sensul că în ea se manifestă ipostasul sau persoana Lui, străbătându-l pe omul care a înaintat, prin pomenirea neîncetată, și curată de orice alt gând, a numelui lui Iisus, până la unirea*

*deplină cu Hristos. Prin aceasta omul s-a unit atât de mult cu Hristos, că lumina lui Hristos a devenit și lumina omului respectiv, căci Însuși Hristos ca ipostas S-a făcut cu lumina Lui ipostas fundamental al omului unit deplin cu El. Căldura sfârșește în lumină. Până nu ajunge acolo, sufletul înaintează. Acolo se odihnește în lumina lui Hristos, ca în iubirea Lui deplin comunicată. Căci în ea are totul. Se odihnește ca într-o sărbătoare.” (Filocalia VIII, nota 55)*

Este așadar și o „înaintare în unire”. Este un parcurs până la o „unire deplină” în Hristos și la înveșmântarea în lumină necreată a omului întreg, mai bine zis, a sfântului. Este o lumină necreată care și străbate, și personalizează omul care se roagă în parcursul său duhovnicesc, pentru că lumina necreată nu e de sine, ci manifestă ipostasul-persoana lui Hristos. Ceea ce arată că îndumnezeirea este și un proces care transformă, care preface, desăvârșind omul întreg. Nu este doar o stare de vedere-contemplare ultimă, și aceasta numai ca apanaj strict al intelectului. Ochii sensibili pot fi co-participativi la această vedere a luminii necreate, dat fiind faptul că îndumnezeirea nu este doar a intelectului, ci a firii umane întregi în Hristos, și subsecvent, a omului întreg desăvârșit, a sfântului.

Părintele Stăniloae îl invocă pe Sf. Grigorie Palama care afirma că, într-adevăr, „chiar prin ochii sensibili frunțașii Apostolilor au văzut lumina dumnezeiască cea nevăzută, căci prin lucrarea Duhului dumnezeiesc în ei ochii au putut vedea cele dumnezeiești. De altfel, puțința ca ochiul sensibil să vadă stări și intenții sufletești ale altui om e dată în mod natural ochiului sensibil. Aceasta pentru că în mod tainic însăși mintea sau înțelegerea privește prin ochii sensibili.”

*„Sf. Grigorie Palama zice: „Răspundă (adversarii noștri): Dacă s-ar fi întâmplat să fie prezent pe munte vreun animal necuvântător, ar fi simțit acel animal lumina aceea mai strălucitoare ca soarele?... Dacă deci a fost văzută de ochii sensibili omenești, desigur că acei ochi au văzut-o prin ceea ce o deosebește de privirile necuvântătoarelor. Or, ce poate fi*

*aceasta decât că prin privirile omenești privea mintea?”*  
(Filocalia VIII, nota 298)

Contemplarea-vederea luminii necreate ca experiență directă nu se petrece în afara parcursului îndumnezeitor care presupune o asimilare hristică „de traseu”. Vorbim de un traseu-cale plin de evenimentele sărbătorești ale întâlnirii cu Hristos. Îndumnezeirea este astfel o realizare ca sfințire, ca prefacere-transformare în și prin relaționare inter-personală. Este o iconare-transfigurare. Implică o amprentare-pecetluire hristică.

De fapt, chiar ca *dar* – făcut cuiva de către un sfânt – această vedere a luminii necreate prin intermediul sfântului, om îndumnezeit, are ca temei îndumnezeirea hristică. Poți fi făcut părtaș la acest *dar al vederii luminii transfigurative*, prin mijlocirea unui sfânt, chiar dacă ești un novice și nu ai ajuns la măsura îndumnezeirii personale. Însă, temeiul arătării și posibilitatea vederii luminii necreate este și rămâne trupul îndumnezeit al persoanei sfântului care se înveșmântează astfel în lumina îndumnezeirii hristice. Am consemnat o astfel de arătare luminoasă și a Părintelui Stăniloae, care e o confirmare, printre altele, a măsurii îndumnezeirii și a sfințeniei sale.

Părintele precizează că lumina harului nu este alta decât cea care s-a sălășluit tainic în noi la Botez. Dar subliniază că această lumină devine actuală prin pomenirea neîncetată a lui Hristos. O pomenire-rugăciune neîncetată care îl face prezent în noi pe Hristos (și) prin lumina Sa dumnezeiască, dat fiind că Hristos e și Fiul lui Dumnezeu, nu numai Fiul Omului. Accesul ca vedere la această lumină necreată nu e unul universal, așadar. Este necesară deschiderea ușii filiative a tainei Botezului. Este nevoie de renașterea-înfierea în chip hristic. Însă, luminarea personal-individuală, deși se înfăptuiește prin înrâurirea lucrării luminoase a lui Hristos în noi, are nevoie și de implicarea noastră. Ceea ce nu înseamnă că avem de a face cu o iluminare subită, produsă de noi.

*„Luminarea ce se produce în noi nu este numai a harului, ci și a noastră. Lumina harului, sau a iubirii lui Hristos,*

*întâlnind sau producând iubirea sau deschiderea luminoasă a noastră, ce se înfăptuiește sub lucrarea Lui, devine cu luminarea noastră o singură luminare (iluminare). Lumina harului s-a sălășluit în noi de la Botez. Prin râvna fierbinte a pomenirii iubitoare neîncetate a lui Hristos din partea noastră, această lumină devine actuală.” (Filocalia VIII, nota 262)*

Pomenirea neîncetată a lui Hristos ne face actuală această lumină a Lui care se descoperă și pe măsura creșterii noastre filiative în asemănare hristică. Creșterea noastră este și un proces de transformare iconică. Este mergere dimpreună pe Cale. Acest parcurs, dată fiind părtașia la slava-lumină necreată în și prin Hristos, este de fapt o extensie a umanității Sale îndumnezeite în omul credincios, chiar și prin pomenirea numelui Său. Din această perspectivă, atât pomenirea numelui lui Iisus, cât și părtașia la slava cea negrăită a luminii necreate se desfășoară ecleziologic în taina comuniunii interpersonale ca așezare deplină în chipul euharistic al întâlnirii. Lumina necreată este doar un veșmânt al comuniunii interpersonale în trupul mistic ecleziologic care nu se restrânge, și nu se confundă ca realizare cu vederea-contemplarea luminii necreate. Îndumnezeirea relevă înscrierea deplină a omului în chipul euharistic al comuniunii, personalist, integral participativ, transfigurativ.

Prin contrast, contemplarea-vedere intelectuală, de tip evagrian, nu arată doar o parțializare participativă și o scindare antropologică, ci relevă și o ruptură hristologică de fond. Evagrianismul reclamă o vedere-contemplare a luminii necreate în afara acestui parcurs al unirii-rămânerii depline în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, ca taină a veșnicei comuniuni perihoretice în același trup mistic ecleziologic.

Părintele Stăniloae precizează, reiterez, că îndumnezeirea e o lumină, dar o lumină cu un efect de transformare, care cuprinde omul întreg, nu doar o componentă, precum intelectul. Îndumnezeirea produce și iluminarea ipostasului uman, făcându-l capabil să iradieze lumina ipostasului dumnezeiesc. Dar îndumnezeirea, în esență, nu este lumină și

vedere-contemplare de lumină, ci „comuniune în lumină a ambelor persoane”.

În comentariul la Calist și Ignatie Xanthopol se remarcă în mod transparent ipostasul-persoana ca suport al luminii:

*„Îndumnezeirea e o lumină, dar o lumină transforma-toare, și nu produsă de efortul omenesc, ci o iluminare a întregii ființe umane din ipostasul dumnezeiesc, care face și ipostasul uman iluminat și capabil să iradiază lumina ipostasului dumnezeiesc; sau e o comuniune în lumină a ambelor persoane, o lumină interpersonală și, ca atare, o bucurie și o lumină între ele, fără să se poată distinge frontiera între bucuria și iubirea uneia și a celeilalte. Dar ea își are originea în ipostasul dumnezeiesc, ca ultimul izvor plin de inițiativă al ei, ca ultimul izvor personal al iubirii și al existenței, care iradiază ca lumină.” (Filocalia VIII, nota 301)*

Așadar, îndumnezeirea nu e unire de lumini sau simplă unire în lumină, ca unire redusă la lumină, ci este comuniune de persoane în lumină. Persoana este mai mult decât lumina întrucât este izvorul luminii. Îndumnezeirea este asociată astfel fără echivoc cu lumina ipostasului-persoanei și cu comuniunea interpersonală. Se poate remarca încă o dată faptul că îndumnezeirea nu e o simplă vedere-contemplare intelectuală a luminii, dar și că temeiul luminii ei este persoana-ipostasul. Îndumnezeirea este și vedere a luminii, dar în îndumnezeire centrală este persoana și comuniunea interpersonală, care se îmbracă, încununându-se, în lumină transfigurativă. Persoana rămâne însă fondul întâlnirii și al comuniunii plene.

Avva Ghelasie insistă în perspectiva isihasmului carpatin pe redescoperirea și identificarea ipostasului ființial uman ca suport al comuniunii inter-personale. Aici, pentru a străbate la taina ipostasului uman, este nevoie (și) de harta antropologiei iconice, care relevă caracterul ființial (creat) al ipostasului-persoanei, distinct de manifestările sale energetice. Distincția dintre ființialitate și energii în ordine antropologică ajută la clarificarea și recunoașterea caracterului energetic al luminii

create. Astfel, atunci când, antropologic, se vorbește de intelect/minte ca lumină, acel intelect/minte este în ordinea energiilor create.

Din această perspectivă intelectul/mintea ca *lumină creată* poate vedea-contempla *lumina necreată*. Asemănătorul se cunoaște prin asemănător. Lumina (necreată) se cunoaște prin lumină (creată). Dar nici lumina creată, nici lumina necreată, nu se confundă cu persoana-ipostasul creat, respectiv cu persoana-ipostasul necreat.

Prin urmare, chiar dacă este numit ipostas-persoană, așa cum face Bunge evagrianul, intelectul nu este ipostasul-persoana creată propriu-zisă, care aparține altei ordini de realitate, anume cea a ființialității create. Aici este un detaliu important al isihasmului carpatin, anume preocuparea de a identifica antropologic chipul „după chipul” prin caracterul său funciar ființial. Practica și experiența carpatină sunt orientate și desfășurate în acest sens. Chipul de a fi isihast este astfel unul de fond personalist. Dialogica isihastă este una ce are „ca activ” persoana ca exprimare directă de sine.

Isihastul de la Frăsinei insistă asupra faptului că ipostasul-persoana umană este suportul uman al transformării și al îndumnezeirii, care nu se poate realiza fără participare, fără relaționare interpersonală *cu și în* Hristos (– Fiul întrupat), cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, în chip neamestecat, neconfundat. Din perspectivă carpatină, îndumnezeirea este o iconare pentru că presupune și o asimilare prin participare activă a modelului paradigmatic, altfel zis, a chipului iconic. Însă, suportul antropologic al acestei modelări-iconări este ipostasul-persoana care este în realitate fondul sau autenticul chip „după chipul”. Ca viziune carpatină, personalistă, isihastul insistă pe o dublă vedere, și a ipostasului-persoanei, care este ființialitate, și a luminii, care este energie. Tocmai în acest sens personalist, dă prioritate vederii ipostasului ca înainte-vederea (-contemplării) luminii. Fără redescoperirea ipostasului ca realitate ființială există riscul unei impersonalizări a luminii și a unei depersonalizări a relaționării, care

nu se mai desfășoară în ordinea ființială, ci în cea energetică, în care apare o „pseudo-personalizare”.

Sensul rugăciunii duhovnicești nu este doar vederea luminii, ci și părtășia cu Izvorul luminii, care este Persoana. Rostul rugăciunii neîncetate este și „vederea” sau simțirea prezenței lui Hristos ca Izvorul luminii. Hristos este sensul viu, personalist, care nu ne anulează, ci ne susține și sporește în veci ca persoane, așa cum scrie Părintele Stăniloae într-o altă notă la Calist și Ignatie Xanthopol:

*„Deci rostul principal al rugăciunii neîncetate este încălzirea inimii prin dragostea lui Hristos, până când această căldură sfârșește în lumină, adică în „vederea” sau simțirea prezenței lui Hristos, Izvorul luminii, sau al sensului personalist atotcuprinzător și viu al existenței, care în același timp ne și susține în veci ca persoane. Când rugăciunea neîncetată nu-și ajunge acest rost, ci devine un formalism monoton, nu și-a îndeplinit în general rostul ei. Dar ca să-și îndeplinească acest rost, ea trebuie să fie făcută cu tot mai multă luare-aminte și cu dragoste de Hristos.” (Filocalia VIII, nota 250)*

Rugăciunea neîncetată are un caracter relațional interpersonal. Este o adresare-chemare. În acest chip personal își desfășoară și împlinește rostul. Nu trebuie să devină un formalism monoton, ceea ce ar însemna că rugătorul nu are, nu păstrează și nu cultivă, conștiința unei întâlniri interpersonale. Nu trebuie nici ca rugătorul să caute să contemple lumina fără să vadă Izvorul luminii, care este Hristos ca Persoană-Prezență directă. O prezență iconică, nu doar ca lumină. Astfel, una este vederea luminii, alta este vederea prezenței-persoanei. E nevoie de o dublă vedere pentru că între lumină și ipostas-persoană nu e diferență de mod, ci de realitate. Este o participare distinctă în ordini de realitate distincte: lumina este energie, manifestare a persoanei, iar persoana în sine este ființialitate.

Pe de altă parte, atât luarea-aminte, cât și dragostea cu care este făcută rugăciunea exprimă un aspect „de atenție” respectiv „de simțire” în chipul rugătorului. Nu este doar o



simplă atenție. Este și o simțire/căldură. Ambele reflectă însă aspecte antropologice ale implicării. Relevă un sens integrativ, care ar fi cel al articulării minții (luarea-aminte) cu inima (simțirea-căldura-dragostea) în rostirea neîncetată a rugăciunii. Contează însă cum sunt „citite” și identificate antropologic atât mintea, cât și inima. Trebuie o lectură din partea personalismului antropologic. Trebuie văzute din perspectiva persoanei, deci. Dar și din perspectiva antropologiei apofatice.

Chiar și din perspectiva semnificației unor alți termeni uzuali antropologic, precum sufletul, de exemplu, trebuie decelate nu doar sensurile minții și ale inimii, ci și locul în care sunt situate. Sau, în context aplicat, trebuie aflat care este suportul „luării-aminte” respectiv al „căldurii-dragostei”, din perspectiva sufletului. Și contextul ghidează fără îndoială semnificația unor termeni, precum cea a inimii și a minții, de exemplu. De aceea, pentru că nu se preia sensul contextual, ci se interpretează contextul prin prisma semnificației prestabilite a termenului, apar de multe ori neînțelegeri și se ivesc confuzii.

Într-o notă ce privește isihasmul românesc, Părintele Stăniloae face deosebirea dintre „inima de carne”, locul spre care se îndreaptă mintea din locul capului trupesc, și „inima spirituală” care este „sinea proprie”, „centrul spiritual al ființei”:

*„Deși capul trupesc e concentrat spre locul inimii de carne, mintea nu trebuie să-și producă închipuirea inimii de carne. Ea trebuie să se îndrepte spre inima spirituală, spre centrul spiritual al ființei umane, spre sinea proprie. Numai această inimă spirituală are o deschidere spre infinitul dumnezeiesc, spre care trebuie să privească și mintea îndreptată spre această inimă spirituală.” (Filocalia VIII, nota 4)*

Inima spirituală, văzută ca „sinea proprie”, ca „deschidere spre infinitul dumnezeiesc”, este mai mult și altceva decât simțirea inimii asociată căldurii-dragostei inimii, care este un pandant afectiv (din inimă) al înțelegerii (din cap), ambele de structură energetică. Astfel, ca „sinea proprie”, inima spirituală are un sens mai profund. Acela de suflet-ipostas, de ființia-

litate. În acest sens, mintea trebuie să se „des-centreze” pentru a-și re-descoperi și re-identifica de fapt centrul antropologic, autenticul centru al omului care este „inima spirituală”. Mintea se con-centrează, se în-dreaptă de fapt nu spre proxima inimă-simțire energetică, ci spre inima spirituală, ce este „sinea proprie”, ca spre o re-descoperire de sine.

Nu e vorba în acest caz doar de o asociere-articulare a atenției minții și a simțirii inimii, ci de o descoperire și o restaurare de sine. Această des-centrare a minții din ea însăși, însoțită de re-centrarea minții în „inima spirituală”, este de fapt, așa cum afirmă Avva Ghelasie, ieșirea minții din „pseudo-personalizare” pentru a re-intra în autentica personalizare, ce se face prin „sinea proprie”, care este „centrul-persoana” umană.

Faptul că această inimă spirituală „se leagă de corp” prin inimă, care, totodată, este și locul unei simțiri-afecțiuni energetice, poate conduce la confuzia dintre simțirea afectivă din locul inimii, care este de natură energetică, și „simțirea inimii spirituale” care este de natură ființială-duhovnicească. Locul „inimii de carne” este doar ușa-legătura dintre „inima spirituală” și „inima energetică”. În realitate, „inima spirituală” are participarea și prezența-centrarea sa proprie, directă. Este o participare de neconfundat și de neredus la simțirea inimii energetice, și cu atât mai puțin a unei simțiri amestecate cu umori. Aici, în „forțarea” acestei „uși a inimii”, este unul din riscurile trăirii mistice a rugătorului care poate amesteca, confunda și substitui, ca participare proprie, „simțirea” *ființială* a „inimii spirituale” – care este cea a sufletului – cu „simțirea” *energetică*, care este cea a corpului, în fond.

Simțirea „inimii energetice” este localizată în locul-câmpul inimii corporale. Simțirea „inimii spirituale” este doar „legată” prin locul inimii de simțirea „inimii energetice”. Simțirea „inimii spirituale” transcende locul inimii, de fapt. În realitate, „inima spirituală” are trăirea, participarea-întinderea sa proprie, direct ființială, spre întâlnirea altor „inimi spirituale”. Aici este și sensul centrării rugăciunii iconice din specificul carpatin care indică acest suport participativ al

„inimii spirituale” ca centru personal, supra-intelectual. Aici este și taina aceluși „a sta în a sta” ca gest de închinare, de centrare din mistică isihastă carpatină. Așezarea în gestul de închinare are acest sens personalist al „inimii spirituale” recunoscută ca centrul-sinea care se deschide pe sine ca personalizare iconică în chipul hristic.

În perspectiva antropologiei iconice, această „inimă spirituală” sau „sinea proprie” este de identificat cu sufletul ca ființialitate. Altfel zis, „inima spirituală” spre care se îndreaptă mintea din cap ca centru, este ipostasul-persoană creată care este retrezită ca act și prezență ființială, ca participare-cuminecare. Mintea din cap se îndreaptă (și) spre acest centru – sinea sa ipostatică – și prin pomenirea numelui lui Iisus Hristos. Paradoxal, sinea proprie este redescoperită, nu autonom, ca în misticile metafizice, ci prin mijlocirea hristică. Ne cunoaștem pe noi înșine în sinea noastră prin intermediul modelului. Este o restaurare de sine ca persoană prin chemarea numelui lui Iisus Hristos. Este o cale isihastă de retrezire a ipostasului persoanei umane prin supra-personalizarea hristică, prin intermediul rostirii Rugăciunii lui Iisus. Re-trezirea ipostasului-persoanei ca prezență ființială este însă peste „trezvia” minții.

De aceea, pentru a nu ajunge la confuzii în experiența mistică, e necesar să se devoaleze și antropologia iconică, personalistă. În analogie și corespondență cu prezența persoanei lui Hristos, se poate evidenția un model antropologic, asupra căruia a insistat Avva Ghelasie. Este un model care ține cont de termenii și realitățile persoanei și prezenței umane, respectiv de ceea ce reprezintă lumina creată, ca manifestare a persoanei create.

Cum se exprimă prezența persoanei umane în raport de așezarea, de angajarea omului pe calea unei rugăciuni neîncetate? Prezența este (doar) ca luare-aminte și simțire-dragoste? Rugăciunea nu este și o unire-relație interpersonală? Nu este un act de prezență al omului? Care este centrul său de prezență, ca act? În ce constă chipul prezenței omului, în

realitate? Aici sunt de folos reperele antropologiei iconice. Prin intermediul lor se pot identifica dimensiunile chipului euharistic al prezenței. Așa se poate afla în ce constă *prezența iconică* în *chip euharistic*.

### (III)

**I.M.:** În volumul IV al colecției *Chipul Iconic*, serie nouă, Părintele Vlasie de la Frăsinei afirma, citez:

„O chestiune extraordinară. Evagrie, condamnat la Sinodul V, e în continuare baza misticii. Toată temelia misticii ortodoxe este pe Evagrie! Mă refer, nu la mistica carpatină sau, cum să spun, la practica isihastă, la practica iconică, care este o viziune ghelasiană. Mă refer la teologia clasică, la baza filocalică a teologiei clasice ortodoxe tradiționale. Aceasta, cum s-o numim? Greacă? Așa o numea Părintele Ghelasie, care a sesizat mai multe specificuri. Deci, în specificul athonit, cumva bizantin, cel care s-a configurat ca filocalie, toate sunt pe profilul acesta. Baza misticii este Evagrie. Nimic nu se mișcă fără Evagrie. Și în continuare – deși e condamnat la Sinodul V – e pus în *Filocalia I*”.

**N.:** Depinde și cum se evaluează și în ce sens se percepe această „bază” evagriană a misticii. Contează și forma, și conținutul receptării și măsura asimilării. Există și o structură și un tipar, dar și o viziune evagriană. Nu știu dacă nu cumva această structură a „învățăturii despre gânduri”, de care s-a pomenit – apropo de Efreim Filotheitul –, nu se mișcă, în orizont ascetic, tot în siajul tiparului ascetico-mistic evagrian. Structura antropologică e cea filosofică greacă. Mai precis, platoniciană. Evagrie, se știe, a fost condamnat la Sinodul V pentru teoria preexistenței sufletului și pentru apocatastază, alături de Origen. Însă, aportul evagrian despre care se vorbește se vrea a fi de fapt cel ascetic, filocalic, decupat, desprins de viziunea sa.

Problema este și cum, de pildă, s-au decantat aceste elemente de viziune eterodoxă, care sunt de neacceptat, dar

concomitent s-au valorificat aspecte practice. S-a putut prelua astfel un tipar și asuma o structură mistică, respingând, totodată, viziunea evagriană. Din acest punct de vedere, nu cred că Evagrie sau viziunea evagriană poate fi baza misticii ortodoxe. Ceea ce nu exclude existența unui tipar și a unei structuri de factură evagriană, reverberantă ca profil filocalic, dar subîntinse de o viziune ecleziologică ortodoxă, care le-a infuzat un alt sens. Practic ar fi imposibil ca mistica ortodoxă să se întemeieze pe o viziune eterodoxă și să mai rămână ortodoxă.

Există un profil mistic evagrian cu reverberație filocalică, precum cel evocat și de părintele Vlășie. Și astăzi, inclusiv la noi, putem vedea o preocupare febrilă de a corela mistica ortodoxă cu Evagrie. Pentru unii, cât de mulți sau puțini nu știu, a fost, este și rămâne un reper indispensabil pentru înțelegerea misticii creștine. În ceea ce mă privește, nu subscriu acestei teze!

Sunt două tendințe majore cu privire la recunoașterea și identificarea chipului lui Evagrie, cel real respectiv cel construit, mitizat. Sau remitizat, de ce nu? O tabără caută să-l impună pe Evagrie și ca statură mistică și teologică patristică, autentică, scoțându-l de sub incidența deciziilor Sinodul V, pentru a-l revalida ecleziologic. Cealaltă păstrează o atitudine critică, exprimând rezervă și chiar delimitare față de acest „povățuitor spre lumina divină”, despre care s-a afirmat că, fiind tributar unui tip pre-creștin de gândire, a deghizat gnosticismul în chipul creștinismului, rămânând în fond un „filosof în deșert”. Desigur, prezența origenismului și gnosticismului în scrierile lui Evagrie ar avea pentru unii doar rațiuni polemice. Ar reflecta doar nevoia lui Evagrie de a da un răspuns gnosticismului heterodox, prin contrapunerea unui gnosticism ortodox.

Gabriel Bunge susține că e justificat acest „supranume” de „filosof în deșert”, în măsura în care înțelegem „filosofia” în sens evagrian. Dar consideră că mai potrivit ar fi numele de „teolog al pustiei”, dar tot în conotația specifică atribuită de

Evagrie termenului teologie, anume cea a unei „interiorizări personale, suprarăționale a unității cu Dumnezeu Treime”. Bunge a încercat chiar reabilitarea sa ecleziologică, proclamând, printre altele, fundamentele biblico-teologice și sacramentale ale misticii evagriene, și invocând în mod expres faptul că „mistica evagriană este – în ciuda tuturor prejudecăților – trinitară”.

Bunge a insistat, a militat se poate spune, pe readucerea lui Evagrie în actualitate, în sensul recuperării unei surse originare, autentice, a trăirii mistice contemporane. L-a abordat atât pe Evagrie scriitorul și omul, cât și pe misticul și părintele duhovnicesc. S-a străduit să argumenteze că Evagrie, greul cultivat, casnic al culturii filosofice și teologice a epocii sale, a fost „fiu duhovnicesc” al „Sfinților Părinți” și este în „duhul Părinților” întrucât a avut ca povățuitori pe Macarie Egipteanul și pe Macarie Alexandrinul. Astfel, iscusitul deținător de cultură elenistică, Evagrie, este prezentat ca fiind format la școala marilor părinți duhovnicești și mistici ai monahismului egiptean, despre care se știe că erau, cel mai adesea, țărani copti.

Însă, totodată, Evagrie a fost legat, în sensul că a fost hirotesit citeț, și de Sf. Vasile cel Mare. A fost asociat și cu Sf. Grigorie de Nazianz, cel care l-a hironit diacon. A întâlnit, așadar, bărbați ai duhului recunoscuți în Biserică ca sfinți, urmând un traseu formativ ce a început în Capadocia, a trecut prin Constantinopol și Ierusalim, pentru a se opri în Egipt. Evagrie este prezentat astfel de Bunge și ca un chip al legăturii dintre spiritualitate și teologie, dintre *praktike* și *theologike*. Este expus ca un model și un reper al sintezei dintre cultura filosofică și teologică și experiența duhovnicească, mistică. Conform lui Bunge, cunoașterea vieții și operei lui Evagrie ar deschide căile întoarcerii la izvoarele limpezi ale vieții mistice. E ca și când fără Evagrie mistica creștină ar naviga astăzi în ape tulburi.

I. Hausherr, H. U. von Balthasar și A. Guillaumont sunt recunoscuți ca fiind celebri critici apuseni ai lui Evagrie.

Începând cu anii cincizeci ai secolului trecut, Guillaumont i-a consacrat o serie de studii din care a rezultat un chip de gnostic ezoteric. Bunge, cel remarcat astăzi ca unul care a răsturnat perspectiva asupra lui Evagrie, propusă de studiile lui Guillaumont, a răspuns și acestei acuze, scriind, cu privire la Monahul din Pont, despre disciplina secretului *versus* ezoterism respectiv despre gnoză *versus* gnosticism. Altfel spus, conform lui Bunge, una este disciplina secretului și gnoza, și alta este ezoterismul și gnosticismul. Prin urmare, Evagrie nu e ezoteric și gnosticist, ci este promotor al disciplinei secretului și al gnozei.

Evagrie a fost acuzat și de monism neoplatonic, pornind chiar de la termenul *monas*. Este un termen cu sens specific, considerat de relevanță capitală pentru înțelegerea viziunii ascetice și mistice evagriene. Acea inițială *stare protologică*, schimbabilă, a unității dintre Dumnezeu și creatura Sa – care va fi și *starea eshatologică*, neschimbabilă prin har – este desemnată de Evagrie ca *monas – unicitate*.

Prin urmare, dezintegrarea *monadei protologice*, prin cădere, se restaurează, se reintegrează ca *sfânta monas*, în starea eshatologică. Eshatologia este astfel o reîntoarcere la început. Bunge declară acest proces ca un eveniment interpersonal și nu impersonal. Însă, dincolo de proclamarea ca atare, nu reiese caracterul personal și nici cel interpersonal, real, pe care, cu privire la mistica lui Evagrie, îl invocă Bunge. Mă refer la o analiză antropologică structurală din perspectiva achizițiilor personalismului apofatic. Dar mă refer și la o antropologie teologică care, în sens maximian, trasează hotare clare față de origenism și evagrianism. Sigur că acest parcurs de reîntoarcere la unitatea anterioară, inițială, ce suprapune *protologia* cu *eshatologia* are un aspect viciat, din perspectiva antropologiei teologice, cea care configurează antropogonia și soteriologia în raport de hristologie, care, și la Evagrie, și la Origen, nu este cea autentic ecleziologică.

Structura misticii evagriene, și în raport de structura antropologică evagriană, cred că este de cercetat și de evaluat.



Dar urmând o așezare într-un context antropologic comparativ mai larg, ce presupune detalii actualizate, mistagogice, personaliste. Ca atare, trebuie decelat, în orizont evagrian, ce subîntinde, ca structură antropologică, întregul urcuș spre nepătimire, spre contemplarea celor ce sunt și, în cele din urmă, a luminii Sfintei Treimi. Este un parcurs spiritual în care ești îndrumat să te curăți de patimi, de gândul patimilor. Apoi ești chemat să te desprinzi și de gândurile simple sau neutre, de înțelesurile lucrurilor și chiar de imaginile lucrurilor, pentru a ajunge la o contemplare a Sfintei Treimi, la o vedere a Luminii Necreate.

