ICONNIKA

Coperta: Neofit & Calinic
Tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Ikonnika : marginalii. - Sînbotin : Chipul Iconic, 2025-
12 vol.
ISBN 978-630-6578-10-8
Vol. 3. - Sînbotin : Chipul Iconic, 2026. - ISBN 978-630-6578-17-7

2

Ikonnika: marginalii vol. 3
Conștiința – Subiect Apofatic – *personalismul: supradimensiune filocalică* – (I)
de I. MISAILESCU și NEOFIT
Sănătatea Originară – *în Lumina Graiului Ființial* –
de Gina ȘERBĂNESCU
Avva Ghelasie, Maica Domnului și isihasmul
de Pr. Dan POPOVICI
L. BINSWANGER – și cheia viziunii sale antropologice – *cu sens de deschidere psihiatrică și psihologică* – (I)
de Ad. OLTEANU și NEOFIT

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

ICONNIKA

marginalii

3

CHIPUL ICONIC / SANBOTIN

2026

Conștiința – Subiect Apofatic

– personalismul: supradimensiune filocalică –

(I)

I.M.: În dialogul cu titlul *Începând de la nemurire* am vorbit despre om care – odată creat de Dumnezeu – este nemuritor. Omul, spune Părintele Stăniloae, are *„o mișcare nesfârșită de transcendere spre misterul său, dar și spre Misterul absolut de care depinde.* (...) *Nemurirea e implicată în setea lui de experiență nouă, de transcendere și convergență sau de comuniune fără de sfârșit".*

Iată un pasaj din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*: *Veșnicia, ca condiție a înaintării fără sfârșit în sensul existenței, a biruinței veșnice a existenței asupra nonsensului și nedeplinătății, e înscrisă în setea persoanei după cunoașterea tot mai adâncă a sensului tot mai luminos, revelat și fără sfârșit.*

Așadar, a avea chipul lui Dumnezeu nu e deloc nesemnificativ...

N.: Așa pare... mai cu seamă că vorbește de două mistere. Unul este misterul chipului omului, iar altul este misterul Chipului lui Dumnezeu. Despre misterul omului, întru asemănare cu misterul lui Dumnezeu, se vorbește însă prea puțin în lumea de azi, ca și când s-ar cunoaște deja omul sau cunoașterea omului ar fi saturată, ar fi epuizată, de unde nevoia de augmentare, de adăugare, chiar dacă într-o formă de protezare. Existența misterului uman implică o chemare la descoperirea (și a) tainei omului, nu doar a tainei

lui Dumnezeu. Și aceasta este o țintă de luat în atenție, deloc nesemnificativă. Dimpotrivă. Când ne referim la un mister al omului, avem în atenție un izvor de sensuri, o sursă gestantă, născătoare de semnificații.

Relevant mi se pare faptul că nu definește nemurirea într-un sens imobil, inactiv, ca încremenire, ce ar aminti de Samkhya, ci într-unul legat de o sete de experiență nouă, de transcendere, de convergență și de comuniune fără de sfârșit. Iar această disponibilitate către convergență – o convergență care este subîntinsă de un sens al nemuririi – e ceva ce nu prea intră în preocuparea contemporanilor. Nu vorbim de o nemurire solitară, ci de o nemurire căreia i se dau coordonate specifice. Iar acestea sunt cuprinse într-un chip inefabil sau într-un mister al omului care știe de un Mister Absolut, dar știe în același timp și că misterul său depinde de acesta. Misterul omului nu poate fi descoperit cu adevărat decât în legătură cu Misterul Absolut. Altfel nu se poate descoperi, în acest sens al nemuririi fericite, mă refer, care nu poate fi decât în comuniune. De fapt este misterul unui chip revelat care este eminamente personalist – *persoana* definită în acest sens apofatic, ca mister. Deci, subiectul ca taină!

Aici mi se par semnificative coordonatele nemuririi. Și, apropo de *Începând de la nemurire*, aceasta înseamnă că, din perspectivă formativă, pornesc din acest orizont, ca fiind unul deja dat. Aceasta am vrut atunci să punem în atenție în *Iconnika 1*, anume faptul că putem porni de la aceste direcții formative care țin de perspectiva nemuririi întru care, practic, ne așezăm, după care ne orientăm. E altfel de nemurire. Nu e o nemurire solitară, în sensul de nemișcare absolută. Nu e o încremenire într-o nemurire... moartă, ca să zic astfel, înecată într-o beatitudine de sine, gen Sat-Chit-Ananda (Saccidānanda), celebra formulă hinduistă care descrie

natura ultimă a realității (lui Brahman). Ni se dau aceste coordonate: *veșnicia este condiție a înaintării fără de sfârșit în sensul existenței*. Veșnicia, deci, tot așa, nu este o imortalitate statică, ci este conținută în dinamica întâlnirii interpersonale, a comuniunii. Și acest sens mi se pare semnificativ, iarăși subliniez, prin faptul că implică și o transcendere, cumva neîncetată. O transcendere care arată și o reașezare în misterul omului descoperit prin raportare la misterul lui Dumnezeu. Și, la fel, veșnicia, condiție a unei înaintări fără sfârșit, implică o permanentă transcendere. Nu ai ajuns în veșnicie ca la un sfârșit, și te-ai oprit ca într-un punct terminus, ci ai ajuns la un început nesfârșit, la un nesfârșit de începuturi. E și o înaintare fără sfârșit în care se descoperă sensul existenței. Sau și sensul este înțeles ca o înaintare fără de sfârșit. Dar într-o anumită orientare, nu oricare. De aici și biruința veșnică asupra non-sensului și a nedeplinătății. În pandant, în veșnicie avem deci și plinătate, și sens, dar și o existență dinamică ce se desfășoară spre o paradoxală împlinire nesfârșită.

De fapt, asupra acestor detalii am vrut să atragem atenția atunci, în acea convorbire. De ce? Pentru că, de regulă, se începe de la omul căzut și nu se iau în considerare aceste coordonate ale misterului său pe care putem și trebuie să le asumăm și din perspectivă formativă. Țin de o viziune care pune un anumit tip de accent.

Privitor la Veșnicie, evocam anterior faptul că, în creștinism, relația dintre Veșnicie și timp e mai complexă. E o altă relație decât vedem în dialectica de tip filosofic antic. Veșnicia lui Dumnezeu, revelat ca Treime de Persoane, este radical altceva. La fel este și cu raportul iconomic cu creația Sa, care se vede altfel, dacă ne așezăm în perspectiva întrupării și a îndumnezeirii. Mai este însă și o veșnicie eonică, cea a paradigmelor divine ale creației. E adevărat apoi și că

creația apare odată cu începutul timpului. Dar există, totodată, și o structură permanentă a creației, ca o componentă supratemporală. E un fel de veșnicie creată, care ține de sufletul omului, de natura sa, de ființialitatea lui astfel creată. Acest mister al omului – care nu se confundă cu misterul lui Dumnezeu – este o structură-substanță a permanenței indestructibile a creației. Și aici, în acest mister al omului, aflăm ceea ce experiau practicanții misticilor metafizice antice. Și anume ce? O conștiință spectator care transcende cotidianul ca scenă a lumii. O conștiință care vede cumva dintr-un *dincolo* istoria. Este deasupra acestui ghem al timpului, desfășurat ca proces al devenirii.

Această perspectivă avea un anumit tâlc. Exprima o distincție și o ruptură ontologică, infra-antropologică, între relativul și efemerul istoric, respectiv taina chipului omului care, în viziunea isihastă ghelasiană, este ființialitate creată. Este un chip permanent al creației. Dar, fiind un permanent al creației, ne indică – Părintele Stăniloae a semnalat – subiectul uman în sensul său transcendent, dar infra-antropologic. Trebuie subliniat acest caracter infra-antropologic, pentru că e o transcendere care nu iese din ordinea creată. Însă, acest subiect transcende nu doar corpul, ci și subiectul cartezian, analitic. Dar se descoperă totodată și dincolo de un subiect transcendental, care ar fi doar structura energetică subtilă, meta-fizică sau meta-corporală. Există deci o realitate creată mai profundă, o substanță ființială. Aici aflăm acest mister al omului, ca să desemnăm în alți termeni acest subiect transcendent, cel despre care s-a vorbit aici, de la început, și care este în natura, în substanța sa – așa cum a precizat Avva Ghelasie – o *realitate ființială* (creată). Vorbim de un chip permanent al creației. Aceasta este miza. Ceea ce înseamnă că statutul creației, prin chipul omului, e mai complex, nu e doar unul

relativ. Există un statut de „absolut de creație", prin acest mister. În sensul acesta, se poate vorbi de o vedere din perspectiva permanenței. O vedere de *dincolo*, așadar, chiar de deasupra râului istoriei. Aceasta exprimă faptul că nu totul curge.

E o componentă a structurii umane care nu e de natură divină, dar care nu are caracteristicile relativului, ale trecerii, ale curgerii, ale inconsistenței. Aceasta era confuzia anticilor, care se face încă până astăzi de către contemporanii fermecați de mistica metafizică antică. Dar totuși, anticii au descoperit, pe cale mistică, că există o realitate fundamentală ce are această calitate de martor, în sensul că privește detașat, din alt sistem de referință, cele ce se mișcă, cele ce se desfășoară. Vede cele ce sunt într-o devenire temporală, fără a se amesteca cu ele. Vorbirăm însă aici doar despre chipul omului. Chipul lui Dumnezeu este dincolo de acest transcendent creat.

Vizavi de chestiunea heideggeriană ce privește *Ființa și timpul*, Avva Ghelasie considera că perspectiva este alta – dacă privim prin optica răsăriteană –, atunci când Dumnezeu este Ființă și har – *Ființă necreată* și *Energii necreate*, iar creația/omul nu este numai timp, ci și ființă. În ce sens? Ontologic omul este *ființialitate creată* și *energii create*, iar ființialitatea creată e un chip permanent al creației și un chip de prezență care transcende timpul... Un chip permanent prin natura sa ființială. Un chip permanent, indestructibil, care nu se confundă însă cu paradigmele divine care țin de ordinea necreată.

Apropo de transcenderea la care se referă isihastul, aceasta este una ce are mai multe aspecte, are mai multe ținte. Este transcenderea i) către acest mister al persoanei omului; este ii) transcenderea către celălalt; însă este și iii) transcenderea către Dumnezeu, ca Transcendent Absolut cu hotar absolut care nu lasă loc confuziei dintre creat și

necreat, dar lasă loc întâlnirii, comuniunii și comunicării. Din perspectivă răsăriteană, raportul Veșnicie-timp se poate sub-structura pe alte detalii, care sunt diferite de cele filosofice. Se depășește astfel logica dualistă: Veșnicie vs. timp. Mai mult, intrând în spațiul personalist, timpul, așa cum spune Părintele Stăniloae, ne este dat ca să-l umplem de Veșnicie. Viața duhovnicească se arată astfel ca o cale nu de ieșire din timp, nu de evitare a timpului, ci de umplere a timpului de Veșnicie.

Altfel zis, nu este doar un simplu raport de exterioritate sau de juxtapunere-alipire între Veșnicie și timp, ci este posibilă o pătrundere reală a Veșniciei în timp. Pătrunderea are o explicație (și) în taina îndumnezeirii omului, în sens creștin-răsăritean. O îndumnezeire a omului care ne arată că Dumnezeu pătrunde în om, în misterul său și în toate ale sale, inclusiv în trup, pe care-l amprentează cu Veșnicia Sa. Și, din această perspectivă, ontologică, Veșnicia începe să infuzeze istoria, prin oamenii sfinți, în primul rând, care sunt pătrunși de Dumnezeu, având drept începătură a învierii lor Învierea lui Hristos. Prin înviere totul se orientează altfel, apropo de sens. Calea vieții se configurează din perspectiva Învierii care ne arată că moartea nu mai are ultimul cuvânt.

Majoritară, din nefericire, este opinia că umanitatea rămâne strict într-un parcurs istoric, temporal, paralel cu Veșnicia. Ca viziune creștină, suntem în altă orientare. Urmărim ca Veșnicia să se aștearnă, să se întrupeze, să umple timpul, pentru că atunci când timpul nu se va mai umple nicicum de Veșnicie, pentru că nu mai este cineva dispus să o trăiască, își va atinge finalitatea. Atunci, de fapt, istoria își va atinge sfârșitul. Se încheie. De aceea creștinul este considerat sarea pământului, pentru că îl „conservă", nu altfel decât păstrând Veșnicia și sensul ei în carnea timpului.

Pornisem, apropo de existențialele heideggeriene, de la faptul că Părintele Stăniloae evidențiază ca fiind „existențială" nu grija, ci filiația și frățietatea, deci, chipul de fiu și fraternitatea, cea în Hristos, care este peste cea dată de natura umană comună, întrucât este o filiație divino-umană. Este chipul de fiu, în primul rând, pentru că modelul este Fiul lui Dumnezeu, Cel care ne descoperă ce înseamnă să fim și fii ai lui Dumnezeu, și fii ai omului. Noi suntem prin înfiere fii ai lui Dumnezeu, întrucât noi suntem și rămânem făpturi, dar chipul filiativ rămâne în mod esențial ca un element arhetipal pe care trebuie să-l urmărim și în sens formativ, creștinește vorbind.

Cealaltă „existențială" – evidențiată insistent de Părintele Ghelasie – ar fi legată de chipul de cuvânt sau de chipul de limbaj al omului. De aici două „existențiale" sau caracteristici esențiale, fundamentale, ce survin în istorie prin revelație hristică, nu pe cale naturală. Însă, aceste „existențiale" nu pot fi înțelese fără să înțelegem taina conștiinței. De fapt, nu putem vorbi serios despre taina persoanei sau despre misterul omului fără această taină a conștiinței. Iar aceasta implică faptul că există și aspecte de practică și formare duhovnicească care pot să aibe în atenție exact persoana și conștiința. Punctez asta pentru că, de cele mai multe ori, se merge, practic și formativ, pe tiparul filocalic dominant, într-un sens din acesta al pătimirii, al nepătimirii, al celorlalte care se știu... al conștiinței păcatului, al virtuților contrapuse viciilor..., al minții supuse asaltului simțurilor, în această structură formativă devenită paradigmatică.

Însă, iată că putem să pornim practic și formativ de la nemurire, de la misterul omului legat de Misterul Absolut, de la un sens al Veșniciei, care are toată această bogăție a deplinătății... Și atunci, de ce nu ar fi luate toate aceste aspecte în atenție?, atunci când oferim vectorii formativi.

Sau, cel puțin, nu trebuie ignorate sau pierdute din atenție. Dacă le avem în atenție, intrăm pe calea unei practici personaliste. Ne mișcăm prin personalizare, ca formare. Dar *persoana* trebuie receptată pe aceste coordonate ale misterului, conținut al persoanei, și nu în sens psihologic. Pentru că altfel, dacă o receptăm într-un sens strict psihologic, nu realizăm ce înseamnă acest mister al omului care este chiar chipul apofatic al persoanei. Nu pricepem în ce constă nevoia de experiență nouă, din această perspectivă, apofatică. Ai nevoie de experiență nouă, dar de una cu adevărat nouă și înnoitoare întrucât este asociată cu transcenderea și cu comuniunea prin chipul subiectului transcendent. E o experiență nouă legată, așadar, de ce s-a vorbit anterior, adică de misterul omului care se adâncește, fără să se confunde, în misterul lui Dumnezeu. Prin urmare, trebuie să aruncăm mreaja „mai la adânc" atunci când vorbim de nemurire, de veșnicie... În plus, trebuie să ne situăm traseul pe coordonatele personaliste ale subiectului transcendent. Altfel, nu înțelegem până la capăt taina omului, în sensul său mistic.

I.M.: În nota 301, din Filocalia VI, Părintele Stăniloae spune:

Sf. Simeon Noul Teolog a apărat ideea că Sfinții în viața viitoare, trăind deplin în lumina dumnezeiască, nu sunt într-un extaz în care au uitat de ei și de ceilalți, ci într-o stare de supremă conștiință de ei înșiși, de Dumnezeu și de ceilalți. Conștiința personală e o stare eternă. Îndumnezeirea și petrecerea în lumină echivalează cu o ridicare la conștiința deplină de sine, de Dumnezeu și de ceilalți.

Sfântul Simeon e profund personalist în gândirea sa.

Părintele Stăniloae subliniază aici importanța persoanei și a conștiinței de sine, de Dumnezeu și de semeni.

N.: Cumva, ce am vorbit. Tot aici gravităm. Lucrurile, de fapt, se leagă, pentru că nu poți să înțelegi persoana, în

sensul revelat hristic (la persoana umană, mă refer) fără să descoperi acest mister al omului, către care trebuie să transcendem. Persoana este acest mister. Nu putem singuri, ci doar împreună cu Hristos ne redescoperim ca *persoană*. Dar trebuie să avem în vedere această taină a omului pe care trebuie să o descoperim. E o cale a antropologiei apofatice întru care trebuie să pășim.

De observat faptul că Părintele Stăniloae închide concluziv, lecturând retrospectiv, într-o cheie personalistă această taină a misticii sau a unirii cu Dumnezeu, despre care vorbește Sf. Simeon Noul Teolog. Subliniază această privire personalistă, la fel cum subliniază și faptul că nici viața viitoare nu trebuie legată de un extaz, ca o simplă ieșire din sine, în care uiți de tine, de ceilalți și de Dumnezeu. Sublinierea e necesară pentru că ne relevă coordonate personaliste, care, de multe ori, nu sunt reliefate în perspectiva filocalică, asumată de cei care încearcă această formă, să-i zic „clasică", a unirii cu Dumnezeu. De aici și toate accentele puse pe minte, pe mistica gândurilor (la unii), pe străpungerea inimii, pe contemplare și toate celelalte.

În realitate, chiar și legătura dintre *minte* și *inimă* trebuie devoalată în raport de *taina persoanei*. E nevoie însă de o structură antropologică clară, la care se referea și Părintele Ghelasie, atunci când vorbea de practica iconică asociată cu antropologia iconică. Și se dovedește că așa este, căci, până la urmă, ca să ai această experiență de profunzime, trebuie să ai o hartă a parcursului tău spre astfel de profunzimi. Trebuie să știi ceea ce ești tu în profunzime, ca realitate. Trebuie să știi cine ești și unde vrei să ajungi (și vizavi de tine însuți, și vizavi de Dumnezeu, și vizavi de ceilalți). Trebuie să ai coordonatele de traseu, reperele de cale. Unii par a se orienta doar sau mai mult pe stări, și mai puțin sau deloc pe conștiință, pe prezență, pe întâlnire

și comuniune. Iar stările le asociază cu ceea ce cred că sunt ei, ca nivel psihologic, fără a căuta să-și recupereze și dimensiunea apofatică, care este *taina persoanei – chip în sine*.

Și acesta nu e un aspect relativ, opțional – apropo de mistică – pentru că *nu sunt într-un extaz în care am uitat de mine și de ceilalți, ci într-o stare de supremă conștiință de sine*. Nu e o uitare de sine sau o anihilare de sine, ca în misticile orientale, ci e o stare de supremă conștiință de sine. Adică ai conștiința *și* de sine, *și* de ceilalți, *și* de Dumnezeu. Sunt toate aceste dimensiuni: și personale, și inter-personale. Coordonatele respective deschid orizontul comuniunii, ca traseu spre o profunzime a întâlnirii. Iar comuniunea e limpede că nu poate fi gândită, în sens creștin, ca fiind fuziune. Nu poate fi o contopire în care uiți de tine, în care nu mai ai conștiința întâlnirii cu celălalt. Acestea sunt detalii paradigmatice, personaliste.

Apoi, mi se pare că trebuie luat în atenție un alt aspect, și anume: *conștiința personală* este o *stare eternă*. Să dăm un pic acul gândului înapoi, întorcându-ne la ceea ce povesteam, anume la faptul că *sufletul* omului – ca *taină ființială*, ca mister! – e un *chip permanent* în sine. Este chipul permanenței noastre. Problema este că noi nu prea trăim, nici în viața noastră, așa-zis duhovnicească, prin chipul sufletului nostru, care nu este totuna cu psihologicul nostru. Nici nu ajungem așa ușor la această taină a trăirii directe prin suflet. Trăim, mai degrabă, în zona manifestărilor sufletului, întrucât ne identificăm cu această interfață energetică dintre suflet și corp, care e sfera psihologicului. Ca atare, gravităm mai mult în zona aceasta, intermediară, a gândurilor, a simțirii emoționale și, mai la vale, a simțirii bazale care poate influența, inundând și etajele superioare. O inundare inversă, de jos în sus.

Această interfață energetică dintre suflet și corp e un substrat metafizic, de fapt, pentru că nu poți să o reduci la organicitate, la biochimie. Interfața inforenergetică dintre suflet și corp e de încadrat mai cu seamă în ordinea cuantică. Dar nu e însăși *realitatea sufletului* ca *permanență ființială*. Asta trebuie subliniat. Doar în raport de conștiința personală, putem vorbi la modul propriu de o *stare eternă*.

Avva Ghelasie a insistat pe acest chip permanent de creație, ca fiind o eternitate de creație, care este chipul sufletului în sine. Este o veșnicie creată, ca să zic așa. Avem în noi acest caracter al permanenței dat de ființialitatea creată. Dar ce ne spune acest caracter? Există o continuitate în *prezență*, prin prisma acestui caracter al permanenței. Având continuitate în prezență, nu în secvențiere, nu în succesivitate, ești situat cumva supra-temporal, prin trăirea de suflet, care este una în ordinea ființialității, adică a unei duhovnicii efective, substanțiale. Nu ai mișcarea aceasta de parcurs, ca în timp, între trecut și viitor. E o mișcare în chipul permanenței prin chipul permanenței. Sufletul e prezent, fiind ființialitate, ca un chip al permanenței. Și, în acest sens, așa cum au sesizat metafizicienii mistici, orientali în special, această stare de permanență e ca o stare de martor. Cum ar veni, tu privești lumea ca din afara ei.

Evident, creștinismul nu se oprește mistic la această stare de martor, și, mai ales, nu confundă această stare permanentă a persoanei, ca mister apofatic al omului, cu Divinul sau cu natura divină. O atare confuzie e catastrofală din perspectivă mistică. Conduce la un fel de auto-divinizare, care te scoate, de fapt, din relația cu adevăratul Dumnezeu. Aici e balamucul mistico-metafizic, când ajungi să crezi că tu ești El (Dumnezeu) și El (Dumnezeu) ești tu.

Dar, în același timp, în sens mistic isihast, nu poți nici să socotești că omul este numai un chip relativ, și să rămâi

captiv în logica raportului *absolut (divin)* vs. *relativ (creație)*. Și de aici se poate înțelege de ce Avva Ghelasie semnala faptul că există și un absolut (cu „a" mic) de creație, care este acest mister al omului. E o taină mare a omului, altfel spus, chiar din perspectiva statutului său de „absolut", dat de chipul său de suflet, cel care face posibil, cu adevărat, dialogul față către față cu Dumnezeu, prin această taină a unei veșnicii sau stări eterne a conștiinței personale care permite cu adevărat prezența ca prezență și continuitatea în relația cu Dumnezeu. Sigur că în practică traseele sunt mai complexe, căci ești cumva și cu un picior în această stare eternă (dacă ajungi din punct de vedere experiențial la măsura aceasta, printr-o transcendere de la cele trupești la cele sufletești, prin cele duhovnicești ș.a.m.d.), dar, în același timp, ca întreg, suflet și trup, ești și cu un picior în istorie. Căci pătimim parcursul istoric, dar putem să pășim dimpreună cu veșnicia în istorie. Deci, nu ești niciodată total în afara timpului, ca întreg luat. De fapt, sensul deplin e cel de întrupare a Veșniciei în timp, în istorie. Timpul văzut ca trup, așadar, al Întrupării Veșniciei.

Însă, aici e de subliniat faptul că conștiința personală e o stare eternă. Dar și îndumnezeirea și petrecerea în lumină – pentru că știm că Sf. Simeon Noul Teolog a alcătuit celebrele *Imne ale iubirii dumnezeiești*, imne ale iubirii și ale luminii dumnezeiști – sunt asociate cu ridicarea la conștiința deplină de sine. Nu e o stare de îndumnezeire sau o stare a vederii luminii, în care dispare conștiința deplină de sine, de Dumnezeu și de ceilalți.

Altfel zis, situează pe coordonatele comuniunii profunde, inter-personale, lucrarea de îndumnezeire sau de vedere a luminii necreate. Nu le decupează și nu le desprinde de caracterul personal și comuniant al întâlnirii. Nu le așează pe un fond lipsit de conștiință. Și aici, pentru claritate, sigur că

ar trebui detaliat, antropologic, unde și cum se identifică conștiința de sine în raport cu structura antropologică, atunci când se folosesc alți termeni, de pildă: *minte* și *rațiune*, *inimă* și *simțire*, sau *soma*, *psyche* și *pneuma*. Unde fixezi sau cum identifici *conștiința*, *persoana*, *subiectul*, *ipostasul* ca realitate?, atunci când folosești alt tip de limbaj, ca să știi despre ce vorbești, ca să vezi dacă aceste componente le regăsești și acolo unde, în structura antropologică, sunt referințe, de exemplu, la minte, la rațiune, la inimă etc. Vorbești despre o *minte*, dar e de urmărit dacă ea este echivalată cu *conștiința*, care e pasibilă de o *stare eternă*.

Este o chestiune care trebuie discutată, analizată. Dar aici, la Părintele Stăniloae, sunt mult mai evidente aspectele de conștiință și de personalism, prin care, iată, și pe Sf. Simeon Noul Teolog îl lecturează, tot din această perspectivă, pe care, pe final, o subliniază într-o tușă clară: *Sf. Simeon Noul Teolog e profund personalist în gândirea sa*. Putem și chiar trebuie să vedem personalist, inclusiv elementele acestea ale misticii răsăritene, să le zicem tradiționale sau clasice, precum este îndumnezeirea sau vederea luminii necreate.

Trebuie să mergem spre taina aceasta a omului și spre personalismul intrinsec. Asta, dacă dorim să ne înțelegem cu adevărat, într-un limbaj filocalic actualizat. Vorbim unii cu alții despre persoană, dar fiecare poate să înțeleagă, poate să-și reprezinte altceva. Pledoaria este pentru a o înțelege prin acest for al misterului omului. La persoana creată mă refer. Dumnezeu ca mister absolut este dincolo de misterul nostru. Ne transcende întru totul. Și cel care face această trecere și totodată legătură între aceste două mistere este Hristos.

Dar e necesar să nu rămânem numai într-o căutare a vederii luminii și a îndumnezeirii fără să avem această conștiință deplină de sine. Când știi cine ești, ești identificat.

Și te identifici și pe tine ca fiind cel care are conștiința de Dumnezeu care te transcende, dar care are și conștiința celuilalt care, la fel, te transcende... Nu te confunzi cu nici unul dintre ei. Isihasmul este o mistică a distincției, nu a confuziei. De fapt aici conduce povestea conștiinței, la devoalarea faptului că fiecare are o identitate unică, de neconfundat. În același timp, conștiința personală ca stare eternă este participativă. Însă nici în participare nu se confundă, deși se întrepătrunde cu alte conștiințe. Asta, apropo de ce înseamnă inter-subiectivitatea și perihoreza ca interioritate reciprocă în care tu rămâi tu, deși pătrunzi în celălalt. Iar celălalt te simte, te trăiește ființial, ca fiind distinct de sine însuși. Aceasta e taina comuniunii întru și prin taina persoanei care poate pătrunde ființial în celălalt, ca taină-persoană.

I.M.: Părintele Stăniloae afirmă că, pentru Sfântul Simeon, „starea din viața viitoare nu e nici măcar o stare de extaz, asemănătoare stărilor de extaz trecătoare din viața pământească. Ea e o stare de supremă luciditate. Dar luciditatea aceasta este în Dumnezeu. E luciditatea în iubirea nesfârșită. E conștiința clară a tainei iubirii infinite, nu destrămarea ei sau limitarea ei. E, de altfel, propriu iubirii autentice – în care fiecare din cei ce se iubesc se cunosc la maximum unul pe altul și fiecare din ei pe sine însuși – să se bucure de iubirea celuilalt, dar să se bucure deplin pentru că ea e nesfârșită și nu i se pot cunoaște marginile."

Deci, viața viitoare e o stare de supremă luciditate... E luciditatea în iubirea nesfârșită...

N.: Leagă luciditatea de iubire. Nu e o luciditate rece, sticloasă, de gheață. Nu e o luciditate a omului singur ori a minții solitare, ci o luciditate care este în Dumnezeu, transparent ca iubire cristalină, nesfârșită. Este o claritate, o limpezime a iubirii care înseamnă întâlnire. Ai și conștiința

clară a tainei iubirii, în această luciditate. E o iubire a conștiinței. O conștiință a iubirii. O conștiință-iubire. De fapt, în triadele persoanei, la Părintele Ghelasie, era și triada: *conștiință-memorie-limbaj*, care avea corespondentă triada: *iubire-dragoste-dăruire*. Conștiința apare astfel pe palierul iubirii, iar dragostea pe palierul memoriei iubirii, ca chip al dorului. Dăruirea este pe palierul limbajului sau al exprimării. Interesante asocierile și corespondențele acestea, și din perspectivă mistagogică, pentru că ne introduc în taina persoanei.

Și conștiința vedem că e o stare de supremă luciditate. Nici în viața viitoare nu este o stare ca de extaz, în care se uită de sine. Aceasta înseamnă, ce? Dacă nu e trecătoare, are coordonatele netrecerii. Are dimensiunea permanenței. Revenim astfel la aceeași poveste a lui *a fi* ca *stare de prezență*, în *stare de conștiință*. E o permanență care e legată de luciditate și de conștiință. De conștiință, pentru că nu există luciditate fără conștiință. Iar conștiința de sine nu poate fi decât orientată *către* cineva. Implică, deci, relaționare. E o conștiință clară a tainei iubirii infinite. Nu e o luciditate care duce la destrămarea sau la limitarea ei. Paradoxal. Nu e ca și când o cunoști și ai epuizat-o..., ca pe o căciulă întoarsă pe dos, ci te conduce la o permanentă adâncire în taina ei. Și aici, tocmai de aceea precizează că acest chip e propriu nu oricărei iubiri, ci *iubirii autentice*...

Altfel zis, există și iubiri neautentice sau iubiri lipsite de conștiință. Iubiri reduse doar la un val de emoție sau restrânse la o temperatură afectivă, ce sunt lipsite de adâncime ființială, fiind în afara conștiinței inefabile a permanenței, către care suntem chemați și pe care trebuie să o descoperim ca pe un chip al iubirii în sine. Nu zic că am descoperit eu sau tu această iubire ființială. Trebuie însă să știm că e nevoie să o descoperim. Suntem chemați să o descoperim.