Însă, aici survine o altă întrebare, care nu ignoră lectura contextului mistic contemporan. Chiar și numai ca tipar, structura antropologică (tripartită) și mistică evagriană (ternară: *praktike, physike, theologike*) – apropo de actualitatea apologetică a unei antropologii apofatice, personaliste – nu mai poate să răspundă astăzi, deplin și cu acuratețe, provocărilor unei întâlneri, inevitabile, cu misticile metafizice ori cu un gnosticism, reactualizat, readaptat secolului XXI.

În orizont evagrian, există un parcurs care pătrunde pe calea despătimirii, pentru a ajunge la nepătimire și contemplație în diverse forme și grade. Contemplația este de fapt mobilul, miza și ținta vieții duhovnicești, conform schemei evagriene. Chiar începătorul este orientat, încă de la primii pași, spre ținta împlinirii vieții sale *în și prin* contemplație. Tot ceea ce se înfăptuiește chiar de novice este, încă de la început, într-o exigentă raportare la atingerea țintei contemplative, cea neconținut urmărită: „contemplarea sfintei și fericitei lumini a Treimii”. Nevoința, lucrarea duhovnicescă, cu angajamentul și travaliul ei, este subsumată acestui „mod de a fi și de a viețui” în „chip contemplativ”. Este o orientare care pune accentul determinant pe asumarea unui „duh contemplativ”. Făptuirea însăși este realizată practic în vederea rodirii contemplației. Făptuirea este o sămânță a contemplației, care este rodul, împlinirea.

Mintea – nu în sens discursiv-dianoetic, ca rațiune, ci ca *nous* intuitiv – este și rămâne însă, în perspectivă evagriană,

beneficiarul despățimirii și agentul auto-contemplației respectiv al contemplației Sfintei Treimi. Evagrian se vorbește de lumina dumnezeiască și cunoștința duhovnicească care hrănesc mintea; de nepățimirea minții sau de mintea ajunsă la nepățimire; de mintea care își vede propria lumină, ca semn al nepățimirii; de rugăciune ca stare a minții; de lupta minții în planul inteligibil cu duhurile răutății; de mintea ca „templul Sfintei Treimi”. Bunge chiar tratează tema „viețuirii după minte” la Evagrie.

În sensul specificului isihast carpatin, trebuie spus, preocuparea este cea a unei „viețuiri după suflet”. Ca atare, trebuie identificată această taină a sufletului în sine pentru a pricepe ce va să însemne „viețuirea după suflet”. E nevoie de detalii antropologice care să deoaaleze și să distingă chipul sufletului în sine. Astfel se poate realiza ce este omul văzut prin chipul sufletului. Așa se poate pricepe ce înseamnă „viețuirea după suflet”.

Bunge constată că Evagrie nu justifică niciodată de ce anume vorbește mereu despre „intelect” (*nous*), dar asociază aceasta cu faptul că urmează o tradiție anume, cea specifică școlii alexandrine. Ca atare, trebuie deslușit ce reprezintă „a viețui după minte” nu în general, ci conform viziunii evagriene. Este o viețuire care implică renunțarea la orice cunoaștere mijlocită care vine sub formă de „imagini” sau „gânduri” din lumea sensibilă. Astfel face distincția dintre rațiune (*logistikon*) și „intelect”, pe care nu-l consideră pur și simplu o facultate a omului. Afirmă că „intelectul nu este ceva, ci un cine, capabil de nemijlocire personală”. Consacră mintea ca „loc al lui Dumnezeu” sau ca „templul Său”. Reprezintă mintea ca fiind chip al lui Dumnezeu. Numește intelectul drept „chip și asemănare adevărată (*eikon/homoioma*) a Fiului și a Duhului”, în care „chipul” ar desemna ființa creată, iar „asemănarea” desăvârșirea eshatologică.

Conform lui Bunge, intelectul este prin ființa sa „o „icoană” vie a Dumnezeului treimic, „receptivă” ca o „oglină” sau, încă și mai puternic, ca un „trup”, pentru prezența nemijlocit personală a Tatălui prin Fiul și Duhul”. Intelectul

este cel căruia i se împărtășește „adevărată cunoștință a ființei unice a adoratei Treimi”. Acest intelect care dezbracă pe „omul cel vechi” și îmbracă pe „omul cel nou” este cel despre care scrie Evagrie că, la vremea rugăciunii, își vede starea sa asemenea safirului sau azurului celest.

Pentru rugător, a vieții „după minte” înseamnă „să plece oarecum câte puțin din trup”, pentru ca „simțurile, memoriile și temperamentul cu activitățile lor proprii să nu fie un obstacol”. Asta, pe de o parte. Rugătorul trebuie, pe de altă parte, să-și „tăgăduiască „sufletul” – adică cele două „facultăți iraționale” ale acestuia, *irascibilitatea* și *concupiscenta*, care îl leagă de lumea sensibilă” – întrucât „trebuie să iasă spre Dumnezeu”, pentru „a fi liber de orice gânduri”, căci rugăciunea, precizează Bunge, este „lepădarea gândurilor”.

Astfel, a vieții „după minte” sau „după intelect” apare ca o dezbrăcare ascetică a omului cel vechi de patimi, și ca o depășire a gândurilor – chiar și a celor mai înalte, ce privesc făptura –, dar și a intuițiilor, pentru a ajunge la o întâlnire cu Dumnezeu, nemijlocită, plecând de la Dumnezeu Însuși. În fond, intelectul nu este, conchide Bunge, decât ceea ce numim „sinea” sau „nucleul personal” al omului, care în ființarea sa ca „chip al lui Dumnezeu” sau în caracterul său de chip exprimă „receptivitatea pentru Sfânta Treime”, în posibilitatea unei „relații personale”. Prin urmare, intelectul, în caracterul său de chip al lui Dumnezeu, ajunge la a se vedea pe sine însuși, și la a se sesiza ca fiind „locul” „întâlnirii personale” cu Dumnezeul treimic.

Este expusă astfel o schemă a „trecerii mistice” de la o întâlnire mijlocită, la o întâlnire nemijlocită cu Dumnezeu. Cea dintâi este întâlnirea mijlocită de simțuri și de creație. Cea de-a doua, nemijlocită de simțuri și de făpturi, este o întâlnire directă a intelectului cu Dumnezeu. Însă, intelectul și „viețuirea după intelect” trebuie deciptate și în raport de structura tripartită a *puterilor sufletului*. Structura antropologică, în astfel de tripartiție, rămâne tot una de factură filosofică antică. Trebuie subliniat!

Mai mult, se poate observa că, în context, prin termenul „suflet” sunt desemnate (și) două din *puterile sufletului*, concupiscenta respectiv irascibilitatea, care, corporal, corespund pântecelui respectiv pieptului. Intelectul – care, corporal, corespunde capului – este tot o componentă a structurii tripartite a *puterilor sufletului*. Prin urmare, intelectul ca *putere a sufletului*, chiar distinctă de rațiune ca facultate, este și rămâne de aceeași natură cu irascibilitatea/ iuțimea și concupiscenta/pofta, care sunt energii.

Alteori, *pofta și iuțimea* apar „dimpreună” ca un „întreg” sub sintagma de „suflet irațional”. În pendant, intelectul ar fi „sufletul rațional”. Însă, dincolo de atributul „rațional” respectiv „irațional” asociat termenului suflet, cele două formule, „suflet irațional” și „suflet rațional” nu se referă la *chipul sufletului în sine*, ci doar la *puterile sufletului*. Detaliul este important pentru că arată o împărțire între rațional și irațional „localizată” în cadrul *puterilor sufletului*. Este o trecere dintr-o tripartiție într-o dualitate (suflet rațional vs suflet irațional), care exprimă în fond o degenerare. Este o scindare a tripartiției *puterilor sufletului*, dar și o regrupare și contrapunere a lor. Două puteri, pofta și iuțimea, se luptă cu cea de-a treia, anume intelectul.

Conflictul – rațional *versus* irațional – se desfășoară în substratul infra-energetic. Se amorsează în ordinea de realitate a *puterilor sufletului*, destructurate. Trebuie reiterat că natura *puterilor sufletului* este energetică, iar natura *sufletului în sine* este ființialitate. Trebuie ținut cont că ceea ce este energie este „în afara” ființialității. Iar energiile și ființialitatea nu se amestecă. Însă, conflictul infra-energetic care se desfășoară în afara ființialității sufletului reflectă de fapt ruptura mai profundă dintre *energii și ființialitate*, adică cea dintre *puterile sufletului și sufletul în sine*. De fapt scindarea dintre suflet și corp este la un nivel mai subtil cea dintre suflet ca ființialitate și energii ca puteri ale sufletului.

Urmând aceste distincții, analogii și corespondențe, se poate vedea cum Bunge consideră intelectul ca fiind... *persoana...*

Astfel, identificând persoana cu intelectul, ajunge să declare una din *puterile sufletului* – cea „mai de sus” în structura energetică tripartită – „icoana” Dumnezeuului treimic.

Dar trebuie remarcat aici și faptul că mintea/intelectul, proclamată ca icoană a Dumnezeuului Treime, nu are o structură tripartită. Este doar o componentă a unei structuri tripartite, într-adevăr, dar tripartiția este cea a *puterilor sufletului*. Cum spuneam, această tripartiție nu se confundă cu structura triadică a *sufletului în sine*. Aceasta din urmă este adevărata icoană a chipului omului creat după Chipul lui Dumnezeu Treime. Caracterul sufletului de icoană a lui Dumnezeu Treime se vede atât în chipul său triadic, cât și în natura sa ființială. Acestea lipsesc din definirea intelectului ca persoană, în sens evagrian.

Perspectiva evagriană, prezentată și promovată cu osârdie de Bunge, ascunde chipul sufletului în sine, cel care transcende puterile sale și cel care este, într-adevăr, icoana (-persoana) creată în asemănare cu Chipul lui Dumnezeu (Treime de Persoane). Fără îndoială nu i se poate reproșa lui Evagrie faptul că nu folosește în sec. IV o terminologie personalistă, cu referire la ordinea antropologică. Dar nici nu trebuie asimilat personalismul antropologic, apofatic, structurii antropologice de tip evagrian, așa cum face Bunge, și cei din siajul său, generând confuzie, cu privire la identificarea chipului omului – cel creat după chipul și în asemănare cu Chipul lui Dumnezeu – ca ipostas-persoană ființială.

Chestiunea gnosticizării, deghizat în forma cunoașterii contemplative, este cum și dacă mai poate fi deslușit ca atare, ca gnosticizări, dincolo de o terminologie creștină, în care se îmbracă, dacă nu avem în atenție, ca viziune, o întâlnire în chip euharistic care relevă o cale de cunoaștere întrupată, participativă, interpersonală. Este o cunoaștere-comuniune (și) a trupului, (și) a rădăcinilor trupului din suflet și a sufletului omului – chipul de persoană în sine! – și cu umanitatea lui Hristos, și cu dumnezeirea lui Hristos, în Persoană, dar și cu Tatăl, Persoană, și cu Duhul Sfânt, Persoană. Nu e o simplă contemplare a luminii Sfintei Treimii

la care ajunge mintea, doar. Este un chip euharistic al comunicării și comuniunii integrale în care – cum afirmă Părintele Stăniloae – și funcțiunile și lucrările/energiile trupului lui Hristos se întipăresc în funcțiunile și energiile trupului nostru. E și mai completă și mai complexă această viziune a cunoașterii-comuniunii inter-personale în chip euharistic.

Dacă mă restrâng la gând, la discernerea gândurilor, la raportul dintre patimă și gândul patimii, la depășirea gândurilor pentru a ajunge la un chip contemplativ, în care agentul-vederea este mintea/intelectul, cred că este prea puțin. Din perspectiva personalistă, integrativă, a antropologiei iconice, mă refer. Este prea puțin dacă ne propunem trasarea unui hotar eclezialogic clar. Un hotar nu doar față de gnosticismul istoric, ci și vizavi de cel... actualizat... metamorfozat. În acest sens, e mai greu de înțeles demersul acesta entuziast de resuscitare, astăzi, a evagrianismului. Nu ajută prea mult, cred, într-o dezbatere aplicată în context mistic ce implică și o componentă antropologică de raportare. Personalismul, apofatismul antropologic care reclamă identificarea și recunoașterea ipostasului ființial – chip triadic distinct de manifestările sale tripartite – este o necesitate, într-un fel, pentru a prezerva limpezitor, neamestecat, experiența mistică creștină.

În *Ascetica și mistica* – am reiterat acest aspect, de care nu se ține cont, de multe ori, trecându-se prea ușor cu vederea –, Marele Teolog consemna că antropologia creștină a fost influențată, ca model și structură, timp de secole, de filosofia greacă, de Platon și Aristotel. Probabil că nu a fost până acum momentul potrivit și pentru evidențierea unui model antropologic personalist. Au existat în istoria creștinismului dispute triadologice, pnevmatologice, hristologice, cele legate de energiile necreate și așa mai departe, care au statornicit adevărul de credință. Toate au avut un indubitabil impact și asupra practicii și a experienței duhovnicești. Însă, nu s-a ajuns decât în sec. XX, după cum remarca isihastul, la descoperirea tainei personalismului antropologic, și a resurselor sale

apologetice. Nevoia de evidențiere a unei antropologii iconice, apofatice, este, totodată, și nevoia de reliefare a amprentei sale creștine, specifice, pentru că în joc este și o altă miză. Anume, cea a identificării, a recunoașterii chipului omului ca persoană creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Treime de Persoane.

Modelul antropologic creștin a fost, timp de peste un mileniu, sub amprenta filosofiei grecești. E un fapt. Astăzi, într-un context mistic mai larg, ca interferență spirituală, nu mai este clarificator – ca trăire, și ca înțelegere în profunzime a misticii isihaste – acest tipar antropologic antic. Cum decriptez, antropologic, modelul evagrian? – în raport de caracterul activ respectiv contemplativ al misticii, sau de referința la cele opt gânduri și la nepătimire. Care este, ca structură antropologică, fondul experiențial al nepătimirii? Chiar să fie un semn al nepătimirii faptul că mintea se vede pe ea însăși? – așa cum ni se spune cu privire la auto-contemplarea minții ca lumină, în sens evagrian.

Cum se lecturează structura patimilor? – prin raportare la un model antropologic care face distincție între *suflet* și *puterile sufletului*, și care vede relația dintre *suflet* și *corp* prin intermedierea *puterilor sufletului*. Pe ce realitate, ca suport, se alipesc și cresc patimile? Pe ce sol se dezvoltă împătimirile? În ce realitate antropologică ne situăm? Vorbim de patimi doar în zona concupiscentei și a irascibilității? Sufletul ca ființialitate ipostatică singulară este prins, cuprins, în această structură a patimilor? În ce fel este prins?

Evagrian, înțeleg că suntem îmboldiți ascetic spre despătimire... Dar pe ce fond apare, se structurează împătimirea la care se referă modelul evagrian? Din pricina căderii, nu avem afectată și conștiința sufletului în sine? Omul, în general, uită de propriul suflet ca realitate inefabilă. Dacă sufletul ar fi trăit conștient, ar fi o evidență de necontestat. Dar nu toți oamenii cred că au și un suflet. Distinct de corp. Distinct de energii. Asta înseamnă că nu au trează conștiința propriului lor suflet. Nu că nu au suflet.

Avva Ghelasie consideră că supra-activarea minții apare pe fondul orbirii sufletului, a închiderii ochiului-conștiinței de suflet. De aceea trebuie retrezită conștiința de suflet în așa fel încât mintea să nu (se) mai mintă, crezându-se a fi însăși persoana, în taina ei. Mintea – este un fapt! se constată! – se regăsește, în chip preponderent, în structura viziunii filocalice, mai cu seamă în cea greacă.

Întrebarea este dacă acesta este singurul model filocalic. Evident, nu. Este acesta pasibil și de o actualizare care poate permite discerneri, de fond, ce pornesc exact de la interogarea pe care o reitez: Mintea este actorul sau actantul principal în chipul omului? Ce desemnez și identific prin minte? Nu vorbim doar de o numire, pur și simplu. Prin același termen, fie minte, fie suflet, putem numi realități diferite sau aceeași realitate. Preeminența minții – în structura antropologică de care vorbim – apare ca urmare a căderii omului, cu consecință directă: uităm de chipul sufletului! Supra-activarea minții apare tot pe fondul inconștienței sufletului, cel care transcende mintea, fiindu-i suport. Aici mintea are un înțeles energetic, fără îndoială. La acest sens mă refer când vorbesc de minte în contextul de față. Fără îndoială că prin termenul minte poate fi desemnată și realitatea apofatică, tainică a omului, adică ființialitatea creată, ce pe care în specificul carpatin o numim suflet. Dar dacă se vorbește de minte în acest sens apofatic ea nu mai poate fi asociată direct cu gândurile, cu senzațiile, cu percepțiile și reprezentările, întrucât se referă la o altă ordine de realitate, cea ființială.

Misticii metafizici înțeleg că mintea energetică e... *ceva*. Dar înțeleg și că trebuie să transeandă în... *altceva*. Înțeleg că trebuie să treacă dincolo de minte. Acest *altceva* este o conștiință-martor, distinctă de minte. Pentru atingerea acestui deziderat sunt tehnici de concentrare, practici meditative. Din perspectivă creștină, rugăciunea este și mai mult și altceva decât meditația, pentru că rugăciunea mă întâlnește cu Dumnezeu cel adevărat. Nu doar cu mine însumi. Trebuie să mă întâlnesc și cu Dumnezeu cel adevărat, dar și cu mine



însumi. Mă întâlnesc și cu mine însumi, dar fără să mă confund cu Dumnezeu.

Vizavi de rugăciune și întâlnirea cu Dumnezeu, structura mea participativă este doar cea legată de minte, emoții-afectivitate – sau inimă, să-i zicem și așa – și simțire-corporalitate? Răspunsul la întrebare devine important ca discernere antropologică, în sensul recuperării unui personalism antropologic, distinct, dar aflat în raport iconic cu personalismul teologic, întrucât omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Din perspectiva isihasmului carpatin, mintea este secundară vizavi de suflet. Paradoxal, este legată de isihast de corp, pentru că este energie. Sinele mic, mintea sau *eul individual*, este secundar față de *eul personal* sau sinele mare, care este sufletul. Acest sine mare este creat. Asta nu înțeleg misticile orientale și, de fapt, misticile metafizice în general. De aceea și rămân captive într-o formă de auto-mistică, ca descoperire de sine, respectiv ca autodivinizare. Însă, așa cum vorbeam, distincția dintre sinele mic și sinele mare există. Este o discriminare reală. Sinele mic și sinele mare nu trebuie confundați. Trebuie evaluată locația minții în acest caz. Este asociată sinelui mic sau sinelui mare? Misticii orientali o localizează în sinele mic, în raport de care sinele mare este non-minte.

Din punct de vedere mistic, creștin, nu pot să o tot țin și învârt și-n sus, și-n jos, doar cu mintea și cu gândul. Un mistic metafizic, întemeiat pe revelație naturală – atât cât este ea revelație naturală, pentru că este alterată de cădere –, face această discernere între minte/intelect ca sine individual, și ceea ce transcende intelectul/mintea. De pildă, în budism, ceea ce transcende intelectul este natura umană fundamentală sau natura de buddha. Din perspectivă creștină, dacă sunt harismatic, dacă sunt duhovnicesc, de ce sau cum să nu fac această distincție între minte-intelect și ceea ce o transcende? Este necesară! Trebuie remarcată, antropologic! Aici este de urmărit raportul antropologiei apofatice cu modelele antropologice ale altor tradiții mistice.

Avva Ghelasie a pus accentul, ca specific carpatin, pe faptul că trăirea noastră de fond este prin chipul de suflet. Este un suflet identificat ca ființialitate, nu ca afectivitate-emotivitate, deci ca parte mediană ce face legătura dintre minte și sensibilitate-corporalitate. Sufletul ca tri-ființialitate transcende această tripartiție energetică, anume ternarul: minte (-rațional), afectiv (-emoțional) și sensibil (-corporal). Ca practică mistică carpatină, trebuie să trezesc și să activez și conștiința sufletului. Sufletul este, într-adevăr, realitatea nemuritoare, permanența ființială care ne arată chipul creat al omului în sine ca fiind după chipul lui Dumnezeu. Omul întreg, de fapt, este după asemănarea și chipul lui Dumnezeu. Dar sufletul ca ființialitate este, în esență, chipul omului. Astfel, ca structura mistică – dacă am aceste detalii, din capul locului – discernerea se orientează formativ ca atare.

De aceea, în orizont carpatin nu mai este în prim-plan doar o discernere a gândurilor. Nu este preocupare doar față de gânduri. Că vin gânduri, că de unde vin, că prea vin sau prea nu vin, că te războiești cu ele, că le ignori, că le întâmpini, că încerci să le depășești și așa mai departe. Problema – într-o mistică de creație, precum cea metafizică, care nu e o mistică divino-creație, așa cum este creștinismul – este cea de conștientizare a faptului că trebuie trecut dincolo de realitatea minții. Prin urmare, dacă sunt *cu și în* Hristos, nu se poate ca totul să se miște, duhovnicește, în această lucrare a minții, în vârtelnița gândurilor.

Avva Ghelasie, prin aceste precizări, adeverește faptul că, în spațiul carpatin, putem fi o punte între Orient și Occident. O punte, și în sens creștin, și în sens isihast, tocmai pentru că putem să descifrăm și înțelegem structura misticii metafizice. Putem să avem și o înțelegere a ceea ce înseamnă această structură pe filiera evagriană a misticii contemplative, în parcursul-urcușul despățimirii, ce ajunge la nepățimire. Dar și a ce înseamnă o mistică de creație care realizează că trebuie să trecem dincolo de minte. Mystic, trebuie să avem și conștiința a ceea ce trece de acest sine individual, relativ.

Din psihologia transpersonală aflăm cum – din cauza inconștienței sinelui mare – se ivește și se trăiește sentimentul de gol. Omul nu se împacă cu sentimentul de gol. De aici o frământare, o preocupare ce naște o *sete de întregire*. Este setea de realizare, de împlinire, de deplinătate, de fapt. Seta aceasta trebuie orientată astfel către o sursă care, pentru a fi satisfăcătoare, trebuie să aibă caracteristicile neschimbătoare ale permanenței, ale nestrucăciunii, ale nemuririi. Sinele mare are aceste caracteristici, constatate experiențial de misticile metafizice. Sesizează, deci, și misticile metafizice, și în siajul lor și psihologia transpersonală, că prin „viețuirea după minte” nu poți să ajungi la o plinătate. Nu mintea este calea de întregire a chipului omului.

Fără îndoială că în sens creștin ajungem la plinătate numai prin întâlnirea noastră cu Dumnezeu, în și prin Hristos. Numai El poate să ne umple cu adevărat și deplin. Dar chestiunea, mistic vorbind, este legată și de chipul prin care noi participăm. Este legată și de chipul ce naște, leagănă și poartă întru sine această plinătate. Înțelegerea aceasta nu este dată de un discernământ al gândurilor și al minții, ci de o recunoaștere a realității dincolo de minte, a conștiinței dincolo de gândire. Nu numai întru gândire și întru gând, și în toate cele desfășurate în acest spațiu al minții, inclusiv cel contemplativ, este lucrarea duhovnicească. Antropologic, în mod fundamental, trebuie să trec și dincolo de minte. Această discernere poate să-ți orienteze viața ta spirituală, creșterea ta. Te cheamă să descoperi conștiința ta ca prezență personală, cuminecabilă ființial într-o ordine a permanenței.

Despățimirea sau nepățimirea o realizez prin forțe proprii și numai pentru nepățimirea în sine? Sau aceasta devine o realitate, cum zice Evagrie, premergătoare, aproape de un contemplativ direct al Treimii. Așa, direct? Nu am întâlnirea intersubiectivă ecleziologică, euharistică, în trupul mistic, care îmi oferă toate elementele participative, restaurându-mă ca persoană? De aceea în mod recurent m-am referit la textul Părintelui Stăniloae care relevă acest chip

participativ, care nu este arondat doar unui simplu chip contemplativ. Este mai mult decât un mod contemplativ, întrucât integrează și corpul și energiile, printre care este și mintea, dar și sufletul. În atare viziune, chipul mistic este orientat de la început în acest orizont al reîntregirii și țintește un chip deplin al participării. Aici sunt discernerile ce implică viziuni. Ceea ce este mai mult decât o discernere a gândurilor. Ceea ce este important, din punctul meu de vedere. Important și formativ. Ca așezare, ca traseu.

Altfel, sigur că pot să mă desfășor ca formă și-n această structură-tipar, de factură evagriană, pentru că, rămânând înrădăcinat ecleziologic, îți permite să te întâlnești cu Hristos, și să viezi întru El, întrucât Îl cauți și ai practica rugăciunii. Te miști în direcția aceasta și rămâi în acest spațiu ecleziologic, desigur dacă nu-ți însușești și hristologia evagriană eterodoxă. Însă aici vorbim și despre detalii mai fine care calibrează abordarea mistică, punând în evidență trasee specifice. Sunt trasee care, până la urmă, nu caută doar pe Dumnezeu, ci încearcă să descopere și omul în profunzimea lui. Descoperind omul în profunzimea lui, și capacitatea doxologică se deschide, se adâncește, crește. Chipul participativ este unul și mai cuprinzător și mai capabil de întindere, de deschidere, de plinătate. Aici este o miză. Altfel pot să intru cu o structură din aceasta într-o sferă duhovnicească numai a gândurilor, a minții, în care să tot stau să analizez de unde vine gândul... să-l iau, să-l spun, să-l fac, să-l dreg...

Necesar ar fi să înțelegem că gândul este un element relativ, structural vorbind. Deși relativ, dintr-un anumit punct de vedere, gândul minții poate fi determinant, însă. Christina Grof, pe care am evocat-o, a fost opt ani dependentă de alcool. Trăia această dependență concomitent cu preocupările spirituale și cu practicarea meditației. Mărturisește cum mintea o mințea, inducându-i că toate cele care i se întâmplau nu i se întâmplau din cauza alcoolului. Avea impresia aceasta, puternică, dincolo de tehnicile de control ale minții pe care le practica, în care se implica. Numai angajarea ei în depășirea

dependenței de alcool i-a arătat ce înseamnă puterea minții cu adevărat. Așa a realizat cât de mult o mințea, cât de înlănțuită era în mrejele propriei minți. Așa a conștientizat și câte minciuni și explicații îi oferea mințea. Interesantă povestea ei, prezentată și ca argument despre cât de puternică e de fapt mințea în a ne îmbrobodi. Dar cu toate acestea, cu toată puterea minții și a gândurilor, a ajuns la concluzia, prin învățătura și practica misticii orientale, că nici mințea, și nici gândurile minții, nu reprezintă omul în realitatea sa fundamentală. Așadar, ca realizare de sine, trebuie transcense atât mințea, cât și gândurile. Aceste practici de factură metafizică sunt preocupate și realizează o astfel de transcendere. Dar, din nefericire, rămân imersate în *sinele mare*. Se sting în acest sine. Rămân captive în auto-contemplare de sine sau în auto-divinizare, pentru că unii declară că sinele mare e Dumnezeu. Cred că L-au prins de picior pe Dumnezeu. De fapt *sinele mare* e numai omul în natura lui fundamentală. Dar a te opri în natura ta fundamentală înseamnă să te închizi față de adevărata întâlnire, cea cu Dumnezeu cel viu. Întrebare provocatoare pentru evagrienii contemporani: Cum se poate înțelege și explica contemplația minții în raport transcendera minții și a gândurilor din misticile orientale?

În raport de un context mistic mai larg, nu sună convingător dacă pedalezi ca mistică creștină numai pe gând, pe minte. Nu poți să promovezi ca mistică isihastă faptul că antropologic totul se învârte numai în jurul minții/intelectului. Budismul care este ateu vorbește de natura umană fundamentală care transcende intelectul, care este constituit din agregate energetice. Creștinismul are în Hristos revelația deplină care te face să-L recunoști și să-l întâlnești pe Dumnezeu cel adevărat. Dar trebuie totodată să cunoști deplin și omul care este chip creat după Chipul Său. Trebuie să fii părtaș mistic și la această reîntregire a chipului omului. Și din această pricină, Avva Ghelasie insista asupra faptului că mistica isihastă este dublă mistică. Este și o mistică de restaurare, de întregire de sine, dar și una de împlinire

iconică, de comuniune perihoretică cu Dumnezeu cel adevărat, revelat în Hristos, ca Treime de Persoane. Chipul euharistic al comuniunii nu poate fi redus doar la un simplu contemplativ al minții, în sensul că tu ca mistic contempli, cumva, doar Sfânta Treime, lumina Sa. Comuniunea interpersonală în trupul mistic euharistic este cea în care toate componentele sunt vii și participative, active și lucrătoare. Sunt salutare aceste detalii ghelasiene care arată ce reprezintă acest caracter dublu al misticii isihaste.