De fapt, aici vrem să subliniem, din perspectivă formativă, câteva „existențiale": chipul filiativ, chipul de cuvântare-exprimare și taina conștiinței. E bine să le luăm în seamă. Sunt aspecte evident legate de personalism, de taina persoanei. Asta, dacă vrem să cultivăm o formare spirituală care să fie în trena redescoperirii persoanei ca inefabilă taină a vieții.

Zice, apoi: *Propriu iubirii autentice este că cei care se iubesc se și cunosc* – leagă iubirea de cunoașterea celui iubit, deci –, *și se cunoaște fiecare pe el însuși și se bucură de ceilalți*. Deci, nicicând nu e o pierdere de sine în iubire – în chipul iubirii hristice! Și e și cunoaștere, la fel cum este luciditate, la fel cum este și iubire. Este și claritatea, transparența acestei iubiri, dar și consistența ei ființială. De obicei noi amestecăm un pic cam mult iubirea, ca chip în sine, cu umorile, cu senzațiile, cu emoțiile noastre.

De fapt, sensul creșterii noastre în iubirea hristică este tocmai acela de a trăi claritatea acestei iubiri, care este legată de claritatea întâlnirii. O întâlnire neconfuză, neamestecată, tocmai pentru că îl trăiești pe celălalt ca ceea ce este. Ai clare diferențele... ontologice! Percepi singularitatea. Ești conștient de identitatea ta, dar și de a celui iubit. Ai luciditatea și transparența întâlnirii, dar ai și conștiința prin care te identifici, cunoscând și trăind cine ești tu. Știi și cine e celălalt, și-l identifici chiar în taina adâncirii în el, prin contactul-atingerea sa. Ca atare, nu e vorba de o iubire amnezică, una a uitării de sine. Nu e o iubire a pierderii de sine, în sensul că nu mai știi cine ești. Nu te mai recunoști nici pe tine, și nici pe celălalt.

I.M.: Ca un vis...

N.: Ca un neant sau abis în care te scufunzi până la dispariție, sau ca ceva ce se raportează strict doar la propria simțire, nu la celălalt. Ori ca un vis în care pierzi contactul

cu realitatea. Ceea ce poate fi doar o desfășurare în sfera imaginației, ca o proiecție filmică, ca un scenariu de poveste. De fapt, iubirea reală nu poate fi decât întâlnire, comuniune, ca reală împărtășire reciprocă. E ceea ce trăiești în, din și prin celălalt. O trăire în care ai și conștiința că cel iubit e fundamental distinct de tine, că nu-ți aparține decât prin ceea ce-ți (și se) oferă. Îl ai în întâlnire, în oferirea și dăruirea de sine. Ceea ce zici că simți tu sau ceea ce zici tu că iubești, e iubirea... ta... Dar iubirea ta este în claritate, ca să zic așa, când ai conștiința întâlnirii cu celălalt, când ai parte de atingerea sa sufletească, când intri în casa sufletului său, pentru că ți se deschide sau pentru că poți să-i deschizi sufletul pentru a te primi...

Părintele Stăniloae se referă, deci, la iubirea autentică, la cea în care cei ce se iubesc se cunosc unul pe altul, și fiecare pe sine însuși, având conștiința de sine și de celălalt. Te cunoști pe tine însuți în iubire, dar și pe celălat îl cunoști, nu superficial, nu din exterior, ci chiar în profunzime, din interiorul său în care pătrunzi. Și nu doar în profunzimea ascunzișurilor psihologice, cea a „universului" său interior, pătrunzi, ci în cea inefabilă a misterului sufletului său. Neînțelegerile în „iubire" sunt legate, în fond, și de o necunoaștere de sine și de celălalt. Reflectă un somn al conștiinței unuia sau a altuia, ori a amândurora. Un somn ce propagă visarea care nu lasă loc unei trăiri-treziri în a fi prezent. Sunt corelate, așadar, iubirea cu conștiința, cu luciditatea și cunoașterea, pentru că și iubirea e o cale de cunoaștere. O altă cale de cunoaștere.

Dacă nu ai cunoașterea de sine însuți, conștiința identificării de sine..., dacă nu te-ai descoperit și regăsit, nu ești la măsura/capacitatea de a iubi, cu adevărat, prin „chipul iubirii însăși" – cum spunea isihastul de la Frăsinei –, și nu prin ce-ți vine, la genul cum o pica, și ce-o ieși. E și o

chestiune de identificare de sine, inevitabilă, necesară în descoperirea iubirii, în taina sa. Ceea ce conduce iubirea spre dimensiunea sa mistică. Aici aveau dreptate, cumva, și misticii orientali, până la un punct. În ce sens? În faptul că puneau problema practică a cum și cu ce te identifici. Cine ești, tu? Ești corpul? Ești simțirea? Ești gândirea? Ești mintea? Ești dincolo de acestea? Te identifici și te distingi, așadar. Nu te amesteci. Știi astfel cine, cum și la ce participi. Nu te proiectezi doar, cum îți vine, de pe unde crezi că te afli, cam cine pari că ai fi.

O cunoaștere de sine autentică se realizează, survine prin identificarea adevăratei tale realități. Sau, dacă vrei, ca urmare a regăsirii misterului tău, a conștiinței tale, care se trezește din „somnul cel de moarte". De aceea, iubirea autentică duce și la o cunoaștere autentică de sine și de celălalt. Te cunoști și pe tine, și fiecare pe sine însuși. Ca atare, se și bucură fiecare de sine și de celălalt. Nu e o cunoaștere abstractă, cu un instrument pur cognitiv. Este și cunoaștere, este și bucurie. Și bucuria e deplină pentru că această întâlnire este nesfârșită, întrucât se bazează pe această capacitate de adâncire într-un mister inepuizabil. Nu încape îndoială că izvorul cunoașterii e Absolutul dumnezeiesc. Îndrăznim să spunem lucrul acesta, totuși.

I.M.: Și atunci *viața viitoare este o stare de supremă luciditate...*

N.: Da, este și o luciditate, dar nu e atât o luciditate a minții, cum s-ar crede la prima mână, cât una a conștiinței. Ceea ce ne situează în altă ordine de realitate. Depinde cum înțelegem, repet, acest suport al lucidității. Mă gândesc la acea conștiință-iubire. Și, așa cum tâlcuia Părintele Stăniloae, *con*-știință înseamnă a ști unul de altul. Înseamnă a cunoaște împreună. Înseamnă a ne cunoaște unul pe altul. Iar *a ști,* în sensul tare, survine când ai un contact cu

realitatea pe care o cunoști. E o cunoaștere prin palpare sufletească. E o cunoaștere prin atingere, prin contact direct, nemijlocit. Nu e o cunoaștere asemeni unui obiect, ca o cunoaștere din exterior, prin medierea simțurilor. Nu e nici o cunoaștere similară. Nu e ca un studiu psihologic, urmărind și analizând manifestări și mișcări exterioare. Acestea țin de cunoașterea în ghicitură, prin oglindiri. Țin de o cunoaștere prin ce se reflectă, prin manifestări. O lectură bazată pe ce se vede pe fața cuiva – dacă transpar emoții, pozitive sau negative –, sau în comportament, în gesturi. Careva însă poate manifesta „față de poker". Se vrea de necitit. E ca o mască lipsită de trăiri, imobilă. Nu știi ce cărți are în mână, pentru că nu manifestă satisfacții sau insatisfacții, bucurie sau tristețe, încredere sau teamă, în raport de cărți. Astea ar fi simulări printr-o anume somatizare. Dar noi vorbim de o taină a omului aici, mai mult decât de o simplă reflectare emoțională ce se întruchipează.

I.M.: În aceeași Notă (301) Părintele Stăniloae afirmă:

„Conștiința de sine și de celălalt nu e înlăturată de entuziasmul iubirii, ci e adâncită. La fel conștiința de sine nu înlătură entuziasmul iubirii, ci îl promovează. Cunoașterea reciprocă, pe măsură ce sporește, produce bucurie mai mare și viceversa. Se poate spune deci că „lumina" de care vorbește atât de mult Sfântul Simeon e lumina conștiinței. Valoarea conștiinței de sine e pusă de Sfântul Simeon într-o nouă lumină, cum n-a fost pusă înainte".

N.: Încep cu încheierea, pentru a sesiza că există o dinamică în sânul Tradiției, confirmată prin punerea în valoare a unor detalii. Și aici, reiese chiar din formulare: *Înainte de el,* de Sf. Simeon, *nu a fost pusă în lumină valoarea conștiinței de sine*, așa cum a pus-o Sfântul Simeon, în secolul X. După o mie de ani de creștinism, totuși! E și aici o creștere în adâncirea și exprimarea tainei credinței, ca să

spun așa, în larg. Este o valoare a conștiinței de sine pasibilă de a fi pusă în altă lumină, sau o conștiință de sine revalorizată mistic.

Similar, la Părintele Stăniloae, prin ceea ce ai ales tu, prin această selecție de texte, se vede în chip mai pregnant personalismul care promovează taina conștiinței, ce poate fi încă adâncită și evidențiată. Se poate încă lucra pe temă, pe marginea ei. Aceasta e și noima a ceea ce încercăm aici, prin acest demers. Ne străduim să aducem în atenție, din texte filocalice preponderent, astfel de elemente de factură personalistă, pentru că sunt necesare omului căutător de spiritualitate ce trăiește în contextul contemporan... Asta și apropo de trezirea în conștiință, pentru că are miez, are sens sintagma respectivă. Și are sens, din mai multe puncte de vedere.

Tâlcuind pe Sf. Simeon, Părintele Stăniloae leagă chestiunea luminii de conștiință... Este o conștiință a luminii, pentru că este o lumină a persoanei. Este o lumină personalizată care trebuie evidențiată astăzi când, pentru unii „bărbați ai duhului", caracterul contemplativ apare că e un chip mistic legat doar de lumină, și nu și de conștiința de sine, de conștiința de celălalt și de conștiința de Dumnezeu. După aceea precizează faptul că *entuziasmul iubirii nu înlătură nici conștiința de sine și nici conștiința de celălalt.* Aceasta ce înseamnă? Nu dispare conștiința de sine, oricât de entuziastă ar fi iubirea. Nu e iubirea... subconștientă, inconștientă, ci cea conștientă și supraconștientă.

Revin la chestiune... E esențial detaliul, pentru că e o iubire a întâlnirii inter-personale, în care – oricât de entuziastă ar fi trăirea – nu poți să uiți, în întâlnirea cu celălalt, cine ești. Și nu poți să uiți nici cine e celălalt. Este o întâlnire pe coordonate personaliste, în contrast cu misticile orientale, și celelalte care văd mistica, similar, în procesul fuziunii,

al contopirii, ca și cum se crează o unitate aproape indistinctă a celor ce se iubesc. Așa se ajunge până la formula unei permutări într-o unitate dual de genul față-revers: *Eu sunt Tu și Tu ești Eu.* Nu merge în sensul revelației hristice această poveste a permutării, care, în fond, e o marcă a autodivinizării. *Eu* sunt *eu* tot timpul. Tu ești *tu*, iar eu sunt *eu* – în același timp, din perspectiva ta –, nu doar tot timpul, ci veșnic! Și la fel, toți ceilalți. La fel și cu Dumnezeu. *Eu* nu pot fi *El*! Așadar, oricât ar fi de entuziastă iubirea, ea, de fapt, trebuie să (se) adâncească (în) această conștiință de sine. Nu pierde niciodată conștiința propriei identități. Și aceasta e și frumusețea iubirii. De fapt, dacă nu ai conștiința de sine, nu ai conștiința împărtășirii de cealălalt, ca fiind diferit. Și viceversa. La fel în întâlnirea cu Dumnezeu. E limpede că avem în atenție aici iubirea în coordonatele ei fundamentale, personaliste, nu în cele telenovelistice.

În sens mistic, se face referire la trăire. Se vorbește de trăirea isihastă sau de trăirea rugăciunii. Însă, trăirea noastră nu poate fi gândită creștinește fără coordonatele tari ale conștiinței, care ne așează pe dimensiuni ființiale. Fără aceste coordonate și dimensiuni riscăm să rostogolim prea mult „trăirea" pe un fond poate de simțire-senzualitate. Ori să o scufundăm într-o incandescență a inimii cu conotații energetice și emoționale, ce ne înăbușă într-un pietism, surogat al evlaviei, care ne extrage de pe coordonatele ființiale ale întâlnirii.

Nu suntem cu trăirea ființială nici în mrejele unui *amor intellectualis*. De aceea e esențial aspectul stării eterne a conștiinței persoanei sau al permanenței ființialității ca fiind un chip al iubirii ce exprimă chiar misterul omului. Atunci nu mai ajungi să confunzi o trăire de un fel, cu alta. În acest sens suntem chemați la o claritate a acestei experiențe mistice, ce are nevoie de o decantare și de o

discernere a realităților. Trebuie să decantezi toate cele ce o iau pe dinaintea iubirii, ca să zic așa.

La fel, *conștiința de sine nu înlătură entuziasmul iubirii, ci îl promovează.* Nu înlătură, deci, ci promovează acest entuziasm. Aici, apropo de conștiința martor, nu avem de-a face doar cu o conștiință-martor care stă și se uită nedumerit, bovin, ca vițelul la poarta nouă. Nu stă de-o parte: *Fraților! Uitați-vă, priviți! Istoria trece, iar eu sunt aici, adică dincolo, cuibărit în oul transcendent.* Conștiința de sine presupune asumare, implicare. Este o personalizare într-un act de exprimare. Promovează entuziasmul iubirii. Conștiința de sine nu înlătură, ci promovează entuziasmul iubirii. Dar, în același timp, se promovează fără să se piardă, în și prin acest entuziasm al iubirii, conștiința de sine.

Sunt necesare detaliile acestea pentru a putea repera coordonatele relaționale, participative, pentru că o iubire nedispusă participării nu e iubirea despre care vorbim, în sens hristic. Și-ntr-un fel sunt necesare și pentru a sesiza această logică a întrepătrunderii, a coparticipării, care se alătură, pentru că nu este un entuziasm al iubirii în care uiți de conștiință, pentru că nu mai știi de celălalt. Nu e nici o conștiință de sine care e *ca și cum*. Mulțumită fiind cu ea însăși, se lipsește de entuziasmul iubirii, al dăruirii, al participării, ce apare cel mult sau nici măcar ca opțional. Iubirea, prin ea însăși, prin însăși definirea ei, trebuie să aibă caracterul revărsării, al deschiderii, al entuziasmului. Căci altfel nu e în ea însăși. Nu e în firea ei. Iubirea e viață care, în firescul ei, nu poate fi altfel decât expansiune și extindere... Deschidere și revărsare, îmbrățișare și cuprindere...

Și, mai departe: *Cunoașterea reciprocă, pe măsură ce sporește, produce bucurie.* Așadar, leagă conștiința de entuziasm, de cunoaștere, de bucurie care sporesc toate prin toate aceste coparticipări. Dar aici sunt de bază coordonatele.

Mă refer la faptul că, neluând în atenție (și) această transcendere de sine – către acest mister al omului, care presupune de fapt o descoperire de sine –, putem să gândim toate aceste aspecte filocalice în planul „prea" psihologic. Și atunci greșim, pentru că nu căutăm unde, cum și ce trebuie pentru o descoperire de sine autentică. De aceea ne trebuie deschiderea prin care să ajungem și la chipul nostru autentic, ca să putem – chiar în chipul sufletului nostru – să avem conștiința participării întru această taină a permanenței noastre. Căci, altfel, luăm toate aceste elemente de mistică și le comprimăm la măsura comună de înțelegere.

Dar acestea țin (și) de un alt tărâm al omului spre care trebuie să trecem.

Nu trecem singuri, ci împreună cu Dumnezeu, cum am precizat și aici, anume că misterul omului nu poate fi desprins de misterul absolut al lui Dumnezeu. Dar e esențial să înțelegem că sunt două mistere... Ceea ce înseamnă că nu trebuie nici confundate, nici substituite. Omul e și el o taină. Iar taina aceasta ține de o realitate, exprimă o ontologie. Nu e o taină așa... în genul, că e greu să cunoști omul.

Într-adevăr, dacă o luăm strict, la modul exact și riguros, tot omul e necunoscut pentru noi. Din manifestările sale, mai descifrăm câte ceva, poate. Dar e greu să-l cunoști, să-l explorezi, din lăuntrul său. Ca să zic așa, operând pe viu. Vorbim aici de o taină care trimite la o natură ontologică. E natura mai profundă, spre care trebuie să transcendem. E un salt. Nici eu nu-mi cunosc adevărata natură, decât printr-o descoperire de sine. Nu o cunosc din afară. Sunt chemat să o identific și să o recunosc ca fiind natură creată. Iar aceasta e deja o cale mistică. Aceasta ține de ceea ce afirma Părintele Ghelasie, cu privire la caracterul de dublă mistică a isihasmului: și de restaurare de sine, și de participare la cele dumnezeiești, la har.

De multe ori nu se ia în calcul în lucrarea duhovnicească faptul că e nevoie de această restaurare de sine. Chiar și iubirea în chip hristic o luăm așa, din mers, în transhumanță, la măsura noastră. Așa ajungem să credem că iubirea în chip hristic este ceea ce manifestăm noi, așa, pe ciobănie, stând rezemați cu pieptu-n-ghioagă. Pe când iubirea, în sensul său tare, e o taină la care trebuie să accedem, și nu doar să credem că putem să o manifestăm cum ne vine, aici și acum, într-o formă mai mult sau mai puțin blurată de patimile propriu-zise. Vorbim de o iubire care ține de un strat mai adânc al nostru. Iar pe acesta trebuie să-l redescoperim. Asta, apropo de conștiință, care e pe alt strat decât gândirea și simțirea. Trebuie evidențiată, așadar, valoarea conștiinței de sine. Și mai ales astăzi, în contextul contemporan, când poate mulți nu mai știu nici de ei înșiși, este nevoie de această evidențiere mistică. E o constatare că nu prea mai știe fiecare nici cine e, nici pe unde mai e, și nici ce mai face, deși i se pare că ar fi de-a-ncălare, și că ar în-galopa viața și situația.

Și, la fel, din perspectivă mistică, trebuie să accentuezi identitatea de sine, corelativă conștiinței de sine. La primul colocviu, dedicat Părintelui Ghelasie, de la București – organizat la ASE, în sala Virgil Madgearu, de regretatul conf. Liviu Bogdan Vlad – am avut și eu o mică intervenție în care am vorbit despre isihasm ca fiind o mistică a identității. Identitatea este fundamentală în mistica isihastă, apropo de conștiința de sine. Nu poți să gândești conștiința de sine dacă nu ai în atenție singularitatea, dacă nu ești și nu te trăiești ca o unicitate indestructibilă. Aceasta e baza unirii mistice: unicitatea, singularitatea. Identitatea e baza raportării, baza conștiinței de celălalt, care și el e unic, dar și a conștiinței de Dumnezeu care și El, la fel, este unic, în trei

Persoane. De aici miza unirii care este una de devoalare identitară, ca suport ireductibil.

Nu pot să gândesc conștiința de sine și conștiința de celălalt fără să am parte de o întâlnire în chip identitar. Vorbim, desigur, de o identitate în ordinea apofatică, în primul rând. Nu e doar o identitate individuală corporală, senzorială, mentală, ci este și una personală. De multe ori mentalul ne face feste, pentru că operând cu abstracții și cu generalități, cu clase de obiecte, cu tipuri și categorii ș.a.m.d., ne creează iluzia că dacă ceva poate fi dincolo de mental, acel ceva nu poate fi decât în siajul abstractizării, dar într-un grad superior de abstractizare, ca supremă dez-individualizare. S-ar pierde astfel contactul cu diferențele, care la acest nivel înalt, rarefiat, eterat, chipurile s-ar estompa. Ca atare, pare că trebuie să ne încredințăm că la un nivel superior ceea ce e dincolo de gândire e o formă ultra-abstractă, lipsită de determinări. În realitate, dialogăm cu „X", „Y", „Z", care sunt... *necunoscute*... ca să zicem așa..., fiind *cineva*... adică *singularități*, inclusiv în ordinea ființială...

I.M.: În nota 64, din Filocalia VI, Părintele Stăniloae afirmă:

„A fi în Treime înseamnă a fi în iubire. Sfântul Simeon atribuie iarăși iubirii, și nu contemplației rolul principal în menținerea sufletului în Dumnezeu. Iar iubirea aceasta de Dumnezeu, în care sufletul e ridicat, se explică prin iubirea celor trei *Persoane* dumnezeiești între ele. Fiind așezat sufletul în acest leagăn al iubirii nesfârșite și desăvârșite între cele trei Persoane dumnezeiești nu mai poate cădea din el".

Aici este subliniat rolul principal al iubirii în menținerea sufletului în Dumnezeu; rolul contemplației fiind secundar...

N: Da, aici vorbim despre note filocalice care sunt marcate de aceste coordonate ce accentuează caracterul personal, caracterul conștient al trăirii, al participării. Se subliniază nevoia conștiinței de sine, inclusiv în trăire, în iubire, în mistică. Iar acest citat cred că a fost extrem de bine ales, exact din această perspectivă a contrastului dintre iubire și contemplare. Ne mișcă în trena unor adânciri într-un sens personalist. Ne ajută să nu confundăm nici contemplarea, nici extazul – cum era în alte tipuri de experiențe mistice antice, dar inclusiv contemporane – cu această taină a iubirii hristice. Unii sunt încredințați că pot contempla lumina dumnezeiască și... gata..., au ajuns la țintă... la sfârșitul mistic..., chiar înainte de a se descoperi pe sine, fiecare. Și acolo în contemplație au ajuns de s-au înecat, condensând și disipând în lumină toată această iubire.

După cum vedem, fondul trebuie să fie cel al iubirii, iar acesta transcende însăși contemplația. În ce sens? Prin deosebirea subiectului angajat în iubire, de subiectul angajat în contemplație. E nevoie de o scanare antropologică. Evident contează, în structura antropologică, care este subiectul angajat în contemplare, respectiv subiectul pus în mișcare pe coordonatele iubirii, pe dimensiunile sale personale. Contemplarea rămâne și-ntr-un chip static, cumva, de finalizare. Rămâne oarecum într-o imortalizare. Cum e timbrul lipit de scrisoare, exact așa rămâne alipit în contemplare, contemplativul. Iubirea însă, e inevitabil dinamică. E comuniune și perihoreză, pe fond ființială. E permanentă adâncire și revărsare. Iar perihoreza se înțelege în profunzime și dacă avem în atenție structura triadică a persoanei, pe care a evidențiat-o, ca nimeni altul, isihastul de la Frăsinei.

Din perspectiva aceasta perihoretică, personalistă, sau a iubirii care este comuniune inter-personală, experiența

mistică se vede altfel. E foarte interesant faptul, semnalat de Părintelele Stăniloae, că Sf. Simeon *atribuie iubirii*, și nu contemplației, *rolul de menținere a sufletului în Dumnezeu*. Te menții întru această iubire în Dumnezeu, prin sufletul tău. Adică, chipul perihoretic și permanența, menținerea în dinamica iubirii, se petrece prin chipul sufletului. Acesta e suportul! Ceea ce are noimă, dacă avem în atenție „veșnicia" de creație, recte ființialitatea creată a sufletului ca permanent de creație. Ființialitatea, prin natura ei chip de exprimare-prezență și permanență, permite o continuitate, o permanență a prezenței sufletului în Dumnezeu. Iar această menținere în Dumnezeu e una în care sufletul e ridicat de Dumnezeu și legănat, pentru că sufletul este cuprins și purtat *în acest leagăn dumnezeiesc*. Altfel zis, *fiind în acest leagăn al iubirii nesfârșite* – asemeni unui prunc –, petrece *într-o iubire desăvârșită și nesfârșită.* Nu mai poate cădea din acest leagăn. Pătrunde, ca într-o permanență, în această Veșnicie a iubirii dumnezeiești, care e ca un leagăn. Iar leagănul ce poate face? Care-i este rostul? Te... leagănă...

Iar legănarea e o mișcare. E o permanentă mișcare... *întru*... legănare... E așezare-cuprindere în această iubire-leagăn. Prin această mișcare, prin această legănare, se înțelege că o astfel de iubire – din care nu se poate cădea, pentru că e cuprins sufletul și sus-ținut în acest leagăn de nevăzute fire cerești – nu este o simplă contemplare. Tocmai prin acest chip al legănării, ca permanentă mișcare. Suntem orientați astfel pe coordonatele permanenței, regăsind de fapt misterul sufletului. Dar legănarea aceasta ca permanență este legată și de identificarea sufletului.

Astfel, suntem nevoiți să ne întoarcem la taina antropologiei iconice, la Părintele Ghelasie, atunci când vorbim de suflet ca ființialitate... Asta întrucât fiecare identifică sufletul cu ce are în cap, cu ce a învățat la școală, cu ce a priceput din cărți, cu ce interpretează chiar lecturând pagini

din Filocalie. Dar chiar și din paginile filocalice deja simțim, din note, precum cele pe care le-ai selectat, că se marchează niște detalii care ne situează pe coordonatele persoanei și ale conștiinței, ale relaționării și comuniunii. Ne conduc către o iubire care, revin pentru a sublinia, este mai mult decât extazul, mai mult decât contemplația, tocmai prin taina comuniunii și a adâncirii în celălalt, în ordinea ființialității. Este o adâncire prin acest chip al sufletului, ca temei al permanenței.

Însă, aici vorbește doar de suflet. Dar omul întreg, știm, este cuprins în acest leagăn, din care nu mai poate să cadă. Aspectul de leagăn și de legănare – în această taină a permanentei mișcări – este semnificativ. Nu este ca și cum ai ajuns să vezi-contempli și ai rămas prins-fixat acolo cu privirea. Aceasta este și frumusețea, desfătarea iubirii dumnezeiești, cea care leagănă. Este o iubire față de care nu trebuie să ne mișcăm în contratimp. Trebuie să-i preluăm legănarea. Contează, așadar, să ne sincronizăm cu acea legănare. Nu te dai de peretele legănului, intrând într-o contradicție. Trebuie să preiei mișcarea, să te deschizi și cuprinzi, crescând în amplitudinea ei... E ca atunci când ne dădeam în leagăn, pe când eram copii. Trebuia să simți cum să te miști ca să nu te dai în răspăr. Pentru a prinde viteză trebuia să simți momentul când era oportună împingerea, pentru înaintare, respectiv retragerea. Copiii știau cum să stea în picioare pe leagăn, atunci când structura era metalică, rigidă. Știau cum să facă balans. Trebuia să știi să te miști, dar și să preiei această mișcare a leagănului. Trebuia să te lași cuprins în ea. Să fii una cu ea. Și aceasta este o formă de participare, de integrare într-o supra-participare comună. Aici sunt coordonatele comuniunii, perihorezei... Nu e o simplă contemplare ca și cum cești ochii și rămâi așa, cu gura căscată, într-o vedere...

I.M.: În nota 701, din Filocalia VII, Părintele Dumitru Stăniloae surprinde, citez:

„Omul privește conștient toate, le conduce pe toate, ca un chip al lui Dumnezeu. (...) Este dat (de Grigorie Palama), în mod concentrat, tot ce deosebește pe om de toate creaturile sensibile. Pe de o parte, el privește conștient toate, le conduce pe toate, ca un chip al lui Dumnezeu. El e conștiința stăpânitoare și transformatoare a lumii, în el se descoperă rostul lumii. Fără om lumea ar fi lipsită de rost, de sens, de lumină, existența ar fi lipsită de o latură esențială a ei sau de cea mai esențială. Fără om nu s-ar crea în lume nimic purtător de un sens. Fără om lumea n-ar ști de ea însăși."

Așadar, omul e „conștiința stăpânitoare și transformatoare a lumii...", e cel ce „privește conștient toate, le conduce pe toate, ca un chip al lui Dumnezeu"...

N.: În asemănare de chip cu Dumnezeu, le privește, le stăpânește și conduce. Nu oricum, nu arbitrar, ci pe Cale, descoperindu-și și descoperindu-le sensul transcendent. Omul e un chip creat după chipul lui Dumnezeu. Însă, de multe ori se pierde din atenție aspectul aceasta, cel al unei duble asemănări: ontologică, respectiv dinamică, precum cea legată de sporirea întru asemănare. Noi avem o asemănare cu Dumnezeu prin faptul că suntem creați după chipul Lui. Asemănarea dinamică în asemănare cu El, este alt aspect. Noi suntem creați direct întru această asemănare de chip, ontologică. Însă, există și o asemănare dinamică, pentru că este o creștere a noastră în asemănare cu Dumnezeu. Dar nu trebuie uitat că omul deja are un chip întru asemănare, chiar prin actul creației. Omul e *chip de dumnezeu creat* ca să zic, astfel... folosind o sintagmă ghelasiană.

Vedem aceeași insistență pe o privire conștientă, pe un raport ierarhic cu lumea, dar și marcat de grijă și preocupare, de nevoia de slujire a întregii existențe. Omul, fiind

creat după chipul lui Dumnezeu, e o coroană-cunună a creației, dar e și un inel de veșnică legătură cu creația. Există și o ierarhie pe care mulți nu o mai sesizează. Vorbesc acum despre *mama Pământ,* despre *mama Geea* sau de nu mai știu care mamă cosmică, dar nu au conștiința că *omul este o coroană și o încununare a creației*. Celelalte, toate ale creației, nu își adeveresc sensul fără om.

Și, într-un fel, cine e atent, vede că animalele tind către om, vede că acestea încearcă să se apropie de el, pentru că îl recunosc ca menire de a împărăți peste ele. Simt că și ele au ceva în plus, prin om. Își găsesc un sens, își află un rost; întreaga creație se împlinește prin om, de fapt. Aceasta înseamnă și o structură ordonată, ierarhică a creației. Sigur că nu e o ordine și o ierarhie a dominației și a subjugării... Omul e stăpânitor, în sensul de a stăpâni menținând o rânduială a lumii, în concordonanță cu paradigmele divine, dar și în sensul de a transforma și a privi conștient, prin conștiință. Căci într-un fel stăpânește conștiința și în alt fel stăpânesc inconștiența, instinctele și patimile care substituie, de fapt, conștiința. Iar stăpânirea conștiinței – care duce la o transformare a creației – este cu totul altceva. Căci ea duce nu doar la o transformare, ci și la o transfigurare.

Cosmosul devine un spațiu liturgic al celebrării tainei întrupării lui Hristos. La aceasta suntem chemați, în sens creștin, anume la slujirea întrupării lui Hristos în creația Sa. Suntem chemați ca oameni la acest sacerdoțiu care liturghisește îndumnezeirea creației și înveștinicirea lumii, pentru că întreaga creație trebuie asumată în Hristos. Toată trebuie să devină trupul lui Hristos, în sensul extins, ecleziologic. Împărăția lui Dumnezeu nu cuprinde doar omul, ci cuprinde întreaga creație: *îngeri*, *natură* și *om*. Întreaga creație trebuie încorporată și îndumnezeită prin chipul hristic. Iar acesta este un alt aspect al complexității, pentru că în veșnicia

Împărăției nu ești numai tu, omul, și Dumnezeu, pentru că Împărăția cuprinde și taina creației, iar în aceasta se cuprinde și natura, ce are nevoie de om spre a-și împlini menirea. În acest sens, omul este un chip special în creație. Iar aceasta este o altă viziune decât cea naturalistă, respectiv panteistă.

Această cale de reîntoarcere a omului la un fel de cosmicizare, la o re-naturalizare a lui, nu este calea hristică. Omul nu se întoarce la Cosmos, decât să se piardă în Cosmos, dacă nu se întoarce pe sine însuși la Dumnezeu, în prealabil. Nu se întoarce la natură, pentru că a găsit niște forțe subtile în natură. Nu trece de la o dimensiune obiectivă sau științifică pozitivistă – și distructivă – a Cosmosului, la o dimensiune ezoterică, magnetistă și energetistă în raport cu puterile oculte din Cosmos. Este prea puțin. Ba chiar este o trecere *din lac, în puț*. În sens revelațional, suntem chemați la pecetluirea hristică și la recuperarea chipului de a fi preot, în creație. Un chip care stăpânește și transformă prin slujire întreaga creație. Aici este altă ordine. Ierarhia creștină nu e o ierarhie a dominării, ci o ierarhie a slujirii. Asta nu înțeleg unii sau alții. Nici Apostolilor nu le-a fost foarte clar, la început, cum e cu natura ierarhiei în chipul hristic, care este centrată pe dăruire, jertfă și slujire: *Care vrea să fie mai sus, să fie slujitorul tuturor.* Te înalți, înaintezi spre împlinire prin capacitatea de slujire, de dăruire, de oferire de sine. Acestea te înalță înaintea celorlalți: dăruirea, jertfa!

Mântuitorul Însuși: N-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească... Deci, slujirea, dăruirea, implicarea în asumarea și ridicarea celorlalți, slujirea chiar a creației, a făpturii în sens larg, e criteriul „promovării"... Nu o stăpânești ca să o domini. O stăpânești ca să-i conferi sensul împlinirii, ca să o așezi în rost, ca să o deschizi către o taină a luminii pe care lumea, fără om, nu o poate nici descoperi,

nici asimila. Tot așa cum omul, fără Hristos, nu o poate afla. El este Calea. De aceea întruparea Fiului lui Dumnezeu a despicat istoria, arătând că El este Alfa și Omega, începutul și sfârșitul. Altfel zis, nici începutul, nici sfârșitul, nu se pot înțelege și nici discuta, decât în raport cu Hristos. Treaba fiecăruia cum umblă și cum se învârte, în istoria concretă... Să nu încep, ca exemplificare, să fac demonstrativ niște mișcări gestice, precum cetățeanul, provizoriu cotrocenist..., care știe că nu are ce căuta pe covorul roșu, și pe care umbra îl scoate în afară... îl pune pe lângă covor, pentru a-l arăta tuturor ca fiind impostor, nevrednic de covor...

I.M.: În aceeași Notă (701) se spune:

„Conștiința umană e făcută pentru a se uni cu conștiința deplin luminată a lui Dumnezeu. Numai ființa umană e capabilă să primească în ea conștiința lui Dumnezeu, care echivalează cu lumina totală. Numai ea dovedește că lumea e opera unui Meșter atotluminat și măreț în lumina și puterea Lui nemărginită".

Ce gânduri vă inspiră acest pasaj?

N.: Ai zis că e tot din aceeași *notă*. Înseamnă că face trimitere, dacă nu mă înșel, tot la Sf. Grigorie Palama. Cred că e legătura sau, ca să fim în „trend", e conexiunea cu Sf. Simeon Noul Teolog, pe un traseu al luminii. Dar cea care subîntinde lumina, sau gestul care trasează-exprimă tușa de lumină, e tot un act legat de conștiință, de conștiința luminată, de conștiința umană care e creată chiar pentru a se uni dialogal cu conștiința lui Dumnezeu. Și, când vorbim despre conștiința lui Dumnezeu, avem inevitabil în atenție un alt aspect revelațional hristic, eminamente creștin: Dumnezeu este Persoană (o Treime de Persoane). Dumnezeul nostru nu este un spirit divin impersonal, ci este Persoană. Aceasta înseamnă că are conștiință de sine și poate să afirme despre sine: *Eu sunt Cel ce Sunt*.

De fapt, nici nu s-ar explica conștiința omului, fără o conștiință a Creatorului. E o totală aberație susținută de cei care, pornind de la un principiu impersonal, vor să ajungă la o conștiință... Ca și când, omul, deși are un temei impersonal, el are, totuși, conștiință. Ceea ce face să se ajungă la ipoteza că de fapt conștiința umană este „peste" originea ei, pentru că nu poți să gândești în sensul tare – o realitate fundamentală – decât în sensul conștiinței. În sensul acestei viziuni speculative, în raportul dintre impersonal și personal, personalul are conștiință de sine, dar, paradoxal, vrea să se întoarcă pentru a se îneca în impersonal. Ca și când conștiința se împlinește prin anihilarea conștiinței de sine.

Păi, e o aberație, de fapt! O bizarerie! E o sucire, o inversare! Și... ca să o spunem așa „pe direct", este o drăcie! La fel cum e și cu minciuna marxistă care proclamă că *prin acumulări cantitative, ajungi la salturi calitative*. E o *minciună în falș,* ca să folosesc celebra sintagmă a Coanei Leana. Vor să ne încredințeze că materia nu are conștiință de sine, dar ajunge în om la conștiința de sine. Tare materia asta! S-a organizat așa de tare materia, de la sine, încât omul nu știe prea bine cine e, nici astăzi, dar materia a știut să-l facă să se întrebe cine e. Și e doar din materie, omul. Nu are și componentă sufletească. Asta e teoria unora. Doar o teorie.

În realitate e o mare minciună propagată ideologic și o mare iluzie pentru cei ce se încredințează ei. Frumusețea e că lumea aceasta e opera unui Meșter atotluminat și măreț și că în această frumusețe vedem frumusețea cea mai presus de frumusețe. Doar o astfel de putere nemărginită e capabilă să creeze o astfel de armonie care, într-adevăr, te lasă fără cuvinte, dacă încerci să o savurezi în minunata ei descoperire. Și, dacă încerci să-ți vezi măsura – apropo de adagiul antic: *știu că nu știu nimic* –, poți să realizezi cât de puțin vezi, chiar din cele ce se văd, nu și din cele nevăzute,

neaccesibile simțurilor. Și, într-adevăr, cât de puțin vedem din întreaga creație, din taina ei, și cât de mare e taina că putem să vedem, chiar atât cât vedem..., dar mai ales că avem conștiința acestei vederi. Deși, la ce scară și la ce nivel suntem și cunoaștem, raportat și spațial și temporal, la natură, la univers, la cosmos, nu suntem nici cât un fir de praf... Cât de insignifianți suntem, dacă ne vedem la măsura la care suntem! Și, în același timp, ce minune și ce măreție că avem posibilitatea de a fi părtași la cunoașterea lui Dumnezeu, cel dincolo de lume și de acest univers necunoscut. Nu poți decât să te minunezi de aceste taine. Tu „X"-ulescu, de aici, de la Dăești, în cazul de față, poți vorbi direct cu Cel de Dincolo de tot ce se poate vedea. Nu e de mirare?

I.M.: Fizicienii zic că Universul observabil are, în diametru, 93 de miliarde de ani lumină.

N.: Măsoară diametrul, înțeleg, în ani lumină... E și aceasta o modalitate de abstractizare, să zic, dacă se folosește o unitate de măsură, nelipsită de o anumită convenționalitate, care e greu de imaginat și asimilat, la nivelul omului curent, și cred că și la nivelul omului de știință. Rămâi mut. Nu ai nicio reprezentare. Orice comparație e dificilă. Însă, în general, cred că trebuie să fim ceva mai pământeni, chiar și fizicieni fiind, atunci când ne jucăm cu dimensiunile spațiului și timpului... Rămâi perplex să vezi cum se joacă geologii cu milioanele de ani, pentru că nu poți numi știință un astfel de joc speculativ. Asta, apropo și de timp, și de veșnicie, pentru că s-a amintit deja raportul acesta ce implică timpul și spațiul tri-dimensional, sau cu patru, ori *n* dimesiuni. Se vorbește despre cuantic sau sub-cuantic unde s-ar regăsi o atare multidimensionalitate, care e mai degrabă de domeniul unor posibilități și potențialități, dar reale. Însă, dacă gândim într-o logică a ființei și a energiilor,

semnificativ este faptul că ființialul este altceva decât energetismul. Mă refer la spațiul creat.

Dumnezeul Cel Viu, Trei Persoane – Ființă și Har, Ființă necreată și energii necreate – e dincolo și altceva decât tot ceea ce este creație. Așa încât, chiar și ființa creată, ca permanent al creației, ca mister al unei veșnicii a creației – al unei veșnicii create, ca să spun altfel – transcende multi-dimensionalitatea la care se referă fizicienii, care ține de o ordine (creată) energetic-informațională. Și, dacă nu se operează cu distincția aceasta, nu prea se înțelege cum e cu ordinea creată, în dubla sa ontologie, ființială și energetică.

Ca atare, mulți bat câmpii în legătură cu portalurile de trecere în alte dimensiuni, cu accesul în universuri paralele etc. Poți să crezi că treci prin zeci de mii de dimensiuni, dar dacă nu treci pe tărâmul celălalt, cel al permanenței, rămâi în aceleași găuri de șvaițer. Ești tot acolo, în labirintul energiilor-informațiilor. Tot acolo te învârți, ontologic vorbind. Nu ieși din spațiul respectiv. Trebuie înțeles că ordinea ființială este ontologic peste ordinea informațiilor.

Este meritul Părintelui Ghelasie că și printr-o actualizare a limbajului a promovat antropologia iconică ca model antropologic. Vorbim de un model în care se face distincția reală dintre ființa creată (sufletul) și energiile de creație. În atare perspectivă, zona/ nivelul cuantic, atât în structura omului, cât și în structura cosmosului, este dincoace de ordinea ființială creată. Ține de realitatea energiilor subtile.

E obiectivă această realitate cuantică, dar ține de natura creației, nu a Creatorului. Însă, dacă gândesc și vorbesc doar despre o ortodoxie cuantică, fără să am conștiința permanenței sufletului ca ființialitate – ființialitate care e de altă natură decât cuantele sau sub-cuantele – nu fac decât să mă blochez, mistic. Rămân într-un spațiu intermediar. Infra-creatural, de fapt. O astfel de ortodoxie,

ce se proclamă ca fiind cuantică, ajunge să nu ia în considerare nici harul, care este dincolo de creație, întrucât este necreat și aparține Creatorului. Dar nu ia în considerare nici componenta ființială a creației, care nu este de natură cuantică, întrucât este dincolo de energii-informații, dincolo de undă și corpuscul, dincolo de lumină. Ca atare, dacă nu ai bine ordonate în orizontul tău epistemic astfel de distincții, și nu ții cont de ele, pe coordonatele tale formative și ca traseu de dezvoltare personală, rămâi în zona ocultă, ezoterică, a experiențelor mistice... Rămâi captiv în interval. Nu te personalizezi, ci te depersonalizezi.

I.M.: Iată ce spune Părintele Stăniloae despre relația dintre conștiință și responsabilitate în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*: Omul „nu se poate dezvolta decât prin exercițiul responsabilității. Iar aceasta nu se activează cu adevărat decât ca responsabilitate în fața lui Dumnezeu. Însăși responsabilitatea îl face pe Dumnezeu transparent omului. Prin ea, omul se simte legat de Dumnezeu ca for suprem. În măsura în care omul se actualizează mai mult ca ființă responsabilă sau ca om adevărat pentru oameni, Dumnezeu îi devine mai transparent, mai impunător prin autoritatea Lui asupra sa, și viceversa. (...) Conștiința responsabilității îl ajută pe om să-și accentueze conștiința de sine, îi cere să se împlinească tot mai mult ca om."

N.: *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, după mine, este o filocalie actualizată. E o chintesență filocalică românească. Și sunt date în acest sens. Și spun asta, apropo de conștiință, de persoană, și corelativ, de responsabilitate. Vorbeam la Oașa cu părintele Ieronim (Pătrulescu) despre *ascultare*. Nu știu dacă s-a înregistrat sau nu totul, căci am fost puțin cam prea critic. Sunt un cârcotaș, când nu-mi aduc aminte de conștiință. Sau, poate, dimpotrivă, tocmai de aceea sunt critic. Însă, aici Părintele Stăniloae face o afirmație tare:

Nu se poate dezvolta omul decât prin exercițiul responsabilității. Iar responsabilitatea înseamnă și asumare. Nu poți să fii dependent sau să rămâi calat numai pe o ascultare în care nu îți asumi și „un ceva" al tău, personal, așa cum scria undeva, în Patericul Frăsineiului, Avva Ghelasie. Nu poți să fii inert, lipsindu-te de o minimă inițiativă. Căci aceasta era direcția. Una a formării personalizate și personaliste. Trebuie să fii un cineva, oricine ai fii. Asta trebuie să o știi.

De aceea aș asocia ideea de tipuri formative și cu cea de modele filocalice. Iar în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* se poate vedea că avem un model filocalic adus în contemporaneitate. Reiese asta din dimensiunile formative care sunt evidențiate aici. Una dintre acestea este cea a responsabilității, dar legată de conștiință. Și faptul că există un exercițiu al responsabilității, la care suntem chemați, spune ceva. Anume că trebuie să îndrăznești, că trebuie să încerci, să-ți asumi, pentru că trebuie să faci ceva ca om unic. Trebuie să lași o urmă, una care e numai a ta.

Aceasta povesteam și atunci, apropo de Jordan Peterson, care insistă – în *Noi cei care ne luptăm cu Dumnezeu* – tot pe ideea unei nevoi fundamentale de maturizare a noastră, maturizare care nu poate fi desprinsă de o dimensiune a responsabilității. Aceasta înseamnă că trebuie să ieșim din zona de siguranță, de securitate, de confort. Trebuie să-ți asumi ceva, responsabil și conștient. Sau, mă rog, pe măsura conștiinței. Iar conștiința e și mai mult și altceva decât conștiența. E o taină a conștiinței. Conștiința în sine este o taină. Dar ea trebuie să se descopere și să se dezvolte și prin exercițiul asumării responsabile. Aceasta înseamnă că trebuie să am grijă să evit elementele formative care mă împiedică, mă țin, în parcursul maturizării. Cum era pe aici, la țară, când eram copii – ca să nu ne plece vaca iute de picior, îi legau coarnele cu lanțul sau cu frânghia de picior,

iar vaca mergea împiedicată. I se tăia pofta de deplasare, împiedicată fiind. Trebuie să avem în atenție elementele formative..., dar nu precum vaca legată de coarne și de picior. Nu sunt de vreun folos acele forme de ascultare care creează mecanisme de dependență, uneori, chiar în raportul duhovnic-ucenici.

De exemplu, Părintele Ghelasie cred că avea acest mod de a fi care parcă nu-ți dădea spațiu de legătură-dependență, deși legătura exista, dar poate ca supra-legătură, nu ca legătură în sensul de a te coordona foarte explicit, ca director de conștiință. Cel puțin așa am receptat eu. Nu sunt normativ din punctul acesta de vedere. Chiar nu mă consider. O zic pe bune. Pot fi subiectiv. Aceasta e percepția mea.

La fel este și cu tipul formativ în care atât de mult se pedalează pe ascultarea ca atare, încât pare să dispară taina, inclusiv a ascultării. Trebuie să facem în așa fel încât formarea, inclusiv ascultarea, să intre pe coordonatele „existențialelor" despre care vorbeam: filiație-frățietate, cuvântare-exprimare de sine. Acestea sunt niște arhetipuri ale vieții veșnice, dacă le decriptăm în sens revelațional. Părintele Stăniloae le raporta la „existențialele" lui Heidegger, în articolul despre care vorbeam în legătură cu chipul de fiu, care și el are o asumare a sa conștientă, așa cum mărturisea tot Părintele Stăniloae: Tatăl naște pe Fiul, dar și Fiul se naște din Tatăl. Trebuie să avem în atenție și această orientare a nașterii Fiului din Tatăl. Este o asumare a unui activ al nașterii, care implică chipul filiativ. Sens în care și ascultarea este și exprimă o asumare ca naștere filiativă.

Însă, dacă ascultarea apare doar ca stăpânire sau doar ca impunere – și nu are fundalul conștiinței și al responsabilității –, ajungem să formăm oameni mărunți. Nu-i lăsăm pe ceilalți să-și asume și să practice exercițiul responsabilității. E un exercițiu al responsabilității. Știi mai bine,

poate. Și la matematică contează să exersezi până îți însușești metoda, algoritmul, formula. Devin prin exercițiu automatisme, așa cum se vorbește în sport – apropo de nea Mircea Lucescu, Dumnezeu să-l odihnească. În urma repetării, a exercițiului, automatismele apar, în cadrul jocului, ca fiind de la sine. Dar de fapt au fost deprinse. Au tot fost repetate până au ajuns la a fi integrate și a deveni „ca și" naturale.

Există însă, trebuie consemnat, un exercițiu care presupune asumarea unor responsabilități. Sigur că aceasta nu se activează în ultimul său resort decât ca responsabilitate în fața lui Dumnezeu. Nu poți să fii responsabil până la capăt, fără să fii responsabil înaintea lui Dumnezeu. Asta presupune să fii responsabil și de ceea ce am vorbit anterior: de situarea ta în lume, de raportul tău cu ceilalți, cu întreaga creație, de sensul tău și al lumii, în Hristos. Doar atunci te miști responsabil, când știi de unde vii și unde te duci. Altfel, cum? Dacă îmi faci mie tapaj de ecologie și-mi închizi văile, pajiștile montane, că nu vrei să treacă nu știu ce turme de oi, ești un... nu știu... Mă rețin, să nu folosesc un calificativ prea dur... Dar nu poți să ieși din firea lucrurilor, apărând nenatural natura. E o mișcare ideologică împotriva ordinii naturale prin care unii ajung să ne apere pe noi de noi înșine.

Sigur că poți să ieși cu astfel de legislație pe tarabă, vânzând-o ca pe o soluție, la cine cască-gura. Dar e o drăcie, în fond. Răsucești ordinea firească a lucrurilor. Sau poate tu, politician carpato-danubiano-pontic, crezi că poți să te întorci la mama-pământ, la Mama-Geea, uitând, ca să zic așa, pe Tatăl-Cel-din-Ceruri. Nu se poate!, pentru că sucești ordinea firească a creației, centrată pe om. Dacă te închini făpturii, în locul Făcătorului, te situezi într-o dimensiune idolatră. Deși pare același raport, în realitate e un raport

idolatru cu lumea, iar acesta te face și te arată și pe tine ca fiind un idolatru. E cu totul altceva!

În acest sens, are noimă faptul că responsabilitatea nu se activează cu adevărat decât ca responsabilitate în fața lui Dumnezeu. Tu ești responsabil – față de tine, față de ceilalți – pentru că ești responsabil înaintea lui Dumnezeu. De aici se deschide adevăratul izvor de responsabilitate, dar și motivarea responsabilității. Trebuie reținută ideea unui om care e chemat să se dezvolte. Trebuie să punem accent pe faptul că omul trebuie să se și dezvolte, nu doar să se despătimească. Nu e în joc numai un raport al omului cu propriile lui căderi, care sunt reale și lasă urme, generând și traume și legături bolnăvicioase. Dar omul trebuie să crească și să fie dezvoltat în raport de acele existențiale amintite, în raport de chipul său filiativ, de chipul său de cuvânt. Omul e creat după chipul Cuvântului sau al Fiului. Vorbim de Fiul și Cuvântul. Așadar, acestea sunt esențiale pentru noi: conștiința filiativă, conștiința de chip de fiu, deci, respectiv conștiința de chip de cuvânt, care în esență este exprimarea.

Afirmația Părintelui Stăniloae e clară: „Prin responsabilitate îl facem transparent pe Dumnezeu în noi". Aceasta înseamnă – legat de spațiul de dezvoltare al chipului omului – că trebuie să generezi deschideri de responsabilitate, că trebuie să faci să apară oportunități de asumare. Evident, vorbim de o asumare a responsabilității în orizontul său dumnezeiesc. Acest chip de asumare a responsabilității *in actu* îl face și pe Dumnezeu transparent. Dezvoltarea omului în acest chip al responsabilității devine astfel o creștere întru asemănare care Îl transparentizează pe Dumnezeu. Îl face vizibil prin chipul omului care își asumă responsabilitatea, care își asumă acest exercițiu al responsabilității.

Nu poți să ții cordonul ombilical al ascultării până la adânci bătrâneți, „ascultătorul" îmbătrânind, dar rămânând

necopt. Un handicapat... ca să zic așa... lipsit de autonomie. Și am voie să zic, cred, handicapat, pentru că nu se potrivește termenul dizabilități, aici. E alt context. Dar cred că în DEX e și termenul handicapat. Politica corectă cred că ar trebui să înceapă de la dicționare, ca să ne ușureze comunicarea. Trebuie să scoată mai întâi cuvintele nepotrivite. Să nu mai știm de ele. Să nu le mai însușim, să nu le mai folosim deloc. Atunci vor reuși să instituie o morală publică clară: Asta poți face, asta nu poți face. Un fel de societate, așa cum a instituit Calvin, în Geneva. Așa s-au gândit unii reformați să facă din creștinism vătrai. Și să le dea na, na... celor care nu ascultă de „norma creștină"... Să-i tortureze sau să-i ardă pe rug. Dar asta înseamnă că taina omului și a credinței se disipă în lege. Se transmută creștinismul în respect strict și temere față de regulă. Hristos dispare. Un creștinism fără Hristos, nimic mai sinistru.

Moraliștii publici de azi nu mai au Evanghelia nici măcar ca fațadă. Impun morala publică conform unui alt tip de calapod. E o morală inversă, dar tot o formă de morală publică se vrea a fi. Una prin care vor să-și impună propria ideologie, substitut de spiritualitate. Vezi că nu mai poate să vorbească liber cutare la televizor. Vezi prezentatori TV care întrerup interlocutorii. Cer probe, în direct! Le spun că n-au voie să spună asta, că n-au voie să spună ailaltă. Îndeamnă fățiș la auto-cenzură. Nu par să-și dea seama că intră într-un joc în care, de fapt, girează o morală publică „făcută" de alții, care, vezi Doamne, vor să te facă responsabil. Evident, fără nicio responsabilitate în fața lui Dumnezeu, fără nicio responsabilitate în fața realității. Deci, fără exercițiul responsabilității autentice care trebuie să te dezvolte ca om, și care te face să spui lucrurilor pe nume: albului, alb; negrului, negru. Nu pot să nu spun că negrul este negru, ca să nu jignesc

negrul! E negru, dacă e negru! Dar spunând negrului negru, n-am spus că negrul nu are valoare. Dar dacă e negru, e negru. Albul, e alb. Trebuie să numim corect lucrurile.

Și aici, un alt aspect important: cel ce privește dezvoltarea omului. Spiritualitatea înseamnă inevitabil și dezvoltarea noastră și actualizarea unui potențial. În măsura, desigur, în care omul se actualizează... Este și o dezvoltare și o actualizare a ființei omului, așadar. Aici vorbim despre creștinism, vorbim despre *Filocalie*, vorbim despre *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. Sunt aspecte formative pe care de multe ori nu le evidențiem... Uneori stereotipizăm și viețile sfinților. Extragem din ele tipare depersonalizate. A fost un simpozion chiar la Vâlcea, ieri-alaltăieri... Sfânta era așa, așa, așa... Era în ascultare, postea, se ruga... Caracteristici-tipar ale cuviosiei. Dar care sunt datele ei spirituale specifice, personale, pe care le putem scoate în evidență? Altfel, sigur, trebui să facem și noi la fel, dacă dorim să fim cuvioși... Trebuie să ascultăm, să postim, să ne rugăm...

Hai însă să vedem cum facem să ne dezvoltăm noi, cei de azi. Hai să vedem cum facem să ne actualizăm mai mult ca ființă responsabilă sau ca om adevărat: Omul care se dezvoltă ca personalitate. Nu prea e nevoie de din aceștia, fleșcăiți, molâi, dependenți, care stau ca în cuibar, ba chiar ca în găoace, pentru propria lor securitate și siguranță. Nu vor să iasă. Nu vor deloc să-și deschidă aripile. Vor să stea acolo... la loc căldicel... Stau la confort, fără responsabilități, fără asumarea riscurilor.

Nu trebuie să ne ascundem într-o formare gelatinoasă. Trebuie să căutăm o formare mai consistentă. Una a practicii responsabilității, a omului adevărat, a omului transparent pentru chipul lui Dumnezeu, chiar prin acest chip al responsabilității asumate. O formare a omului care se actualizează, nu oricum, ci ca ființă responsabilă. Avem în atenție și alți

vectori, de dezvoltare, de actualizare, de transparență, ce au ca temei conștiința și responsabilitatea. Și acestea sunt elemente formative filocalice.

Sigur, nu sunt în limbajul clasic filocalic, dar sunt în trena unei iubiri de frumusețe românești cu amprenta unui clasic filocalic ca Dumitru Stăniloae, așa cum ne e relevată de *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. Un volum în care, reiterez, sunt pregnante dimensiunile personaliste, antropologia hristologică, reperele perihoretice ale întâlnirii și ale comuniunii, asumarea cosmosului de către om, *coroană a creației*. Acestea reprezintă vectori care pot intra în „doctrina formativă". Pot fi luați în atenție, și însușiți.

Și încă ceva: „Conștiința responsabilității îl ajută pe om să-și accentueze conștiința de sine". Deci conștiința responsabilității te ajută să te adâncești și în conștiința de sine. Te ajută să te precizezi, să te identifici. Așadar, asumă-ți tată și tu ceva! Fii disponibil, la tot pasul, ca fata moșului! Răspunde oportunităților. Fii deschis către inițiativă. Trebuie asumat, așadar, orizontul acesta al atenției, al prezenței responsabile. Și atunci îți accentuezi – dacă-ți împlinești o responsabilitate asumată – și conștiința de sine. Pentru că te întrupezi, te împlinești prin act/acțiune.

Și chiar ai citat aceasta, și întăresc încă o dată și eu: „Conștiința responsabilității îl ajută pe om să-și accentueze conștiința de sine" și „îi cere să se împlinească tot mai mult ca om". Ești mai pregnant tu însuți. Te și împlinești mai mult ca om în astfel de atitudini, în astfel de acțiuni ce răspund unor nevoi, chiar unor așteptări nerostite. Asta te orientează și în alt orizont formativ. Nu te lasă numai în zona contemplativă, ci te duce și în faptă, te duce și în acțiune, te duce și-n atitudine. Sub condiția de a fi conștient, atent, prezent.

Iar aceasta constituie o perspectivă formativă pe care putem să o luăm în atenție. De multe ori ne mișcăm pe niște

tipare – și acestea din ce în ce mai comprimate – structurate din câteva formule „de lucru". Sunt valabile și sunt validate de experiență. Dar – apropo de o *Filocalie românească*, la Părintele Stăniloae, dar și de o *Filocalie carpatină*, la Părintele Ghelasie – cred că accentele puse pe persoană, pe filiație, pe cuvântare sau exprimare de sine, pe responsabilitate, sunt mai relevante pentru actualitate.

Vorbim, *nota bene*, de o responsabilitate autentică, ce are în centru conștiința de sine, respectiv de o conștiință cu dimensiunile ființiale ale permanenței. Nu de orice conștiință, vorbim. Nu vorbim de un simplu voluntariat. Nu vorbim că te trezești de dimineață pur și simplu, și știi că nu dormi. Deci? Ești treaz. Conștiința de sine despre care vorbim implică și o restaurare a fiecăruia dintre noi în ceea ce suntem: chip după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Prin urmare, chiar restaurarea de sine – care este legată și de o descoperire de sine, ca mister – este o cale mistică. Nu e doar așa că vreau pur și simplu să mă trezesc în conștiință. Ca și cum mă trezesc de dimineață. Este o cale. Presupune o angajare. Dar trebuie să ai în orizontul tău formativ sensul descoperiri de sine, ce are repere mistice. Are coordonate de acest gen. Coordonate iconice. Iar faptul că, prin responsabilitate, Dumnezeu transpare în noi, înseamnă că Dumnezeu devine mai vizibil, mai prezent. Și este mai vizibil pentru că devine lucrător în acest sens al transparentizării noastre.

Este o responsabilitate care activează cu adevărat profunzimile atunci când este asumată ca fiind în numele lui Dumnezeu, ca fiind lucrată înaintea Sa. Adică, nu ești responsabil doar ca responsabil, așa, auto-referențial, privindu-te-n oglindă, ci ești înaintea feței lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că ai în atenție toate aceste ținte: și sensul

tău, și sensul lumii, și sensul creației, cel descoperit prin revelația întrupării hristice. Te miști responsabil, asumat, în raport de aceste articulări. Și atunci privirea e mai largă și poate și capacitatea – a mea, a fiecăruia – de autonomie, de independență firească, se dezvoltă, crește... În sensul bun, personalist, de bună seamă, nu în sensul egocentric... În fond, egoul e în răspărul autenticei personalizări.

Nici comuniunea nu aș zice că pot să o realizez numai prin sau numai dacă stau într-o ascultare permanentă care nu are asumat și un răspuns propriu, asemenea Fiului lui Dumnezeu. Dacă translatezi parametrii unei ascultări de tip monahal într-o relație de familie, vei putea lesne constata că nici copilul nu poate să facă ascultare de părinte, zi de zi, într-o formă de genul acesta. Sigur că ar fi un confort pentru părinte să-l asculte odrasla, să nu-i iasă din voie. Dar, chiar așa fiind, la un moment dat tot este nevoie și de un exercițiu al responsabilității. E nevoie de asumarea unor sarcini, de ducerea lor măcar la un grad de îndeplinire, pe măsura vârstei, fizice, psihice, spirituale. Există și o dimensiune a responsabilității ce trebuie dezvoltată. Dacă nu ai exercițiul responsabilității, nu ai dezvoltare, nu ai actualizare. Fără creștere, nu ai împlinire. Trebuie să-ți asumi, în fond, un răspuns al dăruirii, sau chiar o jertfă de sine, în cele din urmă. Dacă nu asumi propria dăruire și jertfă, nu poate să o asume altul pentru tine. Nu poți fi substituit. Dăruirea ta, e a ta, a mea, e a mea. Îți asumi chiar jertfa de sine când situația o impune. Renunți la tine, jertfindu-te pentru ceilalți...