Această conștientă a nevoii de re-facere a omului și a realizării chipului său întreg, prin mistica restauratoare-îndumnezeitoare, este mai mult decât înțelegerea despățimirii și a nepățimirii în tipar evagrian. Tocmai pentru că este un demers ce are în atenție și transcenderea minții, și vizează recuperarea chipului integral al omului. Așa, antropologic vorbind, cu despățimirea pare că trec doar de la despățimire (până) la nepățimire, urcând, de la concupiscentă și irascibilitate (până) la intelect. Dar, ca suport experiențial antropologic, rămân în sfera intelectului, a emoției, a simțirii. Numai acesta este omul, ca structură? Sensul coborârii minții în inimă are rostul de a trece sau de a regăsi și un suport participativ mai adânc, și mai deplin. Evagrianismul mistic nu știe de această cale de trecere a minții prin ușa inimii pentru a afla chipul cel tainic al omului, cel care într-adevăr este „după chipul”. Acest chip tainic, dincolo de minte și inimă, este sufletul în natura sa ființială. Altfel zis, sufletul, nu mintea, este fondul a ceea ce înseamnă a fi „după chipul”. Dar sufletul lecturat și identificat după harta antropologiei iconice.

În isihasmul carpatin este în atenție și chipul ființial al sufletului care trebuie descoperit, retrezit. Apoi trebuie refăcut, restaurat integral și chipul omului pentru a trăi și o implicare deplin integrativă în acest trup mistic care este Biserica – extensie a trupului înviat al lui Hristos. Aici sunt detalii paradigmatică. Mistica de restaurare – care se petrece deopotrivă cu cea dialogală de întâlnire – este mai mult decât ce se înțelege ca trecere prin despățimire până la nepățimire și

Învățătura despre gânduri. Acest chip iconic al restaurării îți dă o orientare și o deschidere participativă într-un chip personalist al misticii, în care persoana, chipul în sine al sufletului, nu se confundă cu mintea. Sufletul nu e doar mai mult decât mintea. Este altceva. La persoana umană în sine, mă refer, când evoc sufletul care transcende mintea. Dumnezeu e dincolo și de acest sine mic, și de acest sine mare, care, în sens isihast, este chip personal, nu impersonal. Aici apare discernerea discernerii sau gândirea gândirii. Aici se relevă accente și nuanțe formative specifice. Ascetica și mistica în specificul carpatin se orientează spre suflet. Este o deschidere dincolo de gânduri, spre chipul de taină al omului.

**I.M.:** În partea a doua a studiului *Repere ale unei medicini integrative – medicina isihastă și viziunea ghelasiană*, scrieți:

„Isihastul subliniază de altfel că, în perspectivă creștină, trebuie într-adevăr identificat acest psihism în sine, direct al sufletului sau al sufletului direct, care „nu este prin energii și nici prin funcții fiziologice”, și, ca atare, nu trebuie confundat cu acest schelet „psihic-energetic” ce subîntinde organismul corporal. Totodată, previne să nu se confunde și nici să se amestece trihotomismul psihic antic și reperele antice aristotelice, preluate și în psihologie de mulți, cu chipul triadic al sufletului, din viziunea creștină, și, desigur, nici să se inverseze „logica”, operând o permutare a psihismului „produs de funcții” cu cel „producător de funcții”.

Terapeutică isihastă insistă, de fapt, pe o re-memorare, pe o re-facere a chipului omului ca întreg, prin decantarea-eliberarea de memoriile subconștiente și inconștiente, și, mai ales și în primul rând, pe accesarea și asimilarea supra-memoriilor arhechipale, originare.”

**N.:** Mistic, trebuie căutat și redescoperit acest chip al omului întreg, ca un chip iconic al sănătății depline. Patimile sunt în fond aspecte ale îmbolnăvirii și degenerării omului. Dar chipul omului întreg sănătos nu îl regăsim numai printr-o modalitate practică de despățimire. Îl descopăr (și) printr-o re-memorare a paradigmei divine din adânc – arhechipul, cum

zice Părintele Ghelasie. Aceasta este o rememorare întru asemănare a chipului omului ca suport ontologic, real. Acest chip ontologic este ipostasul ființial, adică sufletul. Însănătoșirea este un parcurs iconic. Nu poate fi împlinită, așadar, în afara așezării chipului întru asemănare. Fondul acestui chip al omului este taina iconizării. În specific carpatin, acest fond este sufletul, ca ipostas ființial, și nu intelectul/mintea ca în modelul evagrian și athonit grec. Nu mintea este „icoana” lui Dumnezeu din om, ci sufletul!

În sens carpatin, nu este prioritar și nu contează (doar) procesul decantării gândurilor rele, desprinderea de patimi, de gândurile patimii și așa mai departe... detașarea chiar de gândurile însele, de reprezentări și imagini. Acestea sunt aspecte practice ascetico-mistice care se desfășoară într-un spațiu mental, de fapt. Gravitează în jurul intelectului/minții ca actor principal. Ca viziune carpatină, prioritară este rememorare iconică a chipului omului. Aceasta se realizează prin raportarea directă a sufletului deschis ca act-prezență închinătoare față de modelul paradigmatic, care este chipul lui Dumnezeu din noi, prin care Dumnezeu este prezent și lucrător în noi. Rememorarea iconică are un suport personalist supramental. Implică un dialog interpersonal care asumă și contemplația-vederea minții, dar dialogul nu se reduce și nu se confundă cu această vedere-contemplație.

În isihasmul carpatin, caut să mă identific ca persoană. Mă restaurez ca persoană. Încerc să-mi refac integralitatea personalității prin regăsirea modelului iconic. Mă personalizez prin restaurare. Mă restaurez prin personalizare. Calea este o participare iconică, o întâlnire inter-personală. Este o relaționare care are ca efect asemănarea mea cu chipul lui Dumnezeu din mine, care este arhechipul iconic, modelul dumnezeiesc paradigmatic. În acest fel recuperez și realizez întregimea mea. Nu oricum, deci, mă restaurez, ci ca persoană-chip întru asemănare. Această re-întregire iconică se deosebește de ceea ce încearcă – pe filiera aniconică a misticilor metafizice orientale – psihologia transpersonală. Mystic isihast, îmi recuperez



întregimea de chip, în sens iconic, prin asemănare cu arhechipul, printr-o rememorare de limbaj arhechival. Această rememorare nu pot să o realizez fără să descopăr – cum ai evocat – acel psihic în sine, care reprezintă un activ direct al sufletului. Rememorarea are ca suport al amprenării memoriilor arhechivale acest ipostas ființial care este sufletul. Acest psihic în sine nu se confundă cu psihismul energetic sau cu fondul psihofiziologic, ca transpunere și reverberație de efect chimico-organic. Această identificare a psihicului în sine în raport de natura realităților este fundamentală. Din punctul acesta de vedere, se poate vedea și un sens terapeutic, dar și restaurator și îndumnezeitor isihast. Desigur, este un sens care se precizează în raport de ceea ce este chipul omului ca taină-icoană.

Acest reper totalizator sau integrativ al chipului omului ca persoană arată o cale care deschide și centrează, care capacitează și actualizează dăruirea-primirea unitară și integrală a omului ca personalitate. Această țintă presupune un traseu care, cumva, este mai mult decât parcursul despățimirii, și chiar decât cel al contemplației. Desigur, pot să fiu și sunt murdar, de patimi, de păcate. Pot să încerc să mă curăț, să mă despățimesc, dar curățirea – demersul și procesul de curățire – nu e însuși chipul de participare. Trebuie să mă reaşez și deschid în acest chip de participare-dăruire personală. Curățirea este un aspect de pregătire, de aranjare. Altceva este participarea ca persoană.

Mistic carpatin, trebuie să am restaurat și actualizat chipul integral și integrativ de participare personală. Așa pot fi și rămâne într-o întâlnire cu Dumnezeu, așezată în chipul euharistic al comuniunii. Este o participare care nu poate fi restrânsă la o participare contemplativă a minții, pentru că presupune o implicare integrală, și a corpului, și a sufletului, și a interfeței dintre suflet și corp, care este structura energetică subtilă. Așadar, este o participare (și) a minții, (și) a afectivității, (și) a sensibilității, care țin de structura acestei interfețe energetice care leagă sau prin care se leagă sufletul de corp.

Dar este, totodată, și participarea sufletului direct, cea despre care vorbește isihastul carpatin. Este o participare-cuminecare ca suflet ființial care, la rându-i, este chip triadic, ca ipostas-persoană.

Distincția dintre puterile sau tri-energiile sufletului și sufletul în sine ca tri-ființialitate revine prin urmare în atenție. Ea este relevantă și din alt punct de vedere, cel al practicii. Împărțirea *puterilor sufletului* în „parte rațională” respectiv „parte irațională”, care cuprinde pofta și iuțimea, a făcut ca Evagrie să susțină că psalmii, imnele și cântările duhovnicești răcoresc iuțimea și secătuiesc poftele. Ca practică, acestea au, așadar, un efect (doar) asupra părții iraționale. Tot Evagrie scrie că foamea, osteneala și anahoreza sting pofta încinsă, iar psalmodia, îndelunga-răbdare și mila opresc iuțimea tulburată, confuză și fără rânduială. Se observă astfel că, în viziune evagriană, psalmii, imnele și cântările duhovnicești sunt folosite ca metodă de prevenire și de luptă împotriva aprinderii „părții iraționale” a *puterilor sufletului*. Trebuie remarcat că fără distincția dintre *sufletul în sine* și *puterile sufletului* nu se pricepe faptul că dualitatea – „parte rațională” vs „parte irațională” – nu se referă la realitatea ființială a *sufletului în sine*, ci la *puterile sufletului*, care, în natura lor, din nou trebuie subliniat, sunt energii. Aceste energii ce constituie interfața dintre suflet și corp sunt acele „rădăcini ale trupului din suflet” despre care vorbește Marele Teolog, în note la *Filocalia VIII*, de pildă.

Din această perspectivă antropologică, abordarea ascetică evagriană nu are în atenție de fapt implicarea și participarea doxologică *in actu* a *sufletului în sine* în ceea ce înseamnă cântările duhovnicești, imnele, psalmii. O participare a sufletului ar fi în fond o personalizare reală a cântărilor, imnelor, psalmilor. Ar fi o reală întâlnire-comuniune doxologică. Mistica de model evagrian nu are în atenție nici integrarea *puterilor sufletului* prin *sufletul în sine* într-un chip doxologic personalist total, adică atât ființial, cât și energetic (și corporal). Provocarea isihastului, în sens carpatin, este să

redescoperă chipul sufletului în sine ca taină a persoanei deschisă în participare-implicare directă, ființială. În raport de această taină ființială a sufletului, pofta și iuțimea sunt energii, ce trebuie refăcute, în condiția lor firească de mișcare. Dar trebuie și integrate și restaurate în chipul personalității ca așezare și oferire de sine deplină în chipul comuniunii euharistice.

În acest sens, pe bună dreptate ne previne isihastul să desprindem viziunea antropologică creștină de cea de reverberație filosofică, aristotelică, în care se confundă triada energetică a puterilor de suflet cu chipul triadic al sufletului în sine. De cele mai multe ori se vorbește doar de o tripartiție: minte-rațiune, emoție-afectivitate și sensibilitate-corp. Dar sufletul unde este aici, în această tripartiție? Este tripartiția însăși, ca unitate? Este afectivul-emoționalul? Pe seama unei astfel de identificări ajungem sau, mai bine zis, nu ieșim, din zona antropologiei de factură filosofică antică. În acest model antic, sufletul apare ca intermediar între minte și corp. Ceea ce e o mare eroare de identificare. Așa apare pseudo-personalizarea! Așa se întreține confuzia! Sufletul, în sensul antropologiei apofatice, este dincolo de această tripartiție, care este o triadă, ca interfață energetică, care leagă sufletul triadic de corp. Însă, trebuie repetat. Această tripartiție nu este chipul de suflet în sine, care, la rândul său, este tot chip triadic, dar ființial. Acest suflet ca ființialitate trebuie trezit și reactivat ca atare. Trebuie mișcat, desfășurat ca ființialitate. Trebuie conștientizat și în caracterul său triadic și în activul său ființial.

De fapt, în sensul acesta previne isihastul să nu se rămână într-un reper psihologic, absorbind duhovnicia în și prin acest model tripartit, antic. Acesta este lipsit de supraconștiința sufletului, cel care transcende puterile/energiile sale – care sunt, trebuie repetat, o interfață de legătură cu corporalul. În astfel de duhovnicie, antropologic calată pe modelul antic, pare ori că nu ai ajuns la suflet, ori că confunzi sufletul cu una din puterile sale. Este necesară, prin urmare,

această distincție, și pentru o adâncire și pentru o claritate a experienței duhovnicești. De aceea trebuie decelat modelul antropologic de factură filosofică, greacă-aristotelică, în acest caz, pentru a evidenția sufletul nemuritor, care este un chip triadic ființial. Aici intervine lămuritor modelul antropologic isihast, în dezvoltarea sa personalistă ghelasiană. Mă refer la antropologia iconică care detaliază și relația sufletului în sine cu puterile sale de natură energetică.

În raport de un astfel de model iconic personalist se configurează și parcursul ascetico-mistic. În acest chip isihast specific este așezarea, orientarea, creșterea și împlinirea duhovnicească. Acestea sunt repere ce reflectă o viziune isihastă, desigur, carpatină. Este o perspectivă funciar personalistă, dialogală, comunitară. Se distinge de abordarea de tip evagrian, marcată de o cercetare și o depășire a gândului, respectiv fixată pe o cantonare a lăuntricității omului în sfera intelectului-mintii, văzută ca suport al contemplativității. Dincolo de analiza gândurilor, dar și de aspectul contemplativ al intelectului/mintii, ar trebui să fie la fel de importantă sau și mai importantă descoperirea chipului de suflet, fără a cărui conștientizare nu putem fi deplini. Este nevoie de trezirea conștiinței de suflet, cea dincolo de gânduri, ca un chip participativ în sine, capabil de întâlnire nemișlocită. Este o participare prin chipul de persoană. Este taina omului nu ca ascundere, ci ca descoperire.

Din această perspectivă specificul carpatin reclamă trezirea isihastului la un chip personalist de participare, ca personalizare. Altfel, pot să stau și să disec, și să tot cern gânduri, fără să conștientizez de fapt taina chipului meu de persoană. Mistic, sigur că analizez sau că observ și gândurile. Și că vin, și de unde vin, și în ce fel vin. Însă, fundamental ca practică este să identific sufletul care este chip ființial, nemuritor. Este permanentă conștiință cu memorie și limbaj propriu. Dar, pentru a-l descoperi, trebuie în prealabil să știu că sufletul nu este doar dincolo de poftă și iuțime, ci este dincolo chiar și de gând și de minte. De aici începe discuția.

Este nevoie, mistic vorbind, și de o discernere, de o discriminare prin identificare și recunoaștere a realității ființiale respectiv energetice. Este nevoie și de o cartografiere a realității antropologice, din perspectivă teologică. În raport de această hartă se configurează traseul, specific, personalizat.

Astfel, trebuie ca și mintea și simțurile să fie curățite, despătimate în raport de această iconare-personalizare a chipului omului. Despățimirea este asumată și de către suflet care iconizează, în chip personal, și mintea, și simțurile, și corpul. În raport de ce se petrece iconizarea? În raport de modelul arhechival. Prin suflet, în parcursul duhovnicesc îndumnezeitor, se asimilează memorial arhechival hristic chiar și în simțuri, (și) în afectivitate-emoție, (și) în minte, (și) în corp.

Astfel, ca viziune mistică carpatină, se mută accentul pe trezirea sufletului, pentru că trebuie să mă identific ca persoană în sine, dincolo de minte și gânduri. Doar persoana se roagă cu adevărat. Gândurile pot să tot vină. Pot să stau o viață întreagă numai în sfera lor. Însă, nu trebuie să restrâng duhovnicia, reducând-o la gânduri duhovnicești. Ceea ce, cum spuneam, nu înseamnă că nu trebuie o discernere, o selecție și o primenire a gândurilor. Dar nu este o preocupare precumpănitor fixată pe gânduri, pentru că mistica nu trebuie restrânsă doar la un fel de „mentalizare a duhovniciei” sau la un „gândirism duhovnicesc”. Trebuie să avem conștiința că fiecare din noi este dincolo de gânduri și minte. Chipul omului adevărat, profund, este dincolo de minte, dincolo de gânduri. Nu doar dincolo de emoții și simțuri. De fapt, căutând să refac chipul meu integral în acest raport iconic, personalist, nici gândurile nu mai sunt de sine. Nu mai sunt răzlețe. Nu mai sunt separate, rupte de chipul de suflet. De altfel gândurile au rolul lor firesc. Trebuie să exprime personalitatea. Trebuie să fie personalizate și să devină astfel cuminecabile, așa cum trebuie să devină și emoțiile. Vâltoarea gândurilor apare și pe fondul amneziei conștiinței de suflet, a uitării exprimării-limbajului de suflet. De aceea, în sens

carpatin, este în atenție și această orientare practică-experiențială care vizează retrezirea conștiinței sufletului. Aceasta este orientarea personalistă, autentică, a misticii carpatine.

În acest orizont, Ghelasie Isihastul indică ca fond, în practica duhovnicească, modul de relaționare iconică, personalistă. Aceasta este cheia închinării ca *gest iconic*. Care, de fapt, nu este altceva decât o adresare fundamentală ca evidență-exprimare directă a sufletului. O adresare de dincolo de, dar și prin minte, gânduri, simțire, corporalitate. Gestul iconic este act de dăruire-închinare ca personalizare și integrare iconică.

Ca practică isihastă carpatină trebuie resuscitat, reanimat chipul de suflet în sine, care este chipul real de persoană. Însă, această resuscitare nu se petrece numai printr-o discernere a gândurilor în câmpul minții. Este nevoie de o discriminare a faptului că nu mintea este componenta fundamentală în chipul omului. Și mă refer aici la mintea subtilă sau intuitivă, la mintea ca *nous*. Nu mă refer la minte ca facultate dianoetică sau gândire discursivă. Nici la mintea ca chip al sufletului în sine sau ca parte a chipului triadic: *nous, pneuma, logos*, distinct de puterile lui: *rațiune, poftă, iuțime*, în modelul filocalic evidențiat de Calist Catafygiotul. Pe acest model antropologic ca dublă structură triadică insistă de fapt și Avva Ghelasie în felul său specific.

De fapt, triada: *nous, pneuma, logos*, din modelul lui Calist, reprezintă în sens antropologic ghelasian chipul triadic al persoanei. Doar că Avva Ghelasie nu folosește termenul de *nous* cu trimitere la partea superioară a acestei triade a persoanei. Folosește termenul minte cu trimitere la puterile/energiile sufletului, în speță cea superioară. Corepondent lui *nous* din triada lui Calist (*nous, pneuma, logos*), în triadele persoanei din *Memoriile unui isihast*, regăsim la Avva Ghelasie alți termeni. De exemplu: *chip, iubire, conștiință* etc. În corespondența lui *pneuma*, din aceeași triadă a lui Calist, sunt: *fața, dragostea, memoria* etc. În corespondența termenului *logos* regăsim: *asemănarea, dăruirea, limbajul*. Isihastul carpatin

a simțit nevoia unor multiple numiri-iconări triadice ale chipului triadic: *nous, pneuma, logos*. De aici au rezultat triadele persoanei în iconarea ghelasiană: *chip-față-asemănare, conștiință-memorie-limbaj, iubire-dragoste-dăruire* etc. Acestea sunt supra-numiri ce privesc în realitate triada *nous-pneuma-logos*. Fără a urmări aceste corespondențe se pot trage concluzii greșite cu privire la viziunea isihastă carpatină, cu efect confuziv și în practica ascetico-mistică individuală.

Articolul *Repere integrative* trimitea la un tip de înțelegere al triadei puterilor sufletului, care nu trebuie confundate cu chipul de suflet în sine, tot triadic. Un suflet creat, ființial e adevărat, dar distinct de puterile/energiile lui. Antropologia iconică are această perspectivă asupra omului ca un chip triadic ființial, pe de o parte. Pe de altă parte, consideră interfața dintre suflet și corp ca o tripartiție energetică în care o componentă, cea superioară, este mintea în subtilitatea ei, energetică. Mintea-energie nu trebuie confundată cu ființialitatea-sufletul.

Aici este un detaliu semnificativ și ca specific carpatin, dar și ca mistică personalistă care țintește o deplinătate a întâlnirii față-către-Față a omului cu Dumnezeu. O deplinătate care, la urma urmei, nu poate fi atinsă decât dacă se recuperează chipul de persoană al omului implicat, angajat în această întâlnire. Aici trebuie grijă și atenție... antropologică! Nu doar teologică!

**I.M.:** Care ar fi câteva repere succinte pentru a ajunge la trezirea de suflet?

**N.:** Părintele Ghelasie vorbea de importanța, chiar de necesitatea participării liturgice. Unii susțin că dacă nu te împărtășești în cadrul liturghiei, participi degeaba. Nu e chiar așa. Condiția noastră de biserică – și de altar lăuntric, în care liturghisește Hristos – se recâștigă, se reface prin această participare liturgică. Pentru că acolo, în spațiul liturgic, există o amprentare hristică, care duce și la trezirea sufletului, dacă avem conștiința retrezirii sufletului nostru. Asta înseamnă să avem conștiința participării liturgice ca prezență a sufletului,

dincolo de minte (-gândire), de emoție (-afectivitate) și simțire (-corporalitate). Să nu transformăm în telenovelă, în emoticon și zâmbilici, creștinismul. Liturgic, prin participare, se petrece și această trezire tainică a sufletului ca prezență.

Fără îndoială, elementul ascetic este necesar și pentru a putea distinge sufletul de corp și de energii. Sufletul este o realitate distinctă, pe care, pentru a o evidenția este nevoie și de o subțiere, de o transparentizare a corpului. Dar sufletul este renăscut, trezit și înviat prin tainele Bisericii, în fond. Este fundamentală viziunea clară (teologică și antropologică), pentru a nu ajunge la confundarea realității cu care te identifici participativ. Nu faci și desfaci practic totul numai la nivel de minte, crezând că mintea, atenția și trezvia ei, este totul. Când ai conștiința că există și un suflet, distinct de minte, dacă ești preocupat să-l descoperi, ajungi și la trezirea conștiinței de suflet și la trăirea ca prezență ființială, personalistă.

De altfel, Avva Ghelasie susține că nu trebuie confundat isihasmul minții (ca rugăciunea minții) și isihasmul inimii (simțire a rugăciunii inimii) cu isihasmul direct de suflet (ca rugăciunea duhului de suflet), care este adevăratul isihasm ca dialog în absolut. Acest dialog inter-personal se petrece la modul conștient participativ, ca permanentă prezență, ca prezență ființială. Și aici este chemarea isihastă. Aici trebuie să ajung, la vederea ipostasului ființial. Altceva este vederea minții. Sigur, condiția de participare liturgică, comuniunea euharistică e cea care trezește... Să ne amintim rugăciunea pe care preotul o spune în taină, în altar: „Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Duh, spre plinirea împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă”.

Este și spre trezirea sufletului, împărtășirea, întâi de toate. Dar pentru a fi în comuniune, cât de cât, trebuie refăcută întâi condiția de participare-primire. Este condiția de biserică-liturgisire personală care se deschide tainei



altarului-cuminecării. Aceasta înseamnă că întâi de toate trebuie să fii în spațiul liturgic. Trebuie să fii prezent la liturghie. Trebuie să fii prezent constant în spațiul euharistic al comuniunii. Altfel, ne rămâne străină taina cuminecării. Trebuie o participare constantă. Prin prezența liturgică se reface și deschide, se clarifică și rafinează capacitatea de comuniune euharistică. Deschiderea participativă este orientată către așezarea într-o întâlnire interpersonală în chip euharistic. Pentru aceasta este fundamentală refacerea condiției participative personaliste.

De fapt, despre acest personalism apofatic vorbim, atunci când ne referim la restaurare în mistica isihastă. Eu trebuie să refac condiția mea de participare, cât mai deplină. Afectat de propriile căderi, nu mai sunt în stare de întâlnire față-către-Față cu Dumnezeu. Nu mai am deschiderea acestei părtășii tainice, interpersonale. Nu am capacitatea să primesc, să cuprind, să port ceea ce mi se oferă. Nu asimilez pe Cel ce mi se dăruiește-împărtășește. De aceea trebuie să mă restaurez hristic... pentru că, lăuntric, sunt ca o biserică cu pereții scrijeliți, crăpați, aproape dărâmați. Fiind incapabil sau prea puțin capabil de liturghisire personală, trebuie să-mi identific și actualizez forma mea de biserică. Trebuie să-mi refac capacitatea de răspuns, de dialog-întâlnire cu altarul, care este și cel lăuntric arhechival. Trebuie să pătrund și să rămân în taina comuniunii euharistice.

Concret și simplu spus, tainele Bisericii sunt cele care trebuie puse în lucrare, practicate. Dar, formativ, contează și viziunea personalistă, axată pe iconizare și întrupare. Aici, pe chipul persoanei, sunt și puse accentele în specificul carpatin. Însă, a ținti și a te așeza în chipul euharistic al comuniunii nu înseamnă necesarmente împărtășire zilnică din Sf. Potir. Înseamnă că trebuie să am în atenție viziunea unui chip integral – personalist și personalizant – al comuniunii. Trebuie să am conștiința că pot să cresc în acest chip personalist, să mă împlinesc ca personalitate. Și atunci, în timp, se dezvoltă și se rafinează și conștiința comuniunii în chip euharistic...

De altfel, și în perspectiva nevoinței ascetice, a păzirii și strâmătorării minții, a discernerii gândurilor este nevoie de timp pentru ca ascetul să deprindă această subțirime a gândurilor și apoi să treacă la o treaptă contemplativă. Tot la fel, și în cazul căii carpatine – cea a descoperirii sufletului și a exprimării sale conștiente, ca ipostas ființial – este nevoie de timp. În primul rând, trebuie o participare liturgică. Toate celelalte nevoințe și rugăciuni personale nu trebuie neglijate. Însă, toată practica țintește o renaștere a persoanei, o repunere a sa *in actu*. Practica carpatină este o retrezire a ta ca persoană, ca ființialitate ce este permanența inefabilă a sufletului.

**I.M.:** Îmi aduc aminte că, la o conferință, Părintele Teofil Părăian a spus că noi nu putem să ne rugăm cu adevărat decât cu sufletul. Țin minte că m-a izbit asta, că de fapt eu nu mă rog, cam așa ceva am înțeles.

**N.:** Sufletul trebuie să fie sursa. Sufletul trebuie să fie inițiatorul. Suportul gestului închinării chiar în rostirea unei rugăciuni, în citirea unui acatist trebuie să fie sufletul. Actul de fond trebuie să fie cel al sufletului. Și Părintele Ghelasie sublinia că isihasmul de „duh de suflet” e isihasmul propriu-zis. Rugăciunea în duh este atunci când actul adresării este o exprimare-prezență conștientă prin chipul de suflet. Rugăciunea survine ca gest al dăruirii de suflet. Este un cuvânt de suflet, expresie conștientă a sufletului care se mișcă-cuvântă către Dumnezeu. În isihasmul „duhului de suflet” e dialogul ca prezență-comuniune interpersonală. Acea e rugăciunea ca întâlnire *întru* adevăr duhovnicească.

Dar, indirect, ce ne spune această afirmație? Ne confirmă că nu suntem depărtați doar de Dumnezeu, ci și de noi înșine. De aceea trebuie să conștientizăm această dublă distanțare sau înstrăinare, atât de Dumnezeu, cât și de noi înșine. Dacă vedem „îndepărtarea” în acest dublu aspect, atunci căutăm ca „apropierea” să o recuperăm în ambele forme. În fond, este o revenire *Acasă*, în casa Tatălui, Născător al Fiului și Purcezător al Duhului Sfânt. Dar, totodată, este și o regăsire

Într-un *acasă*, chip al refacerii noastre ca persoană. În funcție de aceste repere, amprentate de o viziune personalistă, îți așezi indicatoarele unui traseu isihast de model carpatin. Este un model formativ care are noimă.

**I.M.:** Mi-aduc aminte că și Părintele Arsenie Boca spunea: „Firea trupului fiind surdă, oarbă și mută, nu te poți înțelege cu el decât prin osteneală și foame, acestea, însă, trebuie conduse după dreapta socoteală, ca să nu dăuneze sănătății.”

**N.:** În specificul carpatin este o altă nuanță, aici. Cum facem să asculte și să vorbească firea, dar în sensul firii sufletului? Cum o facem să vadă, să-și arate puțința? Cum actualizăm potențialul sufletului în chipul său real, în firea sa autentică? Spun asta apropo de aceste caracterizări ale nepuținței firii (trupului): oarbă, surdă și mută. În sens carpatin, nu am în atenție numai structura unei mistici isihaste axate pe cheștiunea împătimirii și a despătimirii, a controlului sau războiului minții, a contemplației minții...

Am în vedere de prim-plan conștiința firii mele celei adevărate, a naturii mele ființiale ce subzistă în chipul autentic de persoană. Personalismului este în ordine prioritară în specificul carpatin. Trebuie să redescopăr și să recapacitez persoana, dacă vreau să fiu în real dialog inter-personal. Aici este taina omului chip de cuvânt ca limbaj în sine și în comunicare de sine. Un limbaj supra-semnificativ. Adică un limbaj în sensul acela al cuminecării-comunicării firii ființiale. Trebuie să ai vederea de suflet și limbajul de suflet – apropo de impactul căderii, care-l face mut și orb, chiar și pe suflet.