Este relevantă aici relația dintre conștiință și responsabilitate, și această tușă ce încrustează un chip al omului care trebuie să se dezvolte, care trebuie să se actualizeze, fiind chemat să se împlinească. Acesta e un sens absolut creștin, ce trebuie urmat...

I.M.: Iată un alt citat – din *Chipul Evanghelic al lui Iisus Hristos* – referitor tot la relația dintre *conștiință* și *responsabilitate*:

Omul „trebuie să aibă conștiința despre răspunderea lui pentru contribuția ce o poate aduce prin viața, prin gândirea și acțiunea lui la progresul omenirii spre Împărăția veșnică, lucrând pentru pregătirea ei de aici, sau a iadului veșnic și, ca urmare, să se silească să aducă o contribuție la bine. Căci o contribuție în bine sau în rău e inevitabilă, dat fiind că nicio viață omenească nu se trăiește fără influența asupra altora în bine sau în rău. Chiar pustnicii au una".

N.: Mă gândesc că pustnicii au o contribuție pozitivă și o influență în bine, inclusiv nevăzută, asupra tuturor, prin fiecare în parte. Însă, apropo de progresismul de astăzi, de notat că este și un progres al omenirii, dar spre Împărăția Veșnică. Altceva este un progresism care înaintează spre nimic, spre invalidarea chipului autentic al omului, spre lărgirea căii de degenerare umană sau spre așa-zisa îmbunătățire prin augmentare *IA*. Cea care, de fapt, îl calcă pe cap, ca să zic astfel, fără a desconsidera valorile *IA*, care sunt tot niște produse la care – cel puțin într-o bună măsură – participă și omul. Sigur că nu poți să bagi mâna în foc că sunt concepute numai de către om, pentru că spectrul cunoașterii, al inspirației, poate fi mai larg decât cel al gândirii și simțirii umane. Pot fi și influențe extramundane sau extraterestre ori intra-terestre, dacă vrea cineva să le numească și astfel... În sfârșit...

Trebuie să ai conștiința răspunderii tale pentru contribuția pe care o aduci (și) prin viața pe care o duci; pilda vieții tale – cât putem fiecare, că nu reușim să fim atât de exemplari și pilduitori... „prin viața, prin gândirea și acțiunea" ta. Leagă: viața, gândirea, acțiunea. Poate unii sunt cât de cât pilduitori, dar alții suntem mai smintitori. Deci și

viața, și gândirea, și acțiunea... care susțin un progres al omenirii, nu fără un sens, ci unul spre Împărăția Veșnică. Și ce faci, viețuind astfel? Lucrezi pentru pregătirea, pentru venirea Împărăției. De când? De acum. De aici.

Altfel zis, fiecare, prin ceea ce face, bine sau rău, aduce o contribuție. E contributor... Dar trebuie să ai conștiința, pe de o parte, că și tu contribui, și pe de altă parte, la ce contribui. Și contribuția ta de aici, de acum, poate aduce și un progres... Sau o creștere, o dezvoltare, pentru că termenul progresism atât a fost vânturat, că aproape nu mai poți să-l folosești în alt context. Are o reverberație care te păstrează în altă conotație, doar când îl auzi. Însă, ideea de fond este că există și o creștere sau un progres al omenirii care poate fi spre Împărăția lui Dumnezeu sau chiar spre cealaltă direcție, tenebroasă. Și se lucrează încă de aici, într-o orientare sau alta. Aici, de fapt, sunt și mizele majore – în jocul actual – ale celor care lucrăm spre a pogorî Împărăția lui Dumnezeu, sau ale celor care vor să împingă lumea tenebrelor la suprafață. Se ostenesc din greu să ecraneze văzduhul, umplându-l cu penumbre dispuse împielițării.

Evident, lucrăm în altă vie.

Dar trebuie să avem conștiința acestei lucrări. Fiecare trebuie să ajungem la conștiința că – vrem sau nu vrem – prin viața, prin gândirea, prin acțiunea noastră lucrăm într-o direcție sau alta. Aceasta ce înseamnă? Nu există, tovarăși, neutralitate! Mai ales la sfârșitul veacului, cum scrie în *Apocalipsa*, „cei căldicei vor fi scuipați din gura Mea". Nu poți să o lași așa la... călâi, la foc domol. Te duci într-o direcție sau în alta. E distribuție pe extreme. Spre centru sau spre circumferință, după cum te lași sau ești angrenat de forțele centripete sau centrifuge în cernerea istorică. Nu poți să fii și pe cal și în căruță. Pentru că nu poți să fii, chiar de-ai vrea. Iar presiunea e de așa natură încât nu-ți poți permite să

fii cum vrei, în genul unei echilibristici. Ori te încingi, ori te răcești. Nu prea merge... doar la jumate... Este o extremizare firească din pricina tensiunilor care devin în mod radical vectorizate.

Însă, noi și ceilalți, fiecare, trebuie să ne situăm între cei care au contribuția în bine, între cei care au responsabilitate în această direcție hristică, pe care o cultivă și în ei, dar o cultivă și în ceilalți. Există o creștere sau un progres personal, dar acesta poate fi și un progres comunitar și într-un anumit sens, chiar al omenirii per ansamblu. Sunt cumulări personale și comunitare în această direcție a asumării hristice. Iar noi putem fiecare lucra într-un sens ce are un efect comunitar de creștere, de exemplu, ca mărturie creștină, spre Împărăția Veșnică. Alții sapă în altă vie. Treaba fiecăruia. Și responsabilitatea fiecăruia...

Important este să ai conștiința că prin ceea ce faci, oricine ai fi, și tu influențezi acest progres al omenirii – sau regres, mă rog, după caz. Dar cu siguranță, în spatele mișcării istorice, există înrâuriri tenebroase și cerești care orientează fie spre Împărăția Veșnică, fie spre iadul veșnic. Atenție! Și Împărăția, și iadul, veșnice! E subliniat, aici! Adică e o veșnicie extinsă pe tărâmul binelui, dar, cumva, și pe tărâmul răului. Acum sunt încă într-o încleștare temporală, cât e fiecare implicat... prin reprezentanți ai binelui, sau ai răului... prin mine, prin tine, prin ceilalți... care participă și au contribuția lor. O contribuție care se realizează nu numai prin acțiune, ci chiar și prin inacțiune. Nu spun non-acțiune, pentru că are altă conotație. O contribuție prin gândire, prin viață, în întregul ei. Și prin ceea ce simți, și prin ceea ce trăiești. Și prin ceea ce ești sau nu ești exemplu sau pildă celorlalți, sau model (mă rog – atât cât se poate).

Trebuie avută conștiința unei influențe asupra întregului comunitar, în aspectul văzut și nevăzut. Această conștiință

ar trebui dezvoltată mai mult și în spațiul ecleziologic, în siajul responsabilității. Însă, ar trebui extinsă și în spațiul public. Deși, sunt voci care susțin că spațiul public trebuie golit de influența bisericească, pentru că acesta este un spațiu laic al manifestării politice a cetățeanului, nu a credinciosului, căruia îi este arondat spațiul privat. Iar Biserica sau omul credincios nu ar avea voie să facă politică, decât dacă își îmbracă haina de cetățean. Păi nu facem politică, nene!...

Una e distincția dintre public și privat, dintre sacru și profan, dintre Stat și Biserică, și alta este separarea lor, până la contrarietate. Omul credincios trebuie să aibă conștiința implicării în spațiul public din perspectivă creștină. Astfel de aspecte de viață, de gândire, de simțire, de acțiune, se exprimă și în spațiul public, ce are provocările lui. Ca atare trebuie să exprimi și public o conștiință și o responsabilitate hristică, în raport de statut, de funcție, de poziție socială, în raport de toate aceste date care înrâuresc și încarcă responsabilitatea. De fapt, și îndrumarul de spovedanie îți pune în atenție să spovedești ținând cont și de responsabilitatea pe care o are cel ce se spovedește în raport cu semenii. Dacă e responsabil de un grup, de o comunitate, trebuie să-și împlinească responsabilitatea ca la carte.

Nu poți să minți ca gibonul la televizor, cu impertinență crasă, că duci pe culmi de civilizație și progres societatea românească, când tu faci ceea ce faci. Nu zic, că și noi trebuie să ne păstrăm în cadrele autentice, fiecare. Și la nivel personal, dar și la nivel comunitar și eclezial. Dar e relevant faptul că trebuie să existe o astfel de responsabilitate. O conștiință a responsabilității și a răspunderii față de ceilalți. Și a mea față de tine, dar și față de fiecare persoană în parte. Față de toți, vii și morți, luați dimpreună ca întreg, pentru că nu se referă doar la un progres individual, ci al

omenirii. Este evident că unii întind pătura beznei peste istorie, încercând să o sufoce, în vreme ce alții caută să-L facă transparent pe Dumnezeu prin responsabilitatea pe care și-o asumă, prin mărturisirea, în chip autentic, a prezenței lui Dumnezeu în istorie. Se-nțelege că atunci când Hristos zice că este cu noi până la sfârșitul veacului, înseamnă că e cu noi și în istorie, cea în care pătrunde Veșnicia Lui. Despre aceasta vorbim, nu? Dar e cu noi, în măsura în care căutăm să fie în mijlocul nostru... totdeauna, acum și pururea! Și-n vecii vecilor!

I.M.: Tot în *Nota 701* se spune că:

„Mărirea omului, ca chip al măririi conștiinței supreme, se arată mai ales în aceea că devine conștiința ipostasului supremei conștiințe, că prin lumina lui își poate comunica lumina și exprima conștiința și voința Subiectul supremei și desăvârșitei lumini a desăvârșitei conștiințe".

Aici Părintele Stăniloae folosește termenii de *conștiință*, *ipostas*, *subiect*, *lumină*. Ba chiar *suprema conștiință*, *desăvârșita conștiință*, *desăvârșita lumină*...

N.: Este o terminologie care ne deschide calea cu altă cheie decât cea care folosește termeni precum *suflet*, *corp*, *minte-nous*, *lucrarea minții, gândire-dianoia.* Suntem în alți termeni: *conștiință*, *ipostas*, *subiect*, la care adaugă și pe cel de *lumină*. Sunt și aspecte care țin de calificative superlative: *suprem*, *desăvârșit* etc. Dar aici aș vedea ca fiind relevantă aducerea în atenție a *conștiinței ipostasului*, a *conștiinței persoanei*. Căci despre aceasta vorbim, despre *conștiința persoanei*, atunci când ne referim la o conștiință a *stării eterne* (în cazul omului). Dumnezeu e Treime de Persoane. Este dincolo de noi, dincolo de conștiința noastră. Nu este sinea noastră profundă. Nu se confundă cu adâncurile noastre.

Vedem că mărirea sau slava omului este după chipul slavei Conștiinței supreme. Adică, este asemenea. Iar dacă

asociem cu ce am vorbit anterior, putem spune că e o mărire sau o slavă a conștiinței omului, în raport cu slava sau mărirea Conștiinței lui Dumnezeu, care e Conștiința Supremă. Iar aceasta nu poate fi înțeleasă metafizic. Trebuie subliniat. Este implicată și o dimensiune hristologică. Prin lumina Lui, a acestui Ipostas, și prin lumina acestei Conștiințe se poate comunica și voința Subiectului supremei, desăvârșitei lumini. E o comunicare idiomică sau un chip de întrepătrundere, care permite un transfer, și un anumit tip de legătură între om și Dumnezeu. Modelul este Hristos, care este Dumnezeu și Om. Omul se poate îndumnezei.

Însă, îndumnezeirea nu pune în lucrare subconștientul sau inconștientul. Dimpotrivă. Îndumnezeirea trece și ea prin această taină a conștiinței persoanei. Sunt elemente de hristologie care ne relevă modelul deplin al unirii ipostatice între om și Dumnezeu. Iar aceasta ne cheamă și pe noi la o descoperire a propriului ipostas sau a tainei persoanei noastre, ca fiind o taină a conștiinței. Responsabilitatea despre care vorbeam și anterior are și o taină a descoperirii chipului conștiinței în sine. Nu e o responsabilitate așa, la prima mână, la cum îți vine. Ține și de o descoperire de sine care scoate la iveală resurse de putere pentru cei care lucrează în via hristică... Sigur că și în râvna întunericului sau a iadului veșnic sunt trezite anumite puteri oculte care nu lasă omul doar pur și simplu așa cum e. Omul poate fi „augumentat" și prin împielițarea unor duhuri rele.

Zona luminii conștiinței este a celor care lucrează spre venirea, cu putere multă, a Împărăției lui Dumnezeu. Există o lucrare hristică și o lucrare a harului în care centrală este taina *ipostasului* sau taina *persoanei*. Cumva, acesta este imperativul momentului. Acela al conștiinței care este legată și de o taină a ipostasului care – în cazul omului – trebuie identificat. E un demers de personalizare. Ține de taina

persoanei, de restaurarea și împlinirea ca personalitate. Iar această restaurare de sine, mă repet, ține de o abordare experiențială, de o trăire mistică. Nu e doar așa că mă iau ca atare, după cum sunt, ci mă iau ca „cel ce sunt"..., ca *a fi*, dar în ordinea creată. Trebuie să descopăr, prin urmare, acea dimensiune a lui *a fi* care este o dimensiune creată de Dumnezeul cel Viu, Cel care, cu adevărat, poate afirma și afirmă despre Sine: *Eu Sunt Cel ce Sunt*.

I.M.: Așadar, omul se poate face mediul prin care se poate exprima Dumnezeu. Deci, există o perfectă compatibilitate între firea umană și Firea lui Dumnezeu.

N.: Despre aceasta, de fapt, am vorbit înainte. Aici e în atenție modelul hristic, Cel care arată în Sine aceasta. Fiul lui Dumnezeu se face fiul omului și arată această comunicare, această transparență a chipului lui Dumnezeu prin chipul omului. E o legătură care nu duce nici la o contopire monofizită, nici la o separare nestoriană. De aceea hristologia a fost un cap de hotar, pentru că păstrează Calea, atunci când e Calea adevărată, cea ortodoxă, a acestei transparențe.

Ereziile hristologice, de fapt, rup contactul cu sursa și, subsecvent, întortochează traseele. Scurt-circuitează fluxul de transparență. De aceea, cei care rup raportul cu Hristos cel Adevărat, Dumnezeu Adevărat și Om adevărat, nu mai sunt în această situație. Ies din această așezare care-L face pe Hristos transparent în ei, iconic. Nu mai sunt într-o compatibilitate – și mai mult decât într-o compatibilitate – între firea umană și firea lui Dumnezeu, din care transpare Hristos. În consecință, nu mai sunt transparenți pentru această lucrare a lui Dumnezeu, pentru că Hristos nu mai e lucrător în ei. Sunt mlădițe rupte de butuc. Nu mai au sevă hristică. Și atunci chipul lor nu se mai reconfigurează iconic, adică întru asemănare. Devine opac. Nu mai permite o astfel de transparență iconică de chip în chip. Și de aceea trebuie

înțeles că o hristologie reală, autentică, cum e cea a Bisericii Ortodoxe, nu este opțională, ci fundamentală, capitală – pentru că importantă e prea puțin zis.

I.M.: Referitor la această compatibilitate, Părintele Ghelasie scria:

„Așa și noi Creația avem Cele Dumnezeiești în adâncul Firii noastre. Firea noastră Sănătoasă este în Asemănare cu Ordinea Dumnezeiască. Prin comparare cu Ordinea Dumnezeiască ne putem vedea în ce măsură mai suntem Sănătoși, sau Bolnavi".

Așadar: „noi Creația avem Cele Dumnezeiești în adâncul Firii noastre"...

N.: Contează cum se înțeleg cele dumnezeiești și cum se descriptează adâncul firii. În orice caz, nu trebuie să se înțeleagă în sensul în care înțeleg orientalii, cum că noi suntem o scânteie divină. De ce? Simplu. Noi nu suntem o scânteie divină... Această teză exprimă un semi-panteism, ca viziune – cum bine zicea Părintele Ghelasie. Însă, fiind creați după chip și întru asemănare, noi avem și o formă și o structură a noastră în care trebuie să se reflecte acest chip al lui Dumnezeu, care ține de o ordine necreată, fiind o fire dumnezeiască.

Trebuie să ne identificăm, să ne recunoaștem în raport cu modelul în asemănare cu care suntem și am fost creați. Te raportezi, te compari cu ordinea dumnezeiască, dacă vrei să vezi de ești sănătos ori bolnav. Nu e o decizie doar de manual sau arbitrară. Ai un sistem de referință transcendent. De fapt, după cădere, omul nu mai știe care e chipul său autentic. Chiar și boala și sănătatea trebuie raportate la chipul real. Acesta este sita. Prin acesta se dis-cerne. Poate nu degeaba se fac clasificări cu privire la unele boli, chiar și la cele psihice. Poate că nu sunt lipsite de utilitate. Dar clasificarea este ca și cum ai face o cartografiere a căderilor,

cu consecințele aferente. Niciodată însă, cartografia căderilor nu-ți oferă ție harta autenticului chip, cel din care ai căzut. Autenticul chip trebuie să-l recuperezi prin raportare la Model, privind la Arhe-Chip. Este o refacere a ordinii firii prin raportare la ordinea dumnezeiască. Iar această raportare nu se poate face decât după arătarea Fiului lui Dumnezeu, prin Întrupare. Numai prin Hristos! El e Modelul, El e Icoana!

E o problemă de raportare iconică, de așezare întru modelul iconic hristic, deci. Doar așa poți să afli adevărata sănătate. În fond, adevărata sănătate – revenind la ce vorbeam anterior – nu o poți descoperi până la capăt sau în profunzime, dacă nu ții cont de acea transcendere, de acea responsabilitate, care survine din faptul că ești subiect transcendent. Altfel spus, trebuie să iei în considerare acel chip transcendent al omului, care-l relevă ca mister. Căci dacă nu-ți descoperi, până la capăt, taina ta, poate că ești sănătos, oarecum – în anumiți parametri –, dar cu certitudine nu ești și deplin. Iar nedeplinătatea nu poate să nu-și pună o amprentă asupra ta, inclusiv ca sănătate. Nefiind deplin tu însuți, nefiind întreg actualizat, personalizat, nu poți să fii nici complet sănătos.

Este o trimitere dincolo de compatibilitate, în ce zici, dar trebuie să avem în atenție și un raport, o comparație. Faptul că noi suntem creați după chip și asemănare, nu e irelevant. Sănătatea nu e un ghici. Nu e un construct. Structura aceasta, ordinea aceasta a firii noastre, pentru a o descoperi în realitatea ei, are nevoie de un chip comparativ. Iar raportul comparativ este tot în ordinea personală. Mă raportez la Hristos, ca să-mi recuperez propriul chip. Nu fac o introspecție, doar. Nu mă auto-configurez. Chipul meu e dat. Eu trebuie să-l descopăr. Și n-o fac singur. O fac împreună cu Hristos. Adică, o fac împreună cu Modelul.

De aici caracterul iconic, din raportarea la modelul prototipic. Aceasta este în arătare taina creștinismului: Ne descoperă că Modelul este Viu. Nu e un model abstract. Nu e ca și cum construiesc o mașină. Mașina e reală, mobilă, iar modelul e imobil. În sensul modelului hristic, Modelul e Cel care infuzează și conferă dinamică, sau pune în mișcare „mașina". Modelul e asumativ, activ, participativ.

De aceea, din perspectivă iconică, vorbim de asemănare și nu de imitație. În asemănare, noi suntem personalizați hristic. Sau, cum zice Părintele Ghelasie, și cum se întâmplă de fapt, la modul real, noi suntem iconizați. Mai precis, ne supra-personalizăm hristic. E o personalizare a noastră în relațiile inter-personale, pentru că există un contact, dar există o supra-personalizare prin chipul hristic, căci Hristos e Dumnezeu și Om. Și, în sensul acesta, putem spune că ne regăsim adevărata fire prin comparare. Este o comparație iconică, întrucât implică modelul și, subsecvent, asemănarea. Doar așa poți să-ți afli propriul chip, de fapt.

Altfel, de unde să-l iei? Căci nu-l știi! A, că ne facem propriile noastre construcții, întruchipări... închipuiri... Cam ce-am fi... și cum am fi... E altă poveste... Însă, conștiința de sine, în sensul său fundamental, personalist, nu poate fi câștigată fără raportare la Hristos, fără o întâlnire cu Hristos. Nu ai cum. Nu ajungi la conștiință în viul său decât rememorând și învățând limbajul hristic. Conștiința de sine are coordonate hristice. E firesc. Nu e greu de înțeles. Are origine în Cuvântul prin care toate s-au făcut, în Cuvântul care S-a întrupat la plinirea vremii, adică în Hristos.

I.M.: În Filocalia VIII, în Nota 871, Părintele Stăniloae scria:

„Omul trecând prin toate și ajungând la Dumnezeu dă de prima odihnă. Această primă odihnă este scufundarea în adâncul lui Dumnezeu ca în Binele desăvârșit și nesfârșit.

Ea are ca model odihna lui Dumnezeu de după crearea lumii sau revenirea Lui în adâncul Său nesfârșit din ieșirea în fapta creației.

A doua odihnă e întoarcerea minții la sine, dar fără să iasă din Dumnezeu. E actul al doilea al odihnei. Dacă nu ia cunoștință de sine, mintea nu se poate bucura deplin de odihna în Dumnezeu. Se accentuează aci conservarea persoanei umane în unirea ei cu Dumnezeu. De aceea, numai acum se bucură deplin de unirea cu Dumnezeu, predându-se acestei uniri în cea mai clară conștiință de sine".

N.: Conștiința de sine, chiar și în unirea deplină, rămâne ceea ce este, în singularitatea sa. De fapt, aceasta este autentica unire și reala unire cu Dumnezeu. În fond, ce înseamnă conservarea sau păstrarea persoanei umane în unirea cu Dumnezeu? Nimic altceva decât o mărturie a faptului că această conștiință nu se anihilează, nu se distruge, nu se aneantizează. Dumnezeu ne personalizează. Dumnezeu ne evidențiază și mai mult pe noi, fiind chipuri după Chipul său. În contrast, orientalii, în metafizica lor mistică, susțin o stingere nirvanică a luminii conștienței. O aneantizare într-un „absolut". Dar ce absolut e acela care te dizolvă, în loc să te susțină? Revelația hristică ne încredințează că Dumnezeu ne împlinește. Dumnezeu ne personalizează! Și nu e doar o conservare, în sensul că nu e o distrugere, ci e o păstrare. Iar păstrarea persoanei, în ce se vede? În continuitatea conștiinței de sine. Fără pauze, fără goluri, fără absențe.

Leagă persoana de conștiință și unirea interpersonală de conștiința de sine. Tu păstrezi conștiința de sine în această întâlnire, în această unire. Nu dispari. Dimpotrivă. Cu cât e mai mare unirea, cu atât e mai fină – sau mai rafinată, mai subtilă – conștiința de sine. Conștiința crește în transparență, unindu-se cu supra-conștiința divină. Evident,

logica hristică e alta decât logica auto-distructivității, de tipul nihilismului nirvanic. Nu e logica ocultă a șarpelui care se auto-devorează, care își înghite coada. Acesta e un simbol al unei circularități auto-distructive. Nu există cercul acesta închis, ca o veșnică consumare de sine, în creștinism. Crucea a pus capăt acestei circularități a creației care, în lipsa Creatorului, se auto-devorează, necontenit, fără a ajunge însă vreodată la capătul acestei consumări de sine. O nesfârșită auto-devorare, fără reușita epuizării definitive. E o teribilă imagine a iadului. Un suicid perpetuu, de nerealizat efectiv. O omorâre fără moarte!

În Filocalia VIII, ne dă un exemplu. Ne reprezintă o analogie, o asemănare: Așa (cum) Dumnezeu creează lumea și se odihnește, (tot) așa omul ajunge la prima odihnă, trecând prin cele ale lumii, adică tot prin creație. După cum spune: „Această primă odihnă este scufundarea în adâncul lui Dumnezeu ca în Binele desăvârșit". Este o primă odihnă, printr-o scufundare în Dumnezeu, dar trecând prin toate. Altfel zis, te poți scufunda în Dumnezeu prin intermediul „a toate" cele create ca fiind bune foarte.

Pentru unii, aici poate fi un paradox, pentru că se referă la un „Bine desăvârșit și nesfârșit". Cum adică și desăvârșit și nesfârșit? Un coleg povestea cum o d-nă profesoară de limba română i-a spus că desăvârșit înseamnă că e ceva deja rotund la care nu se mai poate adăuga. E ceva complet și, ca atare, „mai desăvârșit" nu poate exista. Creștinismul e o desăvârșire nesfârșită. Este o experiență care transpusă în limbaj intră în logica antinomiilor, a paradoxului. Spiritualitatea nu poți să o gândești după un calapod pozitivist: Te-ai desăvârșit? Gata! Ai ajuns la capăt! S-a încheiat!

Uite că, mistic, nu-i chiar așa. Limbajul asociat gândirii, pe fondul unor experiențe spirituale, dincolo de gândire, intră într-o prefacere. De unde folosirea antinomiilor când

experiența spirituală e mai largă decât poate concepe gândirea și logica obișnuită. Și aici avem o astfel de experiență în Dumnezeu: „Binele desăvârșit și nesfârșit".

E o odihnă care vine dintr-o scufundare în adâncul lui Dumnezeu. E o reală imersie în acest adânc al lui Dumnezeu, dar ea survine – ca primă odihnă – trecând „prin toate", nu ocolindu-le „pe toate". Detaliul e semnificativ. Primă odihnă este cea care survine ca urmare a trecerii „prin toate". Face analogia cu Dumnezeu care creează toate, după care se odihnește. Așa, și eu și tu, trebuie să trecem prin creația lui Dumnezeu, prin toate, pentru ca după aceea să ne odihnim.

Aceasta ar fi o primă treaptă a odihnei, de înțeles în această formă de analogie, oarecum, cu un act al făptuirii, al creării, căruia îi urmează odihna. Dar nu e odihna „de la sine" sau „de la toate", ci este una în adâncul lui Dumnezeu, Cel în care și de la care sunt toate. E o odihnă în care, într-un fel, Îl regăsești sau îmbrățișezi pe Dumnezeu (și) prin creația Lui... Ca să zic altfel..., și prin făptuirea, prin opera Lui. De fapt, în Hristos, dat fiind că este și Om, nu doar Dumnezeu, avem și creația. Le avem pe toate în Hristos, întrucât în Hristos sunt toate.

E un reper iconic de urmat întrucât „are ca model odihna lui Dumnezeu de după crearea lumii", de după făptuirea cea „bună foarte". Dumnezeu creează lumea și apoi revine în Sine. Se odihnește, după cele făcute. Și tu intri în creația lumii, regăsindu-L în urmele făptuirii Lui. Treci prin toate, în Hristos, adâncindu-te în Dumnezeu. Prin urmare, poți să ajungi la Dumnezeu prin toate. Nu negându-le, nu extrăgându-te din toate, ci trecând prin toate. Exact cum Dumnezeu le-a creat pe toate și S-a odihnit.

Și, de fapt, treci prin toate valorificând – apropo de responsabilitate – și (pe) cele create, întrucât în ele este pecetea paradigmatică dumnezeiască. Prin urmare, nu am

doar o relație cu Dumnezeu fără să țin cont de celălalt, fără să țin cont de conținutul istoric în care mă desfășor, de întreaga creație, de toți și de toate. Ce îmi apare în cale, pe Cale – un cuptor, o fântână, un pom... –, asemeni fetei moșului din poveste, trebuie să le re-fac pentru a-și împlini rostul și menirea. Asta înseamnă să fiu și atent, și prezent, și disponibil, pentru ca acolo unde îmi ies în întâmpinare astfel de oportunități, de a face binele, să nu le ratez. Sunt oportunități pentru care trebuie să am ochi de văzut, la momentul potrivit, când apar. Pentru că sunt oportunități cu care nu te mai întâlnești. Și magii s-au întors pe altă cale. Dacă pe calea pe care au venit au avut oportunitatea să facă un bine și nu l-au făcut, gândind că pot să-l facă la întoarcere, conjunctura istorică i-a făcut să se întoarcă pe altă cale spre casă. N-au mai refăcut același traseu. La revedere! Asta, așa, ca exemplu ceva mai plastic. Trebuie să ai conștiință, să ai prezență, să ai atenție vizavi de oportunitățile de a face bine. Trebuie să te îngrijești să împingi toate spre o creștere... Folosesc termenul creștere, încercând, în mod reflex, să mă detașez de cuvântul *progres* – deși, după cum am văzut, el poate fi asociat și cu Împărăția lui Dumnezeu. Faptul că l-a uzitat în exces o ideologie care i-a pus o patină specifică, e altceva.

Ajungem la Dumnezeu trecând prin toate cele, deci. Trecem și prin exterioritatea lumii, căci aici e vorba și de raportul dintre interior și exterior. A doua odihnă e cea de întoarcere a minții la sine. Dar, și de data aceasta, fără să iasă din Dumnezeu. Este ca un act al doilea al odihnei. Însă, prin ambele, cumva, te scufunzi în adâncul lui Dumnezeu, chiar și trecând prin toate. Aceasta înseamnă că nu e în joc un dualism. Pe Dumnezeu îl găsești și în acest fel, trecând prin toate, ca o primă odihnă cel puțin. E o trecere în chip hristic.

Nu e neapărat neodihnă când treci prin toate; poate fi odihnă și așa. Și chiar în conotația aceasta a asemănării cu Dumnezeu, Cel care creează lumea și se odihnește. Noi, creație fiind, avem alt statut. Nu putem să creăm noi lumea, dar putem trece prin cele create, cum ar veni – așa înțeleg eu – spre Dumnezeu în care poți să te adâncești. Te poți scufunda prin cele create în acest adânc al lui Dumnezeu.

A doua odihnă este cea a întoarcerii minții la sine. Aici vedem că se schimbă registrele terminologice. Dacă până aici am vorbit de *conștiință*, *persoană*, *ipostas*, acum intervine *mintea*. La un moment dat apare și *sufletul*. Ambele trebuie lecturate în contextul care le conferă semnificația aplicată. Căci altfel, dacă fiecare interpretează *mintea* în felul lui, așa cum îi vine, după mintea lui, riscă să nu priceapă despre ce se vorbește, deși pare că ar înțelege.

De aceea e oportună și o prezentare a structurii antropologice, așa cum susținea Avva Ghelasie că isihasmul carpatin sau practica iconică se înțelege, cu adevărat, atunci când ai și antropologia iconică ca reper, ca hartă. Prin urmare, trebuie să ai o hartă pe care trebuie să faci identificări pentru a putea recunoaște apoi, pe teren, teritorii: Care e ținutul *minții*, care e ținutul *inimii*, care e ținutul *sufletului*? Identificarea se face și în raport de natura solului: natură *ființială* sau natură *energetică*. Unii, cu lămpașul în frunte, o iau așa pieptiș prin calificarea la locul de muncă. Iar dacă meșterul le zice: *„Aduceți o găleată de curent”*, vor căuta să aducă o găleată de curent... Fac ascultare! Curent să fie!

Deci, dacă nu ia cunoștință de sine... mintea nu se poate bucura deplin de Dumnezeu. Această întoarcere a minții la sine, care nu scoate mintea din Dumnezeu, o face să se poată bucura deplin de odihna lui Dumnezeu. Vedem

astfel o legare a experienței personale de conștiința de sine și de cunoașterea de sine a minții, fără de care nu se poate bucura de Dumnezeu. Prin urmare, ești într-o necunoaștere de sine, dar crezi și susții că ești pe cai mari în experiența întâlnirii lui Dumnezeu. Ca și când, fără să știi cine ești proclami că tu ești în această întâlnire cu Dumnezeu, și că ești în mod real și deplin participativ. Nu te poți bucura de această odihnă, decât fiind conștient de sine. E același lucru cu ce spuneam anterior, dar din alt unghi privit, anume că nu este o aneantizare a minții. Nu este o dizolvare a ei într-un divin impersonal.

Pe urmă, aș sesiza această cunoștință de sine ca fiind necesară, în mistica creștină. Și e extrem de tangibilă, de palpabilă această cunoștință. Cum să te bucuri, dacă nu ai cunoștință de sine? E o bucurie a ta, prin ce te identifici a fi! Nu poate fi bucuria aceasta, fără cunoștința de sine! Nu poate fi o beatitudine în dizolvare de sine. Aceasta e o scrânteală, de fapt. O scrânteală mistică. Are o explicație la misticii metafizici, chiar ca așa-zisă beatitudine transcendentă. În sfârșit, nu intru în detalii.

În realitate e o drăcie în această dorință de neantizare. E un fel de negare mistică a Originii. O negare dusă la extrem. E un tipar demonic al căderii ca germene structural al practicii respective. În fond, nici acea neantizare ca anihilare de sine nu poate fi atinsă, propriu-zis. Asta, apropo de ce spuneam – chiar la început – că omul e veșnic *vrea-nu vrea*. Nici să fie, nu ține de el. Nici să nu mai fie, nu ține de el. Oricât s-ar aneantiza el, nu intră decât într-un tufiș. E adevărat, unul al naturii umane profunde. Cea descoperită și de Buddha.

În fapt, nici acela care se sinucide, nu moare veșnic. Iese doar din această existență. Depinde cum înțelege sau

cum își reprezintă moartea, desigur. Dar nimeni nu se poate distruge în sensul de dizolvare totală, de dispariție definitivă. Și pentru sinucigaș moartea e tot o trecere, chiar dacă o face prin suicid. Și, la fel, și în această formă mistică de sinucidere ca aneantizare nirvanică, ce este sinucidere metafizică, nu este posibilă dispariția. E terifiantă însă această sinucidere metafizică care face din gustarea propriei naturi o piatră tombală, veșnică, de mormânt. Este o golire de sine la modul negării plinătății dumnezeiești, deplinătatea adevărată.

La Părintele Stăniloae vedem conservarea persoanei și unirea cu cea mai clară conștiință de sine. Deci odihna – dacă vrei: isihia, ca să trecem în registrul acesta al isihasmului ca liniște, ca odihnă – se poate înțelege atât ca trecere prin cele ale creației – dar rămânând adâncit în Dumnezeu, trecând prin ele –, cât și ca minte care rămâne adâncită în Dumnezeu, dar având cunoștiința de sine prin care se poate bucura în această odihnă. Este o modalitate de participare, de odihnă întru bucurie. Nu este o odihnă a golirii de sine, ca negare a participării și ca respingere a memoriilor Originii.

Aici este și o taină a isihasmului ca odihnă a *con*locuirii. E o odihnă a comuniunii... Odihna legănării sufletului în Dumnezeu. Aici folosește însă termenul *minte*. Iar aceasta e o chestiune de punctat, anume că, de multe ori, nu se iau în atenție elementele ce țin de structura antropologică. Nu întotdeauna termenul minte, respectiv suflet sunt interșanjabile. Trebuie devoalat sensul lor în context. Aici e un risc al interpretării prin decontextualizare, și al desconsiderării limitelor interpretării. Caz în care, fiecare interpretează cum îi vine, povestea, așa cum își construiește reprezentarea, în raport de propria experiență și de modelul pe care-l are asumat, conștient sau inconștient.

Sigur că trebuie duse aceste aspecte în sfera conștiinței – căci despre aceasta am dorit să vorbim –, însă, trebuie însușite coordonatele de identificare, pentru a ști ceea ce se înțelege prin conștiință, ca realitate, subliniez, pe care trebuie să o descoperim. Trezia-trezvia conștiinței survine și pe o cale de restaurare de sine. Aceasta se inițiază începând de la model, fapt pentru care prezintă un caracter iconic.

I.M.: Părintele Stăniloae folosește cuvântul *conștiință* în multe expresii. De exemplu: *conștiința de sine* sau *conștiința nemuririi* sau *conștiința responsabilității* sau *conștiință națională* sau *conștiință larg văzătoare* sau *conștiința clară a tainei iubirii infinite* sau *conștiința deplină de sine, de Dumnezeu și de ceilalți* sau *conștiința de bărbat și împărat* sau *conștiința prezenței lui Hristos.*

Ce s-ar mai putea spune despre conștiință?

N.: Sunt expresii care trebuie văzute toate în raport de fiecare situare în context. Nu trebuie tratate pur și simplu ca formule. De-asta a fost bine că ai venit cu citate, ca să vadă contextul ideilor și cei care vor urmări fragmentul original. E relevant. Aceasta voiam să zic – dar m-am luat un pic cu detaliile –, anume că și *notele* Părintelui Stăniloae trebuie citite ca explicații sau comentarii, dar iscate într-o contextualizare. Prin urmare, dacă privești cu atenție, o să poți observa că într-un fel comentează ceva din Isaac Sirul, și în alt fel comentează ceva din Sf. Simeon Noul Teolog. Se vede că modelează și modulează comentariul, pornind deja de la niște date personalizate, specifice. Nu vine să pună lumină tare sau contrastantă, ca și când ar impune recuzita proprie prin reflectoarele aduse de acasă. Operează cu materialul clientului, articulând punți în prelungire.

Și cele din Părintele Stăniloae pe care le postăm pe canalul de Telegram (*chipuliconic*) – micile fragmente din

operă și notele din Filocalie –, trebuie primite și receptate prin filtrul contextului. Nu trebuie luate ca niște apoftegme, ca și cum n-ar fi fost rostite într-un context, sau ca și când nu ar fi comentarii la un anume text filocalic, aflat sub pecetea unui autor. Sunt elemente cu detaliu anume, personalizat. Trebuie decelate ca atare, și în raport de amprenta lor subsidiară, implicită. La fel, toți acești termeni pe care i-ai evocat – dincolo de formule sau sintagme, cu spectru mai larg – trebuie priviți și în contextul fiecărui conținut pe care îl transferă. Conținut și autor, pentru că se simte și amprenta personală, marcată de o anume subiectivitate. Te strâmtorează un anumit autor prin structura perspectivei lui. Te condiționează prin matricea lui formativă. Asta, dacă vrei să-l explici, rămânând în siajul lui, și nu lucrezi cu o substanță de tip turnesol pentru a crea un contrast tare, cu reacție de diferențiere, de delimitare, până la contrapunere.

Și la Sf. Simeon Noul Teolog vedem că se poate evidenția caracterul personalist al conștiinței, după cum remarca Părintele Stăniloae, care nu a contrapus acest caracter altor scriitori filocalici, ci a căutat pepitele personaliste, în acel text, pentru a fi semnalate, valorizate. Este clar că unele fragmente filocalice sunt mai ofertante, iar altele sunt mai puțin ofertante, din această perspectivă a personalismului. Nu poți să extragi din toate textele și din toți autorii actualitatea personalistă. Evident e o selecție, cea pe care ai făcut-o, orientată tematic. Sunt multe alte texte marcate de contextul istoric și de un anumit specific. De exemplu: influența siriacă sau sinaită, respectiv influența greacă. Modalitatea greacă are un anumit tipar pe care și-l perpetuează. Sunt și dezvoltări elaborate, structurate pe acest tipar. De aceea nu poți să scoți nici total comentariul din tiparul acesta, mai ales când textul unui autor e ca și turnat în tipar, când face corp comun cu el.

În acest sens mi-am permis să afirm că în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* avem de-a face cu un exemplar inedit de Filocalie românească. Așa l-am evaluat eu. De ce? Pentru că resimți și o actualizare filocalică prin Părintele Stăniloae, dar sesizezi și un personalism anume, care îi este caracteristic. E adusă la zi dimensiunea filocalică, prin terminologie, prin formulare, prin perspectiva teologică sintetică și, în același timp, prin adâncirea întru pecetluire personalistă, singulară.

De aceea mi s-ar părea mai potrivit, pentru un român, să preia chipul filocalic experiențial – din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* –, care exprimă sau în care reverberează, respiră și un chip de trăire specific locului. Asta dacă cineva ține să se orienteze după un model formativ cu o amprentă întrupată, locală. Ar avea un contact formativ cu o vedere largă, dar și densă, concentrată, focalizată. Ar avea acces astfel la o cale filocalică, deja de sinteză, într-o viziune calibrată triadologic, hristologic, pnevmatologic, oferită într-o formă ce ia în considerare și o actualizare antropologică, ce aduce în prim-plan persoana ca mister și personalismul comunitar.

Fără îndoială că sunt actualizări și în *note*, cele de la subsolul Filocaliei (I-XII), dar notele la care mă refer, reiterez, au chiar destul de tare coloratura persoanei, a autorului textului de referință, respectiv a contextului și a specificului în care a vorbit și scris, aspecte de care comentariul nu poate să se desprindă... Există o profilare iconică a realității și o limită a interpretării, de care vorbea U. Eco, care este valabilă și în acest caz al autorilor filocalici.

Părintele Stăniloae a dorit desigur să valorifice, deschizând către omul de azi, acele înțelesuri vechi filocalice. S-a folosit însă și de un limbaj prin care acestea se pot mai

lesne explica, recepta. Nu vine în sens invers, întreținând un ermetism livresc, profitând de un limbaj devenit pe alocuri criptic. E un mistagog, la modul propriu. Unul autentic și fecund. Nu se folosește nici de formule prin care ar putea crea un contrast puternic, generând un cvasiparalelism cu o anume exprimare filocalică clasică.

Pentru omul secolului XXI, însă, mie mi se pare mai folositor *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, chiar ca structură filocalică modelatoare, ca direcție formativă, pentru că accentul personalizat și relațional e mult mai pregnant. Aceasta e încredințarea mea. Există poate și o coerență mai mare atunci când se desfășoară perspectiva trăirii într-un limbaj al *ipostasului*, al *persoanei*, al *conștiinței*, al *perihorezei*, atunci când vedem ceea ce înseamnă Hristos și Întruparea Cuvântului în întreg contextul acesta marcat de personalism, cu tot ce înseamnă el.

În Filocalie (I-XII), de altfel, nu spun o noutate, termenii de factură antropologică alternează. Pot fi diferiți în raport de autor, fără a fi neapărat interșanjabili. Uneori se vorbește despre *minte* și despre *inimă*, alteori despre *suflet* ori despre *duh*. În consecință, fiecare cititor trebuie să priceapă, în context, ce a înțeles autorul printr-un termen sau altul, ori cum a pus problema, ca perspectivă, dincolo de folosul pe care dorește să-l aibă lectorul ca practică imediată. Trebuie să deceleze, după putință, viziunea de practică. De aceea, nu arareori, textul filocalic poate fi greu de înțeles sau chiar în mod greșit înțeles, pe alocuri.

Mulți fac confuzii, prin receptare și interpretare, cu efect asupra practicii, inclusiv. E mai greu să se descurce când au „la ofertă" și *mintea și lucrarea minții*, și *nous* și *dianoia*, și *inima* și *sufletul*, și *duhul* și *simțirea înțelegătoare* și *smerita cugetare* etc. Și uneori, din context, nu reiese

neapărat la ce te trimite un termen sau altul, mai ales dacă luăm în considerare și o antropologie apofatică, de pildă. Poate ar fi de folos practic ca la fiecare autor filocalic să fie expusă și structura antropologică, cea pe care operează experiențial, dar și explicarea termenilor sau... mai știu eu... oferite detalii și precizări de acest gen. Asta ca să fie în atenție – dimpreună, și aceste aspecte – iar cititorul să fie preîntâmpinat, prevenit de existența unei grile a receptării, care să filtreze direcția, sensul și prin aceste considerente.

În Filocalia sa carpatină, Părintele Ghelasie a reușit să evidențieze antropologia iconică și practica iconică asociată într-un specific personalist, chiar ultra-personalist. Asta ca să folosesc formula care ar fi fost lansată la adresa sa, chiar de către Andrei Pleșu. Sintagma o știu chiar de la Avva, la urechile căruia ar fi ajuns, prin intermediari, cred, pentru că nu știu să fi avut loc o întâlnire directă, nici măcar una epistolară.

A venit cu această deschidere mistică, autentic personalistă, în spațiul binecuvântat al Frăsineiului. A dat nu numai harta, ci și mijloacele și instrumentele potrivite pentru a accesa, cunoaște și străbate teritoriul imediat, dar și pentru a trece dincolo de el, pentru a explora și trăi, în chip isihast, taina persoanei și a dialogului inter-personal. La Avva Ghelasie ai de fapt și viziunea și practica într-un întreg coerent, inclusiv ca limbaj. Ai o amprentă filocalică, specific carpatină. Constați că înțelegi practica iconică dacă înțelegi deopotrivă și antropologia iconică, pentru că ai și harta în raport de care te desfășori pe teritoriile experiențiale. Această viziune te cheamă, dar te și ajută să descoperi conștiința de sine a persoanei, cea care face posibil dialogul inter-personal ca o comunicare-cuminecare reală de conștiințe, ca întâlnire funciară într-o ordine ființială.

În acest sens mistagogic isihast cred că e nevoie astăzi de o re-lectură filocalică iscusită, deschisă cu o cheie personalistă, cea care poate aduce în atenție și promova perspectiva conștiinței, cea a trezirii ei filocalice, de fapt. Însă, cred că mai putem să vorbim și altădată pe tema aceasta, căci e destul de largă... ca să nu zic strâmtă... îngustă... cum e și Calea, de fapt...

I. Misailescu și Neofit

Sănătatea Originară

– în Lumina Graiului Ființial –

„Taina Rostirii Numelui Tău, Iisuse,
Este Taina Odihnei Minții,
Este Cuvântul dincolo de Minte prin care pot să Vorbesc cu Tine.
În Numele Tău voi Reînvăța Limbajul uitat direct de Suflet,
Îmi voi Reaminti Rostirea Unică ce Sunt eu Personal
Și voi Auzi Glasul Tău propriu Ființial.
Coborârea Gândului în Cuvânt
Este Taina Trăirii Isihaste,
Cuvântul fiind Vorbirea directă cu Dumnezeu."[1]

În acord cu un gând extrem de ofertant pentru tema abordată aici, al matematicianului Gregory Chaitin[2], ne

[1] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Integrala poeziei isihasmului carpatin*, Ed. Suflet Transilvan, Teliu și Ed. Platytera, București, 2019, p. 51.

[2] În perfect acord cu ceea ce am susținut despre relația dintre taină și funcția matematicii înțeleasă în lumina descoperirilor lui Gödel, Gregory Chaitin afirma: „Întrebarea fundamentală: Ce este o demonstrație? De ce este convingătoare? Ce este matematica? De fapt, demonstrația lui Gödel este o *reductio ad absurdum* a ideii unei teorii matematice axiomatice formale. Gödel, Turing și cu mine, fiecare în felul nostru unic, afirmăm din ce în ce mai emfatic că matematica nu este o teorie formală, nu este mecanică. Ce este atunci matematica? De unde vin noile adevăruri? În loc să spunem ce nu este matematica, ce ziceți de o metamatematică nouă, optimistă, care spune ce este matematica și cum o fac creativitatea, imaginația și inspirația să progreseze? Căci, ca orice organism viu, matematica trebuie să progreseze sau se ofilește și moare. Nu poate fi statică, trebuie să fie dinamică, trebuie să evolueze constant. Și există și alte întrebări presante, în special pentru cei dintre noi care se simt atât de atrași, atât de obsedați de matematică. Uneori ne întrebăm: De ce este atât de frumoasă? Ce anume ne atrage? De ce ne simțim atât

îndreptăm spre ideea de ordine a creației, generată de Logosul ziditor și pe cunoașterea interdisciplinară, pe conexiunea perfect coerentă a domeniilor cunoașterii și a sferelor realității, întrucât „în știința actuală se impune tot mai mult cultivarea unui elan unificator, odată cu o selectivitate care să deceleze din cantitatea uriașă de informații disponibile ceea ce este trebuincios pentru recuperarea unei vederi mai cuprinzătoare."[3]

Chaitin afirmă că „niciun om nu este o insulă" gând care este, de fapt, exponentul unei concepții marcate de o coerență conform căreia nimic în ordinea creației nu poate fi gândit izolat, că nimic nu există decât la modul dialogal, în chip de rezonanță cu tot și toate. După expresia lui Florin Caragiu:

„În reflecția contemporană complementaritatea și interconexiunea domeniilor cunoașterii au fost afirmate ca un fapt fundamental, impus de necesitatea integrării feluritelor fapte și experiențe ale existenței, ce pot depăși granițele unor demarcații cu rol practic și metodic."[4]

---

de atrași? Nu există oare sfârșit pentru o asemenea frumusețe? Lecția fundamentală pe care am învățat-o de la Gödel este că matematica nu este o mașină. Creativitatea este esențială. Și este, de asemenea, misterioasă. Uitați-vă doar la ușurința cu care râuri de matematică frumoasă au curs din pana lui Euler. Uitați-vă la remarca lui Ramanujan conform căreia o zeitate i-a adus idei în timp ce dormea și că nicio ecuație nu este valoroasă decât dacă exprimă unul dintre gândurile lui Dumnezeu. Sau, de altfel, uitați-vă la credința lui Gödel că matematicienii pot depăși teorema incompletitudinii intuind noi concepte și principii ori de câte ori este nevoie pentru ca matematica să avanseze. Așadar, este timpul să renunțăm la matematica statică, formală și, în schimb, să începem să studiem creativitatea și modul în care evoluează ideile." Gregory Chaitin, *Thinking about Gödel and Turing*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2007, p. 201.

[3] Florin Caragiu, *Cunoașterea științifică în orizontul tainei*, Ed. Platytera, București, 2020, p. 95.

[4] Florin Caragiu, *Cunoașterea științifică în orizontul tainei,* p. 79.

Desigur, nu se poate evita o compartimentare în domenii diverse a științei, dar ea nu trebuie, sub nicio formă să aibă un efect insularizant, nu trebuie să pericliteze circulația liberă, fluidă a sensului, trebuie să presupună frontiere deschise:

> *„Spre exemplu, convergența preocupărilor din diverse ramuri ale matematicii, consecutivă ramificării domeniilor sale de studiu, a dus la descoperirea unor conexiuni surprinzătoare ce au făcut posibilă rezolvarea unor probleme extrem de complexe și progresul general al matematicii (...). În ultimă instanță, preocuparea principală a cunoașterii interdisciplinare devine o cât mai bună cunoaștere a experienței umane și o comunicare cât mai bună a acesteia, obiectivitatea căpătând o consistență intersubiectivă."* [5]

Trebuie, însă, subliniat faptul că una dintre cele mai importante realizări ale științei în secolul al XX-lea a avut ca efect spulberarea unor iluzii generate de un cadru de gândire obiectivizant, mecanicist, determinist, în principal prin intermediul relativității, mecanicii cuantice și a teoriilor despre haos. Astfel, nu în ultimul rând, știința poate fi călăuzită de o intuiție holistică ce valorifică potențialul rațional al fiecărei forme de creație și taina conexiunilor globale.

De asemenea, dacă pentru cunoaștere este greu de evitat calea logicii, este recomandabil să fie urmat sfatul lui Poincaré[6], citat de Florin Caragiu, referitor la evitarea rigidității logicii prin apelul la intuiție.

---

[5] *Ibid*., p. 83.

[6] Intervenția lui Poincaré în dezbaterea filosofică despre matematică de la începutul secolului al XX-lea a avut efecte de durată. Aspectele importante de luat în considerare aici sunt apărarea intuiției împotriva tuturor formelor de logicism și condamnarea vehementă a utilizării limbajelor simbolice; critica cercului vicios ca responsabil pentru toate

Un concept fundamental, în perfectă relație cu problematica anterior expusă este tema adevărului. Adevărul a suferit nenumărate „mutații conceptuale" în istoria filosofiei, fiind însă imuabil în trăirea creștină. În ceea ce privește definirea lui în câmpul științei, acesta îmbracă o formă dinamică, generată de profilul oamenilor de știință marcanți și de raportarea lor lăuntrică la obiectul cercetării.

Întrebarea lui Pilat din Pont: „*Ce este adevărul?*"[7], își găsește în știință un răspuns legat de indefinibilitatea adevărului în limbajul orientat spre obiecte și necesitatea recursului la o metateorie mai bogată. Cu privire la adevăr, filosofia lui Heidegger evidențiază raportul dintre adevăr și demonstrație, mai precis concepția sa despre faptul că explicitarea realizează întotdeauna doar punerea în relief a ceea ce a fost deschis. Adevărul este astfel manifest, în chip originar, ca ieșire din ascundere, ca dezvăluire, și, important din perspectivă filosofică, dar mai ales creștină, ca arătare în lumină, în Deschisul Ființei.[8]

---

antinomiile și influența atât asupra lui Russell, care a fost determinat să adopte teoria tipurilor, cât și asupra lui Weyl, care a încercat o reconstrucție predicativistă a analizei matematice; lupta cu Hilbert pentru utilizarea circulară a inducției în demonstrația consistenței aritmeticii; discuțiile sale cu Peano și Zermelo despre teorema Cantor-Bernstein și despre demonstrațiile predicative în general.

[7] „Aderența și alipirea la viața dumnezeiască constituie șansa regenerării spirituale și a redobândirii sănătății ființei create. În sens creștin, *taina nu îngrădește accesul la adevăr*, ci dimpotrivă, deschide accesul la descoperirea și experierea adevărului și probarea lui în miezul unui eveniment de relație și comuniune." (Florin Caragiu, în Cuvântul înainte la Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Taina vindecării. Medicina isihastă*)

[8] „Accentuându-i-se caracterul paradoxal și intens-original, misterul nu cade în afara esenței adevărului, el, definit ca «ascunderea a ceea ce este ascuns», el reprezintă, dimpotrivă, un element constitutiv în scenariul adevărului, elementul care preexistă acestuia (*das vor-wesende Wesen*), dar fără de care el nu poate fi totuși conceput. «Starea de ascundere este, gândită din perspectiva adevărului ca stare de ne-ascundere, starea de

Din perspectivă creștină, după expresia Părintelui Ghelasie, „filosofii se încurcă însă, undeva", în sensul că nu au acces la Ființă atâta timp cât aceasta rămâne fără Chip și nici la Adevăr, atâta vreme cât acesta întră în chingile definițiilor care îi conferă aura înșelătoare (și lipsită de viață) de principiu[9], neînfățișându-L ca pe ceea ce Este: o Persoană.

---

ne-ascundere (*Un-entborgenheit*), și, ca atare, ne-adevărul cel mai propriu și autentic al esenței adevărului.» Orice scoatere din ascundere – nu poate avea loc decât pe temeiul stării de ascundere. Lăsând-să-fie ființarea, *Dasein*-ul se raportează la starea de ascundere, ce-i drept în așa fel încât starea de ascundere însăși îi rămâne ascunsă. Pentru Heidegger, acesta este misterul. (...) Aceasta înseamnă că gândirea care gândește ființarea în întregul ei se lovește de starea de ascundere, o experimentează ca esență originară a adevărului și o află deci ca neadevăr. E drept că starea de ascundere este elementul purtător al oricărei scoateri din ascundere, dar în mod obișnuit – și aceasta înseamnă în tradiție – suntem atât de orbiți de ceea ce se află scos din ascundere, încât starea de ascundere însăși, misterul, cade în uitare. Aceasta se întâmplă și în metafizică; ea gândește, ce-i drept, ființarea ca atare... dar starea de ascundere ca atare nu a devenit niciodată obiectul ei. Uitat fiind, misterul nu devine defel neputincios; efectul acestei uitări se manifestă prin aceea că omul se cramponează de ceea ce este accesibil și se comportă ca și cum ar fi stăpânul absolut al ființării." (Note la *Întrebarea privitoare la tehnică* în *Repere pe drumul gândirii*)

[9] „Teologic creștin, FIINȚA fiind în Sine IPOSTATICĂ, nu mai este nevoie de o *Personalizare* HARICĂ. Filosofii consideră FIINȚA impersonală, care Se *Personalizează* prin Energiile HARICE. Noi distingem IPOSTASUL-PERSOANĂ în Sine de Înțelepciunea HARICĂ a Sa. Filosofii spun că la început FIINȚA creează Înțelepciunea Divină și aceasta apoi Creează Lumea. În creștinism nu se admite așa ceva. IPOSTASUL FIINȚIAL al CUVÂNTULUI Creează direct și PERSONAL, chiar dacă este însoțit de HARUL Său. Sofianismul încearcă greșit o Personalizare a Înțelepciunii HARICE. Filosofii consideră FIINȚA impersonală, care apoi ca HAR se face SPIRIT-Înțelepciune Personală. Creștinismul revelează FIINȚA deja ca PERSOANĂ și din aceasta ies apoi Energiile HARICE de PERSOANĂ FIINȚIALĂ. Înțelepciunea Divină nu este *masca-persoană*, ci este Energie de PERSOANĂ FIINȚIALĂ dincolo de HAR. Filosofii nu puteau găsi dezlegarea problemei *ieșirii Divinului din Sine însuși în creație*, de aceea folosesc «intermediarul» Înțelepciunii.

Acolo unde se arată Adevărul sunt antrenate însă și limitele gândirii umane:

> *„Onestitatea și, implicit, smerenia demersului științific autentic sunt evidențiate tocmai de permanentul raport de evaluare a limitelor gândirii umane pe care (Gödel) îl desfășoară în toate abordările sale, ceea ce duce la o continuă depășire a autosuficienței. Fidelă acestei vocații peratologice, știința însăși dezamorsează hybrisul scientist, lăsând loc permanent unui orizont deschis simultan spre taină și descoperire. Utopia mecanizării științei a fost demontată din interiorul matematicii însăși, ajungând înțelegerea umană să realizeze caracterul ei nesaturat în raport cu orice formalism și, implicit, dimensiunea personală a conștiinței ce transcende orice raționalizare formală."* [10]

Dacă am ajuns la limitele gândirii am ajuns și la limitele limbajului. Uimește poate afirmația Părintelui Ghelasie că „înainte de gând este Cuvântul", dar este logic (supralogic, de fapt) valid că, în ordinea Creației, zidirea este aferentă rostirii ființiale, iar ceea ce grăim noi acum, în condiția căderii este vorbirea ieșită din energia creată a funcției intelectului. Totuși, ceva este aproape de ce se Rostea în chip originar.

Astfel, ajungem în acest punct să vedem o lumină mai puternică pe conceptul de sănătate. Limbajul și sănătatea sunt conectate ființial. Aici intervine, în acord cu gândirea ghelasiană, rolul poetului autentic[11], căruia îi este limpede că

Viziunea creștină rezolvă aceasta tocmai prin PERSOANA FIINȚIALĂ, din care apoi izvorăște HARUL-Înțelepciunea." Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, Editura Platytera, București, 2010, p. 54.

[10] Florin Caragiu, *Cunoașterea științifică în orizontul tainei,* p. 162.

[11] „Poezia e o vedere în ghicitură a stării veacului viitor, în care dominanța legilor asupra cuvântului va fi răsturnată. Imaginea universului e recreată pe măsura cuvântului. Stările sufletești nu mai alternează

Adevărul este o persoană și astfel transcende demonstrația, îi este clar că rostirea de origine este de tip poetic, așa cum de altfel, pe linia lui Hölderlin, o aflase și Martin Heidegger[12]. Acest duh al înțelegerii a ceea ce se Spune în chip esențial străbate întreaga opera ghelasiană, a cărui viziune pentru a deveni explicit în capitolul final unde aflăm care este esența sănătății în contextul dialogal al științei puse în lumina tainei în lumea contemporană.

---

opozitiv sau excluziv, ci se întrepătrund și se concentrează într-o unică stare de grație, ce le integrează și le depășește în orizontul unei resurecții a cuvântului creator de spațiu. (...) Poezia exprimă părtășia acestei lumi create la viața Celui ce este, Care și-a pecetluit chipul în zidire. Cu o indefinită nostalgie a paradisului și o tainică atracție față de Împărăție, poezia are impulsul nestăvilit al transcenderii stării actuale a lumii; o transcendere ce poartă în sine lumea pentru a o renaște și a o înscrie pe traiectoria epectazei, a unei înaintări infinite în taina lui Dumnezeu și a unei prefaceri din slavă în slavă. Urmând vocației sale orfeice și mesianice, poezia e în același timp pogorâre liberă în tenebrele existenței, spre a scoate de acolo în năvodul cuvântului anima, sufletul căzut din prim-planul vieții, lumina ce pulsează în întuneric, pe care întunericul n-a cuprins-o, chipul umbrit, dar nedesființat și indestructibil, al ființei. Lumina aurorală a poeziei e liberă de aversiune, adversitate și respingere, alunecând fără frecări sau împiedicări pe toate contururile existenței, focalizând prin detalii o atmosferă compatibilă cu libertatea duhului. Poezia e o împletire paradoxală între rațional și irațional, ce antrenează o mișcare stabilă a minții, un flux emoțional ce decelează prezența inefabilă, amprenta sufletului. Poezia are nostalgia trupului mistic ce cuprinde sufletul și corpul fără contrariere." (Florin Caragiu, *Ca să vezi și să-nviezi*, Prefață, Editura Platytera, București, 2020)

[12] „Același poet de la care am auzit vorba:

Însă acolo unde există pericolul
Se ivește și ceea ce aduce salvarea.
ne spune:
... în chip poetic locuiește omul pe acest pământ.