Prin cădere sufletul devine necuvântător și nevăzător. Căderea afectează în primul rând sufletul, care-și pierde vederea și-și uită limbajul propriu. Exact cum ai precizat, vizavi de trup. Pot să discut despre gânduri duhovnicești, dar fără a avea conștiința că sufletul meu este mut și orb. Nu aude. Nu vede. Și nu fac mare brânză, mistic vorbind, dacă doar cern gânduri, rămânând în spațiul minții. Pot să transfer și duhovnicia în briciul minții încălzit și ascuțit de focul

simțirii. Pot să rămân într-o „personalizare” a minții, preocupat și exaltat de contemplația luminii harului. Dar e nefiresc să nu am și conștiința realității persoanei, cea dincolo de minte, dincolo de gânduri. Aceasta e calea deschiderii „vederii de suflet”. Este calea reînvățării „vorbirii de suflet” la care se referea și Avva Ghelasie. Ipostasul-persoana este chipul meu adevărat, cel pe care trebuie să-l trezesc, să-l activez. Ceea ce înseamnă și o redescoperire și o restaurare de sine prin Hristos care ne supra-personalizează prin Prezența Sa.

Structura evagriană – care este translatată, de-a lungul secolelor și prezervată în fondul filocalic, în special de filiație greacă – este pertinentă, folositoare practic, într-un fel, până la un punct, dar pentru un traseu formativ anume. Însă, în actualitate este nevoie de viziunea antropologiei iconice, personaliste, în raport de care acest tipar evagrian nu mai este suficient. Nu este capabil de devoalarea apofatismului antropologic. Se poate observa și că evagrianismul ține de un tipar-structură mistică care nu ne e specific. Grecilor li se potrivește pentru că, sub influența filosofiei, au predispoziția aceasta, preponderent mentală și mult mai accentuat metafizică. Este o duhovnicie în care agentul principal al spiritualului este mintea. În specificul carpatin, în care reverberează și o moștenire traco-dacică, chipul de suflet ca ființialitate este modul de așezare și relaționare. A „viețui după suflet” relevă un alt raport cu trupul, cu cosmosul, cu lumea. Este un mod de-a fi orientat spre o taină a întrupării divinului. De aceea Părintele Ghelasie a numit acest specific „iconic”. A „viețui după suflet” nu are marca dualității spirit-materie, intelect-simțuri, nici amprenta unei orientări metafizice. A „viețui după suflet” este chipul de-a fi integral cuminecabil. Sufletul este chipul în sine al iubirii, dragostei, dăruirii. Fondul iubirii, dragostei, dăruirii este ființialitatea, care este permanență.

Astfel, pe mine, din perspectivă carpatină, nu mă preocupă o cale și o structură mistică intelectuală, cu preeminența gândurilor și cu țintirea contemplației minții. Astfel de țintire și țintă mă pot scoate din firea mea. Mă duc într-un mod de-a

fi care nu-mi este propriu. Nici o etapizare și o etajare pe trepte de genul *praktike*, *physike*, *theologike* nu e cea care mă interesează. Pentru cine înțelege aceste diferențe, are noimă „viețuirea după suflet”. Chipul de suflet trebuie să-l reactivez, să-l recapacitez. Trebuie să îi refac vederea. Trebuie să îi redau vorbirea directă. Această refacere de vedere și de cuvântare de suflet înseamnă deschiderea participativului mistic profund, autentic. Este calea deschiderii inefabile, plenare. Cred că aici sunt nuanțe ce țin de specific. Fără discernerea acestor viziuni specifice, pot să preiau informații, și de ici, și de colo, trăind cu impresia că evagrianismul este structura, indispensabilă după unii, chiar a misticii creștine. Ceea ce realitatea nu confirmă. Se pot observa viziuni formative diferite. Să nu pierdem din vedere caracterul eterodox al viziunii evagriene în fondul ei.

Mai mult, este riscul ca evagrianismul păstrat nu ca viziune, ci numai ca tipar mistic intelectual, contemplativ să devină... un corset care să nu permită orientarea și dezvoltarea personalistă, autentică, încă de la început, sau de la început până la sfârșit, ca practică. *Praktike*-ul evagrian, centrat pe păzirea poruncilor și lucrarea virtuților își cantonează „efectul” practic în latura irațională a irascibilității și concupiscentei, în principal. Însă, ca structură antropologică, acestea apar ca fiind „sub” persoană, în rolul căreia, după cum declară Bunge, este intelectul. Virtuțile în viziune evagriană operează așadar în direcția nepătimirii, ca precursorare demersului contemplativ.

Însă, în viziune maximiană, virtuțile ca forme umane ale însușirilor Rațiunii divine, prin care lucrează și Logosul Personal divin, fac ca și trupul să fie „imprimat de rațiune”, să fie „raționalizat” și ridicat spre Dumnezeu. Lucrarea virtuților este încadrată la Sf. Maxim, așa cum precizează Marele Teolog în introducerea sa la *Ambigua*, „în viziunea unui urcuș cosmic spre Dumnezeu”. Un urcuș care asumă transfigurativ și trupul și cosmosul. Virtuțile nu sunt, prin urmare, doar modalități de curățire și nepătimire care eliberează intelectul spre contemplare. Virtuțile, în lucrarea lor, sunt implicate și în sfințirea

trupului, conducând la o conformare a omului întreg, deci și a trupului, cu modelul dat, fiecărui om, în chip singular, în rațiunea/paradigma sa divină.

În acest sens, virtuțile nu sunt doar mijloace de curățire a părții iraționale/pasionale – în vederea atingerii nepătimirii și apoi a contemplării intelective a luminii, așa cum reiese în *praktike*-ul de tip evagrian –, ci sunt o lucrare de conformare cu paradigmele divine. Ca atare, virtuțile sunt o cale de asemănare. Devin o modalitate de mărturie hristică și un chip de transformare și îndumnezeire nu doar a sufletului, ci și a trupului. Mai mult, lucrează și la o îndumnezeire a cosmosului.

Așadar, practicile ce privesc virtuțile se deosebesc ca viziune. Modelul practic evagrian tinde spre o formă de folosire a corpului cel mult ca mijloc, fără să țintească însă lucrarea de „întrupare” transfigurativă a lui Dumnezeu care, propriu-zis, este o lucrare de îndumnezeire a trupului. Virtuțile în etapa *praktike* evagriană nu țintesc nici conformarea, participativă, cu paradigmele divine. Altfel zis, nu țintesc asemănarea, iconizarea, ci numai modalitatea de curățire, despățimire și atingerea nepătimirii. Paradoxal, în orizont evagrian, virtuțile au un caracter impersonal, aniconic. Sunt mijloace de purificare și despățimire. Nu sunt acte în sine ale persoanei. Nu sunt acte de personalizare. Sunt mai degrabă mijloace premergătoare, pregătitoare pentru a trece la o altă treaptă „mai elevată”, precum cea în care intră în scenă intelectul și contemplația.

În practica iconică carpatină, abordarea personalistă ne așează în altă viziune. Este o practică în care, încă de la prima treaptă, se pune accentul pe personalismul iconic. O practică personalistă care se transpune *in actu* prin *gestul iconic* ce, deschis, mișcat, desfășurat în chip închinător în *ritualul iconic*, rememorează arhechipurile care conferă modele-reper de purificare și de înfăptuire a virtuții. Acestea capătă astfel un caracter iconic, personalist. Îl fac transparent pe Hristos. Purificarea și virtuțile nu sunt demersuri autonome și parțiale,

ca țintă și efect. Apar ca iconizări, în specificul carpatin. Au o amprentă iconică, certificată-pecetluită și modelată-imprimată hristic. Sunt o lucrare dinamică de asemănare. Țin de o supra-personalizare, pe de o parte, pentru că modelele arhechipale sunt transcendente, și nu pot fi activate decât *de și prin* Hristos. Dar țin și de o personalizare, pe de altă parte, pentru că suportul gestic, ritualic este persoana-sufletul în sine. În realitate, în arhechipuri sunt memoriile renașterii-creșterii filiative. Aici e potențialul obiectiv al înfierii baptismale și al mirungerii, de actualizat și asimilat subiectiv în taina desăvârșirii omului ca persoană prin asemănare hristică. Desăvârșirea este prin urmare o iconare. Se realizează prin implicare, prin asumare, dar nu arbitrar, ci prin raportare la modelul arhechipal, care nu doar că este în Hristos, ci este și activat prin Hristos. Modelul este viu, astfel, nu static. Este un model lucrător. Arhechipul ca model este și origine și țintă. Este și model al creării, și model al împlinirii, al desăvârșirii persoanei.

Astfel, purificarea și virtuțile se înscriu în chipul înfierii dumnezeiești, ca potențial iconic actualizat, desfășurat, întrupat. Acest chip filiativ arhechipal trebuie să-l asume ca veșmânt și să-l arate și practica individuală. Virtuțile și purificarea, în specificul carpatin, apar sub acest chip de întruchipare filiativă, ca personalizare iconică. Se resimte și în făptuire pecetea hristică, eminentamente activă. Și corpul se află sub incidența unei astfel de lucrări sinergice, personaliste. Nu e vorba, deci, doar de implicarea unor puteri/manifestări impersonalizate, ca *iuțimea* și *pofta* din tiparul mistic evagrian, care trebuie purificate, despățimite, pentru a reda, subsecvent, intelectului liniștea netulburată, necesară, care să nu-i bruijeze demersul contemplativ, solitar.

Viziunea carpatină deschide în prim-plan orizontul „vederii” actelor persoanei, recunoscute ca fiind fondul dinamic, indiscutabil, al restaurării și desăvârșirii omului. Această „vedere” este consemnată de isihast ca o „vedere iconică” întrucât presupune o vedere-orientare personalistă *din și prin*

perspectivă arhechupală. Este o mișcare ritualică a persoanei în trenă arhechupală, care prezervă dinamic persoana-chipul întru asemănare. Virtuțile și purificarea nu mai sunt mijloace. Reflectă acte personale și personalizante care transparențizează prezența iconică în trupul mistic al comuniunii.

În specificul carpatin, rugăciunea gestică, iconică, chiar dacă este o exprimare tăcută, dincolo de cuvinte, este și rămâne o exprimare reală pentru că ține de un limbaj direct al persoanei ca taină care se comunică-cuminecă nemijlocit pe sine. Acest limbaj este unul inefabil, ființial în conținutul său și singular pentru că rostește-exprimă unicitatea persoanei. Este un limbaj care și-a rememorat-învățat exprimarea prin asimilarea limbajului iconic arhechupal. Este un limbaj gestic care exprimă cinstitor o lectură-vedere a chipului iconic hristic al creației care este un veșmânt țesut din multitudinea de icono-forme (*logoi*-icoane paradigmatică) ale Icoanei-Cuvântului „prin care toate S-au făcut”. Este un limbaj care dă o mărturie ce adeverește faptul că lumea poartă amprenta-pecete multiformă a Chipului lui Hristos.

Interesant că rugăciunea gestică este o exprimare chiar a chipului permanenței create. Este permanentă rugăciune prin permanența ființială a sufletului. Din această perspectivă, ca rostire a permanenței, rugăciunea gestică este mai mult decât rugăciunea neîncetată, ce are mai cu seamă un caracter repetitiv, marcată fiind de o conotație a recurenței nesfârșite. Rugăciunea gestică mai are un specific. Paradoxal, nu se mișcă spre „interior”. Contrar unui demers ocult, rugăciunea gestică are în atenție-vedere icono-formele sau paradigmele-*logoi* ca modele ce învelesc, înveșmântând și interiorul și exteriorul oricărui lucru. Astfel, practica carpatină nu mai are caracteristica interiorizării mistice, ca fond, ci una a supraexteriorizării, peste interior și exterior. Asta vine din orizontul unei deschideri arhechupale, care conferă un alt orizont și practicii personale, de la început orientată arhechupal, personalist.

De altfel, și sufletul, după cum remarca și Marele Teolog, este exterior corpului. De aceea și gestul iconic ca act al



sufletului este paradoxal un act de exteriorizare care integrează și interiorul, deci și corpul, în dăruirea-închinarea sa ca personalizare. Aceste caracteristici – de supraexterior și exterior mistic –, dau specificului carpatin o deschidere, o mobilitate și o capacitate de integrare aparte, întrupate în chipul personalității. Sunt caracteristici vizibile chiar începând cu prima treaptă a practicii isihaste ca *gest iconic*. Este o practică în care accentul nu este pus pe mental, pe gânduri și interiorizare, ci pe închinarea ca exteriorizare (actul sufletului), și supraexteriorizare (centrarea arhechivală). Astfel caracteristicile evocate relevă un alt profil practic-experiențial decât cel (de tipar) evagrian și de model filocalic specific athonit.

În *Moșul din Carpați*, Avva Ghelasie relevă într-un fragment, în chip condensat, sintetic, toate aceste detalii ale specificului isihast al locului:

„Așa, ca practică isihastă a primei trepte, ca *gest iconic*, nu este accentul pe purificare și pe virtuți, ca în modalitatea filocalică athonită, ci accentul pe *ritualul iconic* în care primești modelele de memorii de purificare și virtuți, urmând apoi să le pui și tu în lucrare proprie. Făcând *ritualul gestic iconic*, vei observa că se trezesc în tine memoriile botezului și ale mirungerii, care îți „orientează” firea spre cele bune.

Începi astfel să capeți o „vedere iconică” prin care deosebești răul de bine. Și cu această vedere poți face apoi virtuțile și purificarea. Extinderea *gestului iconic* de la *ritualul gestic* pe care-l faci tu personal, în liniște și în fața Icoanei Maicii Domnului sau în Biserică, concomitent la *gestul iconic* generalizat, prin care să dai la tot ce vezi supraforma iconică hristică, văzând în toate Chipul lui Hristos, acel „Cuvânt prin care toate s-au făcut”.

Ca *gest iconic*, să vezi Cuvântul Creator nu ca interior, ci ca supraexterior care îmbracă și interiorul și exteriorul oricărui lucru, ca *icono-formă*. Așa, totul devine în ochii tăi o lume sfântă, purtătoare a Chipului lui Hristos. Aceasta este practica isihastă a specificului carpatin al Pustnicului Neofit. Este rugăciune permanentă nu prin cuvinte, ci prin *gestul iconic*,

ca *rugăciune-gestică iconică*. Limbajul *gestic-ritualic* este un caracter traco-dacic ce se păstrează în specificul carpatin”.

Ca practică, în viziune carpatină, se încearcă încă de la început să se pună în valoare chipul tainic de persoană, apofatică, ființială. Persoana își ia „în stăpânire” și gândurile, și emoțiile, și simțirea, la un moment dat, dar prin personalizare-iconizare, nu prin mentalizare. Persoana în sine este chipul-fața omului, cea dincolo de operarea de *gând prin gând*. Are o mișcare proprie ca persoană. Este o altfel de mișcare. Diferită de cea în sfera minții și a gândurilor. Antropologic, în specificul carpatin, se indică ca fond mistic o supra-mișcare ființială a sufletului. Este o supra-mișcare – să nu fiu greșit înțeles –, care nu exclude însă mișcarea gândurilor. Așa cum nu exclude nici componenta mistică a minții contemplative.

Însă, modul de abordare, felul de-a intra în taina persoanei, ori strategia de trezire și deschidere a vederii ipostasului ființial este, cumva, diferită. Și aici, desigur, fiecare căutător, după cum e mișcat de afinități, se poate orienta spre un specific formativ sau altul. Specificul carpatin are caracterul său ritualic, gestic. Gestul, ritualul transpun în act taina sufletului, exprimând realitatea sa ființială. Gestul este actul, punerea în mișcare a sufletului. Este deschiderea sa comuniantă, centrată. Trebuie conștientizată însă realitatea sufletului. Trebuie obiectivat și ce nu este sufletul. Există confuzii datorate unor identificări eronate. Acestea fac ca sufletul să nu fie recunoscut în taina sa apofatică.

Reperul evagrian nu oferă nici suficiente, și nici clarificatoare răspunsuri pentru omul de astăzi. Mai ales dacă întâlnești expuneri în genul celei pe care o face psihologia transpersonală. Mă refer și la tipul de abordare transpersonalist, influențat de misticile metafizice. De exemplu, în raport de o antropologie iconică, personalistă, asumată ca viziune, nu contest existența unui *sine mic* și a unui *sine mare*, pe care le afirmă psihologia transpersonală. Dar pot să explic că este o eroare ca *sinele mare* să fie considerat a fi divin ori că are un sens impersonal, monadic. Totodată, pot să spun că

trebuie să se descopere nu doar *sinele mare*, ci și conștiința chipului iconic, ca orizont transcendent arhechival. Cum? Identificând și recunoscând că *sinele mare* are o Origine. Aceste mistici metafizice nu spun ce și cum este cu acest sine mare. Constată că e un *sine mic* și un *sine mare*, diferite ontologic, ca realitate. Ceea ce este just. Dar nu explică ce a făcut cu puțință existența *sinelui mare*.

Isihasmul recunoaște în acest *sine mare*, transcendent sinelui mic, sufletul-ipostasul creat. Este inefabil! Este extraordinar chipul ființial al sufletului! Dar este astfel pentru că este creat după chipul și întru asemănare cu Chipul lui Dumnezeu. Misticile metafizice ajung la acest sine mare, prin transcenderea sinelui mic, crezând că au ajuns la capătul realității și la finalul parcursului mistic. Dar nu lămuresc ce face cu puțință să existe acest sine mare, profund. Creștinismul afirmă că *sinele mare* este creat de Dumnezeu, Cel care îl transcende. *Sinele mare* are deci o Origine. Are și un model singular.

Având în atenție antropologia iconică, pot avea un dialog în sens lămuritor, mișcându-mă apologetic, într-un orizont antropologic, dar fără a vira într-un discurs strict teologic. Discriminez și într-un sens antropogonic ce implică și o antropologie teologică care relevă originea și sensul omului. Așadar, sunt de acord cu discriminarea pe care o fac misticile metafizice între *sinele mic* și *sinele mare*, între minte ca sine superficial și acest sine profund, care nu poate fi identificat cu Divinul. Nu accept, pe de altă parte, că acest *sine mare* ar fi monadic, ci îl mărturisesc ca fiind chip triadic. Reflectă chipul Sfintei Treimi. Misticile metafizice, neacceptând că *sinele mare* este o realitate creată, ies din spațiul creștin. Nici nu intră, de fapt. E un non-sens să spui că ar ieși. Antropologic și iconic le poți deschide orizontul celor sinceri căutători și nelămuriți, evident.

Mi se pare însă de neadmis ca un mistic orientat de o revelație naturală – atât cât e și aceea, alterată fiind ca automistică sau mistică de creație – să cunoască omul mai mult

decât mine, creștin, care mărturisesc că am acces la revelația supranaturală, la chipul hristic, Cel care îmi arată cine este omul. Trebuie să avem în atenție acest chip personalist. Nu întâmplător Părintele Ghelasie insistă pe modelul de om configurat personalist de antropologia iconică. De aceea susține că astăzi, mai mult ca oricând, antropologia trebuie să-și regăsească contururile ei specifice, cele cu adevărat biblice, revelaționale. Trebuie să decanteze, să limpezească, să deschidă plinitor reperele antropologice precreștine, cele care, în spațiul creștin antic și bizantin, s-au configurat pe filiera greacă, tributară lui Aristotel sau Platon. Aceste repere sunt regăsite nu numai la Evagrie. A rămâne astăzi la Evagrie – la despățimire, nepățimire și minte ca intuitiv-contemplativ – e prea puțin din perspectiva antropologică personalistă. Din structura antropologică evagriană nu rezultă de fapt chipul de persoană ca taină apofatică. Mentea/intelectul, definit relațional, apare în fond ca pseudo-personalizare.

Astăzi este o reală provocare vizavi de precizarea unei antropologii creștine, devoalată în toată structura ei. Prin chipul său funciar personalist, apofatic, aceasta nu se confundă cu antropologia antică. Omul, în antropologia filosofică, poartă și urmele căderii, nu numai în sensul împățimirii, ci și în cel al mușteniei și orbirii sufletului. Căderea ascunde și chipul în sine al omului, nu doar chipul lui Dumnezeu. Prin urmare, e timpul și pentru o viziune antropologică creștină care să fie configurată cap-coadă – dacă-mi este permis să spun astfel – pe modelul hristic, adică iconic. Trebuie să trec neapărat prin Aristotel, prin Platon ca să le preiau structura antropologică?

Sigur, pot să am în atenție și un model antropologic capabil să fie pus într-un raport comparativ. Pot să am în atenție și să valorific antropologic elementele de achiziție umană istorică. Nu contest aceste achiziții, toate care și câte sunt. Însă, trebuie să văd – dacă Dumnezeu e chip treimic – în ce fel se reflectă asemănarea de chip treimic în chipul omului? Dacă Dumnezeu este persoană, în ce fel este asemănarea de

chip al omului ca persoană. Dacă Dumnezeu este Ființă și Har, Ființă necreată-Energii necreate, care este în om ființialitatea creată, respectiv care sunt energiile create?

Dacă urmăresc această corespondență și această analogie, dacă privesc acest raport iconic, atunci, în funcție de atare structură antropologică, am și o viziune iconică reală asupra a ceea ce înseamnă restaurarea omului, dar și o deschidere plinitoare a sa. Fără îndoială, fiecare se orientează. Cred însă că antropologia iconică pe care o conturează Moș-Avva Ghelasie este o achiziție lămuritoare, relevantă. Antropologia iconică nu este un model construit într-o sferă abstractă. Nu este un model operabil în plan teoretic. Antropologia iconică este o cartografiere teandrică ce are implicații concrete, clarificatoare, privind traseul și modalitatea practică și experiențială isihastă.



## (IV)

**I.M.:** S-a evocat anterior învățătura despre gânduri a cuviosului Efrem Filotheitul, și s-a subliniat aportul ghelasian referitor la un discernământ (și) sufletesc, nu numai al gândurilor minții. Din tratarea „învățăturii despre gânduri” nu reiese prea limpede, spuneți, dacă omul mai este și altceva decât minte (-gânduri), afectivitate (-emoție), senzorialitate (-corp). La Părintele Ghelasie se regăsește un instrumentar antropologic care, subliniați, facilitează transcenderea puter- nicultui magnetism al minții și al energiilor, dar nu pentru a intra într-un gol de minte, ci în plinul sufletesc.

Dacă la Evagrie Ponticul se vorbește despre o învățătură a despătimirii, a nepătimirii și a contemplației prin minte a luminii dumnezeiești, la Părintele Ghelasie isihasmul este vorbire-limbaj, este comunicare-cuminecare ființială, mai mult decât contemplație. Citez: „Isihasmul creștin este Vorbire-Limbaj Transcendental Direct și, ca „exterior” de „afară”, este și „contemplație” de Inteligență Harică-energetică. Isihasmul este „Împărtășire” de Cuvinte-Dialog Ființial Direct, Împărtășire de Limbaj Ființial, și apoi „contemplare” de Gândire „esențială””.

Isihasmul în specificul carpatin este o mistică a întâlnirii și a dialogului între ipostasuri. Mistica euharistică-ionică, spune Avva Ghelasie, „umbrește” contemplația și aduce în față „întâlnirea” dialogală ipostasică. Prin urmare, isihasmul este prezentat ca mistică euharistică-ionică care pune în plan secund contemplația.

Practica mistică isihastă carpatină este orientată și preocupată încă de la început, nu de contemplație, ci de îmbrăcarea isihastă în „sacralitatea chipului de fiu”. Ținta este

chipul de fiu, descoperit în Hristos ca taină iconică a isihasmului ce se trăiește în concretul ființial al persoanei ce întâlnește altă persoană. Citez: „Pentru mistica direct creștină, Taina Lumii nu este în cine știe ce „suprarealități ascunse” sau în supracontemplații și lumini supranaturale sau fenomene peste fire, ci este în Taina Chipul Sacru de Fiu, Asemănarea Creată a Divinului ce se Revelează Lumii. Din Chipul de Fiu ies Luminile Harice și toate fenomenele. Pentru cine dorește Practică de Mistică direct Creștină, primul pas este Intrarea în „Sacralitatea Chipului de Fiu”.”

N.: În atenție trebuie să fie (și) antropologia care ne înscrie și ne menține într-o viziune anume asupra practicii și experienței mistice. Vorbim de un model antropologic care, ca antropologie iconică, reflectă modelul dumnezeiesc, personalist, triadic, dar în dubla deschidere: *ființială și energetică*. Ca adâncire și actualizare antropologică – cel puțin la Moș-Avva Ghelasie –, aflăm o astfel de transpunere lămuritoare. Una necesară, mai ales pentru contextul actual. Practica isihastă carpatină este personalistă. Nu se înțelege dacă nu se identifică și recunoaște chipul omului în sens iconic, arhechupal, personalist. Mistica iconică-euharistică are acest fond autentic personalist. Din antropologia iconică, în iscusita prezentare ghelasiană, reiese limpede personalismul. Este o viziune iconică asupra omului. Orientarea, în ceea ce înseamnă trăirea mistică, experiența și practica isihastă, este pecetluită de acest caracter iconic, ca amprentă specifică. O întregă terminologie, anume instituită, este marcată de acest atribut-calificativ „iconic”. De aici o întregă serie de sintagme: chip iconic, ritual iconic, gest iconic, limbaj iconic, prezență iconică, iconic euharistic etc.

Carpatin, nu e o împărțire evagriană a vieții duhovnicești – în „viață activă” respectiv „viață contemplativă” –, pentru că orientarea este într-un sens de întrupare-transfigurare, și nu într-unul de trecere-transcendere de la făptuire la contemplație. Carpatin, ești chemat să descoperi, în primul rând, suportul integrativ al practicii mistice, care este sufletul. Evagrian, acest suport este mintea/intelectul. De fapt, chiar și



În prima etapă a făptuirii, a nume *praktike*, este vorba de o „cale” de la vicii la virtuți, ce constă în „paza poruncilor lui Dumnezeu”, pe care merge intelectul. Bunge comentează că, în sens evagrian, *praktike* devine „calea poruncii”. Și, cu referire la intelectul care „merge” pe ele, afirmă că aceste porunci sunt numite „căi”. Ca atare, inclusiv în *praktike*, e vorba „de o „călătorie” a intelectului, una care are un început, deci, diferite etape și un scop”. Călătoria mistică este, prin urmare, una a intelectului. Nucleul mistic al căii contemplației este intelectul/mintea. Însă, atât mintea/intelectul, cât și sufletul trebuie descifrate, dincolo de semnificație, în raport de o structură dată de o viziune antropologică. Trebuie identificate în realitatea lor.

Trebuie identificat, recunoscut actul-activul deschiderii-oferirii de sine. În isihasmul carpatin, acest activ nu este mintea/intelectul. Originea actului ca dăruire de sine este în și prin chipul de ipostas-persoană. Sau, în alți termeni, este prin chipul sufletului în sine, ce este – ca realitate! – dincolo de minte/intelect. Astfel, suportul-activul de relaționare, actantul adresării, nu este mintea, ci chipul de suflet care – ontologic! – este altceva decât mintea. Este o diferență de natură între suflet și minte. Și, când mă refer la minte, am în atenție sensul subtil, energetic, al minții, și nu aspectul de rațiune discursivă, care e o facultate „mai exterioară”. Mă refer la *nous* capabil de vedere în sens intuitiv-contemplativ. Sufletul – ființialitate ce transcende energia, care este interfața dintre suflet și corp – este o realitate inefabilă, distinctă de minte. Sufletul este originea-sursa actului de adresare-dăruire. Este chipul în sine închinător-cinstitor al rugătorului. Deschiderea-exprimarea conștiinței sufletului ca limbaj-cuvântare este în chipul gestului iconic. Această perspectivă detaliată, aplicată, este relevantă de antropologia iconică. Sunt și alte repere practice, personaliste. Dar sunt și modele formative diferite.

Existența curenților spirituale în ortodoxie care, pe căi ușor diferite, duc spre nepătimire și spre o unire a omului cu Dumnezeu, e știută. A fost consemnată de Părintele Stăniloae. Este o viziune polimorfă – într-o adevăr! – care arată și

specificitatea unor curente spirituale în ortodoxie. Se poate aborda ortodoxia și în sens polimorf... Nu trebuie o viziune generică, de schemă monocromă, ca și cum *monahismul* ar fi doar *unul* sau *mistica* doar *una*. Sunt și evidente diferențieri stilistice. Sunt accente și direcții formative. Unii, însă, par a se agăța doar de un fir continuu de-a lungul istoriei. A gândi în forma aceasta liniară – căutând un aspect constant, invariabil, promovând un model generic – ține și de o metodă de lucru. Asumată, de unii, mai mult sau mai puțin conștient, dar, de multe ori, cu un concret efect de uniformizare. Este însă și o altă perspectivă. Una care, din capul locului, păstrează în atenție diversitatea concretă.

Există curente spirituale în ortodoxie. Există repere distincte. Nu se poate anula diversitatea modelelor. Nu se pot contesta nuanțele formative. Sunt evidente personalizările. Chiar dacă se insistă, de pildă, pe faptul că structura mistică evagriană se regăsește la mai mulți scriitori filocalici, nu înseamnă implicit că aceasta reprezintă singurul model mistic, practic-experiențial. Este de cumpănit eventual în ce măsură atare structură este caracteristică filocaliei în general sau doar în turnura ei specifică, egipteană ori greacă, mai apoi athonită. Sunt și în spațiul românesc părinți care, astăzi, exaltă un „fericit consens” în recunoașterea lui Evagrie ca „autor filocalic fundamental”. Aceștia proclamă de-a dreptul faptul că „didascalia sa despre viața duhovnicească, terminologia sa ascetică, clasificările și etapizările stabilite se află la temelia întregii teologii duhovnicești a Părinților filocalici, fie ei greci, sirieni sau latini”.