Poeticul aduce adevărul în strălucirea a ceea ce iese la iveală strălucind cel mai pur. Poeticul străbate orice artă, orice scoatere din ascundere care aduce în sfera frumosului tot ceea ce ființează în chip esențial." (Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii,* p. 163.)

Astfel, Avva Ghelasie afirmă:

„Ființa se Rostește dar nu se Numește. Eul, Duhul, Spiritul, sunt Rostiri în Sine, nu sunt Numiri-definiri-ființări-funcționalități-fenomenalități. Eul, Duhul, Spiritul sunt Cunoaștere Mistică Directă, nu prin Intermediari-Instrumente. Eul, Duhul, Spiritul nu sunt facultăți-funcționalități, ci Ființă Însăși care se Rostește pe Sine, nu se Numește de ceva din afară de Sine. Aceste Rostiri Mistice ale Ființei Sufletești nu sunt Gnostică, sunt ca și Revelația Treimii Ființiale Dumnezeiești. Acestea sunt Rostiri Mistice Revelate, care în pofida Transcendentalității lor, se Descoperă totuși chiar și Cunoașterii Discursive din afara Ființei. Rostirea Poetică este considerată singura posibilitate de Rostire a Ființei de către Limbajul Instrumental al Condiției noastre de Creații. Mistica este Poezia Transcendentală. Rostirile Mistice sunt Poeziile Transcendentale. Acest Limbaj Mistic este Rostirea Revelației despre Ființa în Sine, ca Dumnezeu și ca Suflet.”[13]

„Fiecare CUVÂNT FIINȚIAL
Izvorăște o Rază de HAR
Și fiecare Rază de HAR
Are în sine CUVÂNTUL ARHECHIPAL.”[14]
(Ieromonah Ghelasie Gheorghe)

Limbajul este în mod direct conectat cu starea de sănătate sau, dimpotrivă, de boală a ființei umane. După cum susține Avva Ghelasie:

[13] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, Editura Platytera, București, 2007, p. 161.
[14] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Integrala Poeziei Isihasmului Carpatin*, p. 153.

> *„Cea mai mare nenorocire a spiritualității de astăzi este destructurarea limbajului până la orgia unui antilimbaj ... Restructurarea Limbajului va fi viitorul Spiritualității Viitorului. Cuvântul-Fiul Lui Dumnezeu este Chipul în Sine al Limbajului. De aceea Redescoperirea Limbajului Hristic va fi Salvarea Viitorului."*[15]

Există o legătură fundamentală între cuvinte și lucruri, relație pe care omul contemporan, prins în plasa imperativelor materiale, nu o mai percepe în esențialitatea sa. În contextul credinței creștine, ne raportăm constant la importanța întrupării Cuvântului – Dumnezeu, lăsând însă adesea o breșă aparent insurmontabilă între ce ni se spune și ceea ce înțelegem legat de actul supratainic al Întrupării Logosului.

Este necesară, în cadrul demersului nostru, o călătorie printre jaloanele reprezentate de accepțiunile termenului logos, pentru a ne raporta, de fapt, la lumina pe care ne-o transmite revelația adusă de Evanghelia Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, care s-a dovedit atât de rodnică într-un spațiu în care metafizica logosică avea o istorie îndelungată, în Grecia mitului și a filosofiei, în care, de la Heraclit citire, logosul funcționase ca principiu, așteptând să fie identificat ca ceea ce este, ca Persoană treimică.[16]

Un aspect de o importanță semnificativă pentru demersul nostru este relația care se stabilește între gândire

---

[15] Ierom, Ghelasie Gheorghe, *Isihasm. Dialog în absolut*, p. 6.

[16] În acest sens, Sfântul Cuvios Sofronie de la Essex, afirmă: „Grecii, prin filosofie, au ajuns la cele mai înalte măsuri ale dezvoltării duhului omenesc și, prin limbă, au izvodit cea mai desăvârșită formă cu putință a expresiei cuvântului omenesc. Această formă, prin pronia lui Dumnezeu, a preluat-o și a folosit-o Biserica lui Hristos în rugăciunea sa, de-a lungul a două milenii." Cuv. Sofronie Athonitul, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ediția a treia revăzută, Ed. Mănăstirii Stavropighie Sfântul Ioan Botezătorul, Essex, Marea Britanie, 2023, p. 267.

și rostire, între gând și cuvânt, între ceea ce mintea plăsmuiește și buzele grăiesc. La modul general acceptat, ne este destul de limpede, în chip axiomatic aproape, că întâi gândim și apoi spunem, că gândirea precede limbajul, că întâi deținem un gând care apoi se face cuvânt, că motorul creator al facerii, al punerii în lucrare este gândul.

Aceasta este una dintre încurcăturile de căpătâi ale filosofilor și ale tuturor celor care nu facă saltul din planul intelectului în sfera apodictică a rațiunii, care confundă duhul silogistic cu proba adevărului, care nu cutează a privi spre perimetrul supralogic care constituie motorul înțelegerii pus în mișcare de suprataina supralogicii treimice.

Reținem, pentru moment, că există măști ale rostirii, trepte ale graiului spre esență, popasuri ale însoțirii gândului cu cuvântul, până la locul de odihnă odrăslit de Graiul de duh. În acest sens, revelatoare sunt cuvintele Sfântului Sofronie de la Essex:

> *„Graiul omenesc este menit să exprime realitățile mai multor planuri: planul vieții de zi cu zi – al nevoilor firești; mai este, apropiat acestuia, dar totuși osebit – cel al simțămintelor și al patimilor sufletești primitive; apoi este limbajul demagogiei politice; cel științific, filosofic și graiul poetic; în sfârșit, mai înalt decât toate – graiul Dumnezeiești Descoperiri și al celorlalte legături între Dumnezeu și oameni – cel Liturgic."*[17]

În Cuvânt înainte la *Medicina Isihastă. Taina vindecării*, Florin Caragiu remarca în chip semnificativ că aderența și alipirea la viața dumnezeiască tainică constituie șansa regenerării spirituale și a redobândirii sănătății ființei create.

[17] Cuv. Sofronie Athonitul, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), ediția a treia revăzută, Mănăstirea Stavropighie Sfântul Ioan Botezătorul, Essex, Marea Britanie, p. 266.

În sens creștin, taina nu îngrădește accesul la adevăr, ci dimpotrivă, deschide accesul la descoperirea și experierea adevărului și probarea lui în miezul unui eveniment de relație și comuniune.

În această lumină, taina se afirmă tocmai ca o cale directă spre depășirea limbajului căderii care este indisolubil legat de sănătatea omului. Știința vine și ea, prin reconsiderările propriilor descoperiri, sau prin abordarea savant smerită, precum cea a lui Kurt Gödel, cum că adevărul nu se situează în sfera demonstrației, sau mai bine zis, nu este epuizat de aceasta, iar miza autenticității se află în nevăzut, vine să valideze funcția tainei în ceea ce se dorește în această lucrare a se evidenția ca fiind ontologia sănătății.

Adevărul și, implicit, cunoașterea se prezintă astfel ca demersuri ce se aplică realității sufletești și nu unei zone aride a demonstrației, a corespondenței sau consistenței unor enunțuri:

> *„Se observă că întâlnirea cu adâncul propriului suflet este un dar dumnezeiesc și că această regăsire se face într-o anumită stare de spirit, în prezența unei persoane care trăiește, asumând lăuntric exigențele adevărului. Cunoașterea nu este întemeiată pe propriile puteri, existând convingerea unei iluminări ce depășește capacitatea proprie. Totodată, se poate remarca dimensiunea interiorității cunoașterii, a dialogului intrapersonal care presupune efortul existențial și mistagogic de contemplare a tainei propriului suflet. În condițiile unei cunoașteri excesiv tehnicizate care favorizează o dispersie spre cele exterioare, recuperarea interiorității în cunoaștere devine o exigență semnificativă."*[18]

[18] Adrian Lemeni, *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Gödel la vederea mai presus de orice înțelegere a Sfântului Grigorie Palama,* Ed. Basilica, București, 2020, pp. 167-168.

Că sănătatea este un concept ce ține de sfera ontologicului este de ordinul evidenței, pentru că, originar vorbind, omul se mișca doar în sfera ființialității pure, boala fiind un sindrom al căderii, al păcatului care, așa cum ne-a argumetat Avva Ghelasie, nu are niciun fel de consistență ontologică. Astfel, sănătatea se înscrie în sfera cunoașterii care ține de atingerea apofatică a tainei, de recuperarea dispoziției dialogale ființiale cu Creatorul.

Vindecarea în forma ei integrală nu poate fi realizată în afara refacerii condiției euharistice afectate de o deviere de la țința și menirea făpturii legate de taina unirii cu Dumnezeu. Medicina isihastă prezintă viziunea privitoare la constituția omului și a creației în general în deschiderile ei practice, ce vizează conștiința liturgică, precum și aspecte ce țin de dinamica vieții psiho-fizice în contextul general al existenței. Vindecarea omului pleacă de la restabilirea capacității sale de deschidere și relaționare în sine și dincolo de sine prin conștiință, memorie și limbaj, ca moduri integrale ale ființei create după chipul lui Dumnezeu.

Apelul la ceea ce transcende planul energetic al ființei, al reflectărilor mișcărilor sufletești, vizează reintegrarea funcțiilor scindate între ele, angrenate într-o logică antagonistă a autonomizării părții și dominației sale asupra întregului. Sunt avute în vedere influențele reciproce între diversele planuri și importanța reorientării fiecăruia dintre ele spre participarea la taina Logosului întrupat și la limbajul sacru al vieții. Isihasmul creștin urmărește o ieșire din logica bolnavă a căderii, marcată de conflictul finalităților, și o regăsire a intenționalității spre comuniune în toate actele și atitudinile vieții. Alimentația isihastă însăși concretizează acest deziderat, prin modelul iconic pe care-l asumă. Distorsiunea profundă a vieții este remediată nu doar prin tratarea efectelor ei ce merg până în planul

inconștient și biologic, ci prin reconectarea experienței umane sub toate aspectele ei la Trupul lui Hristos cel Înviat, icoana unirii creației cu Sfânta Treime, Izvorul de har tămăduitor și sfințitor.

Dacă a devenit limpede că adevărul este o Persoană și că, astfel, cercetarea viului nu are nicio finalitate cu sens dacă nu stă sub umbrela de sens a Vieții, decurge cu o necesitate supra-logică faptul că sănătatea își are originile în altceva decât în buna funcționare a unui ansamblu constituit din energii create. Cunoașterea medicală este, până la urmă, cercetare de tip științific, deci, prin prisma ideilor centrale ale edificiului duhovnicesc ghelasian, ea se deschide în mod firesc în orizontul Tainei.

Astfel,

> *„Tocmai ca urmare a conștientizării fondului originar bun al creației, remarcăm un aspect recuperator și integrator, ce (re) orientează imaginea existenței create și viața ei concretă, spre lumina chipului dumnezeiesc, în direcția desăvârșirii creației în contextul iconic al unirii omului cu Dumnezeu."* [19]

Prin prisma teologiei așezate în discurs de Părintele Ghelasie, putem deduce faptul că isihasmul de tip carpatin zugrăvește o modalitate iconică, integratoare, de întâlnire a teologiei cu știința, fără amestecuri care să deformeze sau să falsifice ambele părți.

Aici intervine interogația fundamental legată de rolul științei în recuperarea sănătății omului. Există un rol terapeutic al științei. Fără urmă de echivoc, Florin Caragiu oferă răspunsul insistând asupra faptului că latura terapeutică a științei nu se poate împlini fără recursul la o cunoaștere participativă care să țină seama de apofatismul

[19] Florin Caragiu, *Cunoașterea științifică în orizontul tainei*, p. 164.

iconic al ființei create și de raporturile sale cu Dumnezeu, Cel care a zidit-o și îi poartă de grijă prin toată iconomia existenței.

În piesa de teatru *Hamlet* a lui William Shakespeare există un moment în care Polonius îl întreabă pe Prințul care părea absorbit de lectura unei cărți (episod din simulacrul nebuniei prin care Hamlet își propunea demascarea trădării de la Curte), ce anume citește, răspunsul fiind: „*Words, words, words*...” replică tradusă în limba română: „Vorbe, vorbe, vorbe...”.

Am menționat acest fapt pentru că limba română reușește să stabilească diferența de esență dintre *cuvânt* și *vorbă*, dintre vehiculul de sens purtând încărcătură substanțială originară (cuvântul) și forma cadaverică a rostirii (vorba), deposedată de fondul ființial adânc al cuvântului. Vorba este cuvântul căzut din cuvânt, este piesa din ansamblul comunicării care se prezintă deposedată de transcendență, fără funcție liturgică. Cuvintele căzute din cuvânt fac obiectul vorbăriei cotidiene care nu mai poartă marca discursului originar, în care rostirea se afirma ca sălaș al duhului Ființei.

Vorbăria cu forma ei cea mai bolnavă – flecăreala, reprezintă un sindrom al lumii căzute în care se manifestă forme de argumentare intelectuală care operează cu sintagme sărăcite de sensurile care dădeau viață rostirii. De aceea, cu cât o limbă este mai nouă, cu atât ea este, sub masca neologică a modelor de exprimare, mai bolnavă și mai îndepărtată de bogăția semantică a începuturilor.

Problema limbajului este un alt punct în care filosofii se împotmolesc, pentru că nu pot integra anterioritatea ontologică a Persoanei în raport cu principiul în cadrul teoriilor elaborate de ei în cheia logicii căderii. În acest sens, Cuviosul Ghelasie afirmă:

> *„Înaintea Inteligențelor în Sine ca Idei în Sine, sunt Cuvintele în Sine ale Logosului Ființial în Sine, de unde Limbajul este înaintea Gândirii. Așa, Creștinismul este Limbaj Ființial în Sine însuși și apoi discursivitate de Gândire. Așa, Limbajul este Originea Gândirii, tocmai invers față de cum spun Platon și Aristotel. Isihasmul Creștin este Mistica Limbajului Ființial în Sine însuși, nu este Filosofia Mistică a Gândirii care-și intuiește esențele ca o Contemplare a Minții*."[20]

Este drept că omul nu poate să se situeze în condiția Creatorului care *spune și se face*, tocmai pentru că natura Creatorului și natura creației sunt distincte și nu se pot amesteca, dar demnitatea omului se manifestă, în cheie creștină, în actul numirii și al rostirii atunci când limbajul folosit este un răspuns cât mai adecvat la Graiul Creatorului. Acesta este un aspect esențial pe care se fundamentează tematica limbajului de Duh în opera Cuviosului Ghelasie.

Revenind la eroarea filosofilor, este limpede că ea gravitează în jurul și se hrănește din supremația acordată infrastructurii principale a lucrurilor. Lumea filosofilor este un edificiu conceptual, în care viața însăși este un concept.

Rădăcina încurcăturii filosofilor poate fi detectată la Platon, dar ea se instituie fără echivoc odată cu viziunea lui Aristotel despre corespondența dintre lucruri și lume. Pentru Aristotel, limbajul este fundamental legat de realitate, servind ca un instrument pentru a reprezenta lumea așa cum se înfățișează ea. Cuvintele funcționează ca simboluri sau semne care reprezintă obiecte, acțiuni și concepte abstracte din lumea exterioară. Această corespondență între cuvinte și realitate formează baza perspectivei realiste a lui Aristotel asupra limbajului. El a susținut că limbajul permite

[20] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, p. 271.

oamenilor să elaboreze categorii și să înțeleagă lumea, jucând astfel un rol crucial în cercetarea științifică și raționamentul filozofic.

Accentul lui Aristotel pe funcția reprezentativă a limbajului provoacă viziunile pur nominaliste, care văd cuvintele doar ca etichete fără conexiune intrinsecă cu lucrurile pe care le descriu.

Pentru Aristotel, legătura dintre limbaj și realitate nu este arbitrară; ea se bazează pe ceea cel numește natura lucrurilor. De exemplu, cuvântul „copac" nu este doar o convenție, ci un mijloc de a cuprinde esența a ceea ce semnifică, ceea ce ne arată că discipolul Aristotel nu se rupsese complet de viziunea maestrului său Platon, această perspectivă a sa asupra limbajului fiind nu foarte departe de perspectiva platoniciană din dialogul *Cratylos*. Această înțelegere a limbajului subliniază rolul său epistemologic în dobândirea și transmiterea cunoștințelor. Mai mult, credința lui Aristotel în alinierea naturală dintre limbaj și realitate l-a determinat să sublinieze importanța clarității și preciziei în comunicare. Ambiguitatea, observa el, apare atunci când limbajul nu reușește să reprezinte fidel lumea. Prin urmare, studiul limbajului nu este doar o activitate lingvistică, ci una filosofică, necesitând o atenție atentă la modul în care cuvintele corespund obiectelor și fenomenelor pe care le denotă.

Am zăbovit asupra perspectivelor asupra limbajului de la începutul istoriei filosofiei nu numai pentru a explicita ceea ce înseamnă, din perspectivă ghelasiană, „încurcătura" filosofilor cu privire la limbaj și la ceea ce am putea numi ontologia cuvântului, sau perspectiva liturgic-ființială asupra rostirii autentice ci, mai ales pentru a pune în lumină faptul că, oricât de mult ne-am dori să ne definim ca rostitori în duh creștin, ne situăm, ca viețuitori ai lumii contemporane, tot într-un duh pre-creștin atunci când utilizăm structuri de

limbaj, sau când ne raportăm la funcția cuvântului în raport cu realitatea.

Suntem mai aristotelici decât ne-ar plăcea să credem atunci când exprimăm, prin cuvinte, raționamente care se situează fără putință de tăgadă într-o cheie a adevărului circumscrisă logicii terțului exclus, operând conceptual cu principii atunci când ar trebui, duhovnicește vorbind, să ne plasăm în câmpul deschis spre Absolut al Adevărului ca persoană.

Există o relație fundamentală între adevăr, recuperarea calității de origine a rostirii și problema uitării, atât de limpede înfățișată de filosoful Paul Ricoeur:

> *„O imagine îmi vine în minte; și îmi spun în sinea mea; este chiar el, este chiar ea.*
>
> *Îl recunosc, o recunosc. Recunoașterea poate lua diferite forme. Ea se produce deja în cursul percepției. O ființă a fost odată prezentă, a fost absentă, a revenit."* [21]

Și, astfel, consideră Ricoeur,

> *„Întreaga problematică a memoriei se constituie prin prisma dialecticii prezenței și a absenței în inima reprezentării trecutului, la care se adaugă sentimentul de distanță propriu amintirii, spre deosebire de simpla absență a imaginii, fie că ea servește la a zugrăvi sau a simula."*[22]

Cu aceste considerații despre uitare atingem acel fond mitic al filosofării care a făcut ca uitarea să fie numită *Lethe,* precum și acel fond care îi dă memoriei resursa de a combate uitarea. Reminiscența platoniciană, posibilitatea de a găsi accesul spre adevăr printr-o arheologie în propriul

[21] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, trad. Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, 2001, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001, p. 518.
[22] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, p. 513.

suflet provine din lupta cu o uitare instalată odată cu nașterea. În lumea contemporană, din această perspectivă poate și analizat discursul politic ca diluare dramatică a rostirii cu încărcătură ființială de sens. Pentru Platon, din contra, discursul politic autentic putea fi elaborat numai de filosof, numai de cel care are acces la ideile ascunse în propriul suflet.

Întemeierea discursului se face prin raportarea și prin participarea într-o măsură cât mai mare la Idei. Orice alt tip de discurs lansat în sfera politicii duce la înșelătoria de care se fac vinovați retorii și sofiștii. Din perspectivă platoniciană, există o împletire de ființă și neființă în cadrul oricărei forme de discurs, deci și în contextul discursului politic. Prin prisma conceptului de memorie este clar ce funcție are reamintirea în cadrul autenticității politice de tip platonician. Interesul nostru este acum de a afla dacă, în perimetrul politicii poate fi detectat un tip de discurs care să amenințe cu un pericol mai mare decât cel al permiterii inserării neființei în rostirea politică, un tip de discurs care să îl îndepărteze iremediabil pe om de ceea ce este în cea mai mare măsură.

Pentru Martin Heidegger, termenul *uitare* are funcția de a exprima inautenticitatea în practica neliniștii. Uitarea nu este raportată de filosoful german în chip primordial la memorie. Ca uitare a ființei, ea intră în componența condiției inautentice. „Într-un sens apropiat este vorba, în capitolul *Gewissen* despre uitarea conștiinței, ca sustragere de la chemarea venită din adâncul propriei putințe-de-a-fi”.[23]

Aceste considerații heideggeriene sunt în relație cu ideea de „cădere”, care exprimă structura de ființă a *Dasein*-ului instalat în neautenticitatea sa și în care, dacă

[23] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, p. 533.

nu este vizat de angoasă, poate să rămână mereu, fără a fi autentic în modul în care se concretizează existențialul sălășluirii și mai ales coabitarea cu celălalt, care presupune înțelegerea care poate lua forma enunțului și a comunicării.

> *„Heidegger întemeiază toate fenomenele care țin de expresie, limbă, vorbire etc. pe cel de-al treilea existențial, care alături de situarea afectivă și înțelegere, constituie ființa deschisului: Rede*[24]*, discursul. Însă așa cum grija ca existențial nu trimite la grija ontică și existențială a celui care are tot felul de griji în viața de zi cu zi, nici aici discursul nu trimite la performanța oratorului care vorbește în fața unei mulțimi sau în parlament."*[25]

Acest din urmă tip de rostire poate intra mai degrabă în formele de comunicare ce domnesc în spațiul public, acolo unde poate fi întâlnită cel mai adesea flecăreala, curiozitatea și ambiguitatea, în care cuvintele își pierd raportul lor cu lucrurile și, în loc să descopere ființa ființărilor la care se referă, acoperă și închid.

Rareori poate fi înscris discursul politic în perimetrul rostirii autentice. În primul rând el este o manieră discursivă circumscrisă iremediabil spațiului public, unde autenticitatea umană tinde să se oculteze. În al doilea rând el este marcat de o dinamică a schimbării nu după criterii date de vreo coerență lăuntrică a ceea ce trebuie transmis, ci unei dorințe clare de a convinge.

---

[24] Articulând sensurile și semnificațiile faptului de fi în lume, discursul are trei posibilități de manifestare: limba (Sprache), adică articularea prin cuvântul rostit, ascultarea (*Horen*) și tăcerea (Schweigen). Deschiderea autentică față de celălalt nu se produce neapărat prin emisie vocală, prin vorbire, care în spațiul cotidianității este în chip esențial flecăreală (*Gerede*), ci mai degrabă prin ascultare și tăcere.

[25] Gabriel Liiceanu, *Repere pe drumul gândirii,* p. 607.

„Pentru a domina mulțimea, mai întâi trebuie să îți dai bine seama de sentimentele ce o animă, să te prefaci că le împărtășești tu însuți, și apoi să cauți să le dai un alt curs, declanșând în imaginația ei, prin asociații rudimentare, anumite imagini sugestive: la nevoie, să știi să te întorci pe calea meandrelor ei sufletești și mai ales să ghicești la tot pasul ce a dat naștere acestor sentimente. Această necesitate de a-ți schimba discursul în funcție de efectul produs în momentul adresării, lovește de neputință orice cuvântare studiată și pregătită dinainte. Oratorul atent la propria gândire, iar nu la cea a auditoriului, pierde din această pricină orice putere de influență."[26]

Constatăm astfel că este greu, dacă nu imposibil, să putem găsi un discurs politic esențializant, având în vedere că pentru elaborarea unui astfel de discurs ar fi necesar accesul celui care îl elaborează în același timp la propria autenticitate, în al doilea rând la autenticitatea fiecărui membru al auditoriului. Imposibilitatea este dată și de faptul că discursul politic este unul ce ține în chip fundamental de spațiul public unde domină impersonalitatea și unde autenticitatea tinde să se ascundă, să cadă în uitare.

Accesul la conștiință este inextricabil legat de memorie și de libertatea omului de a-și aminti lucrurile așa cum au fost, chiar și în condițiile în care acest „așa a fost" este determinat de subiectivitatea individului. Dacă ar fi să îl credem pe Freud, uitarea totală, definitivă, este un nonsens[27].

[26] Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor,* trad. Mariana Tabacu, Ed. Antet XX press, București, 2001, p. 72.

[27] În acest sens este lămuritoare lucrarea sa *Psihopatologia vieții cotidiene*, în care printr-o extrapolare a gesturilor ratate ale individului la nivelul vieții popoarelor, se poate vedea cum uitări, amintiri-ecrane, acte ratate, dobândesc la scara memoriei colective niște proporții

„Una dintre convingerile cele mai puternice ale lui Freud a fost tocmai aceea că trecutul resimțit este indestructibil”.[28]

Putem fi de acord cu Freud și crede că, într-adevăr, memoria este indestructibilă. Dar nu putem trece cu vederea afirmația lui Paul Ricoeur, conform căreia poate fi detectată o întreagă tipologie a uzurilor și abuzurilor de memorie: memorie împiedicată, memorie manipulată, memorie obligată. Chiar dacă ceea ce se acumulează în memoria individului este indestructibil, se poate gândi de către un sistem o formă de blocare a accesului individului la propria rezervă de amintiri de unde își poate extrage, în urma unei deliberări, o posibilitate existențială. Manipularea memoriei sau blocarea accesului la propria conștiință echivalează cu distrugerea autenticității individului, cu eradicarea a ceea ce el este în cea mai mare măsură și putem afirma că un discurs politic care însoțește o astfel de acțiune este un discurs aducător de neant.

Astfel, gândirea, acceptată ca modalitatea cea mai intimă de manifestare a ceea ce omul este, nu mai are în față o infinitate de sensuri, asupra ei se abate ordinul de a tăcea, de a se resemna cu ceea ce este mai rău, sau ceea ce este mai grav de a se auto-anula prin acceptarea de a se autodefini ca și crimă.

Gândindu-ne la *motto*-ul acestei lucrări, descoperim un paradox: cam aceasta este lumea în care pustnicul Arsenie, vedea isihia coborând[29]. Ceea ce a prefigurat Orwell

---

gigantice pe care istoria, mai precis, în termenii lui Freud, istoria memoriei, le scoate la lumină.

[28] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, p. 537.

[29] „Fiule, îți las ca Moștenire Dumnezeiescul DAR al ISIHIEI, ca Binecuvântare transmisă de la Avva Neofit Pustnicul. A prorocit Avva Neofit Pustnicul că vor fi cu miile cei ce vor urma calea de Taină a ISIHIEI. Grele vor fi schimbările lumii, dar tot așa de minunate vor fi trezirile Sufletești ale multora. Va coborî din munte și din peșteri

a fost împlinit în chip tragic și depășit. Etapa următoare a fost cea prezisă de William Gibson în romanul *Neuromantul*. Limbajul politic a fost depășit în grad de disoluție de limbajul mașinilor eliptice de suflet.

Graiul de Duh pare că numai lasă nicio urmă în *gheața* mediului virtual. Și totuși, Domnul îngăduie. Am zice, odată cu o luminoasă viziune duhovnicească faptul că îngăduie tocmai pentru a face mai vizibilă și mai elocventă înfrângerea răului. Isihia lumii pare un ideal, dar totuși, iconicul încă se manifestă în lumea din care pare că Duhul s-a retras, delicat, dar ferm.

După cum bine se știe, piatra de poticnire cu privire la opera Cuviosului Ghelasie de la Frăsinei este limbajul său. Dar tot atât de bine se știe că există acest aparent paradox: deși Dumnezeu este Absolut, Imuabil și dincolo de orice durată care măsoară devenirea, acționează, prin Harul său, în dinamica lumii, sfințind-o. Astfel, revelația este atemporală, dar limbajul prin care cei care se pun în slujba Creatorului este dinamic, uneori profetic, contracarând jocul de-a iluzia

---

Lucrarea cea de Taină a ISIHIEI până în inima orașelor și mulți tineri se vor trezi cu tărie la o Viață de DUH asemănătoare celei din vechime. Lucrarea cea de Taină a ISIHIEI va înflori în pustiul multor inimi ce vor deveni apoi Ceruri Întrupate. Îți las Binecuvântarea ISIHIEI, pe care să o ții aprinsă în Candela proprie. Nu te întreba cum va fi aceasta. Lucrarea cea de Taină a ISIHIEI va fi Taina Viitorului. Istoria ce vine va fi cea mai teribilă confruntare dintre Lumină și întuneric, dintre Viață și moarte. Dar Puterea Luminii va fi atât de mare că va depăși toate ale firii. Fă-te părtaș la această mare aprindere Duhovnicească. DARUL Domnului IISUS Hristos să fie cu tine și cu toți doritorii de ISIHIE. PREASFÂNTUL DUH să te ocrotească. Amin." - Testament duhovnicesc pe care Cuviosul Ghelasie de la Sfânta Mănăstire Frăsinei l-a primit de la Avva Arsenie Praja Pustnicul (reprezentant de mare ținută mistică al isihasmului carpatin din zona Râmețului) în Florin Caragiu (ed.), Cuviosul Arsenie Praja – Memorii de ucenicie ale Cuviosului Ghelasie Gheorghe de la Sfânta Mănăstire Frăsinei, Ed. Platytera Books&Arts, București, 2025, pp. 63-64.

adevărului, mai precis erezia, prin modalități de exprimare teologică. O astfel de operă este cea a Părintelui Ghelasie. Cel mai mare pericol care poate acționa cu privire la o astfel de operă este lectura sa făcută în mod decontextualizat și, lucru și mai periculos, cu prejudecata indusă de lecturi la... lecturi.

Sigur, așa cum susține Gelu Almășan:

> *„Părintele Ghelasie are o manieră aparte de a scrie, vrea să ne silească să vedem totul dintr-o dată, întregurile. De aceea adună multe noțiuni în cuvinte compuse, mai puțin obișnuite. Apoi, majusculele la care nu vrea să renunțe pe motiv de Sacralizare a limbajului, ca și trimiterile în mai multe direcții par cititorilor copleșitoare și grele.*
>
> *Părintele Ghelasie zice că așa este limbajul mistic. Se pare că nouă, prea puțin obișnuiți cu mistica, ni se pare ceva ieșit din comun."*[30]

Avva Ghelasie insista asupra bolilor care țin de parazitarea limbajului ființial de origine, a Graiului de Duh, prin care Omul relaționa cu Creatorul său. Acesta este un aspect esențial pentru sănătate din perspectivă ortodoxă, pentru că este într-o profundă conexiune cu rugăciunea, la care ne conduce Practica Iconică. Duhul ajunge să se roage în om pe măsura înaintării acestuia în propria inimă, în demersul arheologiei în propriul suflet pe care ajunge să o exerseze rugătorul. Astfel, medicina isihastă se manifestă ca soluție de tip ontologic pentru restabilirea caracterului plenar al sănătății omului, așa cum a fost el creat.