Moș-Avva Ghelasie arată – într-un fel zis, chiar demonstrează, dacă era nevoie de așa ceva! – că există și o „diferență de specific” care se precizează (și) dacă ne orientăm mistic, iconic. Astfel, în raport de modelul antropologiei iconice, asumat, se relevă sensul apofatic personalist al „după chip”-ului care transpare în practica și experiența isihastă carpatină. De aici forma unui isihasm iconic, dialogal, deschis și integrativ în chip euharistic, ipostatic-personalist. Acesta nu se articulează și nu operează cu distincția dintre „activ” și

„contemplativ”, care, țintind contemplativul, păstrează ca agent al vederii-contemplației intelectul/mintea.

În orizont carpatin, se remarcă deschiderea personalistă a unei participări integrate, ființiale și energetice. Se observă tinderea spre o deplină așezare în comuniunea dinamică în chip euharistic. Nu se vizează numai lumina sau vederea luminii –, evocată recurent în siaj evagrian drept calea contemplării (luminii) de către intelect.

În isihasmul carpatin, așa cum indică Moș-Avva Ghelasie, trebuie să identificăm suportul experiențial-practic al misticii. Trebuie să recunoaștem realitatea de unde începe, de unde se deschide, punându-se în act, dăruirea-adresarea, rugăciunea-închinarea. În viziunea mistică iconică, suportul practicii este *in actu* ființialitatea sufletului. Mintea nu este singurul element activ din structura antropologică. Mai mult, mintea este un activ secundar, unul subsidiar și firesc subsecvent supra-activului sufletesc. Activul minții/intelectului trebuie să se regăsească în chip integrativ în trena activului sufletului. Trebuie recunoscută în mod experiențial natura intelectului/minții. Trebuie identificat fără îndoială și locul minții în alcătuirea chipului omului ca întreg. În antropologia iconică, nu mintea/intelectul este, în esență, cea „după chip”. Mintea/intelectul este doar o componentă cuprinsă în chipul integral al omului creat „după chip”-ul.

Dezbaterea este una care trebuie să urmărească o clarificare a semnificației creării „după chip” a omului. Însă, sintagma „după chip” nu poate fi lămurită până la capăt, în sensul apofatismului antropologic, dacă rămânem captivi unei structuri antropologice antice, de tipul unei dualități spirit/materie, material/imaterial, inteligibil/sensibil, lecturată și aniconic. Nu se poate decela „după chip”-ul fără a releva caracterul iconic, adică legătura de asemănare. Trebuie asumată o antropologie apofatică, mai elaborată, mai detaliată, care să descopere în mod actual taina omului, cea dincolo de intelect/inteligibil și simțuri/sensibil. Este o viziune care nu identifică spiritul cu intelectul/mintea, și nu confundă intelectul/mintea cu sufletul. Premisa că omul „după chip”-ul este structural

alcătuit doar din inteligibil/spirit și sensibil/corp nu poate fi clarificatoare. O astfel de perspectivă inevitabil înscrie omul într-un parcurs desfășurat doar pe coordonatele inteligibilului și sensibilului. De aici și tendința spre o mistică fixată intelectual care încearcă să depășească contradicția-ruptura dintre intelect și simțuri, dezlegând intelectul de orice reprezentare mentală a veacului prezent, pentru a-l face apt să poată primi „starea căutată”. În introducerea sa la *Ambigua*, Marele Teolog remarcă faptul că Origen, urmând lui Platon, împărțea realitatea în inteligibilă și sensibilă, în vreme ce Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim au introdus distincția între planul necreat și planul creat. Distincția între creat și necreat lasă loc unui conținut apofatic al omului ca făptură creată, pe care inteligibilul și sensibilul nu-l pot acoperi.

Nu pot identifica a fi „după chip”-ul într-un om despre care se prezumă că ar fi alcătuit doar din două componente, ambele implicate în procesul cunoașterii: intelectul și simțurile. Omul nu se poate recunoaște nici pe sine, în taina sa ca ipostas ființial, numai prin intelect și simțuri. Cunoașterea de sine ca ipostas ființial ține de o descoperire de sine, de o conștientizare. În contextul mistic de astăzi, dihotomia structurii antropologice nu poate fi interpretată în mod simplificat, punând-o în corespondență cu intelectul și simțurile. Nu pot restrânge omul la aceste două componente: intelect/spirit respectiv simțuri/corp. Altfel zis, nu pot asocia dihotomia antropologică creștină formată din suflet și corp cu dihotomia formată din intelect și simțuri.

Însă, nici tripartiția de sorginte antică nu relevă, trebuie subliniat, taina chipului omului ca ipostas-persoană. Despre Evagrie s-a spus, de pildă, că nimeni ca el în antichitatea creștină nu și-a bazat atât de complet spiritualitatea sa pe antropologie. Dar sistemul antropologic evagrian tripartit este socotit a fi unul platonice: *minte, suflet, trup*. Minte este cu sensul de *nous*, nu de rațiune.

Astăzi, pentru a nu ajunge la confuzii practice și experiențiale, mistice, în perspectiva personalismului autentic, sunt absolut necesare aprofundări, detalieri și clarificări

antropologice. Perspectiva antropologică antică nu mai poate face față unei dezbateri care implică și apofatismul antropologic. De altfel, mistica isihastă în pecetea sa iconic-euharistică nu poate fi asimilată fără o identificare și o recunoaștere a persoanei ca taină a ipostasului. De aici nevoia evidențierii antropologiei iconice ca suport al înrudirii și, totodată, al întâlnirii, neamestecate, inter-personale dintre Dumnezeu și om.

Prin urmare, a fi „după chip”-ul nu se poate pricepe astăzi doar în raport de această structură antropologică, de factură filosofică antică greacă, care fie reduce structural omul la două componente: inteligibil și sensibil, ca dihotomie, fie la o trihotomie de genul amintit: intelect/minte, suflet, trup. E nevoie de o viziune antropologică marcată de redescoperirea tainei omului ca ipostas-persoană, a omului iconic restaurat arhechival hristic. În fond, inteligibilul și sensibilul relevă antropologic, structural, doar componentele care devin preeminente în omul căzut, ajungând în prim-plan, configurându-se ca „fața” omului. De aici tendința omului căzut de a se identifica cu ele, ce are ca efect și o viziune reductivă asupra omului.

Aceste componente ajung să ascundă taina omului ca persoană-ipostas ființial creat. Altfel zis, structura chipului iconic – omul redescoperit și restaurat – cuprinde și taina sa apofatică. Include și ipostasul-persoana care transcende atât dihotomia (identificată ca intelect și simțuri), cât și trihotomia (identificată ca minte/intelect, suflet și trup). Atât dihotomia, cât și trihotomia de acest tip pot rămâne „în afara” apofatismului antropologic. Nu „ating” taina omului în sine. Nu identifică adâncurile negrăite, ființiale, ale persoanei. Dezbaterea nu se restrânge, așadar, la bipartiție *versus* tripartiție. Trebuie identificată natura bipartiției respectiv tripartiției, dar și poziționarea acestora în raport de taina apofatică a chipului omului în sine.

În *Filocalia* (vol. VIII), într-o notă la *Capetele despre rugăciune* (Calist Patriarhul), Părintele Stăniloae consemnează:

„Într-adevăr, Părinții cunosc două treimi ale sufletului: una care constă în *rațiune*, în *mânie* și *poftă*, și alta care constă în *nous*, *logos* și *pneuma*. În prima treime, părțile sunt mai puțin unite. De aceea, uneori ei consideră sufletul deosebit de mânie și poftă. În a doua, părțile sunt atât de unite, că una nu poate fi cugetată lucrând fără cealaltă. Treimea aici nu slăbește unitatea. Sfinții Părinți o numesc pe aceasta suflet după chipul Sfintei Treimi”.

Tripartiția *rațiune*, *mânie*/irascibilitate și *poftă*/concupiscență este „în afara” celeilalte treimi – *nous*, *logos* și *pneuma* –, cea a sufletului în sine sau a sufletului propriu-zis. Așadar, triada *nous*, *pneuma*, *logos* este chipul sufletului triadic (creat) „după chipul Sfintei Treimi”, iar tripartiția *rațiune*, *mânie*, *poftă* este chip „după chipul sufletului triadic”.

Prin urmare, avem un chip triadic al sufletului în sine ca *nous*, *pneuma*, *logos*. Dar avem și o manifestare a acestui suflet ca tripartiție: *rațiune*, *mânie*, *poftă*, care constituie de fapt puterile sufletului sau interfața energetică a legăturii sufletului cu corpul. Se observă aici că *nous* este partea superioară a sufletului chip triadic: *nous*, *pneuma*, *logos*. Astfel, *nous* este partea superioară, dar este integrată în suflet! Ca atare, ca parte, *nous*-ul este cuprins în suflet, care este chipul integralității. Sufletul este întregul, și *nous*-ul este partea! În această perspectivă, sufletul nu este un subsidiar al *nous*-ului! Iar *nous*-ul nu este solitar, monadic. Nu este de sine, ci este alături de *logos*-ul și *pneuma* sufletului. Se înscrie specific în chipul întreg de participare al sufletului.

Pe de altă parte, trebuie observat că în vreme ce *mânia* și *pofta* – din tripartiția: *rațiune*, *mânie*, *poftă* – au sensul negativizat, inversat al căderii, *rațiunea*, ca parte a acestui ternar, nu apare ca termen cu sens inversat, negativ cum ar putea fi, de pildă, termenul irațional sau neștiință. Situație în care tripartiția: *rațiune*, *mânie*, *poftă*, transpusă într-o formulă ce marchează căderea tripartită, ar putea fi: *neștiință*, *mânie*, *poftă*.

Într-o formulare palamită, acest „suflet ca două treimi” este unul – pentru că nu vorbim de două suflete, de trei sau șase –, dar în „deschidere dublă”: ca ființă (*nous*, *pneuma*,

logos) și lucrări/ființări (neștiință, mânie, poftă). În acest sens, dihotomia suflet-corp se păstrează, pentru că sufletul, deși ca „două treimi”, este unul. Dar este foarte important ca sufletul omului să fie identificat în acest „dublu chip triadic”, care „ne trece” peste bipartiția și tripartiția antropologică de tip antic, devoalând chipul deplin, autentic, al antropologiei creștine.

Prin aceste „două treimi de suflet” ni se relevă chipul omului integral. Un chip de restaurat și îndumnezeit. De fapt, bipartiția și tripartiția antică se opresc în ordinea lucrărilor/ființărilor create, care este o ordine energetică. Însă, prin *nous-pneuma-logos*, ce constituie chipul sufletului „după chipul Sfintei Treimi”, ne situăm în ordinea ființială creată. Suntem în ordinea persoanei-ipostasului ființial creat. Aceasta este o ordine apofatică, a experienței chipului omului de taină. Dar, trebuie subliniat, este tot o ordine creată, ca realitate. Este o ordine ființială, însă. Ordinea ființială creată și ordinea energetică creată sunt distincte. Nu contrare!

Pe de altă parte, dihotomia se păstrează și dacă a doua treime a sufletului, adică tripartiția *rațiune-mânie-poftă*, este asociată corpului. Ceea ce, dată fiind natura energetică a acestei tripartiții, are noimă, pentru că materia organică corporală este tot energie, condensată, iar energia, la rându-i, poate fi considerată o formă de materie subtilă. În această perspectivă, tripartiția *rațiune-mânie-poftă* este substratul energetic care conferă viul individualizat al corpului. Fără acest viu energetic corpul ar fi o structură organică fără o participare proprie, reală. În ambele interpretări ale dihotomiei, tripartiția *rațiune-mânie-poftă* este interfața de legătură a sufletului în sine cu corpul.

Avva Ghelasie detaliază dihotomia (și) în acest sens, arondând rațiunea-mânia-pofta corpului. Dar, date fiind conotațiile negative ale mâniei și poftei, datorate căderii, introduse în formularea acestei tripartiții, dar și faptul că această tripartiție o reflectă pe cea a sufletului în sine, a formulat în alți termeni această tripartiție energetică care este legată de corp, fiind interfața de legătură cu sufletul. În

formulările sale a ținut chipul firesc, restaurat, sănătos al mișcării acestora, nu cel afectat de cădere.

Acestea nu sunt simple repere teoretice. Au efect în orientarea practicii și a experienței. Isihasmul carpatin insistă, de pildă, pe această trezire și activare a sufletului ca ipostas-persoană chip triadic. În acest chip se înțelege personalismul isihast carpatin. Paternitatea duhovnicească carpatină se desfășoară în această direcție personalistă care identifică chipul în sine al persoanei în realitatea *sufletului – chip triadic: nous-pneuma-logos*. Mistica isihastă este astfel o mistică a persoanei și a personalizării.

De aceea e nevoie de detalii suplimentare care, alături de cele „două treimi ale sufletului”, să aducă în prim-plan distincția dintre ființialitate și energii – recunoscând natura apofatică a persoanei umane și chipul său triadic ființial, care nu se confundă cu tripartiția energetică a manifestărilor sale. Recunoașterea tainei apofatice a chipului omului implică și o asumare a parcursului său iconic restaurator. Acest parcurs presupune și descoperirea, și arătarea tainei omului ca *ipostas ființial – chip triadic: nous, pneuma, logos*. La Moș-Avva Ghelasie triada sufletului ca *nous-pneuma-logos* are și alte formulări-icornări, transpuse ca triadă a ipostasului-persoanei. De pildă, triadele persoanei: iubire-dragoste-dăruire, conștiință-memorie- limbaj, chip-față-asemănare. Aceste triade sunt alte „traduceri” ale aceleiași triade a sufletului: *nous-pneuma-logos*. Traduceri care deschid și nuanțează orizontul experiențial.

Această taină a omului nu reiese din înțelegerea antică a omului ca „suflet rațional” care dispune, (și) conform lui Bunge, de trei „facultăți” sau „puteri” (*dynameis*) care sunt interdependente și reciproc influente: „partea rațională”, a înțelegerii „logice” (*logistikon*), uneori numită pur și simplu „intelect”, în sensul restrâns de „intelligență”, și cele două „părți iraționale”, supuse pasiunilor (iraționale), care sunt irascibilitatea (*thymikon*) și concupiscenta (*epithymetikon*). Se poate remarca faptul că acest „suflet rațional” tripartit, bifurcat în partea rațională și partea irațională, corespunde



tripartiției: *rațiune, mânie, poftă*, care reprezintă „al doilea chip” din „dublul chip treimic al sufletului”, evocat anterior.

Ca atare, acest „suflet rațional” invocat de Bunge este „în afara” chipului triadic al sufletului propriu-zis – *nous-pneuma-logos* – , care este adevăratul chip (creat) „după chipul Sfintei Treimi”, și care corespunde într-adevăr Sfintei Treimi. Așadar, acest „suflet rațional” cu tripartiția sa este, structural, în altă ordine de realitate creată decât realitatea creată a sufletului în sine triadic: *nous-pneuma-logos*. Acesta din urmă este de fapt chipul real, autentic, al „omului lăuntric”. Acest chip al „omului lăuntric” trebuie descoperit. Doar calea nepătimirii și a contemplativului de tip evagrian nu-l scoate la iveală. A identifica „omul lăuntric” cu sau în structura „sufletului rațional” poate conduce la reale confuzii mistice ce pot vira, până la afundare, în mistici metafizice, cu sau fără haină filocalică, creștină, în prezentare.

Evagrie, precizează Bunge, vede în intelectul „în-trupat” persoana umană concretă, pe care o desemnează ca „suflet rațional” (*psyche logike*) sau mai exact „suflet înzestrat cu *logos*”. În această perspectivă persoana umană este asociată cu „sufletul rațional” existent *ca* sau subzistent *în* această tripartiție. Însă, antropologia iconică insistă asupra recunoașterii faptului că această tripartiție, desemnată ca „suflet rațional”, nu este decât o reflectare-transpunere în energii a chipului triadic în sine al persoanei umane, care subzistă ca ipostas ființial.

Altfel zis, „sufletul rațional” la care se referă Bunge, invocându-l pe Evagrie, nu reprezintă chipul omului în sine, ci este doar manifestarea acestui chip – adică, ființarea sa energetică, individuală – care nu se confundă cu ființialitatea chipului, care subzistă în mod unic, singular, ca ipostas-persoană. Fără această distincție nu se poate înțelege *practica iconică* și *prezența iconică* în specificul isihast carpatin. Provocarea isihasmului carpatin este, fără îndoială, nu doar cea de a recunoaște și asuma această distincție, ca viziune, ci de a o și experia direct. Este calea re-așezării dinamice în chipul sufletului ca ființialitate, exprimată-cuminecată ca atare, dialogal.

În *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos)*, Bunge susține că, la Evagrie, obiectul „metodei duhovnicești” a făptuirii este „sufletul”. Mai precis, „partea pasională”. Trebuie cartografiată însă „parte pasională”, denumită „suflet”, în raport de structura antropologică antică, căreia îi este tributar Evagrie, și, pe urmele sale, nu doar Bunge, ci mulți alții. Astfel, demersul de topografiere ne relevă cui se adresează *praktike/ făptuirea*. Ne poate arăta care elemente din structura omului sunt implicate în *praktike* și asupra cărora are „efect” direct *praktike*. Acestea sunt în fapt *irascibilitatea* și *concupiscentța*. Dimpreună reprezintă „partea pasională” (irațională) a „sufletului rațional”, cel evocat ca structură tripartită anterior. Așadar, irascibilitatea/iușimea și concupiscentța/pofta pot fi desemnate și ca fiind „sufletul”. Iar ghilimele sunt binevenite aici pentru că, în realitate, în sintagma „suflet rațional” nu este vorba de sufletul propriu-zis, așa cum spuneam.

Cu alte cuvinte, *praktike* vizează... „sufletul”... Dar sub acest termen „umbrelă” se află în realitate concupiscentța și irascibilitatea, cuplate, articulate. Practica iconică, dimpotrivă, caută să descopere, să trezească și să evidențieze sufletul în sine. Acel suflet ce, ca *activ*, transcende puterile/manifestările sale, care sunt energii. Este o cale isihastă directă de personalizare. Este o personalizare-iconizare (și) cu efect despătimitor.

Practicarea și apoi dobândirea integrală a „pătrimii virtuților”: dreapta socoteală, curajul, cumpătarea respectiv dreptatea, este urmată – în „modul practic”, evagrian – pentru „efectul de curățire a sufletului de patimi”, dar și pentru „a face astfel curat „altarul inteligibil” al intelectului nostru” pe care se aduce lui Dumnezeu „jertfa tămâii binemiroitoare a rugăciunii”. Însă, „sufletul” nu are aici, trebuie reiterat, sensul ființial atribuit în specificul isihast carpatin. Are conotația irațională și pasională ce marchează patimile irascibilității și concupiscentței. Acestea hărțuiesc și mișcă intelectul în toate direcțiile prin gânduri și reprezentări mentale, după cum ne spune Bunge, pe urma lui Evagrie.

Așadar, evagrian, termenul „suflet” se referă la două din *puterile sufletului* care, fiind situate în afara ființialității sale,

sunt energii. Intelectul devine capabil să poată primi „starea căutată” și să realizeze „rugăciunea”, numai când „sufletul” (irațional, pasional!) devine nepătimitor. Cum? Prin păzirea poruncilor respectiv prin practicarea și deprinderea virtuților, ne spune Evagrie. În orizont isihast carpatin, virtuțile sunt practicate ca gesturi iconice, personalizante, ce devoalează taina iconică, arhechupală adică, a sufletului în sine, care este chip triadic în sine. Sufletul realizează în acest sens rugăciunea, nu intelectul! Sufletul este chipul ființial al rugăciunii-gest care odihnește și intelectul, oferindu-i „starea căutată”.

De fapt, „starea de rugăciune” (evagriană) ca „deprindere nepătimașă” se confundă cu „starea intelectului”. Această „stare de rugăciune” este descrisă și ca o „dezbrăcare de reprezentări mentale”. De aici căutarea întâlnirii directe a lui Dumnezeu – „fără nimic intermediar” – prin „depășirea” tuturor reprezentărilor mentale legate de obiecte. Este o cale de „dezbrăcare a intelectului” de orice „amprentă”, „imagine”, „asemănare”. Este o modalitate de a-l depozeda de „intermediari”, de a-l elibera de orice gen de „copii” sau „obiecte” care îl îndepărtează de Dumnezeu. Însă, acest demers de tip evagrian, reiterat astăzi, capătă o și mai apăsată rezonanță aniconică. Induce o reverberație iconoclastă.

În perspectivă carpatină, sufletul, fiind ipostas ființial, nu este afectat direct de reprezentările mentale, pe care, de altfel, nu este chemat să le dizolve, ci să le îmbrace, cumva, în haină iconică, să le transfigureze. De fapt, obiectele, corpurile și imaginile, copiile și/sau reprezentările lor nu amprentează direct sufletul în sine, ci numai *puterile sufletului!* Sunt amprente energetice, nu ființiale! Ca atare, toate acestea (obiecte, copii, reprezentări) nu afectează întâlnirea directă a unui suflet cu un alt suflet, și nici întâlnirea nemijlocită a sufletului cu Dumnezeu. Sufletul are propria sa trăire – conștiință, exprimare și memorie ființială – dincolo de gânduri, de concepte, imagini și reprezentări mentale. Problema cu aceste obiecte, copii, reprezentări este să nu submineze redescoperirea și restaurarea chipul omului, afectându-i unitatea și integritatea. Altfel, rămâne la fel de valabil faptul

că asemănătorul se cunoaște prin asemănător. Ființialitatea este cunoscută ca ființialitate, energiile sunt cunoscute ca energii. Însă, ființialitatea și energiile nu există ca atare. Sunt numai singularizate, subzistând ființial în chip ipostatic-personal, respectiv sunt particularizate, subzistând energetic în chip corporal-individual. De altfel, explicația că intelectul este afectat de reprezentările care-l amprentează este corolarul faptului că, structural, este tributar aceleiași „ontologii energetiste”. Altfel spus, între intelect, irascibilitate și concupiscentă nu e diferență de natură, ci de nivel. În esență, sunt energii.

În fond, medierea întâlnirii prin asemănare nu exclude întâlnirea nemediată. Directă, deci. Un obiect primit în dar, adică amprentat, personalizat, nu mă oprește să mă întâlnesc cu dăruitorul direct, fie că acesta este aproape, fie că este departe. Pot să mă închin în fața unei icoane care este și obiect intermediar, subiectivizat-personalizat, dar pot să fiu, concomitent, și într-o întâlnire directă cu cel reprezentat, cu subiectul-persoana icono-grafiată. Nu confund reprezentarea, obiectiv-subiectivă, cu reprezentatul. Nu confund subiectul reprezentării cu obiectul reprezentării. Nu substitui medierea cu nemedierea. Nu le amestec. Nu le separ. Nu le contrapun. Nu exclud iconicitatea, adică „legătura de asemănare”. Nu refuz posibilitatea intermedierei, prin obiect în sine sau prin copii, pentru că intermedierea nu sistează în mod necesar participarea-întâlnirea nemediată. Nu trebuie dizolvată întâlnirea intermediată, acreditând faptul că doar astfel, prin eliminarea acestei trepte, putem fi părtași întâlnirii directe.

Prezența istorică, umană, întrupată a lui Hristos, ca Fiul Omului, nu a făcut imposibilă supra-vederea și recunoașterea firii dumnezeiești de Fiu al lui Dumnezeu. Ne putem întâlni cu Dumnezeu și direct, și indirect. Ne putem întâlni chiar prin intermediul cosmosului, recunoscut, celebrat ca dar al Său. Această întâlnire – că de aceea e întâlnire! – poate fi concomitentă: aici și acum! Mă pot întâlni în chip neconfundat, neamestecat, și cu Dumnezeu și cu cosmosul, în același timp! Distincția dintre om, cosmos și Dumnezeu se păstrează. Este

veșnică și definitivă! Sensul participativ-unitiv este cel de îndumnezeire a omului și a cosmosului, nu de cosmicizare a omului. Unitatea între Creator și creație se realizează în și prin Hristos, în chip personalist, iconic, perihoretic. Este altceva decât o unitate de tip *monas* evagrian, care nu face o distincție între rațiunile necreate și rațiunile create, și care, ca atare, nu se înscrie în direcția îndumnezeirii creației, a omului și a cosmosului, și a comuniunii întru același trup mistic.

Întâlnirea în chip euharistic cu Dumnezeu prin natură poate fi și directă și indirectă, atunci când cosmosul îmbracă liturgic chipul de biserică în care se străvăd rațiunile/paradigmele divine. În sens mistic, atât întâlnirea noastră cu natura, cât și relaționarea inter-umană, inter-subiectivă, poate fi directă, ca întâlnire între întreguri, nemediată de reprezentări. Acestea din urmă, de multe ori, pot fi construcții mentale alterate, deformate, proiecții fantasmatiche. Ceea ce este altceva. Nu trebuie însă aruncată odată cu apa din copaie și copilul. Inclusiv reprezentarea mentală poate fi o formă de participare și de întâlnire, mediată, într-adevăr, atunci când reprezentarea survine ca o profilare iconică, și nu ca o construcție arbitrară, convențională, nevectorizată de realitate.

Problema este cea a reprezentărilor aniconice, dacă le pot spune astfel. Adică, acelor care, lipsite fiind de contactul cu realitatea, se transformă în proiecții surogat. Se configurează în construcții-producții aleatorii, impersonale în fond. Altfel, reiterez, asemănătorul se cunoaște prin asemănător, după cum știm din cunoscutul adagiu antic. Asta implică o cale de cunoaștere directă în raport de o corespondență a ordinilor de realitate. Ceea ce nu anulează și nu exclude și o cale de cunoaștere mediată.

În structura misticii evagriene se poate remarca un anumit dualism și aniconism care reverberează din relația tensionată dintre spirit și materie, din contrapunerea dintre intelect și simțuri. Este un dualism care rupe, pe undeva, chiar și tripartita „sufletului”. O dezmembrează și polarizează în două aspecte, rațional respectiv irațional.

Fără a avea în fundal antropologia apofatică, pot apărea erori cu privire la identificarea sufletului în sine ca realitate ființială. Mă refer la cazul în care se folosește termenul „suflet”, fie cu trimitere la irascibilitate și concupiscentă, fie cu trimitere la această tripartiție desemnată ca „suflet rațional”. Antropologia iconică afirmă faptul că sufletul omului ca ființialitate este o realitate tainică – chipul în sine de persoană – aflată atât dincolo de „sufletul rațional” tripartit, cât și dincolo de, e logic, două dintre componentele acestei tripartiții, care sunt irascibilitatea și concupiscenta. Din această perspectivă antropologică, comparativă, reiese faptul că stadiul *praktike* evagrian nu are în atenție sufletul în sine. Vizează întâi de toate două din puterile/manifestările sale, dar, subsecvent, și pe cea de a treia, anume intelectul. Altfel zis, lucrările și efectele lui *praktike* nu sunt unele de personalizare reală, efectivă. În fond, *praktike* sau *făptuirea* de tip evagrian nu are în vedere persoana (-ipostasul), așa cum este identificată aceasta în sensul real ființial al antropologiei apofatice.

Din pricina legăturii și împletirii celor trei puteri ale „sufletului rațional”, ca să păstrăm această expresie, *praktike* nu se adresează numai celor două dintre acestea, ce compun partea pasională/irațională a sufletului, anume concupiscenta și irascibilitatea. Indirect, *praktike* țintește cea de-a treia putere, anume intelectul. Concupiscenta și irascibilitatea, conform lui Evagrie, răpesc intelectului adevărata cunoaștere a realității. Sub influența acestor pasiuni, intelectul cade în ignoranță (*agnoia*) și necunoaștere (*agnosia*). Așadar, alterarea „sufletului rațional” se prezintă, în raport de structura sa tripartită, în trei aspecte ale de-generării: *concupiscentă*, *irascibilitate*, *neștiință*.

Deși se adresează concupiscentei și irascibilității, *praktike* vizează (și) intelectul. Acesta este eliberat de cunoașterea acordată ca har de Dumnezeu și devine intelect (-văzător), numai după ce și-a vindecat partea pasională, numai după ce, prin lepădarea de patimi, apare *apatheia*. Chestiunea este că tot ce se petrece în „părțile” iraționale ale sufletului, supuse patimilor, se repercutează asupra intelectului care este partea

superioară, conducătoare, în mod firesc, a „sufletului rațional”. Se observa aici și o structură ordonată, etajată a tripartitei „sufletului rațional”.

Bunge vede în *apatheia* „un fel de separare a sufletului de trup”, dar „în sensul unei eliberări de mișcările iraționale și egoiste ale celor două părți pasionale ale sufletului”. În tâlcuirea evagriană propusă de Bunge, *apatheia* înseamnă „deplină stăpânire” și „lucrare naturală” a tuturor celor „trei facultăți” ale „sufletului rațional”. Prin urmare, cel ce ajunge la *apatheia* nu mai lucrează determinat de legi, de porunci, din temere de pedeapsă, ci „zice și făptuiește” asumt, din deprindere. Curățirea de patimi, văzute ca boli ale „sufletului”, este și o „libertate față de patimi” desemnată ca „sănătatea naturală a sufletului”, și este consemnată de Bunge ca o „restabilire a creației” în „desăvârșirea ei originară”. Ce va să însemne însă „desăvârșirea originară”? Este în această formulă o reverberație origenist-evagriană a preexistenței sufletului? Așa pare.