Am văzut că o temă fundamentală în demersurile Părintelui Ghelasie este reprezentată de poezie. Logica se folosește de limbaj, noi deținem structuri ale limbajului, dar

---

[30] Gelu Almășan, *Câteva repere introductive*, în Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Integrala poeziei isihasmului carpatin*, p. 13.

ceea ce este minunat în recuperările pe care le oferă Părintele Ghelasie sufletului nostru contemporan este tocmai reconsiderarea funcției limbajului, trecerea lui într-un alt plan, „aruncarea" gândirii până acolo unde poate să își găsească arme de tip poetic pentru ca mintea să poată coborî în suflet. Asta se întâmplă în cazul poeziei, dar aproape tot ce s-a scris la nivel poetic în lume de-a lungul istoriei intră în categoria a ceea ce Sfinția Sa numește a fi „versul care nu e încă poezie". Asta înseamnă că încă ne mișcam în spațiul de căutare a unui limbaj al originilor.

Noi spunem adesea: „Vreau să pun într-un cuvânt cât mai bun gândul pe care îl am." De la Părintele Ghelasie aflăm ceva care trebuie să ne dea foarte mult de gândit, dar mai ales de simțit: *Cuvântul este înainte de gând*.

După cum bine sesizează Gelu Almășan:

> *„În mod obișnuit, cuvântul este absorbit de gând și noi gândim ce vorbim și citim. Aici este tocmai invers. Când citești, Cuvântul reprezintă și nu mai este nevoie de gând, Cuvântul fiind de ajuns, ca o icoană pe care o privești, nu o gândești, o vezi, nu o imaginezi... De aici, relatările din Memoriile unui isihast, ce scot Mintea din Suflet și nu o mai consideră Ochiul Sufletului, ci o rază energetică a Ochiului de Suflet dincolo de Minte."*[31]

Așadar, ținta ar fi să ajungem la vorbirea de origine, la Graiul de Duh, la omul care asimilând Hrană de Rai, avea și Grai de Rai. Ontologia sănătății nu se poate institui fără filosofia cea adevărată a limbajului de origine. Înțelegem, cu tristețe, cam pe unde se mai află rostirea în lumea de azi: ea își celebrează disoluția în limbaje de programare sau își instituie deșertul sensului în retorica politică, după modelul expus de Orwell în *1984*. „Din plinătatea inimii vorbind gura", nu putem separa sănătatea de limbajul care este, după

[31] Gelu Almășan, *Câteva repere introductive*, p. 16.

expresie platoniciană, manifestat în grade de participare ale Cuvintelor la Cuvânt.

Sănătatea individului, plenară fiind, adică și a corpului și a sufletului, se manifestă și se vădește și prin ceea ce omul rostește. Omul este, în chintesența lui, fie și prin deja prea uzata expresie aristotelică de *zoon politikon*, ființă dialogală. Atitudinea monologală este o anormalitate sau o figură de stil. Vorbirea este ieșirea din sine, ceea ce ne face să înțelegem mai bine, sau să aproximăm într-o lumina mai adecvată Taina creației prin Cuvânt. Omul se apropie de sănătatea de origine cu cât atitudinea sa dialogală este mai apropiată de grăirea de duh originară. În cheia isihasmului carpatin, gestul iconic este acela care îl așază pe om în poziția de start în cursa duhovnicească de redobândire a cununii de grăitor în duh. M.D. Linte susține, în acest sens:

> *„Avva Ghelasie de la Frăsinei a reliefat vectorii unei hristologii al cărei fond este iconologic, sens în care în prim-plan apar chipurile ipostatice ale firilor. Prin limbajul folosit, care, în spiritul tradiției românești, dă prioritate chipului, se evidențiază fondul iconic/iconologic al hristologiei*."[32]

Omul, creație originar dialogală deține cu atât mai multă sănătate cu cât mișcările ființei sale se înscrie în actul perihoretic al grăirii de origine. Într-o Realitate a Turnului Babel acest fapt nu este posibil. Orice limbă, cu cât este mai neologică, cu cât se îndepărtează de zona de siguranță a sensului exprimat etimologic, este mai săracă în duh. Putem verifica asta și la nivelul a ceea ce simțim când ne rugăm, în funcție de ce text al rugăciunilor folosim.

Suntem în punctul în care trebuie să formulăm un cuvânt de apărare cu privire la opera Cuviosului Ghelasie.

[32] M.D. Linte, „Icon-iconologie-iconografie", în *Ghelasiene: In honorem Avva Ghelasie*. Sânbotin, Chipul Iconic, Vol. 1, 2026, p. 24.

Există mai multe aspecte care au făcut din Avva Ghelasie ținta unor critici cu privire la îndreptățirea sa ca teolog ortodox.

Însuși limbajul folosit de Sfinția sa a fost o altă piatră de poticnire, mulți având probleme fie cu limbajul său acuzat ca fiind în afara unui stil de la care se revendică teologia validată ca autentică, fie că folosește prea multe majuscule, fie că este greu de înțeles din pricina unei aure filosofice a scrierilor sale. Însuși Sorin Dumitrescu, artistul care ajunge să găsească un reper iconic pentru propria sa abordare iconică în scrierile lui Avva Ghelasie a fost un puternic contestatar al isihastului de la Frăsinei. Mărturisesc că eu însămi am pus inițial deoparte cărțile sale când am efectuat o survolare diagonală a scrierilor sale la care am găsit până la urmă cheia de acces prin trei căi: acatistele Avvei Ghelasie, poeziile sale și dialogurile pe care le-a purtat cu teologul Gabriel Memelis. În ceea ce privește probitatea duhovnicească a Părintelui Ghelasie subliniez, prin cuvintele lui Florin Caragiu că:

> *„Părintele Ghelasie a semănat cu vreme și fără vreme în ucenici râvna participării la tainele bisericii și dorul liturghisirii personale a darului dumnezeiesc. Mare iubitor al monahismului și al slujbelor bisericești, rugător, ascultător și statornic în toate cele ale vieții monahicești sunt câteva dintre aprecierile făcute la adormirea sa de Starețul Neonil, care a spus în chip impresionant: el este Viu! În același spirit apreciativ, plin de sensibilitate duhovnicească a fost și cuvântul Presfințitului Irineu."*[33]

În lumina isihasmului carpatin, insistăm asupra acestei importanțe a limbajului, mai ales în lumina Cuvântului de dinainte de gând. Dacă rostirea ființială, prin Graiul de Duh, originar constitutiv dialogului om – Creator este marca

[33] Florin Caragiu, *Cuviosul Ghelasie isihastul*, Editura Platytera, Colecția Isihasm, București, 2004, p. 165.

sănătății omului de dinainte de cădere, atunci rugăciunea ca discurs ontologic originar în inima omului, care se recuperează prin recursul la gestul iconic este forma prin care se ia cu asalt lumea pierdută prin cădere.

Am văzut care este funcția iconicului, care este calea propusă de isihasmul carpatin, aflat într-o înrudire simfonică incontestabilă cu toate celelalte specificuri ale practicării rugăciunii inimii, am aflat care este legătura de nezdruncinat dintre limbajul ființial și calea dobândirii sănătății de origine. Ce mi se pare cu adevărat important și relevant în tot ce a propus Avva Ghelasie de la Frăsinei este faptul ca veșnicia își găsește poarta de pătrundere în inima omului prin specificitatea istorică a vieţuirii acestuia. Pentru omul acestor vremuri, redobândirea, în cheie iconică, a posibilității de dialog restaurator cu Creatorul este o mină transcendentă de Duh. Sensul a ceea ce numim ontologia isihasmului carpatin este reliefat cât se poate de limpede de Cuviosul Ghelasie:

> *„În sensul unei medicini creștine, noi facem o relatare de dialog între euri ale unicului eu personal integral propriu. De la religios la psihic până la fiziologic, totul este un dialog de chip de eu relațional în sine și peste sine. Păcatul a produs contrarierea dialogului eurilor ființiale, separarea lor, distructivitatea relației până la ruperile fizico-chimice, de unde boala și moartea. Terapeutica noastră de orientare creștină consideră totul ca un dialog de rememorare a eurilor, cu reunirea lor în unitatea de entitate personală, așa cum ne-a creat Dumnezeu."*[34]

Gina Șerbănescu

[34] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Remediile terapeutice ale medicinii isihaste*, București, Editura Platytera, 2020, p. 20.

Avva Ghelasie, Maica Domnului și isihasmul

Cei care l-au cunoscut pe Părintele Ghelasie au cunoscut și evlavia sa la Maica Domnului, dar și interesul său profund pentru isihasm, mai precis pentru isihasmul de specific carpatin, nu doar pentru evidențierea lui, ci și pentru structurarea lui, pentru prezentarea lui ca un sistem ascetico-mistic complet. El arată că pustnicii din cheii Râmețului nu la întâmplare stăteau în gest de închinare în fața icoanei Maicii Domnului cu Pruncul în brațe vreme îndelungată. Motivul: această icoană cuprinde întreaga taină a răscumpărării și mântuirii neamului omenesc.

Nu întâmplător, Avva Pustnicul, adică Părintele Arsenie Praja, „avea în mod deosebit O ICOANĂ Mare cu MAICA DOMNULUI cu PRUNCUL DUMNEZEIESC în Brațe, la care avea și o Candelă, singura pentru care folosea „Uleiul" adus și procurat în mod special. ICOANA aceasta era pentru el totul. La început, în slăbiciunea și aprinderea mea tinerească, l-am învinuit chiar de un fel de „idolatrie""[1], își amintește retrospectiv ucenicul acestuia.

Mai târziu, în unul dintre poemele sale mistice, ascetul de la Frăsinei va scrie:

[1] *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu*, Editura Platytera, București, 2005, p. 46.

Icoana Ta, Maica Domnului, este Fereastra Lui Dumnezeu,
Este Ușa prea Sfântă spre Dincolo de Creație[2] *...*
O, Icoană a Maicii Domnului înfricoșată,
Tu porți pe Dumnezeu întrupat în Brațele tale
Și Fiul Lui Dumnezeu își Odihnește Capul pe Inima Ta...
Ce Simți Tu, Inimă a Maicii Domnului,
Ce Trăiești Tu, Inima cea mai îndumnezeită?[3]

În una dintre primele sale scrieri, Avva Ghelasie nota: „Maica Domnului este mai mare decât Îngerii și Mama Întregii Creații, ca Chip al Creației în Sine, singurul care poate întrupa pe Fiul Lui Dumnezeu Cel Întreg"[4]. La fiecare Utrenie cântăm: „Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii și mai slăvită fără de asemănare decât serafimii", deoarece Maica Domnului are o slavă mai mare, se află într-o slavă, într-un har mai mare chiar decât aceste ființe celeste care se află cel mai aproape de Dumnezeu.

Părintele mai observă că „Dumnezeu se întâlnește cu Maica Domnului nu în închiderea în Dumnezeu sau în Creație, ci în Taina Rodului Amândurora, a Fiului Hristos, totodată Dumnezeu și Creație, care nu este închidere, ci tocmai Absoluta Deschidere atât a Lui Dumnezeu însuși, cât și a Creației peste propriile limite. De aici Maica Domnului este însăși Esența Creației, este Perfecțiunea de Creație, Singura capabilă să se întâlnească cu Perfecțiunea Dumnezeiască, din care să se Nască Fiul și al Lui Dumnezeu, și al Creației, Hristos. Așa Mistica Isihastă fără Perfecțiunea de

[2] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Isihasm, dialog în absolut*, Editura Platytera, București, 2007, p. 53.
[3] *Ibidem*.
[4] *Idem*, *Memoriile unui isihast. Iscusința trăirii isihaste*, Editura Platytera, București, 2006, p. 58.

Creație care este Maica Domnului nu este posibilă ca o Mistică Concretă între Dumnezeu și Creație.

În Misticile Necreștine, Dumnezeu este Perfecțiunea care se Lasă Iluzionat de Creația Zeiță care este Imperfecțiunea ce-L face și pe Dumnezeu să intre în Manifestarea relativă a Lumii[5]. Misticile Necreștine au Uitat de Treimea Absolută, încât se Opresc doar la Doimea Dumnezeu-Creație, Dumnezeu și Forțele Sale ca Zeițe-Creație. În Creștinism nu este Jocul Lui Dumnezeu cu propriile Sale Forțe traduse în Creație Iluzivă, nu este Iluziva Dragoste a Lui Dumnezeu cu Zeițele Creației. În Creștinism este Dumnezeu deja în Sine Treimea de Iubire Perfectă și Absolută, care Aceasta Se Traduce în Iubire tot Perfectă și Absolută de Creație ca Maica Domnului, care nu este Iluzia Iubirii Lui Dumnezeu, ca Manifestare de Dumnezeu, ci este Transpunerea în Creație. ... Creația nu se Emană din Dumnezeu ca transformare de Dumnezeu în Creație. ... Așa Creația nu este Iluzia-Imperfecțiunea-Fărâmițarea Lui Dumnezeu în Forțe de Manifestare de Creație, ci este tot o perfecțiune Egală cu Dumnezeu, este Maica Domnului, care apoi se întâlnește Participativ[6] cu Dumnezeu în Fiul de Creație ce este Hristos totodată Fiul Lui Dumnezeu, Chipul Esenței Creației"[7].

Aici Părintele folosește o expresie care poate părea smintitoare: „O perfecțiune Egală cu Dumnezeu, care este Maica Domnului". Cred că ceea ce voiește să spună e că Maica Domnului este corespondentul, transpunerea în arealul creat a lui Dumnezeu Tatăl, Necreatul, căci mai departe

[5] Aici Părintele face aluzie la doctrina hinduismului vedantin și, posibil, la cea gnostică.

[6] În opera lui Avva Ghelasie participarea presupune libertatea de a alege, voința liberă, alegerea conștientă.

[7] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Nevoințele isihaste. Urcușul isihast*, Editura Platytera, București, 2006, pp. 207-208.

citim: „Creația-Maica Domnului este în Sine Chipul-Arhetipul Tatălui Dumnezeu Creatorul. ...

Rodul întâlnirii lui Dumnezeu cu Creația nu este Anihilarea-Absorbirea Creației[8] sau (invers) Absorbirea, Moartea Lui Dumnezeu în Creație, Uitarea Lui Dumnezeu în Creație"[9]. Spre deosebire de acestea, în creștinism, așa cum arată cu claritate misticul de la Frăsinei, întâlnirea dintre Dumnezeu și creație „este în Concretizarea Amândurora în Fiul Comun totodată Dumnezeu și Creație, în care Dumnezeu și Creația se împletesc fără Amestecare și fără distrugere. ...

Doar o Creație Perfectă poate Naște pe Fiul Perfect al Lui Dumnezeu. Așa Creația Perfectă este Maica Lui Dumnezeu, nu Soața-Mireasa Lui[10], ci este însăși Mama Lui Dumnezeu Făcut Creație. Maica Domnului este paradoxal Originea-Nașterea Lui Dumnezeu care se Renaște pe Sine și ca Altă Realitate de Creație. Dumnezeu nu se Transformă în Creație, ci Dumnezeu Cel Necreat se Naște pe Sine sub Formă de Creație. Așa Dumnezeu Cel Necreat Rămâne Dumnezeul în Sine și totodată se Renaște pe sine în Realitate de Creație fără să se Anihileze pe Sine Cel Necreat, ci Reproducându-se pe Sine și ca realitate de Creație. Maica Domnului-Creația astfel nu este Mireasa Lui Dumnezeu, ci efectiv Mama Lui Dumnezeu Cel ce se Renaște pe Sine și ca

[8] Anihilarea-Absorbirea Creației înapoi în Dumnezeu o întâlnim în doctrina panteistă după care lumea nu este distinctă de Dumnezeu, ci doar o manifestare temporară a Lui, care în final se reabsoarbe în El, precum în hinduismul monist vedantin și neoplatonism.

[9] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Nevoințele isihaste. Urcușul isihast*, p. 208. Aceste idei le aflăm în gnosticism sau în teozofia new-age-istă, în sisteme moderne care afirmă că Absolutul se „uită pe sine" pentru a deveni lume, iar evoluția este procesul prin care divinul „își amintește" cine este.

[10] Această idee o întâlnim în cabalism sau hermetism.

realitate de Creație. Fără acest paradox se falsifică Dumnezeu și Creația până la un Amestec grosolan”[11], precum am văzut în doctrinele mai sus pomenite.

În unul dintre poemele sale, avva Ghelasie exclamă:

Dacă nu ai fi Tu, MAICA DOMNULUI,
Nu S-ar Coborî FIUL LUI DUMNEZEU pe Pământ,
Doar prin Tine Fiica-Pururea FECIOARĂ a Creației
Se DĂ TRUP DUMNEZEIESCULUI CUVÂNT.
Există o Iubire de Creație care și pe DUMNEZEU îl Coboară de Sus,
Este IUBIREA MAICII DOMNULUI ce ÎNTRUPEAZĂ pe DOMNUL IISUS.
Este Iubirea ce de asemenea Ridică și Creația în Sus,
Este „tot a MAICII DOMNULUI”, ce ne face „FRAȚII LUI IISUS”.
O, MAICA DOMNULUI-Biserică, Taină negrăită,
Prin Tine PREOȚIA DUMNEZEIASCĂ LITURGHISEȘTE,
Prin Tine Creația cu DUMNEZEU se ÎNTÂLNEȘTE.[12]

Vedem deja identificarea simbolic coerentă a Maicii Domnului cu Biserica, lucru afirmat explicit: „Când zici Biserică, zici Maica Domnului, când zici Maica Domnului, zici Biserică”[13].

Gândirea teologică a Părintelui Ghelasie nu se oprește aici, ci înaintează făcând o distincție limpede între definiția ortodoxă și cea protestantă a Bisericii: „Biserica este reprezentată de Chipul Maicii Domnului, în jurul Căreia se

[11] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Nevoințele isihaste. Urcușul isihast*, pp. 208-209.
[12] Cuviosul Ghelasie Gheorghe, *Isihasm. Darul menirii de taină*, Editura Platytera, București, 2007, p. 29.
[13] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar de isihasm*, Editura Platytera, București, 2015, p. 110.

formează Adunarea Fiilor Bisericii. La COBORÂREA SFÂNTULUI DUH, în Ziua Cincizecimii, toți erau Adunați în JURUL Maicii Domnului și, doar așa se COBOARĂ SFÂNTUL DUH (FA 2, 1; 2, 42). ... Nu Adunarea credincioșilor „face" Biserica, ci Chipul Maicii Domnului în JURUL căreia se face Adunarea. Adunarea, ce are în ea Chipul Maicii Domnului, se poate Numi Biserică. ...

Aici se încurcă protestanții care „reduc" Chipul Bisericii doar la „Adunarea-comunitatea" credincioșilor, care ar „naște de la sine Preoția și Chipul Bisericii". Preoția și Biserica trebuie să aibe UN CHIP-FORMĂ care să dea apoi Chip-Formă de Biserică Adunării credincioșilor. Ca Adunarea să fie SACRĂ-Biserică, trebuie să aibă acest CHIP SACRU. Chipul Sacru al Preoției este CHIPUL direct al PERSOANEI lui HRISTOS. Chipul Sacru al Bisericii este Persoana directă a Maicii Domnului"[14].

Făcând probabil aluzie la un celebru verset paulin (Ef. 5, 25) și uzând de corespondența simbolică Biserică-Maica Domnului, Cuviosul Ghelasie observă: „După cum Iubește Maica Domnului pe FIUL ei Dumnezeiesc, așa se Identifică Iubirea Bisericii față de HRISTOS. Cine poate spune cât este de Mare Iubirea Maicii Domnului pentru FIUL Cel Dumnezeiesc? Și cine poate spune Măreția IUBIRII lui HRISTOS pentru MAMA Sa? În aceste Chipuri de Iubire noi Identificăm raportul dintre PREOȚIE și Biserică. Ca Trăire Isihastă, noi fiind Fii Bisericii-Maicii Domnului, trebuie să ne facem Asemenea Iubirii Maicii Domnului. ...

Noi prin Iubirea Maicii Domnului ne URCĂM la IUBIREA HRISTICĂ. Obișnuit se zice că Unicul Mijlocitor spre Dumnezeire este HRISTOS. Noi, ca mistică, lărgim Mijlocirea HRISTICĂ în Chipul de Acces la Mijlocirea

[14] *Ibidem*, p. 112.

HRISTICĂ, ce este Mijlocitoarea Iubirii Maicii Domnului. Unii zic că nu mai este nevoie de Biserică, putând Urca direct la Hristos, Cel Dincolo de Biserică.

Această „antieclesiologie" o au sectele neoprotestante. Acestea pierd din vedere că Chipul Iubirii, ce ne URCĂ la HRISTOS, este Chipul Iubirii de Biserică-Maica Domnului. Cel ce Iubește pe HRISTOS se face Chip de Biserică, Fiul Maicii Domnului. A fi creștin înseamnă a fi o Biserică Vie a lui HRISTOS. Și Chipul Bisericii este Chipul de Iubire al Maicii Domnului. Biserica este Iubirea de creație, Chip de Maica Domnului, ce RĂSPUNDE în aceeași MĂSURĂ IUBIRII Dumnezeiești a FIULUI ce coboară și LITURGHISEȘTE în creație prin PREOȚIE.

De aici EGALITATEA dintre PREOȚIE și Biserică, ca Egalități de Iubiri ce își Păstrează însă fiecare Chipul Propriu, fără de care nu ar mai fi IUBIRE. Iubirea CHIP de Maică-Iubirea de Biserică este Iubirea de Chip de MAMĂ PURUREA FECIOARĂ, ce nu-și mai împarte Iubirea cu altceva în afară de Absolutul FIU. Chip de Biserică înseamnă Chip de Absolută Iubire față de HRISTOS. ...

Maica Domnului-Biserica nu poate fi decât FECIOARA Absolută, dacă Naște pe FIUL Absolut-FECIORESCUL FIU al TATĂLUI ABSOLUT DUMNEZEU. FIUL se NAȘTE din INIMA TATĂLUI ABSOLUT în Dumnezeire și în creație se naște tot dintr-o INIMĂ de MAMĂ Absolută, INIMA de Biserică. ... De aici ICOANA COMPLETĂ a Bisericii este Maica Domnului cu PRUNCUL HRISTIC în BRAȚE"[15].

Ca un corolar al celor afirmate mai sus, „UȘA spre EUHARISTIE este UȘA Bisericii. UȘA spre HRISTOS Cel ÎNVIAT este Chipul Maicii Domnului, UȘA MAMEI CEREȘTI

[15] *Ibidem*, pp. 118-119.

care, ca și FIUL ÎNVIAT, nu s-a despărțit de Pământ, ci a RĂMAS ca Accesibilitate spre Cer”[16].

Un alt corolar este acela că „Maica Domnului face „LEGĂTURA” dintre Biserică și PREOȚIE, dintre creație și Dumnezeu. HRISTOS face „LEGĂTURA” BISERICII creației cu DUMNEZEU. Aici se încurcă mulți. HRISTOS este UNICUL MIJLOCITOR, dar între Biserică-Familia Maicii Domnului și DUMNEZEU. Dar „legătura” Bisericii cu HRISTOS o face Maica Domnului”[17] ... „ca apoi HRISTOS să UNEASCĂ Biserica Maicii Domnului cu DUMNEZEIREA prin EUHARISTIA-ASUMAREA și PREFACEREA Trupului Bisericii în Însuși TRUPUL DUMNEZEIESC HRISTIC. De aceea noi nu putem concepe o Biserică ce nu are Chipul Maicii Domnului, că fără Chipul Maicii Domnului Biserica nu poate să se UNEASCĂ în HRISTOS și rămâne un „ceva străin și doar simbolic”.

Unii neglijează această UNIRE a Bisericii cu HRISTOS, trecând direct la HRISTOS ce UNEȘTE BISERICA Sa cu DUMNEZEU. Astfel catolicii au scos „Proscomidia” din Liturghie, care este tocmai „Legătura Bisericii” cu HRISTOS. Protestanții au scos toată Liturghia, făcând din HRISTOS Însăși Biserica”[18]. Am putea spune că teologia Părintelui Ghelasie e una realist-organic-integrativă, pe când cealaltă e una dezintegrantă.

Ascetul de la Frăsinei mai stabilește o corespondență simbolică: „ALTARUL este Chipul MAICII Domnului în care VINE PREOTUL-FIUL-HRISTOS. Dacă nu este ÎNTÂI ALTAR-Maica Domnului, PREOTUL nu POATE VENI, nu are unde VENI. De aceea Biserica este POSIBILĂ doar dacă este ÎNTÂI ALTARUL PREOȚIEI, doar dacă este ÎNTÂI

[16] *Ibidem*, p. 122.
[17] *Ibidem*, p. 125.
[18] *Ibidem*, pp. 125-126.

FECIOARA Maica Domnului care să ÎNTRUPEZE pe FIUL-PREOTUL-MIELUL JERTFELNIC. ALTARUL este TRUPUL MAICII Domnului și Biserica sunt BRAȚELE Sale ce ADUNĂ pe Fiii Bisericii. În TRUPUL-ALTARUL MAICII Domnului se POATE ÎNTRUPA HRISTOS, PREOTUL DUMNEZEIESC. SFÂNTA MASĂ este Însăși INIMA Maicii Domnului"[19].

Prin analogie, prin paralelism simbolic de aici rezultă că „Trăitorul Isihast trebuie să-și facă INIMA sa ALTAR Chip de INIMA Maicii Domnului și așa va VENI HRISTOS să LITURGHISEASCĂ EUHARISTIA SA în INIMA sa. De aceea, în Biserică, fiecare Fiu-credincios al Bisericii trebuie să facă din INIMA sa câte o SFÂNTĂ MASĂ proprie"[20].

Cele de mai sus ne duc la concluzia că Maica Domnului e prima isihastă, lucru pe care Părintele Ghelasie îl afirmă explicit: „Odată cu Buna Vestire și în același timp marea taină a întrupării Fiului lui Dumnezeu prin Maica Domnului sigur că se poate spune într-un mod clar că Maica Domnului este de fapt prima isihastă"[21]. În una dintre scrierile sale, *Isihasm, Dialog în absolut*, o numește „Icoana Isihasmului"[22], iar în alta, *Nevoințele isihaste,* „Ocrotitoarea Isihiei"[23], în această din urmă scriere notând: „Începutul Isihasmului este Viața Maicii Domnului. ... Inima Maicii Domnului este Prima Inimă Isihastă, Prima Inimă care Are pe Hristos ce este Totodată și Creație și Dumnezeu"[24].

În această linie de gândire „Mistica Isihastă Creștină este Mistica Maicii Domnului! Ființa-Sufletul nostru este Arhetip de Maica Domnului ce are deja în sine pe Hristos,

[19] *Ibidem*, p. 127.
[20] *Ibidem*, p. 128.
[21] *Idem, Răspuns de apărare*, Editura Platytera, București, 2016, p. 299.
[22] *Idem, Isihasm, dialog în absolut*, p. 44.
[23] *Idem, Nevoințele isihaste. Urcușul isihast*, p. 26.
[24] *Ibidem*, p. 85

(pe care) Prin Sf. Duh trebuie să-L Nască, prin Dăruirea Sufletului nostru Lui Dumnezeu”[25]. Pe această cale INIMA Isihastului, din „Templu” simplu de creație, devine „ALTAR al PREZENȚEI VII a lui HRISTOS, Asemenea INIMII Maicii Domnului. De aici, subliniem noi, că INIMA Isihastă este Chip de INIMĂ a Maicii Domnului, INIMA de ALTAR de Biserică, INIMA unde STĂ POTIRUL EUHARISTIEI HRISTICE, unde Însuși HRISTOS LITURGHISEȘTE, unde Însăși SFÂNTA TREIME COBOARĂ”[26].

Din cele de mai sus derivă și afirmația că „Pentru un Isihast, Biserica este direct PERSOANA Maicii Domnului, este INIMA Maicii Domnului. Și INIMA Trăitorului Isihast trebuie să fie Fiu, sau Fiică de INIMA Maicii Domnului, altfel nu va PRIMI pe HRISTOS, nu va ÎNTRUPA în INIMA sa proprie pe HRISTOS Cel EUHARISTIC-LITURGIC. Astfel, RUGĂCIUNEA Isihastă este LITURGHIA Bisericii INIMII proprii, care să ADUCĂ EUHARISTIA lui HRISTOS direct în propria Ființă. Mai mult, RUGĂCIUNEA Isihastă este LITURGHIE Proprie, dar în LEGĂTURĂ PERMANENTĂ cu LITURGHIA Pământească a Bisericii Pământești și cu LITURGHIA Cerească.

Dacă nu sunt ACESTE TREI LITURGHII DEODATĂ și în LEGĂTURĂ neamestecată, nu este adevărat Isihasm. Cine nu se ÎMPĂRTĂȘEȘTE de EUHARISTIA LITURGHIEI din Biserica Pământească, nu se poate „face și el însuși „Biserică

[25] *Ibidem*, p. 201**.** Probabil pentru a ne fixa mai bine ideea, autorul o reia imediat:

> Noi Creația suntem Arhetip de Maica Domnului
> care nu se Absoarbe în Dumnezeu
> Ci ÎL Naștem pe Dumnezeu Hristos prin
> Dăruirea noastră Lui Dumnezeu. (*Ibidem*)

[26] *Idem*, *Mic dicționar de isihasm*, p. 110.

Interioară". Doar ca „Fiu-Fiică" a Bisericii COSMICE[27] poți să Primești și tu „condiția" de Biserică Interioară-Isihastă Proprie. ACELAȘI HRISTOS EUHARISTIC din Biserica Pământească și Cerească VINE în INIMA ta și cu ACEEAȘI EUHARISTIE te ÎMPĂRTĂȘEȘTE"[28].

Ascetul de la Frăsinei mai observă că „Unii vor un Isihasm fără Biserică și fără Preoție. Însă, nu este posibil și nu este „adevăratul Isihasm". Sfânta Maria Egipteanca nu „putea muri" până nu a fost „ÎMPĂRTĂȘITĂ" de PREOTUL Zosima cu EUHARISTIA Bisericii Pământești. Isihasm înseamnă PRELUNGIRE de LITURGHISIRE și ÎMPĂRTĂȘIRE din LITURGHIA COSMICĂ a BISERICII COSMICE"[29].

Când trage acest semnal de alarmă, Părintele are în vedere orientări spiritualiste moderne și contemporane care pretind a practica isihasmul însă fără spovedanie, fără împărtășanie, fără viață liturgică, transformându-l într-o tehnică având iz oriental, într-o formă de zisă „yoga creștină", preluând tehnici orientale și combinându-le sincretist cu rugăciunea inimii, punând accent pe experiențe personale în afara cadrului eclezial, promovând un fel de misticism autonom, fără duhovnic și fără tradiție.