Marele Teolog comenta, în *Ambigua*, faptul că tocmai în sensul delimitării de origenism, care insistă pe o întoarcere la unitatea originară, asociată preexistenței sufletului, Sfântul Maxim Mărturisitorul arăta că desăvârșirea este altceva decât întoarcerea la starea inițială, originară, anterioară căderii. Desăvârșirea nu e o întoarcere la început, nu este o revenire la o unitate anterioară căderii. Desăvârșirea mistică creștină este una în chip hristic. Este desăvârșire în asemănare hristică.

Din perspectiva antropologiei apofatice, această „restabilire a creației” în formă evagriană nu este una reală. Nu este nici deplină, nici originară. Nu este o restaurare personalistă, iconică, a chipului omului, pentru că se întemeiază pe o eroare de identificare, fundamentală, cea dintre *puterile sufletului și sufletul în sine*. Confundă refacerea relației și a unității firești dintre cele trei facultăți/puteri ale sufletului cu o întoarcere la „desăvârșirea originară” a creației. Această restabilire uită de dimensiunea antropologică apofatică. Uită de realitatea sufletului în sine care, fiind ființialitate, transcende ontologic aceste puteri/energii ale sale.

În alți termeni, demersul evagrian este o încercare de restabilire-unificare a energiilor, fără o restaurare-integrare personalizată a energiilor (*puterile sufletului*), prin intermediul ființialității (*sufletul în sine*). Acest tip evagrian de „restabilire”, invocat de Bunge, nu ajunge, așa cum proclamă, la „desăvârșirea originară” a chipului omului. Această formă de despățimire/*apatheia* nu este, concomitent, și o personalizare iconică a omului. Din perspectiva antropologiei iconice, despățimirea evagriană se desfășoară, paradoxal, pe un fond de pseudo-personalizare.

Ruptura căderii omului, ca efect antropologic, nu este doar o fragmentare, o scindare, o contrariere între cele trei facultăți ale sufletului. Nu este nici numai o răsucire, o inversare, o pervertire a fiecăreia dintre aceste trei puteri sufletești ca *neștiință*, *irascibilitate*, *concupiscentă*. Împățimirea acestor facultăți/puteri ale sufletului este o consecință și a rupturii lor de sufletul în sine. O ruptură care, din perspectiva chipului omului ca întreg, este și o dez-integrare. Ruptura aceasta conduce la cvasi-autonomizarea energiilor față de ființialitate. Așadar, există și o fractură antropologică, între *energii* și *ființialitate*, care trebuie luată în considerare, din perspectiva restaurării. Ruptura căderii are ca efect prim depersonalizarea și dezintegrarea chipului omului, iar ca efect secundar, subsidiar, pseudo-personalizarea intelectului/miniții. Paradoxal, pseudo-personalizarea intelectului este semnul împățimirii intelectului, un semn al căderii. Tocmai de aceea restabilirea chipului omului deplin implică și o descoperire, și o identificare a realității ipostasului-persoanei ca ființialitate, respectiv o recunoaștere a caracterului iconic al acestuia.

Trebuie remarcat faptul că în schema de tip *praktike* evagrian ne aflăm structural în realitatea *puterilor sufletului*. Nu suntem încă în realitatea sufletului propriu-zis, adică a *sufletului în sine* ca *ipostas ființial*. Evagrian, ținta lui *praktike*, anume *apatheia*, ce privește această deschidere a ochiului vederii-intelectului – cel orbit de iuțime (și de poftă), dar chemat la cunoaștere și contemplație – își atinge obiectivul său prin „iubire” (*agape*).



Astfel, în schema mistică de tip evagrian, „iubirea” apare, cumva, ca o etapă intermediară. Este ca o țintă de parcurs. Se descoperă ca un mijloc. Nu este un chip în sine de a fi. Iubirea, în schema evagriană, nu este, întâi de toate, o exprimare ființială a ipostasului-persoanei, recunoscut ca fiind chipul sufletului în sine: chip „după chip”-ul iubirii dumnezeiești. Iubirea apare definită în structura evagriană în principal în raport de nepătimire (*apatheia*), ca țintă și finalitate a lui *praktike*. Aceasta nu este iubirea ființială a persoanei despre care vorbește isihasmul carpatin.

În schema evagriană, iubirea (*agape*) este o ușă de intrare-trecere pe o altă treaptă, anume *physike* sau *cunoașterea naturală*, care este prima treaptă a lui *theoretike* sau *gnostike*. Iubirea devine astfel subsidiară treptei contemplării și cunoașterii, care aparține intelectului ca agent-instrument al participării-cunoașterii/contemplației. Calea intelectului este cea a cunoașterii și contemplației – calea cunoașterii și a contemplației este cea a intelectului. În acest sens, dat fiind faptul că intelectul este identificat ca „centrul” personal, iubirea exprimă un paradoxal caracter impersonal.

Structural, *apatheia*/nepătimirea și *agape*/iubirea corespund exprimării unei părți a „sufletului rațional”, anume irascibilitatea, reconvertită însă prin blândețe și nemâniere, prin curaj și răbdare, la o mișcare în modul său natural. Cu iubirea (*agape*), *praktike* ajunge la scopul său, dar nu și omul. Urcușul său continuă, întrucât *praktike* conduce la *physike*. Aceasta este considerată o treaptă de cunoaștere mediată a lui Dumnezeu, prin oglinda creației. Treapta de cunoaștere mediată a lui Dumnezeu, atinsă prin *physike*, își are la rândul-i sensul și scopul de a fi „ușă” de intrare în *theologike*, care este o „cunoaștere nemediată” a lui Dumnezeu. Această treaptă este înțeleasă de Evagrie ca fiind calea mistică. Este o „întâlnire personală nemijlocită cu Dumnezeu”. *Theologike* apare ca o „cunoaștere a lui Dumnezeu” ce are loc în „rugăciunea” care este o „convorbire (*homilia*) a intelectului cu Dumnezeu”, „ca și cu un tată”. Așadar, suportul mistic al rugăciunii, al convorbirii, al întâlnirii omului cu Dumnezeu

este, conform lui Evagrie, intelectul, cel desemnat ca fiind „persoană”.

Mistic, fără îndoială, problema este una de identificare și recunoaștere a realității persoanei, și nu una de termeni și numire. Contează nu atât cum definim persoana, ci cu ce anume și cum identificăm persoana în structura antropologică. La Evagrie, precizează Bunge, persoana este intelectul. Tot intelectul este și cel creat „după chipul”.

Însă, apropo de rugăciune, afirmă că învățătura despre „rugăciunea curată” în structura mistică evagriană nu este chintesența, așa cum a susținut Guillaumont. Scopul efortului ascetic în viziune evagriană este „rugăciunea adevărată” sau „rugăciunea duhovnicească”. În acest sens, „rugăciunea curată” nu este decât o treaptă intermediară. Bunge consideră că „rugăciunea curată” nu este tema majoră nici în cele 153 capitole din *Despre rugăciune*. Vede mai prezentă tema în tratatul *Despre gânduri* a lui Evagrie, care vorbește despre „rugăciunea curată” aproape exclusiv în *contextul patimilor* și al *gândurilor rele* asociate acestora. Are în atenție îndeosebi *mânia și slava deșartă*.

În acest sens, „rugăciunea curată” are drept condiție „curățirea de patimi”. Prezentând curăția și nepătimirea ca sinonime, Bunge trage concluzia că „rugăciunea curată” ține organic, ca și *apatheia*, corolarul său, de domeniul lui *praktike* al cărei scop este „de a curăța partea pătimașă a sufletului”. O „parte pătimașă” care, în perspectivă evagriană, trebuie reamintit, este alcătuită din concupiscentă și irascibilitate. Astfel, rugăciunea „curată” este doar o etapă, indispensabilă însă, aflată pe calea spre rugăciunea „duhovnicească” sau „adevărată”. Așadar, între „rugăciunea curată” și *praktike* este o relație strânsă. Altfel zis, atunci când se vorbește de „rugăciune curată” ne aflăm în spațiul lui *praktike*, dar la limita acestuia, arătată de „suspendarea” gândurilor pătimașe. Ceea ce, dacă avem în atenție structura antropologică, reprezintă o situație în sfera „sufletului” irațional/pasional (alcătuit din concupiscentă și irascibilitate), dar la hotarul sferei intelectului, cel dăruit în fapt cu „rugăciune curată” și actant

al ei. Conform lui Bunge, atare „rugăciune curată”, la Evagrie, nu descrie decât rugăciunea „din punctul de vedere al celui care se roagă”, definind „starea de curăție față de patimile multiforme”.

În schema ascensională evagriană, iubirea (*agape*) e „fiica” nepătimirii ca „floare” a lui *praktike*. La fel, pacea (*eirene*) este un sinonim pentru nepătimire. În fond, alcătuirea evagriană – Nepătimirea e o stare liniștită a sufletului rațional făcută din blândețe și cumpătare – nu se poate înțelege aplicat fără raportarea la o structură antropologică pe care se calează. Blândețea este asociată irascibilității, iar cumpătarea concupiscentei. Pot fi identificate structural, așadar, prin referire la „părțile pasionale” sau, altfel zis, la „sufletul irațional”. Nepătimirea ca „stare liniștită” este asociată „sufletului rațional”. Fără convertirea irascibilității în blândețe și a concupiscentei în cumpătare nu se naște nepătimirea, care este definită ca o stare liniștită a sufletului rațional.

Intelectul evagrian trebuie curățit prin asceză de înrâuririle patimilor concupiscentei și ale irascibilității (suspiciune, ranchiună, ură), dar și de cele mai subtile (slavă deșartă, trufie, mândrie) care îl „murdăresc”. Se poate remarca, prin urmare, faptul cum atât iubirea, cât și pacea, sunt situate într-un spațiu intermediar, subsidiar intelectului devenit curat prin... curățire...

Fără îndoială, pacea și iubirea, subscrise acestui *praktike evagrian*, exprimă altceva decât iubirea-pacea comuniunii în chip euharistic, precum cea relevată de mistica isihastă carpatină, iconică, personalistă. Carpatin, se aduce în prim-plan taina omului ca ipostas-persoană, care este sufletul ca ființialitate, chip triadic creat care transcende puterile sale, tripartite, printre care este și intelectul. Ca atare, iubirea și pacea/isihia au fondul acesta, ființial, care transcende nu doar realitatea energiilor irascibilității și concupiscentei, ci și a intelectului. În acest sens, iubirea și pacea/isihia exprimă fondul ființial al persoanei, în singularitatea sa, dar deschis relațional, cuminecat inter-personal. Astfel, iubirea și pacea nu

sunt doar un capăt al lui *praktike* corelativ lui *apatheia*/nepătimirii – expresie a unui interval intermediar, cum reiese în orientarea ascetico-mistică evagriană. Practica și ascetica, în viziune carpatină, ținesc isihia și iubirea, dar în sensul lor tare, personalist, ființial. Inclusiv taina rugăciunii isihaste ca dialog inter-personal este cea a sufletului evidențiat, arhechpal, ca fiind chip de cuvânt-exprimare în sine ființială. De aceea, în orizont isihast carpatin, asceza are o încărcătură integrativă, personalistă. Este (și) o cale de rememorare iconică care, implicit, disipă tipare-memorii parazite care scindează, fărâmițează această unitate și integritate a chipului iconic al omului ca personalitate.

Declarată o „convorbire a intelectului cu Dumnezeu”, rugăciunea în mistica evagriană este o *stare a intelectului*. Rugăciunea curată este o „expresie folositoare” pentru caracterizarea *stării cerute* intelectului pentru ca acesta să se poată „ruga cum trebuie”. Însă, conform lui Bunge, „rugăciunea curată” este o sintagmă care nu spune și ce este „rugăciunea în sine”. Privește „rugăciunea curată” numai din perspectiva „celui ce se roagă”, a rugătorului și a locului rugăciunii, a omului, în fond. Dar nu o vede și din perspectiva „Celui rugat” și a epifaniei, a arătării Luminii Lui. Deci, a lui Dumnezeu. Aici este de fapt trecerea la ceea ce, pe urme evagriene, Bunge numește „rugăciunea adevărată” sau „rugăciunea duhovnicească”. În acest caz, inițiativa aparține lui Dumnezeu care se arată „la vremea rugăciunii” celui ce se roagă. Astfel diferențiază Bunge „rugăciunea curată” de „rugăciunea duhovnicească” desemnată ca „rugăciune în Duh și Adevăr”. Cea din urmă Îl are drept autor pe Dumnezeu, care se arată în lumină în „locul intelectului”. Locul arătării epifanice în schema evagriană este – trebuie subliniat încă o dată! – intelectul. Nu este sufletul!

Avva Ghelasie arată că isihasmul nu este „mistica minții” cum greșit se consideră, ci este „liturghisirea sufletului persoană” în „trupul minții”. Minte este „prescura-trupul” în care se face „liturghisirea iubirii sufletului față de Dumnezeu Creatorul”. În specificul carpatin, suportul rugăciunii-liturghisirii este, așadar, sufletul-persoană. Sufletul acesta, chiar dacă se

repetă supărător, trebuie spus că transcende intelectul/mintea. Din faptul că transcende mintea, reiese că sufletul ține de altă ordine de realitate, cea ființială. În această conotație ființială, trebuie reiterat, nu se confundă cu „sufletul pasional/irațional” alcătuit din irascibilitate și concupiscentță, care sunt structuri energetice. Mintea este relevată ca o prescurte-trup ce este liturghisită printr-un act de slujire pe care-l face sufletul-persoană.

În această viziune carpatină, în pandant cu cea evagriană, promovată de Bunge, nu mintea/intelectul este balamaua-pivotul rugăciunii. Asta, pe de o parte. Pe de altă parte, raportul infra-antropologic al minții, prioritar, integrativ, este cu sufletul-persoana care transcende mintea, și nu cu realitatea subsidiară, anume cea a „sufletului pasional”. Antropologic, raportul sufletului-persoană cu mintea este un raport, firesc ordonat, între *ființialitate* (sufletul) și *energii* (mintea). Raportul minții/intelectului cu „sufletul pasional/irațional”, alcătuit din cele două puteri (irascibilitate și concupiscentță) este unul *infra-energetic*. Adică, se desfășoară, într-un sens al unirii sau al dezbinării și contrarierii, în aceeași ordine de realitate, energetică în natura sa. De aceea demersul de tip *praktike* evagrian este unul, nu de duhovnicie propriu-zisă, ci de „psihologism duhovnicesc”. Și chestiunea celor opt gânduri este configurată tot în această sferă de analiză, intrinsec psihologizantă.

Nu întâmplător, „psihologul” Evagrie, după cum observă Bunge, este interesat „în cel mai înalt grad de visele nocturne”. Deși nu oferea o interpretare a viselor, era încredințat că acestea dau informații despre „sănătatea sufletului”. Acest prim-plan al „vindecării sufletului” este apanajul lui *praktike*. Confuzia intervine dacă nu se înțelege că în context evagrian, reverberant în specificul filocalic grec, atât „vindecarea sufletului”, cât și „sănătatea sufletului”, nu se referă la sufletul în sine, ci la o cuplă formată din concupiscentță și irascibilitate, în principal. Din perspectivă isihastă carpatină ne aflăm doar într-un spațiu al psihismului, cel al interfeței energetice, dintre suflet și corp, care în timpul somnului

profund se întoarce în sufletul ființial. În mistica iconică isihastă, visele nu spun ceva despre sufletul ființial, ci, cel mult, despre acest psihism energetic în care se aglutinează stări, memorii și influențe informaționale diverse. Ființialitatea sufletului este o realitate supra-informațională cu propriile sale memorii, cu propriul său limbaj, cu propria sa conștiință.

Vorbind de „trupul minții” și de „minte ca prescură-trup”, Avva Ghelasie situează-localizează *actul* antropologic al rugăciunii-liturghisirii propriu-zise în afara minții. Însă, integrează și mintea în acest *act*. Nu o exclude! O re-personalizează! Mintea este prescurea-trup a liturghisirii sufletului. Caracterul de trup-prescură atribuit intelectului/minții arată aici și faptul că mintea are asociat, mistic, și un sens al întrupării-îndumnezeirii. Este așezată într-un chip al transfigurării-integrării sensibilului-corporal, și nu într-unul al decorporalizării, al eliberării-desprinderii de sensibil-corporal, spre care se tinde în unirea de tip *monas* evagrian.

Pe de altă parte, isihastul relevă ca practică „taina liturghisirii minții din mistica isihastă, ca Liturghie a Rugăciunii Numelui Domnului Iisus”. Astfel, ca „rugăciune a minții”, susține că „se face o „intrare” a minții în Taina Cuvântului, făcându-se Trup Cuvântului, Celui „dincolo” de minte”. Iar ca „rugăciune a inimii”, consideră că „mintea primește” în sine și întâlnirea cu Persoanele Dumnezeiești, care dă minții o „condiție transcendentă”, de participare la Cele Dumnezeiești, „dincolo” de cele „pământești”.

Arată că mintea se „preface” „în Trup al Însăși Persoanei Hristos, care asumă mintea ta Trupului Său Înviat, prin care și mintea ta se „Face” Învierea-Iluminare Hristică”. Este un detaliu care relevă încă o dată un sens de întrupare eclezio logică a minții, nu o înscriere a ei pe o direcție destrupată, de tip metafizic, ca o contemplație de lumină. Iluminarea minții transpare în această viziune isihastă ca mărturie a luminii învierii hristice, care este o înviere cu trupul a lui Hristos, Dumnezeu și Om. Mintea se lasă cuprinsă în trupul mistic al lui Hristos-Persoană, fiind asumată în acest trup mistic eclezio logic care este o extensie a Trupului lui Hristos,

îndumnezeit și înviat. Lumina necreată harică transfigurează, supra-îmbracă trupul îndumnezeit. Nu îl dizolvă, nu-l anulează! Lumina necreată a Sfintei Treimi este astfel accesibilă minții prin Hristos-Persoană. Este accesibilă prin Trupul Său înviat, îndumnezeit-transfigurat. Este o lumină care transpare prin Fața lui Hristos, ca Om și Dumnezeu.

De aceea iluminarea minții în isihasmul carpatin reflectă chipul unei prefaceri euharistice a minții care conferă, în orizontul învierii hristice, o altă conotație experiențială. Este o iluminare a minții înscrisă pe o cale integrativă ca taină euharistică. Este o comuniune în trupul mistic eclesiologic care nu se restrânge la o contemplație a luminii, ce tinde să reflecte o coloratură a experienței „prea metafizică”, marcată de o reverberație spiritual-decorporalizată, chiar impersonalizată. Mîntea se înscrie, se face părtaşă, astfel, procesului de îndumnezeire. Acesta este implicit și unul de deplină restaurare a omului și de re-personalizare a minții. Această re-personalizare a minții se realizează, însă, prin chipul în sine al persoanei care este sufletul. Practica isihastă carpatină păstrează în prim-plan personalizarea, descoperirea și identificarea, trezirea și exprimarea sufletului.

De aceea isihastul subliniază faptul că, prin rugăciunea minții, nu este încă „împlinirea” dacă nu se „face” și intrarea minții în *duhul de suflet*, care unește în „integralitate ființa noastră creată”.

Avva Ghelasie:

*„Intrarea minții în Duhul Sufletului este „recăștigarea personalizării” noastre „pierdute” de păcat. Mistica creștină este mistică personalistă, ca Întâlnire dintre Integralități Persoane. Întâlnirea cu Dumnezeu este „posibilă” doar prin Suflet-Ființa în Sine Creată.”*

Trebuie, așadar, ca mîntea să nu fie atrasă doar în contemplația luminii, fără a fi implicată, în prealabil, în re-descoperirea și restaurarea de sine a omului ca persoană. Este nevoie ca pseudo-personalizarea minții să fie devoalată, pe de o parte. Dar este nevoie să fie conștientizat și sufletul (duh-ființialitate) ca fiind adevăratul chip al omului, ca fiind chipul în sine de

persoană creată, pe de altă parte. Prin suflet se realizează unirea în integralitate a omului ca personalitate. Minte, chiar prin practica rugăciunii, este implicată într-un demers de restaurare antropologică deplină. Aceasta presupune o identificare și o recunoaștere a sufletului ca fiind chipul în sine al persoanei.

Practic, mintea se poate coborî în și prin inimă, dar pentru a intra în *duhul sufletului*. Coborârea minții în inimă este astfel un detaliu practic-experiențial care ține de restaurarea antropologică, nu doar de o simplă articulare-unire între înțelegere și simțire, sau între intelect și emoție. Este un demers mistic de restaurare de sine. Acesta presupune regăsirea chipului în sine de persoană, care este sufletul-duh ființial.

Coborârea minții în inimă are în atenție trezirea *duhului sufletului*. Implică conștientizarea realității duhovnicești a sufletului – chipul în sine al omului, care este un *chip triadic ființial*. Trebuie precizat că prin sintagma *duhul sufletului* se poate înțelege atât natura duhovnicească a sufletului, cât și „elementul median” din structura triadică a triființialității sufletului. Acest „element median” este asociat memoriei sufletului. O memorie de duh! Exprimă direct „simțirea” sufletului, dragostea directă a sufletului! Ține de participarea sufletească ființială nemijlocită, de pătrunderea duhului unui suflet în duhul altor suflete. Este altfel de participare decât participarea energetică, emoțională, afectivă.

Odată cu intrarea în *duhul sufletului* și cu conștientizarea acestui activ direct al sufletului, se poate vorbi de o rugăciune duhovnicească propriu-zisă. De aici începe adevărul, realul isihasm. Dialogul isihast autentic, deplin, întâlnirea inter-personală doar de acum se instituie, în consistența sa reală, duhovnicească, ființială. Antropologic, suportul rugăciunii duhovnicești, actantul-liturgisitorul propriu-zis, este sufletul, și nu intelectul/minte, așa cum apare în schema mistică evagriană.

Avva Ghelasie arată:

„Intrarea minții” (falsa noastră personalizare) în personalitatea sufletului, adevărata persoană a ființei noastre create, face „posibilă” împărtășirea cu Euharistia Persoanei Hristice. Când



mintea se „întoarce” în *duhul sufletului*, sufletul însuși liturghisește și, prin *duhul sufletului*, mintea de Dumnezeu se împărtășește”. Se relevă în această coborâre în inimă, care este mod de întoarcere în *duhul sufletului*, și regăsirea sufletului ca activ, dar și modul prin care mintea se înscrie integrativ în liturghisirea sufletului, fiind părtașă la cuminecarea dumnezeiască în chip personalizat. Practica mistică isihastă carpatină presupune și o discriminare între pseudo-personalizarea minții și autentica personalizare, care este cea a sufletului-persoană. Sufletul ființial este chipul de *persoană în sine* sau *fața* propriu-zisă, tainică, a omului. În ordinea ființială a sufletului se petrece de fapt autentica întâlnire *față-către-față*. Aceasta este întâlnirea reală în duh!

În viziune isihastă carpatină, mintea nu este nici chipul de persoană în sine, și nu este nici preponderent direcționată metafizic-contemplativ. Carpatin, mintea este orientată spre o paradoxală întrupare, spre o „prefacere” euharistică și spre îndumnezeirea care nu se realizează fără o trecere dinamică a chipului întru asemănare. Însă, acest *act al asemănării* presupune, în viul său, și o asimilare de memorial iconic. Astfel, intelectul/mintea este cuprinsă într-o lucrare de integrare și personalizare prin chipul sufletului, cu care împreună liturghisește și împreună se împărtășește de Hristos.

Isihastul evocă o „prefacere” euharistică a minții prin pecetluirea sa cu Numele Cuvântului, care o „preface” în Trup al Cuvântului. Astfel, mintea „urcă” spre cele dumnezeiești, nu urmărind, țintind un scop contemplativ, de genul vederii luminii Sfintei Treimi, ci deschizându-se și așezându-se în chipul unei „prefaceri” care este și o integrare euharistică în Trupul Mistic al comuniunii ecleziologice. Astfel, lumina necreată, harică, nu mai este o vedere-contemplație care se petrece „în afara” deplinei întâlniri inter-personale, a unirii-încununării într-un „trup al comuniunii euharistice”.

*Mintea trebuie să întrupeze Cuvântul,  
Mintea trebuie să se facă „Însuși” Trupul Cuvântului,  
Și, prin Cuvânt, mintea trebuie să intre în Duh.  
Și așa, mintea-trup și sufletul se unesc.*

*Așa mintea cu duhul împreună liturghisesc.  
Așa din dumnezeire „deodată” se împărtășesc.  
Mintea mea s-a „Prefăcut” în Trupul Numelui Cuvântului,  
Mintea mea s-a „Prefăcut” în Trup Înviat  
Mintea mea în Cele Dumnezeiești s-a „Urcat”,  
Mintea mea s-a „Prefăcut” în Trupul și Sângele lui Hristos,  
Mintea mea se Împărtășește din Dumnezeiescul Cuvânt,  
Mintea mea „Intră” în Duh. (Ierom. Ghelasie)*

Rugăciunea Isihastă este prezentată de isihast și ca Liturghia Numelui lui Hristos. Acest chip liturgic îl „transpune” și în așa-numita „metodă isihastă” a rugăciunii. În atare perspectivă, la Moș-Avva Ghelasie, „isihasmul are „trei urcușuri”: al minții, al inimii și al duhului, tocmai corespondența Proscomidiei, a Punerii Înainte și a Euharistiei”.

Astfel, în perspectiva isihastă carpatină, rugăciunea minții este asumată ca „Întruparea Cuvântului Hristic” în prescura minții, în care Hristos „face” jertfa curățirii și iertării de „păcate”. Rugăciunea minții nu se fixează, așadar, în orizont contemplativ, ci se așază într-un chip tainic liturghisitor. Prin acest chip liturgic mintea se „aduce” ca o „prescură” Marelui Preot, Hristos, care pecetluiește, în minte, Numele-Agnețului-Mielul Jertfei Sale, întrupând Cuvântul-Actul Liturgic al Iubirii Sale Mântuitoare.

*Când Numele Tău, Iisuse, se întrupează în mintea mea  
Toate „gândurile mele se opresc”.*

*În mintea mea liturghisesc, Cuvintele Tainice ale Numelui  
Tău Dumnezeiesc.*

*Numele Tău este Mielul-Agnețului-Jertfa Mântuitoare  
Ce în mintea mea se face întrupare liturghisitoare,  
Prin care mintea în Cuvântul Tău se „Preface”.*

*Mintea este „trupul” Cuvântul meu,  
Întrupează în mintea mea Cuvântul Numelui Tău,  
În care Ești Tu Direct ca Persoană.*

*În mintea mea ca într-un Vas „toarnă” a Numelui Tău  
Apă Vie*

*Ce se „face” în mintea mea Liturghie.*

Parcursul liturghisitor isihast nu se „oprește” la rugăciunea minții. Acest parcurs se continuă prin pășirea pe o altă treaptă, care este „Liturghisirea Punerii Înainte, în Inimă-Biserica proprie”. Moș-Avva Ghelasie arată astfel că jertfirea „prescurii minții” trebuie să se petreacă pe „altarul inimii”. Este o „urcare” printr-o „coborâre” a minții în inimă. Aceasta este treapta rugăciunii inimii. Minte, devenită Trup al Numelui lui Hristos, se pogoară spre unire în inima ca locaș de chemare-pogorâre a Tatălui și a Duhului Sfânt, care, în și prin Hristos, oferă în dar iertarea și împăcarea, mântuirea și învierea, prefacerea și îndumnezeirea.

*În mintea mea să se întrupeze Numele Cuvântului Tău, Iisuse.*

*Doar așa „putând” intra mintea în altarul inimii,  
Unde Darurile Jertfei sunt aduse.*

*În inimă, mintea mea este direct Trupul Numelui Tău,  
În care Tu Însuși Ești,  
În care Tu Personal jertfa mântuirii mele liturghisești.*

*Aici, Duhule Preasfinte și Părinte Dumnezeu, coborâți ca într-un locaș,*

*Așa cum coborâți la jertfa liturghiei pe altar,  
Coborâți să-mi dați și mie în Dar,  
Iertarea, împăcarea și învierea,  
În Hristos Domnul, mântuirea.*

Cea de-a treia treaptă a urcușului isihast, transpus ca parcurs liturghisitor, se realizează prin „Împărtășirea Euharistică a Duhului de Suflet”. Prin această din ultimă treaptă, isihasmul se desfășoară în fondul său autentic personalist prin chipul de suflet în sine care în act direct deschide-cuminecă viul său ființial, spre deosebire de minte care, atât ca structură, cât și ca lucrare, este energie și se împărtășește-cunoaște ca energie. Rămâne veridic, valid și funcțional faptul, evocat anterior: asemănătorul se cunoaște prin asemănător. Energiile se întâlnesc prin energii, ființialitatea prin ființialitate.

Isihastul, nu întâmplător, desemnează mintea și prin sintagma „har creat”. Mintea este, deci, lumină-energie creată, dar este în analogie și corespondență-asemănare cu harul dumnezeiesc care este energie-lumină necreată. Sufletul ca ființialitate creată, subzistentă în multitudinea de persoane umane, este în analogie și corespondență-asemănare cu ființialitatea necreată, dumnezeiască, subzistentă în cele Trei-Persoane. În perspectivă isihastă carpatină, se păstrează legătura-înrudirea dintre minte-rațiune (ca „har creat”) și har-rațiuni divine necreate. Însă, nu se restrânge întâlnirea mistică isihastă inter-personală la cunoașterea rațiunilor create și necreate, și nici numai la o directă vedere-contemplație a luminii necreate.

Avva Ghelasie:

*„Mintea este „harul Creat”. De aceea spun Sfinții Părinți Filocalici, că Mintea este „Înrudită” cu Harul-Rațiunile necreate Divine. Așa prin Har se are „Acces” la Dumnezeire, și Creația are „Acces” la Harul Divin prin „Mintea-harul nostru Creat. Prin „Întâlnire Harică” noi „Intrăm” apoi la „Cina cea de Taină”, a Întâlnirii Persoană către Persoană. Mistica pur Creștină este o Mistică Personalistă, dar în „Accesibilitatea Tainei Harului”, ca „Aici și Dincolo” deodată, Apofatic și Catafatic fără contrariere și negație, ci în Deschidere. Toată Taina Misticii Creștine este în Deschiderea Ființei în Sine care își Împărtășește Chipurile Actelor Vieții Ființiale, prin „Transpunerea” Harică”.*

Întâlnirea harică este (și) o vedere în lumină. Însă, comuniunea inter-personală este mai adâncă. Are arondată și dimensiunea apofatismului antropologic, subzistent ființial, specific, singular. Ființialitatea ține de un alt tip de experiență. Una directă, supra-energetică. Altfel zis, este o experiență supra-luminoasă, dacă luăm în considerare că energia necreată și creată, sunt *lumină necreată* (harul) respectiv *lumină creată* (mintea).

Concomitent, ca *Cină de Taină* – mistică iconică euharistică –, această vedere-întâlnire în har-lumină se cuprinde-integrează necontopit și într-o întâlnire-comuniune ființială,

neamestecată, neconfundată. Aceasta este întâlnirea reală dintre Dumnezeu-Persoană și omul-persoană. Ca mistică iconică, isihasmul carpatin implică o dublă vedere, ființială și energetică, dar în deschiderea tainei unicității personalității care unește în chip singular, participativ, atât ființialitatea, cât și energiile. Iar personalitatea, ca realizare deplină de sine, implică și o descoperire de sine ca persoană, în sens ființial, dar și o restaurare de sine. Aceasta din urmă presupune și o reunire a energiilor, dar și o integrare, fără anulare, a energiilor prin taina ființială. Aceasta înseamnă o trecere de la o pseudo-personalizare a energiilor – reprezentată/ întreținută de o identificare/ confuzie a minții-energie/ lumină cu persoana –, la o personalizare a minții-energie/lumină prin chipul de persoană în sine al sufletului uman, care este ființialitate ce transcende energiile. Ființialitatea este o realitate inefabilă, mai adâncă, mai prețioasă, decât strălucirea luminii. Ființialitatea este o altă ordine a realității.

În autentică întâlnire inter-personală nu se comunică o ființialitate ubicuă, respectiv o energie generică. Se împărtășește o ființialitate comună, dar subzistentă în chip real, unic, în singularitatea persoanei, pe de o parte, respectiv o energie subzistentă în mod individualizat, încorporat, particularizat, pe de altă parte. Corpul meu este unic, cu o amprentă unică, chiar dacă este alcătuit din aceeași materie, dintr-o materie comună cu a tuturor corpurilor umane. La fel, sufletul meu este unic și singular ca prezență și conștiință ființială, deși este alcătuit din aceeași ființialitate, una comună cu a tuturor sufletelor umane. Ființialitatea și energiile au o pecete unică, indestructibilă, în fiecare personalitate, în care și prin care se realizează și integrează, oferindu-se ca întreg chip comuniant ca *prezență iconică*. Caracterul *iconic* al prezenței (iconice) este dat de asimilarea reală a memoriilor arhechipale, adică de asemănarea asimilată *in actu*. Din această perspectivă, *prezența iconică* nu este doar o simplă prezență-contemplație ca vedere-lumină.

Isihastul de la Frăsinei relevă, astfel, nu doar personalismul misticii isihaste, ci evidențiază recurent personalismul

ființial ca adevăratul personalism al misticii isihaste. Acest personalism iconic isihast accesibilizează și include și harul-lumina necreată în experiența mistică. Însă, harul, lumină-energie necreată, este identificat ca subsidiar ființialității, și recunoscut în suportul său personalist ființial. Isihastul atrage atenția, în acest sens, asupra riscului ocultării sau anulării personalismului ființial sub haina, orbitor strălucitoare, a luminii harice.

Din această perspectivă, vederea-contemplarea luminii necreate nu trebuie urmărită și ținută mistic ca realizare, înainte de a regăsi, tot mistic, realitatea ființială a persoanei create. Nu trebuie căutată, deci, contemplarea, înainte de a conștientiza-trece din *realitatea energetică* antropologică în *realitatea ființială* antropologică. O trecere care este calea mistică a descoperirii și a restaurării de sine ca persoană, dar și de realizare, integrativă, ca personalitate. Altfel zis, nu trebuie ca relaționarea apofatică inter-personală să fie circumscrisă, ba chiar substituită, de vederea-contemplația luminii necreate a Sfintei Treimi; o vedere realizată, ca agent contemplativ, de către și prin intelect/minte – pseudo-persoană, conform isihasmului carpatin.

Mistica iconică isihastă ca mistică personalistă ființială este în esență deschidere și împărtășire – prin chipurile actelor ființiale – a viului direct ființial, ce este conținut al persoanei. Astfel, isihasmul este o mistică a *prezenței iconice*. Însă, *prezența iconică* este un întreg-entitate în dublă-vedere: ființială și energetică. O vedere-dublă, dar unitară și integrată în *chip iconic*. Întâlnirea harică este într-adevăr o contemplație-vedere în lumină. Însă, comuniunea inter-personală ca mistică iconică euharistică este mai profundă și mai complexă. Are implicată, în sens participativ, (și) dimensiunea apofatismului antropologic, ființial, în caracterul său personal, real triadic, nu impersonal!

Mistica vederii luminii necreate, asupra căreia insistă Bunge, ca filiație evagriană, aduce inevitabil în atenție problematica identificării persoanei ca taină și a recunoașterii realității sale intrinseci. Aici se poate petrece o confuzie și ca

așezare, ca orientare, dar și ca practică și experiență în orizont evagrian. Dacă intelectul/mintea vede harul-lumina/energie necreată, urmând logica „asemănătorului care se cunoaște de către asemănător”, intelectul/mintea este atunci necesarmente lumină/energie creată. În ce constă însă ființialitatea (creată), în considerentele în care agentul experienței ultimei trepte (*theologike*) este de fapt intelectul? În ce constă „gnoza ființială”?, invocată de Bunge și de cei dimpreună cu el aflați pe urmele resuscitării lui Evagrie. Indistinția antropologică dintre *ființialitate* și *energii*, amestecarea *personalismului ființial* cu *personalismul energetic*, este cel puțin o cauză a generării unor confuzii mistice, astăzi. Și, într-un fel, este o relevare a caracterului inactual al misticii evagriene. O mistică ineficace și inadecvată contextului mistic contemporan.

Dimpotrivă, considerând că are dovezi tangibile, Bunge e convins că Evagrie „e de o mare actualitate”. Ca atare, își asumă strădania de a face din nou accesibilă această „fericită cale” a „rugăciunii în duh și în adevăr” despre care e încredințat că ar fi dat mărturie Evagrie. Susține că oferă cititorului modern o *cheie de lectură* pentru învățătura lui Evagrie despre rugăciune care, printr-o recitare în această *cheie*, ar permite „spiritualității creștine să se întoarcă la izvoare”. Să înțelegem că fără Evagrie nu mai știm ce este rugăciunea în duh și în adevăr? Suntem ruși de izvoarele mistice, fără Evagrie? Nu trebuie să vedem și izvoarele care au avut deja continuitate în curgerea lor istorică și geografică, ajungând până la noi? Trebuie să vorbim și de o spiritualitate creștină irigată, fertilă, care nu trebuie să sape pentru a accesa izvoarele, întrucât astăzi poartă încă în pânza sa freatică, dar și în albi și cursuri de suprafață, chiar apa izvoarelor. Bunge a resimțit uscăciunea creștină apuseană, probabil. De aici setea sa de reîntoarcere la... izvoare... Problema e delicată din perspectiva ortodoxiei acestor izvoare. Prin Evagrie, Bunge se întoarce și ne întoarce la adevăratele izvoare? Sinoadele au tranșat lucrurile, au pus hotare Căii, așezând evagrianismul în afara adevărului de credință.

Premisa actualității lui Evagrie și aducerea sa în prezent, printr-o anume translatare, chiar dacă se acceptă că-l prezervă în autenticitatea și originalitatea sa, nu este și un argument privind ortodoxia sa. Bunge propune o lectură în raport de contextul și mediul evagrian, în scopul evitării anacronismelor și a răstălmăcirilor diverse. Altceva este posibilitatea de actualizare a lui Evagrie, respectiv reșezarea și promovarea sa în alt context și în alt mediu.

Această clamată *cheie de lectură* propusă de Bunge e lipsită, cred, de o actualizare clarificatoare în raport de contextul contemporan, marcat de interferențe mistice. Sunt, de pildă, abordări care fac astăzi nu doar o comparație, ci încearcă chiar o asociere mistică, contemplativă, propunând o analogie între sufismul islamic și isihasmul creștin. Modelul antropologic ce marchează ca schemă mistică spiritualitatea evagriană nu are resurse apologetice, din acest punct de vedere.

Apoi, gândirea lui Evagrie, legată de contextul și mediul său, lecturată și evaluată în raport de acestea, cum poate fi receptată și asimilată vizavi de un alt mediu și de un alt context? Nu suntem noi în alt context? Noi nu trăim în alt mediu? Nu există și riscul unei inadecvări?, dacă se practică o translatare a învățăturii evagriene „așa cum e”, fără a ține cont de relieful dat de un alt context, configurat de un alt mediu. Altfel zis, pe Evagrie suntem chemați să-l înțelegem în gândirea și viziunea sa, în raport de contextul și mediul său. Dar noi pe noi de ce nu ne înțelegem în raport de situarea și ambientul nostru? În ce fel este oportun și adecvat tiparul mistic evagrian, în spațiul spiritual carpatin?, chiar acceptând, fără prejudecăți cum suntem îndrumați, că este prezentat în autenticitatea sa, și nu reinterpretat tendențios. Acea *cheie de lectură* despre care vorbește Bunge, sau, mai bine zis, cheia configurată după mulajul evagrian, e într-adevăr valabilă oriunde și oricând? Se potrivește oricărui spațiu spiritual? Chiar deschide ușa misticii creștine? Despre ce chip al „rugăciunii în duh” vorbim, în fond?



Bunge identifică nucleul inalienabil al persoanei, pe care Evagrie îl desemnează drept intelect (*nous*), cu ceea ce Meister Eckhart numește „scânteia sufletului” (*scintilla animae*). Totodată, ceea ce desemnează Evagrie drept intelect (*nous*) este considerat de Bunge un sinonim pentru biblicul „duh” (*pneuma*) sau pentru „omul lăuntric”. Rezultă, în atare perspectivă, că intelectul este semnul „omului lăuntric”. Rezultă, totodată, și că intelectul ar fi „duh” în natura sa. Aici intervine însă și o problemă antropologică, de corespondență și de identificare a persoanei cu *nous*, *pneuma* și *scintilla animae*. Aceasta reflectă, în subsidiar, și o asociere între Evagrie, Eckhart și Scriptură, care se prezumă că s-ar referi la aceeași realitate antropologică – zona „nucleară” a sa –, doar că ar fi numită diferit, fie *nous*, fie *pneuma*, fie *scintilla animae*.

În fond, pentru Evagrie, atât natura intelectului (*nous*), cât și a lui *pneuma* (*duh*) este aceeași, așa cum afirmă Bunge? Răspunsul, pentru a fi neconfuz, necesită o detaliere a structurii antropologice. Este nevoie chiar de o abordare antropologică comparativă, atât ca viziune, cât și ca structură. În sens isihast carpatin, nu se poate înțelege personalismul antropologic fără a lua în considerare apofatismul antropologic, care în natura, în realitatea sa, ține de ființialitate. Nu se poate înțelege apofatismul antropologic până la capăt fără recunoașterea chipului triadic al persoanei, fără recunoașterea caracterului său iconic. Adică, fără statutul de chip întru asemănare arhechivală.

Intelectul, calificat drept persoană, este propus de Bunge în orizont evagrian și ca „loc al chipului lui Dumnezeu” în om. Însă, „asemănarea” intelectului cu Dumnezeu este relevantă, la un moment dat, *de și prin* aspectul său nematerial și necorporal. Aceasta însă este o definiție „negativă” care nu spune nimic, în fond, nici despre Dumnezeu ca Persoană, și nici despre asemănarea omului-persoană cu Dumnezeu-Persoană. A afirma că Dumnezeu nu este materie și corp nu spune nimic despre ce și cine este Dumnezeu în sine și nici ca arhechip iconic. Din cele expuse de Bunge, se observă că în intelect se

identifică, mistic evagrian, persoana, intelectul fiind „locul” chipului lui Dumnezeu. Astfel, asemănarea sau iconicitatea intelectului – faptul de a fi „după chip” –, nu este una și ca formă și ca substanță, ci rezidă numai în atribute negative (nematerial, necorporal), pe de o parte, și în capacitatea relaționării nemijlocite, și a receptivității sale față de divin, pe de altă parte. Caracterul de a fi „după chip” al intelectului este, paradoxal, absența chipului său. Ceea ce înseamnă înlocuirea, substituirea substanței prin atribute. Acest chip „după chip” al intelectului este, structural, similar cu intelectul budhist, cu budhi.

În antropologia iconică, se afirmă o transpunere în asemănare a Chipului lui Dumnezeu, ca *ființialitate necreată și energii necreate*, într-o altă realitate, anume chipul omului, care este *ființialitate creată și energii create*. Așa cum *ființialitatea necreată* subzistă în Trei ipostasuri-persoane divine, tot așa *ființialitatea creată* subzistă în multitudine de persoane umane. Sufletul omului în antropologia iconică este în realitate, în substanțialitatea sa, ființialitate. Sufletul este însăși chipul de persoană al omului. Sufletul uman este formă-asemănare. Este chip după chip-persoană dumnezeiască. Energiile create sunt cele care în chipul omului „leagă” sufletul ființial de corpul organic. Energiile relevă individualitatea umană ca formă energetică. Sufletul este formă ființială. Sufletul ființial este persoana umană concretă, în caracterul său singular, permanent, nemuritor. Însă, puterile sufletului ființial sunt energii, în natura lor intrinsecă. Ființialitatea/substanța nu se confundă și nu se amestecă cu energiile/atributele. Forma tripartită a acestor energii, destructurată și ea după cădere, ajunge să fie considerată sufletul propriu-zis. Este o confuzie antropologică majoră. Aceasta se poate vedea și în scrierile evagriene, dar și în comentariile la Evagrie, pe care le face Bunge, și nu numai el. Se persistă în eroarea de identificare a persoanei cu intelectul.

În tripartiția energetică a *puterilor sufletului* se cuprind, ca părți alterate, *pofta, concupiscenta, neștiința*. Neștiința ar corespunde intelectului, cel care în viziunea antropologiei

iconice nu este ființialitate (-duh), ci energie. De aceea, isihastul afirmă justificat, în această perspectivă, că doar în mod impropriu intelectul se poate numi spirit. În sens propriu, spiritul este și trebuie identificat în natura sa ca ființialitate, care este o substanță duhovnicească a-energetică.

Altfel zis, caracteristica spirituală propriu-zisă a omului, conform isihasmului carpatin, aparține sufletului care, în sintagmă și formulare ghelesiană, este tri-ființialitate. Nu trei ființe! Nu trei suflete! Tri-ființialitate! Fiecare om este un unic suflet-persoană. Dar sufletul-persoana este chip triadic ființial, adică triființialitate. Acest chip triadic ființial este de fapt, în specificul carpatin, „omul lăuntric”. Așadar, nucleul inalienabil al chipului omului, în sensul apofatismului iconic, nu este intelectul/mintea, ci sufletul-persoana. Iar persoana, chip creat, este în sine un *chip triadic ființial*: conștiință-memorie- limbaj; iubire-dragoste-dăruire; chip-față-asemănare; voie-libertate-alegere etc.

Astăzi, fără o distincție netă, clară, între *ființialitatea creată și energiile create* – care deschide un orizont mistagogic înțelegerii antropologice, vizavi de raportul antic dintre spirit-materie – se pot genera și întreține confuzii, cu efect metodologic, practic-ascetic și experiențial-mistic. Articularea dihotomiei suflet-corp prin prisma dualității spirit-materie, nu poate acoperi explicativ existența reală a energiilor subtile, create, care, în fond, sunt o materialitate subtilă, cvasi-autonomă. Bioenergiile ce sunt, în fond? Sunt materie sau spirit? Cum le situăm în stuctura antropologică? Această dualitate sau „dublă-față” a materiei – *materialitate grosieră* respectiv *materialitate subtilă* –, dacă nu este luată în considerare, poate conduce la amestecul dintre *ființă și energii*, la confuzia dintre spirit și energii. De pildă, energiile mentale doar impropriu pot fi desemnate drept spirit. Gândurile, fiind energii, nu sunt spirit în fond!

Distincția dintre *ființialitatea creată și energii create* are și corolarul recunoașterii unui dublu chip triadic în structura antropologică: un *chip triadic ființial* și un *chip triadic energetic*. Fără recunoașterea acestui unic chip al omului în

dublă deschidere triadică, *ființială* și *energetică*, se poate ajunge mistic metafizic, căutând o „gnoză ființială”, la confundarea chipului triadic ființial (antropologic) cu Sf. Treime. Aici este un mare risc al acestui demers mistic, centrat gnostic, contemplativ, care, fără a asuma apofatismul antropologic, calează practica ascetică și experiența mistică, duhovnicească, pe un model antropologic antic, luat ca suport. Pornind de la acest reper antic filosofic, este și un risc real de pseudo-personalizare. Acesta survine pe „calea ne-vederii” distincției dintre suflet (*ființialitate*) și puterile sale (*energii*). Consecința acestei „ne-vederi” este faptul că se identifică una din puterile sufletului, anume intelectul, ca fiind „persoana”. De aici decurg consecințe...

Bunge precizează că la Evagrie intelectul „în-trupat” – care ar fi „persoana umană concretă” – este denumit „suflet rațional”. Trupul este desemnat, totodată, și ca „instrument” al intelectului. Însă, în viziunea antropologiei iconice, trupul nu este un instrument direct al intelectului. Sufletul – care este și o (supra-) mișcare ființială directă, fiind chip triadic – prezintă ca interfață-legătură cu corpul aceste tri-energii, printre care este și intelectul. Această interfață are mișcarea sa specifică, energetică, ce instrumentează corpul organic. Nu se confundă mișcarea sufletească, care este ființială, cu mișcarea puterilor sufletului, care este energetică. Așadar, în isihasmul carpatin este o dublă mișcare: ființială și energetică. Este și o mișcare de sine în sine, dar și o mișcare de sine dincolo de sine. Aceasta este posibilă și în virtutea chipului triadic, atât ființial, cât și energetic.

Interesant, vizavi de trup, este faptul că Evagrie situează „inteligenta” în inimă, *concupiscenta* în „rinichi” ori în „carne sau sânge”, iar *irascibilitatea* uneori în „inimă”, alteori în „rinichi”. Totodată, *irascibilitatea* – care „ține de natura corporală”, fiind strâns legată de *concupiscentă* – „ține de rolul său intermediar între sensibil și spiritual”. Însă, atunci când se vorbește de *irascibilitate* ca „intermediar între sensibil și spiritual”, trebuie decelată semnificația termenului „spiritual”. În raport de structura tripartită a „sufletului rațional”, se

referă la intelect. Vorbim, în esență, de o intermediere infra-energetică. Vizavi de distincția dintre *ființialitate* și *energii*, „spiritul” care apare articulat cu sensibilul, prin intermediul *irascibilității*, este și rămâne în natura sa energie, nu ființialitate. Trebuie subliniat acest aspect!

Apropo de localizările componentelor „sufletului rațional” în corp – în „inimă”, în „rinichi”, în „carne sau sânge” –, „repartiția” are noimă atâta timp cât vorbim de energii, nu de ființialitate. Sufletul în sine nu poate fi astfel localizat, întrucât sufletul creat, fiind ființialitate, este transcendent corpului și energiilor. Deci, de „localizare” corporală putem vorbi, oarecum, numai în cazul energiilor/puterilor sufletului – *concupiscentă/poftă*, *irascibilitate/iușime*, *necunoaștere/ignoranță* – desemnate tripartit prin astfel de termeni care le identifică în caracterul lor decăzut, în alterarea/inversarea lor. Localizarea evagriană atât a inteligenței, cât și a irascibilității în „inimă” poate crea confuzii. La fel de confuză este și localizarea *concupiscentei* și a *irascibilității* în „rărunchi”.

Trebuie spus că, din perspectiva antropologiei iconice, întreaga structură tripartită energetică ține, se leagă de natura corporală. Deci, de natura corporală nu ține doar *concupiscenta* și *irascibilitatea*, așa cum acreditează Bunge, pe urma lui Evagrie. Localizarea firească, specifică a acestor puteri/energii tripartite este centrată pe cap, piept, pânțece. Dar nici localizarea energetică nu este strictă, întrucât nu este lipsită de interferențe, de împletiri, de întrepătrunderi. În *Medicina isihastă*, Avva Ghelasie oferă amănunte în acest sens. Sunt detalii, din ce știu, de negăsit la alți părinți isihaști contemporani.

Este de remarcat, și de reținut, că legătura sufletului ființial triadic cu corpul nu se realizează în „chip dual”, prin *concupiscentă* și *irascibilitate*, ci în chip tripartit. În acest fel este o corespondență triadică reală între suflet și puterile/energiile sufletului. Legătură tripartită energetică nu trebuie confundată sau amestecată cu chipul în sine, ființial, al sufletului, adică cu cel ce (se) leagă, și care, fiind ființialitate, este prin natura sa a-energetic. Corpul este interior sufletului

ființial. Paradoxal, corpul este, deci, în lăuntrul sufletului. Altfel zis, sufletul este casa ființială a corpului. Sufletul este supra-spațiul în care corpul se regăsește, se odihnește. Prin energiile/puterile sale, sufletul locuiește-personalizează corpul. Această interfață energetică dintre suflet și corp pune într-o altă lumină dualitatea spirit-materie respectiv dihotomia suflet-corp. Aduce și un unghi nou de reflexie cu privire la adâncirea tainei omului – chip „după Chipul” –, dar și la înțelegerea necesarei diferențieri dintre *personalismul energetic* și *personalismul ființial*. Asupra acestei distincții, nu fără noimă, a insistat isihastul de la Frăsinei. Rugăciunea duhovnicească, practica iconică carpatină nu poate fi înțeleasă, în sensul său autentic personalist, fără această deosebire.

Bunge observă că atât „antropomorfiștii”, cât și „origeniștii” susțineau că „după chip” stabilea mai degrabă „o relație între Dumnezeu și om care permitea creaturii un acces nemijlocit la Creatorul său, așa cum există între *prototip și imagine/chip*”. Diferența dintre cele două abordări, conform lui Bunge, ar consta în faptul că cei dintâi concepeau relația într-un sens „materialist”, sensibil, pe când ceilalți, origeniștii, o „spiritualizau”. O intelectualizau, mai precis. Relaționarea nemijlocită ar putea avea ca suport componenta sensibilă respectiv inteligibilă. Avem astfel o corespondență a inteligibilului și sensibilului cu spiritualul și materialul.

„Pentru Evagrie, precizează Bunge, „după chip”-ul semnifică „receptivitatea” intelectului față de Dumnezeu și cunoașterea Lui”. Bunge asociază de fapt „relația nemijlocită” cu relația dintre prototip și imagine/chip, dar se referă la ea ca la una de caracter direct, și nu ca la una marcată de asemănare. Una este relația directă. Alta este relația de asemănare, ca formă, ca structură, articulare și dinamică, care permite identificarea și recunoașterea faptului că „după chip”-ul are bază în prototip-chipul.

La Bunge reiese, în fond, o definiție aniconică a „după chip”-ului, care este restrâns la „relație nemijlocită” și „receptivitate”. De fapt, „nemijlocirea” și „receptivitatea” nu

spun ceva despre forma, structura, substanța chipului „după chip”. În pandant, se poate înțelege că Dumnezeu ar fi definit prin „receptivitate” și „relație nemijlocită”. Astfel, „după chip”-ul este deposedat de asemănare, ca formă ontologică, ce este substituită structural de „relație nemijlocită” și „receptivitate”. Substratul receptivității și al relaționării-cunoașterii nemijlocite este, în structura antropologică, intelectul/mintea. Să înțelegem că pentru Bunge structura intelectului este tot una relațională, aglutinată din atribute, așa cum este natura intelectului (budhi) în budism? Un astfel de intelect aglutinat din agregate este structural energetic. Nu aceasta este *persoana* în antropologia iconică. Forma ființială, sufletul, nu trebuie confundată cu formele energetice, mentale și corporale.

Antropomorfiștii apar ca cei care „au pretenția de a-L vedea pe Dumnezeu – „în minte” – *sub o formă determinată, antropomorfă*”. Viziunea antropomorfiștă, ca abordare mistică, exprima o înclinație spre vizualizare, care, susține Bunge, era și o trăsătură caracteristică *pahomienilor copti*. În ceea ce-l privește pe Origen, dar și pe origeniștii, Bunge remarcă o distincție între „crearea” (*poiesis*) „omului interior, invizibil, necorporal, incoruptibil, nemuritor” – așadar, „intelectul”, „sufletul rațional” ca „natură necorporală” –, respectiv „modelarea” (*plasis*) trupului „alcătuit din cele patru elemente din care sunt făcute toate lumile”. Se poate observa faptul că această „dublă lucrare” – de „creare” și de „modelare” – prezumată cu teme biblice (*Facerea 1,27 și 2,7*), se referă la intelect ca suflet rațional (sau natură necorporală), respectiv la trup (sau natură corporală). Problema este că o astfel de structură antropologică formată, alcătuită doar din intelect/spirit și sensibil/corp, nu doar că nu acoperă apofatismul antropologic, dar a devenit prea simplificatoare, și inactuală. Este inadecvată contextului mistic contemporan, un context în care „se lucrează” în direcția unui ecumenism al contemporivilor.

Controversa ce privește „după chip”-ul are o evidentă miză duhovnicească, ca așezare mistică. Care este de fapt

suportul întâlnirii-comuniunii? Ce se mișcă în această participare-deschidere? În modelul chipului euharistic al comuniunii, în isihasmul carpatin, se urmărește o participare integrală, neamestecată. Se țintește o implicare a omului integral prin *în-trup-chipare* în Trupul Mistic Ecleziologic, nu doar o vedere contemplativă a minții. Sunt nuanțe *de văzut*, din această perspectivă mistică, iconică. Doar prin tiparul și reperele evagriene, nu pot fi receptate. Aceasta înseamnă că nu poți să lecturezi acoperitor un chip filocalic al monahismului, chipul său mistic, numai în raport de o formă mistică, precum cea evagiană. Poți să observi că este un model de mistică ce, într-adevăr, invocă și evocă o cale a rugăciunii curate respectiv a rugăciunii duhovnicești. Se poate accepta că este un reper evagian ascetic care a avut și are impact și înrâurire în caracterul său specific, mai ales în modelul filocalic grec, cu un accent metafizic.

Însă, fără îndoială că sunt și alte aspecte doctrinare de discutat, vizavi de condamnarea lui Evagrie la Sinodul V. Oare, întâmplător se încearcă astăzi o reabilitare a sa, pe turnata mistică intelectual-contemplativă? Aceasta să fie calea adevărată a misticii? Vedem „un” Evagrie condamnat sinodal și situat într-o experiență mistică, să zicem, de factură neoplatonică, și un „alt” Evagrie care ar fi înrădăcinat deplin în Biserică de fapt, numai că Părinții de la Sinodul V n-ar fi înțeles înrădăcinarea sa. O înțelege în schimb Bunge și prietenii săi mai bine, astăzi, după un mileniu jumătate. Cred că nu trebuie să ne îndoim că cei care au fost mărturisitori și apărători ai adevărului și ai tradiției Bisericii au lecturat cum se cuvine persoana, opera și lucrarea evagiană. L-au poziționat nu altfel decât trebuia poziționat. Faptul că au rămas anumite elemente din structura ascetică evagiană în filocalie, nu înseamnă că evaluările sinodale nu a fost lecturi juste și în Duhul Adevărului. Faptul că antropologia creștină a asumat și păstrat mult timp o structură și o terminologie platonice sau aristotelice nu-i face creștini pe Platon și Aristotel.



Se poate prezerva, parțial sau integral, ca formă, această structură ascetico-mistică evagriană, oferindu-i un alt conținut, și chiar o altă orientare. Dar aceasta nu înseamnă și că acest model evagrian este deplin acoperitor filocalic, sau în ceea ce înseamnă în întregime sau la modul generic chipul monahismului. Este la mijloc și o chestiune de metodologie. Pot să gândesc că monahismul a pornit dintr-un punct și s-a desfășurat liniar sau într-o anumită ramificație capilară. Dar pot să gândesc și că au coexistat mai multe spații spirituale, nu în mod necesar lipsite de contagiune, în care s-a dezvoltat un chip ascetico-mistic de o anume amprentă. Fără îndoială, există un model structurant al angajării ascetice și al experienței mistice duhovnicești, pornind de la structura evagriană. Este vizibil în modul filocalic grec-bizantin.

În spațiul spiritual carpatin, au existat și înainte de creștinism asceți care au trăit retrași, hrănindu-se numai cu verdețuri. Era acest chip anahoretic al retragerii, în munți, în păduri. În spații nelocuite, nu în pustie! În spațiul carpatin nu exista pustie la propriu, de fapt. Există un mod mistic al căutării spiritualului aici, și înainte de revelația hristică. A existat, deci, chiar anterior apariției monahismului egiptean. Nu e nefiresc să presupunem că și după încreștinarea acestui spațiu carpatin acele tipuri de practici ascetice, încreștinate, re-orientate, cernute, plinite, s-au putut perpetua, fără o directă legătură filiativă cu formele ascetice egiptene.

Este și o chestiune de abordare, de metodă, dar nu fără legătură cu mediul, cu contextul. Moshe Idel – deosebind, între Eliade și Culianu – observă că, metodologic, Eliade căuta genericul, universalul, iar Culianu concretul, singularul. Contează și perspectiva în care te orientezi, contextul în care te așezi, modul cum te situezi. Dacă închizi monahismul într-o filiație liniară – operând metodologic cu invariantul, nu cu variabila – riști să te înscri într-o schemă care nu acoperă întreaga cromatică a viețuirilor monahale. Demersul se poate transforma într-o grilă de lectură monocromă care nu reușește să străbată către alte viziuni și repere, recuperând și preservând, astfel, modele diverse în chip paradigmatic. Nu există doar un

stil iconografic, de pildă. Realitatea mărturisește aceasta! Este evidentă! Există în mod obiectiv o Filocalie românească. Există și o Filocalie Carpatină. Nu poți să lecturezi, să conformezi, specificul mistic carpatin după structura mistică evagriană, de pildă. Este, cumva, și o chestiune de metodă, de abordare, de stil. Dar, nu numai atât.

Este bine să recunoaștem – așa cum spune Marele Teolog – curentele spirituale în ortodoxie. Trebuie să vedem diversitatea acestora, să separăm, să filtrăm nuanțele prin care se identifică. Aceasta presupune că nu e numai un izvor istorico-geografic din care apar ramificații. Nu totul e generare și derivare succesivă, inițiată din același punct. Nu există doar un singur lanț al tradiției monahale. Nu este o legătură uniliniară. Ca atare, trebuie remarcată diversitatea modelelor și a caracterelor specifice. Trebuie identificată și diferența, nu doar difuzia, perpetuarea și reverberația unui singur model. Aceste modele, fără îndoială, pot să reflecte interferențe, corespondențe. Pot să prezinte înrudiri, filiații. Toate pot să exprime diacronic și sincron ic sinteze, acumulări, actualizări și dezvoltări. Sunt posibile și asimilări reciproce, parțiale sau cvasi-totale. Sunt viabile și amestecuri, într-un anumit dozaj. Însă, aceasta este o altă discuție cu privire la amprentări și înrâuriri formative, filiative, directe sau indirecte.

Se încearcă în mod strident astăzi o reabilitare ortodoxă a lui Evagrie. Însă, acest model ascetic-mistic evagrian, identificat de unii pe o linie filocalică, până la părinți contemporani, la Gheron Iosif sau la Gheronda Emilianos Simonopetritul, de pildă, nu reprezintă un argument suficient că acesta ar fi unica viziune asupra rugăciunii curate sau duhovnicești respectiv asupra chipului viețuirii monahale. O astfel de prezentare poate deveni chiar excesivă, dacă insistă să se miște într-o singură direcție, generând un culoar care aspiră univoc.

Este evidentă tendința de a reabilita și „ortodoxia” lui Evagrie pe turnanta ascetico-mistică, configurată, însă, într-o anume cheie. Instituit ca un fel de verigă a lanțului tradiției, pornit de la Sf. Antonie cel Mare, pârga anahoreților, este prezentat ca reper exemplar al povățuirii, al păstoririi în

orizontul vederii luminii dumnezeiești. Este un Evagrie regăsit și expus ca un substrat mistic prezent cvasi-structural filocalic. Este o perspectivă. Una specifică. Însă, prezența sa ascetică filocalică nu argumentează implicit și ortodoxia lui ca persoană, reflectată în viziunea și scrierile sale.

Din ceea ce prezintă Moș-Avva Ghelasie – isihasmul carpatin, mistagogia iconică, antropologia iconică – este o evidentă deosebire de viziune față de reperul evagrian, ca tipar asimilat mai larg, mai aplicat în modelul filocalic grec. Acest caracter carpatin se vede la Moș-Avva Ghelasie și din prezentare, și din terminologie și limbaj, și din accentele sale specifice, regăsite, de cine are ochi de văzut, inclusiv în practica ascetico-mistică, care are un suport personalist, teologic, hristologic, antropologic foarte clar.

Traseul mistic isihast carpatin este în *altă vedere*, așadar. Se mută accentul de pe minte, pe suflet. Această transmutare aduce și o altă perspectivă asupra înțelegerii interiorului (minții), respectiv a exteriorului (sufletului). Se afirmă distincția ontologică dintre minte și suflet. Astfel, una este *vederea minții*, alta este *vederea sufletului*. Unul este *ochiul sufletului*, altul este *ochiul minții*. Chipul triadic al sufletului este altceva în raport cu o minte monomă. Altceva este când sufletul-persoana integrează și energiile, deci și corpul, în relaționare personalizată, arhechipată hristic, așezându-le dimpreună în comuniunea-chip euharistic. De aceea, carpatin, nu se caută doar contemplativul-vederea minții, și așa mai departe..., ci chipul comuniunii integrale care are ca suport, ca actant, nu mintea, ci sufletul-vedere ființială.

Prin urmare, una este *vederea energiilor*, alta este *vederea ființială*. Iar vederea ființială are caracterul singularității persoanei, pentru că ființialitatea subzistă în chip unic în fiecare persoană, așa cum și fiecare materialitate organică subzistă individual, specific, în fiecare corp. Toate aceste aspecte sunt de păstrat în atenție atât metodologic, cât și ca viziune.

În fond, trebuie recunoscută diversitatea concretă, cea care este. Putem să identificăm caracterul egiptean, sinaitic, palestinian, siriac, sau pe cel atonit, slav, carpatin etc.

Diferențele specifice sunt doar la nivel superficial? Nu există și o anumită structură care le diferențiază? Trebuie analizate aceste aspecte structurale și formative. Trebuie identificate și recunoscute în mod detaliat. Discuțiile se pot desfășura interesant în această direcție. Chestiunea este dacă acceptăm perspectiva care nu contestă existența acestor caractere specifice, sau recunoaștem și ne identificăm numai prin acest model evagrian translatat filocalic *lato sensu*? Este un reper ascetic, e adevărat, și mistic pentru unii. Este prezentat și promovat ca fiind normativ, exemplar pentru trăirea filocalică și monahală ce urmează o cale a contemplativului, cea a țintirii vederii luminii dumnezeiești.

Este fascinantă această căutare țintită a luminii dumnezeiești. Indiscutabil. Dar la fel de atractivă poate fi și taina comuniunii depline în sensul chipului euharistic. Este o taină a întrepătrunderilor, neamestecate, neconfundate, a tuturor componentelor și dimensiunilor umane și dumnezeiești. Este un chip al întâlnirii-unirii hristice depline între Dumnezeu Sf. Treime și întreaga Sa creație, în diversitatea ei. În chipul euharistic personalist nu se pune accentul doar pe o singură vedere mistică – prin lumina minții – a luminii necreate. Așa este în tiparul mistic evagrian în care agenții întâlnirii contemplative sunt harul ca lumină necreată, respectiv mintea ca lumină, dar creată. Aceasta este o întâlnire, dar una care pare că se petrece aproape numai între *lumina creată* (a minții) și *lumina necreată* (harul). E o vedere în ordinea luminii. Persoana se identifică, se confundă cu lumina? Este structural lumină? Unde este trupul? Întruparea?

În fond, comuniunea este mai deplină decât contemplația. Este interpersonală. Este și vedere în ordinea ființială. Tocmai în acest sens, antropologia iconică pune *lumina creată* în *umbra ființialității* create, subzistentă în persoană. Lumina este strălucirea-podoabă a ființialității persoanei, cu care nu se confundă. Ca atare, întâlnirea inter-personală presupune (și) contact ființial, dincolo de (dar și prin) lumină. În comuniunea inter-personală, așezată în ordinea ființială, nu poate fi

amestecare sau confuzie ființială, pentru că ființialitatea subzistă real în chip singular în persoană.

Ca mistică iconică isihastă, isihastul previne să nu se piardă din vedere nici personalismul teologic, cel al Persoanelor Sfintei Treimi, nici personalismul antropologic. De aceea contează cum lecturez, cum identific contemplativul în sens iconic personalist. În sens evagrian, mintea/intelectul ca agent contemplativ este desemnată drept chipul de persoană. Cum traduc în actualitate aceste repere contemplative evagriene? Ce identificări fac, din perspectiva antropologiei iconice, în realitate? Acestea sunt întrebări cărora trebuie să li se dea un răspuns concret.

Avva Ghelasie atrage insistent atenția asupra faptului că mintea ca energie este pseudo-persoana umană. Persoana umană, în sensul ei tainic, e chipul de suflet. Însă, ca personalitate omul e chip-integralitate. De aici distincția dintre persoană, ca fond, și personalitate, ca integralitate. Dar fondul sufletesc, chipul de suflet, este și rămâne persoana în sine ca ființialitate-conștiință. În mistica iconică isihastă, cheia este descoperirea persoanei-conștiinței ca taină ființială. De aceea e necesară și mistic recunoașterea distincției antropologice dintre ființialitate (creată) și energii (create).

Sf. Grigorie Palama recunoaște în Dumnezeu distincția dintre Harul dumnezeiesc (sau energiile necreate) și Ființa dumnezeiască. Este o deosebire, nu de termeni, ci de realități. Este o distincție ontologică între harul divin și ființialitatea divină. Astfel, în asemănare, analogic și în corespondență, există și în ordinea antropologică o astfel de distincție. Ea se certifică și experiențial. Ține de realitate. Nu este o construcție speculativă.

Din punctul acesta de vedere, devin cu adevărat relevante, practic și experiențial, reperele carpatine, atunci când le abordăm într-o ordine real personalistă. În aceasta constă necesitatea evidenței personalismului antropologiei iconice despre care vorbește isihastul. Acest personalism este *cheia* care păstrează deschis accesul într-un chip integral (personal) și integrativ (interpersonal) de participare-iconare,

de în-trup-chipare într-o asemănare. Este o totalitate-unitate de comuniune-mișcare care are drept suport întreguri-persoane unice, personalități. Nu este implicată doar mintea, precum în acel demers mistic contemplativ în care se vede doar lumina... cine, când, cum o vede... dacă o vede..., dacă nu doar... visează la ea...

Însă, așa cum poate fi atractivă căutarea și povățuirea spre vederea luminii dumnezeiești, tot la fel – în perspectiva antropologiei iconice, a unui isihasm în chip euharistic, dialogal, personalist – ar trebui să fie motivantă, în specificul carpatin, angajarea în descoperirea *in actu* a comuniunii depline, ca întreguri participative. În chipul euharistic al comuniunii toate componentele, nu doar mintea, sunt implicate, devenind active, participative. În plus, mintea este în plan secund față de suflet. Este un intermediar între suflet și corp, de fapt.

În această perspectivă isihastă, este nevoie (și) de o asumată restaurare a chipului omului. Însă restaurarea presupune și o descoperire, și recunoaștere a chipului sufletului ființial ca persoană. Astfel, ca specific carpatin, ascetica și mistica isihastă nu este doar o mistică a despătimirii/nepătimirii și contemplației, ci și a restaurării integrale a chipului omului ca personalitate. Trebuie recuperat acest chip integrativ, personalist al participării, care prezervă distincțiile.

În perspectiva restaurării, este implicată și recunoașterea distincției dintre *conștiința de suflet* și *conștiința minții*. De fapt, legat de minte sau conștiință devin preeminente toate aceste preocupări ale discernerii gândurilor, care țin de o psihologizare duhovnicească, în fond. Însă, există și realitatea ființială a sufletului creat – cea dincolo de gânduri, concepte și reprezentări, întrucât este dincolo de irascibilitate/iuțime și concupiscentă/poftă, dar și dincolo de minte –, care în sine este un chip triadic: *conștiință, memorie și limbaj*. Sufletul nu poate fi „gândit” fără memorie, fără limbaj propriu, fără conștiință.

În temeiul acestui reper antropologic, dat de evidența sufletului ființial, este un real chip dialogal isihast. Este și o

comunicare-cuminecare ființială sufletească. Nu este doar o vedere-contemplație a minții. În sensul vederii, în raport de acest chip triadic, isihastul, reamintesc, susține o triplă vedere a sufletului. Astfel, nu este doar o solitară vedere a luminii dumnezeiești de către minte, ci este și o vedere ființială directă prin chipul triadic ființial al sufletului-persoanei. În isihasmul carpatin, vederea nemijlocită nu este, prin urmare, doar cea prin minte/energii ca lumină, ci, în primul rând, cea prin suflet-ființialitate. Personalitatea este o dublă vedere directă, deopotrivă ființială și energetică.

În antropologia iconică, vederea sufletului are „trei ochi” deoarece este un chip triadic în sine. Însă, în puterile sufletului, în energii, fiind tripartite, sunt de asemenea tot „trei ochi”. În fond, chiar și *irascibilitatea* și *concupiscenta* sunt componente/lucrări pasibile de contact direct, nemijlocit, atât în sens pătimăș, cât și nepătimăș, după despățimirea, însănătoșirea și revenirea în mișcarea lor, cea conformă firii. De fapt, conform isihasmului carpatin, irascibilitatea și concupiscenta desemnează două componente energetice ale tripartiției puterilor sufletului, dar numite, identificate în conotația lor inversată, alterată, degenerată. Revenite în firescul lor, restaurate, însănătoșite pot fi identificate și numite curaj/afecțiune și dorință/voință sau energii mobile respectiv energii acumulative, cum le numește contextual, în raport de natura lor energetică specifică, în *Medicina isihastă*, Avva Ghelasie.

Așadar, în isihasmul carpatin, omul realizat ca personalitate-integralitate se poate spune că are șase ochi. În sensul vederii mistice, desigur. E vorba de o dublă deschidere-vedere, și ființială, și energetică, dar în chip triadic. Vederea ființială vede cele ființiale. Vederea energetică vede cele energetice. Are noimă deci să se vorbească de o dublă vedere, dar și de o dublă receptare nemijlocită. Altfel zis, dubla vedere înseamnă un caracter dublu al întâlnirii directe, nemijlocite. Mistic carpatin, nu este doar o singură vedere, precum cea a minții/intelectului ca ochi auto-contemplativ și contemplativ al luminii necreate, asupra căreia insistă Bunge, pe urme evagriene, și cei care îi urmează.

Specificul isihast carpatin nu contestă ochiul vederii de minte. Nici vederea luminii. Insistă însă pe nevoia deschiderii vederii ochiului de suflet. Aceasta este o vedere-participare ființială directă a ipostasului-persoanei. Este o desfășurare în altă ordine de realitate. Este o mișcare în realitatea de duh-ființialitate. Fără îndoială participarea ipostasului-persoanei vizează integralitatea cuminecării. Aceasta implică și realizarea persoanei ca personalitate, înflorită, înrodită, împărtășită întru comuniunea trupului mistic îndumnezeit. Aceasta presupune actualizarea și evidențierea ei ca *prezență iconică* deschisă, extinsă, centrată într-o participare în *chip euharistic*. Deschiderea vederii de suflet ține de o altă „deschizătură” prin care se pătrunde într-un alt spațiu, ființial, al întâlnirii, care implică o altă formă de cunoaștere-unire. Este un alt chip de înțelegere și simțire în taina comuniunii nemijlocite.

Într-o scolie din *Filocalia VIII*, referitoare la un text al lui Calist Patriarhul, Părintele Stăniloae scrie despre „unirea inimii cu Dumnezeu *prin deschizătura ei*. Dar ea nu e o unire pur sentimentală, sau prin simțuri, ci o unire care e și înțelegere, o unire care produce și înțelegere, nu numai iubire. De aceea, toți Părinții cer aducerea minții în inimă. Din inimă sau împreună cu inima vede mintea pe Dumnezeu, iubindu-L și înțelegându-L în același timp, sau unindu-se cu El și înțelegând ce se întâmplă în această unire”.

Această unire a inimii cu Dumnezeu, de observat, este mai mult decât o simțire și un pur sentimentalism. Este o unire care produce și înțelegere. Se reclamă aducerea minții în inimă. Dar aducerea minții în inimă nu poate fi realizată dacă mintea nu este mai întâi adunată, fixată. O minte împrăștiată, neunificată, nu poate fi focalizată. Ca atare, nu poate fi deplasată spre inimă spre a vedea prin deschizătura ei. Nu este vorba de o articulare de la distanță a minții cu inima. Este vorba de o coborâre și o unire a minții cu inima, în inimă. Un aspect este adunarea minții. Celălalt este aducerea minții în inimă. Un alt detaliu este legat de faptul că mintea vede pe Dumnezeu „și din inimă”, dar „și împreună cu inima”. Această dublă participare, a minții și a inimii, implică și iubire și



înțelegere. Arată o unire distinctă atât a minții și a inimii, cât și a minții și a inimii cu Dumnezeu. Nu există amestecare și confundare între creat și necreat. Nici o componentă antropologică specifică nu este suprimată. Fiecare este valorizată și împlinită.

În isihasmul carpatin, Avva Ghelasie adâncește, dezvoltă și detaliază această îndoită participare a minții și a inimii, ce realizează o împletire între înțelegere și simțire, prin intermediul antropologiei iconice, evidențiind chipul triadic, personalist, în dubla deschidere ființială și energetică. De altfel, atunci când se operează cu mintea și cu inima, cu înțelegerea și simțirea, trebuie bine situate și identificate clarificator în raport de structura antropologică. În acest sens, structura antropologică antică tripartită nu ajută. Dimpotrivă. Poate conduce la confuzii mistice-experiențiale.

Este nevoie de o structură care să aducă în atenție harta unei antropologii apofatice, iconice, personaliste. Trebuie lecturată „deschizătura inimii”, de pildă, și în raport de înțelegerea sufletului ființial ca fiind chipul în sine de ipostas-persoană creată. Simțirea inimii și înțelegerea minții trebuie decodificate și în raport de ordinea de realitate în care „operează”, ființială respectiv energetică. Trebuie descifrate mintea și inima și în raport de cele două chipuri treimice ale sufletului – *nous-pneuma-logos* respectiv *rațiune-iuțiime-poftă* –, amintite de Marele Teolog, pe care le-am evocat. În raport de aceste corespondențe, lămurite, se poate înțelege ce este și cu împrăștirea și adunarea minții, și cu coborârea minții în inimă.

În același capitol, în altă scolie, referitoare la adunarea și aducerea minții în inimă, pentru a-L întâlni, prin „deschizătura inimii” pe Dumnezeu, părintele Filocaliei românești precizează: „Mintea adunată în inimă întâlnește, *prin deschizătura ei*, pe Duhul Sfânt. Atunci ea își încetează lucrările ei, căci acestea sunt îndreptate spre creaturile mărginite. Ea se scufundă în infinitatea iubirii lui Dumnezeu, nemaivând nicio grijă să ajungă la altceva. Iubirea desăvârșită te odihnește, nu mai voiești altceva. Lucrează acum Duhul Sfânt cu iubirea Lui în

mințe, adică Se revarsă tot mai mult în ea. Mințea se lărgțește doar pentru a primi tot mai mult din El”.

Se pot remarca ambele trasee-orientări ce se încrucișează-trec prin „deschizătura inimii” ca printr-o chiasmă optică a vederii-întâlnirii. Pe de o parte, mințea adunată se coboară în inimă unde prin „deschizătura inimii” întâlnește pe Duhul Sfânt, odihnindu-se în iubirea dumnezeiască. Pe de altă parte, Duhul Sfânt prin „deschizătura inimii” se revarsă în mințe care se dilată spre a primi tot mai mult din El. E de observat și lucrarea Duhului Sfânt asupra minții și prin intermediul inimii. Este o direcție de integrare a minții prin intermediul inimii ce poartă-mișcă ritualic lucrarea Duhului Sfânt.

Chiar dacă lucrarea minții se oprește, adică iese din răspândiri și împrăștiere, inima este și rămâne în mișcare-veghere continuă, statornică, neîncetată, fiind cea prin care se face lucrătoare iubirea Sfântului Duh. În acest sens, într-o notă subsecventă, Marele Teolog scrie: „Mințea și-a oprit orice lucrare, dar inima se află într-o mișcare neîncetată. Căci prin ea se face lucrătoare iubirea Sfântului Duh. Fiindcă inima este organul simțirii, deci și al iubirii. Iar iubirea este o mișcare continuă și în același timp statornică. Ea nu trece de la un obiect la altul, cum trece mințea”.

Într-o altă notă la același Calist Patriarhul Părintele Stăniloae conchide: „Vederea lui Dumnezeu nu e deci o simplă vedere, ci trăirea prezenței și lucrării dumnezeiești în propria ființă ca izvor de bucurie, de lumină, de înțelegere a tainelor înalte...” În același context, evocă „vederea înțelegătoare” care nu e simplă „înțelegere teoretică”, „ci experiența înțelegătoare a unei stări reale, a unei pătrunderi a întregii ființe umane de prezența iubitoare dumnezeiască. Lumina care apare întâi în inimă datorită rugăciunii neîncetate, se răspândește în toată ființa văzătorului, plină de căldura inimii față de Dumnezeu. Întreaga ființă a văzătorului devine un sfeșnic al Duhului.”

Este vorba deci de o răspândire a luminii „în toată ființa văzătorului”, nu doar într-o parte – numai în intelect, de pildă,

ca în evagrianism –, dar și de o pătrundere a omului întreg de „prezența iubitoare dumnezeiască”. Iar pătrunderea de *prezența dumnezeiască* semnalizează ceva mai mult decât vederea/contemplarea. Pătrunderea are un sens mai accentuat de amprentare-pecetare iconică. Este un însemn perihoretic mai tare. Este o așezare-mișcare *întru* celălalt. O unire-întrepătrundere dinamică, nefundată.

De altfel, Părintele Stăniloae precizează într-un comentariu, tot la Calist Patriarhul, că Dumnezeu e și „obiect” și „împreună-subiect” al vederii și primirii lui Dumnezeu. Relevă astfel caracterul teandric al acestei vederi-uniri neconfundate, concomitent omenească și dumnezeiască: „Dumnezeu e și Cel ce face inima să se deschidă pentru a-L vedea și a-L primi, dar și Cel ce e văzut prin ea. De aceea, pe de o parte, Se face „obiect” al vederii”, pe de alta, împreună-subiect cu inima al acestei vederi. El Se vede pe Sine însuși, dar prin inimă. Inima simte, pe de o parte, că ea vede, pe de alta, că Dumnezeu Se vede prin ea, așa cum cel ce grăiește ale lui Dumnezeu aici spune că el trăiește, aici că Duhul grăiește prin el. Omul dă calificare omenească la ceea ce vede din Dumnezeu, și Dumnezeu dă calificare dumnezeiască acestei vederi a omului. Vederea lui Dumnezeu de către om e în același timp omenească și dumnezeiască, e teandrică.”

În realitate „vederea” este o participare și o împărtășire, o trăire efectivă. Este un act de cuminecare-prezență al persoanei. Este o comuniune intersubiectivă. Este o întâlnire inter-personală. O reciprocă con-locuire. Este o permanentă dinamică într-o integralitate a prezenței neconfundate, specifice, a persoanelor distincte. În contrast cu subordinaționismul origenist-evagrian, pe care încearcă să-l escamoteze evagrianul Bunge, Părintele Stăniloae subliniază faptul că toate Persoanele Sfintei Treimi „se imprimă în mișcarea sufletului”. Detaliul cu imprimarea în „mișcarea sufletului”, nu este irelevant pentru mistica isihastă. Sufletul nu este pasiv, ci activ în această imprimare. Sufletul este o permanență. Nu se stinge nirvanic. Nu se contopește ca o picătură în oceanul impersonal. Este o imprimare reală a Persoanelor Sfintei Treimi,

nu doar a uneia, pe de o parte. Pe de altă parte, imprimarea implică un act și o lucrare. Este o imprimare/pecete treimică. O întreită pecete/imprimare. Imprimantul și imprimatul sunt în mișcare. Mistic isihast, nu este nimic pasiv, nemișcat. Dumnezeu este în act, în mișcare-dăruire. Se imprimă. Creația Sa este în act, în mișcare-primire. Se imprimă. Imprimatul nu este pasiv. Nu este nimic static. Mișcarea este esența viului persoanei. Persoana este fundamentul. Persoana este viul în sine. Principiul impersonal este primul „mișcător nemișcat”. Principiul nu se mișcă prin sine, ci mișcă și se mișcă prin manifestările sale, „în afara sa”.

În relația dintre Dumnezeu și om este activ și Dumnezeu, este activ și omul. Este o mișcare în mișcare. Este o unire dinamică. O permanentă dinamică. Este o „umblare” a Sfintei Treimi în suflet, așa cum spune Părintele Stăniloae. O „umblare” ca „adiere de vânt subțire”. O adiere de iubire întreită care se distribuie fără să se împartă. O prezență întreită. O întreită prezență. Perihoreza Sfintei Treimi se extinde în mișcarea sa, imprimându-se în mișcarea sufletului, antrenând în comuniune omul întreg. Se realizează o unire de permanentă întrepătrundere perihoretică. Ceea ce este altceva decât unirea (*monas*) dintre Creator și creație de tip evagrian.

Lumina Sfintei Treimi nu e asociată mistic, ca în „canonul mistic” evagrian, doar cu o vedere/contemplare intelectuală a luminii. Părintele Stăniloae pune și un altfel de accent: „Omul simte lumina ca lucrare *de îndumnezeire, de înfiere, de induhovnicire*”. În lucrarea de *îndumnezeire, înfiere, induhovnicire* se poate discerne, așadar, și o împreună-lucrare, unitară, dar distinctă, întreită, a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh. Această „întipărire dinamică” – simțirea și prinderea omului în această lucrare a Treimii, care nu s-ar putea petrece, așa cum spune Marele Teolog, fără ca ființa umană „să nu fie capabilă să trăiască în infinitatea dumnezeiască” – este, conform isihasmului carpatin, o iconare. Imprimarea, întipărirea este mai mult decât vederea luminii. Este un transfer-asimilare de memorial.

Capabilitatea de a trăi o atare „întipărire dinamică” constă în faptul că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Este dată de faptul că omul este *chip iconic*. Este un chip creat după Chipul Sfintei Treimi. Este un chip creat după Chipul Fiului-Cuvântului, în special. Capabilitatea omului stă în chipul său de persoană care este o realitate ontologică. Capabilitatea nu e o simplă însușire. Nu este o calitate a intelectului. Chipul de persoană are această capabilitate pentru că este creat în asemănare cu chipul dumnezeiesc care este tot persoană. Chipul de persoană este o taină, o realitate apofatică, supra-intelectivă.

„Întipărirea dinamică” – altfel zis, pecetluirea iconică a omului – îl face pe om părtaș într-o asemănare, nu dragostei generice, uniforme, universale, ci aceleia distincte, întreite, personale. Chipul omului este amprentat, scaldat, de o dragoste personalizată, dar unitară: dragostea *Fiului*, dragostea *Duhului Sfânt*, dragostea *Tatălui*.

*„Sfânta Treime nu locuiește static în cugetarea omului, ci o mișcă pe aceasta spre alte și alte ținte, spre scopul ultim al ființei umane: îndumnezeirea. Dar „umblarea” Treimii în suflet are și alt înțeles: între Persoanele Sfintei Treimi se săvârșește o comunicare de iubire, de care se resimte și ființa noastră. Aceasta înseamnă că noi iubim pe Tatăl în Fiul și cu iubirea Fiului și strigăm către Tatăl prin Duhul: „Avva, Părinte!” Toate Persoanele treimice se imprimă în mișcarea sufletului, făcând pe om să simtă în sine dragostea de fiu a Fiului (înfiat) și, chiar prin aceasta, dragostea Tatălui asupra sa; dar și pe Duhul ridicându-l, peste alipirea neliberă la cele de jos, la entuziasmul liber al iubirii față de Tatăl suprem. Omul simte astfel lumina Treimii ca lucrare de îndumnezeire, de înfiere, de înduhovnicire. Dar inima omului n-ar simți lucrarea Treimii în ea și nu s-ar simți și pe sine prinsă în această lucrare, sau întipărită dinamic de ea, dacă n-ar fi capabilă să trăiască în infinitatea dumnezeiască.” (Filocalia VIII, nota 189)*



(I) / 7

(II) / 61

(III) / 101

(IV) / 143

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO S.R.L.  
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București  
e-mail: [office@luminatipo.com](mailto:office@luminatipo.com)  
[www.luminatipo.com](http://www.luminatipo.com)  
tel.: 0744.509.520