Vorbind despre icoana DEISIS, Părintele o numește „ICOANA PREOȚIEI și Bisericii, marele ascet Ioan Botezătorul reprezentând Germenele PREOȚIEI, iar Maica Domnului, Biserica, amândouă părțile în legătură cu ARHIEREUL HRISTOS, în ACEEAȘI Origine și în Înrudire"[30].

În plan practic, în tradiția isihastă carpatină a Pustnicului Neofit ICOANA MAICII DOMNULUI cu

[27] Prin Biserică Cosmică aici Părintele înțelege Biserica cerească și cea pământească.
[28] *Idem*, *Mic dicționar de isihasm*, pp. 130-131.
[29] *Ibidem*, p. 131.
[30] *Ibidem*, p. 116.

PRUNCUL HRISTIC în Brațe ocupă un loc central. Avva Ghelasie arată că prin citirea Acatistului Maicii Domnului la această icoană se face „Deschiderea" UȘII ICONICE[31] și propune un program concret: „În fiecare Zi, fă acest Imn-Acatist, chiar mecanic și fără să știi prea multe despre el, și va produce în tine acea Deschidere de DUH necesară Practicii Isihaste. Fă rost de o ICOANĂ cu MAICA DOMNULUI și de Acatistul Său și începe Practica Gestului Ritualic față de aceasta. Dacă poți, aprinde și o Candelă sau măcar o Lumânare. Poți folosi și tămâie. ... PRUNCUL HRISTOS din Brațele MAICII DOMNULUI va deveni tot mai VIU și te vei simți atras de EL[32]. ...

Pustnicul Neofit cerea Ucenicilor săi, ca o Regulă strictă, să facă în fiecare Zi Acatistul MAICII DOMNULUI. El însuși a murit făcând acest Acatist"[33]. Și avva Ghelasie, așa cum scrie Florin Caragiu, „A trecut Pragul Veșniciei în Gest de închinare, în taina chiliei, a plecat ca o adiere în timp ce un ucenic de chilie îi citea, la rugămintea sa, Acatistul Acoperământului Maicii Domnului"[34]. Părintele a interzis ucenicilor să anunțe lumea despre adormirea sa. „Vor veni aceia pe care-i va aduce Maica Domnului", i-a încredințat Avva[35]. ...

Cu puțin înainte de moarte avva Ghelasie se ruga:

DOAMNE, ce Taină este acest „Hotar al Nesfârșitului"! Acum implor pe Sfinți să mă ajute cu Rugăciunile lor. Acum mă Plec în cea mai de jos închinare, ca MILOSTIVIREA DIVINĂ să fie cu mine. Acum alerg ca la ultima Nădejde,

[31] *Ibidem*, p. 313.
[32] *Ibidem*, p. 336.
[33] *Ibidem*.
[34] Florin Caragiu, *Cuviosul Ghelasie isihastul*, Editura Platytera, București, 2004, p. 11.
[35] *Ibidem*, p. 175.

la Ocrotirea MAICII DOMNULUI, Cea care are IUBIREA de MAMĂ, care biruiește toată frica”[36]. De aceea Părintele insistă: „Nu uita ca Zilnic să faci Acatistul MAICII DOMNULUI sau măcar să Îngenunchezi câteva minute în Fața ICOANEI Sale, cu Gestul ICONIC în care să te Deschizi și să-ți Liniștești destructurările inerente Vieții obișnuite”[37].

Evlavia Părintelui Ghelasie către Maica Domnului, la fel de solidă și vie precum cea a athoniților, se vede din multe întâmplări din viața sa.

Cineva l-a întrebat pe isihastul de la Frăsinei:

– Cum să mă lupt cu păcatul, Părinte?

Acesta a răspuns:

– Ce să-i faci, fiule, noi ăștia de azi suntem slăbănogiți, nu ne mai putem lupta cu păcatul. Dar să nu stăm în păcat, să fugim și noi la milostivirea lui Dumnezeu și a Maicii Domnului”.

– Totuși, cum să mă lupt? a insistat acela.

Răspunsul nu s-a lăsat așteptat:

– Să nu te lupți tu, aleargă la milostivirea lui Dumnezeu. Să te ții strâns de Biserică. Apoi fă și tu Paraclisul Maicii Domnului, Acatistul Maicii Domnului, aprinde candela la icoană, și barim oleacă de tămâie....[38]

Altcineva i-a mărturisit:

– Avva, aș vrea să dau la Facultatea de Teologie, dar știți ce păcate urâte am săvârșit.

– Fiule, cine mai este Sfânt astăzi? Roagă-te Maicii Domnului! Tu ai în vedere lucrul acesta. Dacă vei ajunge s-o urmezi, atunci așa a vrut Maica Domnului, dacă nu, asta e![39]

---

[36] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Foaia de practică isihastă I-XV*, Editura Platytera, București, 2016, pp. 439-440.
[37] *Idem*, *Mic dicționar de isihasm*, p. 342.
[38] Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 31.
[39] *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu*, pp. 249-250.

Pe un alt credincios căsătorit l-a sfătuit: „Să faceți un copil, că mare binecuvântare veți avea înaintea Domnului". Numai că acel copil s-a lăsat așteptat, datorită unor probleme de sănătate destul de grave. Când m-am dus la Avva și i-am relatat cum stau lucrurile, mi-a spus: „E nădejde la Dumnezeu". Și așa s-a și întâmplat, Mila Domnului a făcut să avem un copil. Când m-am dus la Avva să-i spun că am un copil, mi-a replicat: „Mulțumește-i Maicii Domnului, căci acest copil este al Maicii Domnului"[40].

Părintele arată că deoarece „Noi avem ARĂTAREA lui HRISTOS prin Nașterea Sa din MAICA DOMNULUI, ICOANA MAICII DOMNULUI CU PRUNCUL DUMNEZEIESC HRISTIC este ICOANA Isihasmului"[41]. În prima sa scriere, *Memoriile unui isihast,* exclamă: „Icoana!... Simt în ea o prezență ... Maica Domnului cu Pruncul Dumnezeiesc în brațe... Acest Prunc dă Icoanei acel ceva Tainic dincolo de obișnuit... Da!... Toată Taina Maicii Domnului este Pruncul Iisus din brațele Ei... Dacă nu ar avea pe Pruncul Iisus la Piept, Maica Domnului parcă nu ar mai avea această Taină adâncă...

Maica Domnului prin Pruncul Iisus este mai presus de Creație... Parcă aud cântarea Îngerească a Heruvimului: „Ceea ce ești mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii". ... Lumina Candelei dă Icoanei o Supra Realitate... Pruncul Iisus parcă iese de undeva din însăși Inima Maicii Domnului... Brațele Maicii Domnului mi se par niște brațe Atotcuprinzătoare, de parcă ține în brațe tot Absolutul. Rămân uimit! ... În brațele Maicii Domnului parcă sunt toți Pruncii Existenței... Dintr-o dată încep să-mi curgă lacrimi din ochi. ... Undeva printre nenumărații Prunci

[40] *Ibidem*, p. 264.
[41] *Idem, Mic dicționar de isihasm*, p. 335.

mă văd și eu în brațele Maicii Domnului, alături de Pruncul Dumnezeiesc. ... Mă văd un Copil speriat... Fruntea mi se atinge de Pruncul Iisus... O străluminare mă străbate până dincolo de mine... Îmi revin... Îmi este teamă să mai stau în fața Icoanei Maicii Domnului... Icoana mă privește tare și pătrunzător..."[42]. O astfel de experiență îți schimbă modul în care te raportezi la realitate.

Apropo de curentele mistice antice, dar și contemporane, în care apare femeia-preoteasă, Părintele Ghelasie e categoric: „Niciodată Maica Domnului nu încearcă să ia locul Fiului său ca Preoteasă. Fiul Său este și Fiul Lui Dumnezeu, pe când Ea Este doar Creație. Creația Simplă nu poate fi Preot. Frumusețea Creației este să fie Mama Preotului. Dacă se face și pe Sine Preoteasă se desființează Frumusețea Creației care are Miracolul să Nască din Sine pe Cel mai Mare decât Creația[43]. ...

---

[42] *Idem*, *Memoriile unui isihast. Iscusința trăirii isihaste*, p. 61.

[43] Și marele sfânt al zilelor noastre, Porfirie Kavsokalyvitul, e categoric în această privință. Paraschevas Lambropoulos relatează și următoarele: „Într-o seară când s-a întâmplat să merg la Tourkovounia, am stat în curtea casei Părintelui Porfirie până târziu și mi-a vorbit despre diferite probleme duhovnicești, dintre care pe unele le-am înțeles, iar pe altele nu. Îmi amintesc că mi-a spus că pe toate trebuie să le mărturisim la Spovedanie, și nu oricui, ci numai preotului duhovnic. Apoi Părintele mi-a povestit următoarele: O femeie vorbea alteia despre Spovedanie. Aceea îi spunea că nu merge la preot, ci la o femeie care adună multe femei și le spovedește. Când am auzit asta, i-am zis:

– Adu-o aici, bre, ca s-o salvăm.

– E și foarte cunoscută, mi-a zis aceea, însă fără să-mi descopere cine era cea care le aduna pe femei".

Era rătăcită și avea diferite icoane acasă, și celelalte femei o credeau. Înțelegi? Trebuie ca toate păcatele să le mărturisim doar preotului, și nu în altă parte.

– Auzi, bre, e posibil? Femeie preot? Ce suntem noi, protestanți? Niciodată o femeie preot. Niciodată! Înțelegi? Sunt câteva rătăcite și-i rătăcesc și pe alții, înțelegi? (Paraskevas Lambropoulos, *Experiențele mele lângă Sfântul Porfirie*, Editura Egumenița, Galați, 2016, pp. 139-140.

În Creștinism, Creația nu se Desființează, ci se face Participativă la Cele Necreate. Maica Domnului este Sublimul Feminin-Creație ca participare la Dumnezeire, nu ca pierdere în Dumnezeire ce o anihilează ca Realitate proprie. Doar Fiul Preotul o face Participativă, care este totodată și Fiul Lui Dumnezeu. Creația Singură fără Întruparea Fiului Lui Dumnezeu ca totodată Fiu de Creație nu poate participa la cele Peste Creație Dumnezeiești. Chipul de Creație-Femeie ca Preoteasă ar pierde Sacrul Divin. De aceea Misticile Feministe cu preotese sunt Mistici de Magie Profană. ...

În schimb, Mistica Isihastă este Mistica Preoției Hristice Liturghice. Ansamblul Corp-Minte este Chipul de Maica Domnului care Întrupează Sufletul Chipul de Hristos... Liturghia nu o face Creația, ci Însuși Hristos Unicul, care se unește cu Sufletul în Potirul Minte-Corp"[44].

Distingând creștinismul de doctrinele mistice amintite mai sus, isihastul de la Frăsinei subliniază că „Maica Domnului nu este Mireasa Lui Dumnezeu ce-l Farmecă pe Dumnezeu cu Dragostea Feminină, ci este Mama Unui Dumnezeu ce Vine în Creație ca Preot în fața căruia Însăși Mama Îngenunche și se Închină. (În doctrinele mistice amintite – n.n.) Mireasa este Preoteasă Mistică, în care Mirele se lasă în Miracolul ei. Această Mistică este a Căderii. Mistica Isihastă este Mistica Bărbătească, nu de Mire în Magia Miresei, ci de Naștere a lui Dumnezeu în Mamă ca Sacerdot Transcendental, în care nu Magia Femeii este Totul, ci Taina Dumnezeirii. Maica Domnului se Desacralizează pe Sine de Tot Auto-Divinul Feminin, și nu se face Mireasă, ci Mamă. Noi numim pe Maica Domnului și Mireasă ca Simbol

[44] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast. Iscusința trăirii isihaste*, p. 167-168.

al Dragostei lui Dumnezeu pentru Creație, dar Ea este Mamă de Dumnezeu, nu Soață și Farmec Propriu pentru Dumnezeu. Mistica Maicii Domnului este cea mai Pură Mistică a Creației în Sine, după cum Mistica Hristică este cea mai Pură Mistică Adamică”[45].

Să reținem această formidabilă expresie: „Maica Domnului se Desacralizează pe Sine de Tot Auto-Divinul Feminin, și nu se face Mireasă, ci Mamă”. Aceasta este cea mai grea cale de smerire a femeii, să se golească de farmecul, de atracția „magică” pe care o exercită asupra urmașilor lui Adam. Însă pentru a ajunge o femeie duhovnicească nu există o altă cale, altfel vei rămâne o femeie obișnuită, ba mai rău decât atât.

O astfel de kenoză îi face cunoștință cu starea de feciorie duhovnicească, despre care Părintele scria: „Creația doar în Modalitate-Stare de Maica Domnului Feciorie Absolută se poate îndumnezei, se face capabilă să Nască pe Hristos Cel Personal, totodată Dumnezeu și Creație. Se zice tradițional că Omenirea nu a putut Coborî pe Hristos în Creație ca întrupare până nu s-a Născut o Eva cu Adevărat Maica Domnului Feciorie Absolută, capabilă de întruparea Hristică. Se zice că și îngerii și Natura au contribuit la aceasta.

Toată Creația a Contribuit concentrând toate Darurile Virtuților în Persoana Fecioarei Maria, Concentrând-Adunând Toate Iubirile Lor într-o Maximă Iubire față de Dumnezeu. Nimeni nu a Iubit atât de Intens pe Dumnezeu ca Fecioara Maria, care avea să se Facă Maica Domnului, Noua Evă. În Fecioara Maria Toată Iubirea îngerilor și a Naturii s-a Adunat cât și toate Iubirile Oamenilor și toate

[45] *Ibidem*, pp. 211-212. Chiar și singură această ultimă afirmație îi descalifică pe detractorii Părintelui.

s-au făcut Imn de Iubire Absolută de Creație Aptă de întruparea Iubirii Absolute Dumnezeiești-Hristice.

De aceea Maica Domnului, Fecioara Maria este Icoana îndumnezeirii și a îngerilor și a Naturii și a Oamenilor. Dacă Dumnezeu are pe Fiul-Hristos Icoana Sa Transcendentală, Creația are și ea Icoana Maicii Domnului ca Icoană Pură de Creație Capabilă să se Facă Biserică de Coborâre A Lui Dumnezeu în Creație. Noi Creația ne Lăudăm în Fața lui Dumnezeu cu Maica Domnului pe care însuși Dumnezeu o Recunoaște ca Răspuns de Iubire de Creație față de Dumnezeu. Noi Creația prin Maica Domnului ne Prezentăm în Fața Lui Dumnezeu, altfel nu este posibil după Cădere. ... După Cădere Creația Refuză Unirea cu Dumnezeu, sau din cauza Pervertirii nu mai este capabilă de ea. De aceea... doar Maica Domnului ca Chip Pur de Feciorie Absolută se poate Oferi Venirii Lui Hristos care să Aducă Reunirea Creației cu Dumnezeu.

Maica Domnului nu este Mijlocitoarea, ci este Oferitoarea Creației de a Veni Mijlocitorul Dumnezeiesc Hristos. Creația de nu-L primește pe Hristos, nu se Hristifică. De aceea noi prin Maica Domnului Biserica Vie Primim pe Mijlocitorul Hristos. Și noi Personal trebuie să ne facem Asemenea Maicii Domnului ca Suflet Personal, prin Dialogul cu Maica Domnului să ne facem întâi Fiii Maicii Domnului ca așa să putem deveni și noi Bisericuțe de Venirea Euharistiei Hristice care ne Reunește cu Dumnezeu. Și trebuie întâi să ne Recunoaștem ca Fii ai Maicii Domnului și doar ca Semn al Maicii Domnului ne facem Prescuri de Liturghie Hristică, de întruparea Lui Hristos în Noi, de îndumnezeire.

Noi ca să Devenim Hristici trebuie mai întâi să învățăm Limbajul Maicii Domnului, fără de care nu putem Dialoga cu Hristos. Maica Domnului este Mama noastră ce

ne Crește spre Hristos și ne învață primele Cuvinte Hristice de Recunoașterea Lui Hristos Dumnezeu. Maica Domnului ne Ține de Mână până putem singuri să Mergem pe Calea Hristică.

De aceea, în Creștinism, Urcarea Creației spre Dumnezeu se face prin Maica Domnului, din Brațele Căreia ne Preia apoi Hristos ca învățătorul propriu-zis spre Dumnezeu. Maica Domnului ne renaște Ființe de Creație Primitoare și Hristos ne Face Vase Pline de Dumnezeire. Maica Domnului ne Face Potire Sfințite și Hristos ne Face Euharistie-Împărtășanie, în care este Totodată și Creația și Dumnezeu neamestecat, dar întrepătruns. Icoana Maicii Domnului este Icoana Trăirii Creștine, că fără Asemănarea cu Viața Sfințită a Maicii Domnului noi nu putem Deveni Bisericuțe de Venirea Lui Hristos în Ființa noastră. Doar ca Fii ai Maicii Domnului ne putem Face Frați ai Lui Hristos apoi. Și doar ca Frați ai Lui Hristos Redevenim Fii ai Lui Dumnezeu. ...

Maica Domnului a Aspirat la cea mai pură Feciorie-Curățire, la cea mai intensă Dragoste-Dăruire Lui Dumnezeu, la cea mai Curată Viață Virtuoasă și Dragoste pentru toate Făpturile. În această Școală-Biserică a Maicii Domnului Vine apoi Hristos Marele învățător, ce ne Ridică în Dumnezeu. Noi trebuie să Ne Facem o astfel de Bisericuță în care să Primim pe Hristos. Doar dacă suntem Fii de Maica Domnului Hristos ne Recunoaște ca Frați reali ai Săi spre care Vine să-i Ducă la Dumnezeu. Trăirea și Cultul Creștin fără Icoana Maicii Domnului nu pot ajunge la Recunoașterea Icoanei Hristice și nici la reala Euharistie-Împărtășanie a Sfintelor Taine de pe Altar. Fără Maica Domnului nu este Hristos și Iertarea Păcatelor”[46].

[46] *Idem*, *Nevoințele isihaste. Urcușul isihast*, pp. 278-280.

Într-un poem ghelasian, intitulat RUGĂCIUNEA ICONICĂ, Maica Domnului se Roagă:

O, DUMNEZEIESCULE FIU și MARE PREOT,
Ca MAMA Acestei Biserici pe toți Ți-i aduc,
Nu te „scârbi" de nici unul,
Să nu se „piardă" vreunul,
Toți sunt Fiii Mei și Frații TĂI,
ÎN POTIRUL TĂU ÎNVIAZĂ-i[47].

Pe aceeași linie Părintele însuși exclamă:

DOAMNE, în mine în primul rând este MILOSTIVIREA Ta
Este apoi Rugăciunea MAICII DOMNULUI și a Sfinților,
Și mai ales a Sfântului meu și a îngerului Păzitor,
În Darul cărora am fost Creat și născut.
Este de asemenea suspinul neamului meu pământesc
Și mai ales a unor Părinți, cu Destin să-i Mântuiesc[48]*....*
MULȚUMESC Ție, DOAMNE, că m-ai Creat,
Deși ai văzut că nu merit VIAȚA...
Tu PRIMUL în JERTFA CRUCII m-ai luat,
MAICA DOMNULUI ca Fiul BISERICII m-a ÎNFIAT,
Un înger a vrut să-mi fie Păzitor,
Și un Sfânt mi s-a făcut OCROTITOR...
Iar jos, niște Părinți și un Neam
M-au făcut al TAINEI VIEȚII MOȘTENITOR.[49]

Pr. Dan Popovici

[47] *Idem, Isihasm. Darul menirii de taină*, p. 44.
[48] *Ibidem*, p. 67.
[49] *Ibidem*, p. 80.

L. BINSWANGER –
și cheia viziunii sale antropologice

– cu sens de deschidere psihiatrică și psihologică –

(I)

Ad. Olteanu: În anul 2022 a apărut la Editura Chipul Iconic din Sânbotin sub semnătura ieromonahului Neofit și a lui Adrian Olteanu volumul *Incursiuni isihaste în psihologia transpersonală*, dedicat medicilor, asistentelor și pacienților Secției Psihiatrie II a Spitalului Vechi din Rm. Vâlcea. Prelegerea pe care ați susținut-o acolo s-a axat pe drumul existențial sinuos pe care l-a parcurs antropologul cultural Aby Warburg, printre altele pacient al sanatoriului sau clinicii din Kreuzlingen – Bellevue, proprietate a familiei de psihiatri Binswanger.

Un alt nume amintit în discuțiile ulterioare, purtate la Glimboca și la Sânbotin, a fost cel al psihiatrului ceh Stanislav Grof. *Convorbirile despre isihasm și mistici metafizice*, în două volume, apar în 2021 și 2023, ele fiind o dezbatere pe seama unor gânditori religioși, așa cum au fost René Guénon sau André Scrima, dar și a unor fenomene, astfel cum s-a configurat *Rugul Aprins* la mănăstirea Antim din București. În 2024 apare la editura Chipul iconic *Tiparul metafizic al misticii evagriene. Resuscitarea lui Evagrie în secolul XXI.*

Din februarie 2021 au avut loc până în 2024 câteva întâlniri (numite sinaxe) online între părintele Efrem Vatopedinul și un grup de psihologi, psihiatri și neurologi români. Iată ce spunea la un moment dat Efrem Vatopedinul:

Sfinții Părinți au spus că altceva este intelectul omului, altceva este mintea (nous-ul) omului. Și prin partea lui noetică, specifică ipostasului duhovnicesc, omul intră în comuniune cu Dumnezeu prin energia noetică. Iar energia noetică este pusă în lucrare după botez. Numai prin har poate fi pusă în lucrare energia noetică a omului, ca să intre în legătură cu Dumnezeu.

Prefața volumului *Terapia sufletului. Din convorbirile Părintelui Stareț Efrem Vatopedinul cu psihologi, medici psihiatri și neurologi români*, apărut la Iași în 2024, este semnată de profesorul universitar doctor Adrian Opre, decanul Facultății de Psihologie din cadrul Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj. Adrian Opre spunea că sinaxele și-au propus familiarizarea cu antropologia creștină ortodoxă. Întâlnirea cu psihologul ar fi o experiență antropocentrică, pe când întâlnirea cu duhovnicul una hristocentrică.

Editorul cărții este preotul de la Paris, Răzvan Ionescu, cel care ne confiază că întâlnirea lui cu Gheronda Efrem a fost bulversantă, esențial declanșatoare și formatoare pentru alcătuirea lui lăuntrică. Gheronda ar fi cel mai fascinant om pe care l-ar fi întâlnit părintele Răzvan. Efrem Vatopedinul știa în chip proorocesc cu ce se ocupă Răzvan Ionescu, respectiv cu dialogul dintre teologie și știință în cadrul *Centrului de Studii și Cercetări Dumitru Stăniloae* din Paris (CDS). Cu ani înainte Efrem i-ar fi spus preotului Răzvan că facultatea va exista. Starețul are harisme lucrătoare, cunoaște realitățile sufletești, decelează esențialul despre cine ești și ce faci. Pentru psihologi, Efrem Vatopedinul deschide orizontul de înțelegere ca să completeze filocalic ipotezele actuale din spațiul psihologiei, psihiatriei și neurologiei.

Deci aceasta ar fi o primă ancoră pe care putem să o discutăm în această seară – și vă mulțumim pentru că ați venit în mijlocul nostru, părinte Neofit –, legată de acest

volum: *Terapia sufletului. Din convorbirile stareţului Efrem cu psihologi, medici psihiatri şi neurologi români*, într-adevăr discuții care au fost purtate online din cauza pandemiei. Am văzut că Răzvan Ionescu, și nu numai el, ci și Adrian Opre, decanul Facultății de Psihologie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj, spuneau că prezența ar fi fost numeroasă, adică prezența în mijlocul acestor oameni de știință a lui Gheronda Efrem ar fi creat o emulație și o efervescență, ei fiind dornici de a afla cuvânt de învățătură de la starețul athonit.

Dacă am putea să creionăm câteva cuvinte despre dialog, care s-ar fi vrut legat de antropologia creștină versus antropologia pe care o promovează psihiatria, în particular psihologia, pentru că știu că ați avut de-a lungul anilor studii despre antropologia creștină, despre antropologia teologică. Chiar și unele dintre dialogurile pe care le-am avut în trecut s-au concentrat în mare măsură pe subiectul antropologiei. Desigur că urmează să analizăm și ceea ce spun psihoterapeuți, cum ar fi Binswanger despre care am pomenit, care are preocupări legate de clarificarea acestui subiect, respectiv ce este omul.

N.: Pe Gheronda Efrem l-am întâlnit în curtea vatopedină, în singurul meu pelerinaj athonit, la invitația dlui prof. Pompil Drăghici. Dar l-am și văzut slujind la Chilia Sf. Ipatie care e pe moșia Mânăstirii Vatoped. Noi poposiserăm la Chilia Sf. Gheorghe de la Colciu. Cu părintele Răzvan Ionescu m-am interesectat, la un moment dat, și într-un aeroport. Irelevant de unde veneam sau unde plecam, dar aveam la mine și i-am oferit *Chipul euharistic... al întâlnirii*, volumul pe care l-am alcătuit pe seama câtorva prelegeri și care – apropo de *Centrul de studii și cercetări Părintele Stăniloae* de la Paris –, reflectă în special chipul euharistic al comuniunii, așa cum transpare din articolul

părintelui Stăniloae, prezentat într-o conferință la Saint Serge, în 1979. De fapt în discuția ce-l privește pe Binswanger ne vom referi inevitabil la faptul că este evocat de părintele Stăniloae, și în *Ascetica și Mistica*, și în *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Mi se pare că trebuie semnalat acest aspect. De fapt, într-un fel, de aici pornim, pentru că este relevantă priza teologică personalistă, ascetică și mistică, cu această psihiatrie existențială, înrâurită de Husserl și Heidegger, preocupată de subiectul transcendental și de ontologie, fapt care trece psihiatria într-o altă paradigmă, diferită de cea comună, materialistă, organicistă, naturalistă.

Pe dl. profesor Adrian Opre l-am întâlnit la Timișoara, la un simpozion, unde a avut și o prezentare, în sala Rectoratului UPT. Îmi amintesc însă că, la prima mea expunere publică, pe o temă legată de autenticitate, susținută la Deva, am stat alături de părintele Crăciun Opre, care, sper să nu greșesc, cred că a fost tatăl dumnealui, și este pentru că pe părinți îi avem pentru totdeauna. Sunt părinți în veșnicie, părinții noștri.

Ad. Olteanu: Aceasta se întâmpla în ce an?

N.: Cred că prin 2007, spre sfârșit de an, invitat fiind de Dan Cergă, organizatorul conferinței, și la o televiziune locală, TvDeva. Subiectul conferinței era legat de fățărnicie și de autenticitate. O temă care mă preocupa, întrucât cred în nevoia de autenticitate, de stil, de singularitate, inevitabil legate de descoperirea și dezvoltarea personală, de intersubiectivitate, de prezență. De fapt, din alt unghi privind, fățărnicia este o neprezență, o de-personalizare. Este o aparență, nu o aparție. O temă pe care o găsim și prin aceste căi psihoterapeutice care caută sensul, care caută chipul și autenticul din om, în definitiv, încercând să-l scoată la iveală. Nu știu exact dacă părintele Răzvan Ionescu a participat sau nu și la un colocviu, organizat în

București, în memoria părintelui Ghelasie, pentru că, din ce știu, l-a întâlnit și pe părintele Ghelasie.

Probabil că nu a avut același impact harismatic Avva Ghelasie, din această perspectivă. Mă refer la sensul în care, din ceea ce ați afirmat, reiese că (Gheronda Efrem) a fost cel mai fascinant om pe care l-ar fi întâlnit dumnealui, care, înțeleg, este și editorul volumului de convorbiri *Terapia Sufletului*. Ceea ce ar înseamna, pe cale de consecință, uzând de o logică mundană, că Avva Ghelasie nu s-ar fi ridicat la aceeași măsură, cel puțin ca impact. Mă rog, darurile sunt oricum împărțite, vrem nu vrem. Și nu sunt împărțite de noi! Suntem chemați însă să le recunoaștem, să le prețuim. Așa încât, nu de comparat e vorba, ci de viziune și de lămurirea ce decurge din ea.

Însă, mi se pare de relevat altceva, din perspectiva relației dintre teologie și știință, dintre duhovnicie și psihologie, apropo de fragmentul pe care l-ați citat, anume că atât părintele Stăniloae, cât și părintele Ghelasie au o rezoluție mai mare în expunerea modelului antropologic și, subsecvent, psihologic, mai ales în raport cu contextul de acum, cel al multor interferențe. Faptul că părintele Stăniloae în *Iisus Hristos sau restaurarea omului* are aceste trimiteri la Binswanger, la Jaspers, la Heidegger, arată o priză la o anumită cotă. Este un contact cu un anumit nivel al științei, al psihiatriei, al filosofiei. Intră într-un dialog, într-un fel, cu astfel de reprezentanți marcanți, care au lăsat urme în epocă.

Ad. Olteanu: Și într-o sincronizare imediată.

N.: Și o sincronizare, într-adevăr. Ați punctat extrem de bine. De ce? Pentru că în anumite abordări (ca acestea), e drept colocviale, lipsește exact această capacitate sau disponibilitate de sincronizare. Unii trăiesc în alt eon dogmatic! Trebuie ținut însă cont și de instrumentarul

epocii, de spiritul său dominant, și de o etalonare care implică o comparație cu măsurile-model. Și, când vorbim de sincronizare, nu mă gândesc la o imitație, nici la o teorie a formelor fără fond, ci chiar la o întâmpinare filtrată, la o preîntâmpinare.

Mi se pare chiar necesar să „te legi" de o anumită orientare contextuală, să te precizezi prin raportare la anumite vârfuri ale cunoașterii filosofice, științifice, umane în general. Mai ales când marchează un spirit al epocii și exprimă în sinteză un domeniu pe care îl reprezintă, arătând, totodată, și o deschidere spirituală. Acest aspect mi se pare grăitor, în abordarea părintelui Stăniloae, dar și a părintelui Ghelasie, mai cu seamă în legătură cu coordonatele mistice ale contextului, pe care le sesizează și de care ține cont în prezentarea sa. Și cer scuze anticipat că sunt nevoit să reproșez – așa, în eter – că cei ce ignoră, astăzi, antropologia iconică, așa cum a prezentat-o isihastul, ca antropologie teologică, ca personalism apofatic, manifestă, implicit sau explicit, o restrângere a orizontului epistemic și o vădită, voită sau ne-voită, împuținare personală.

Mă refer, de pildă, ca să dau un exemplu, la raportul ființă-energii, ca distincție ontologică în structura antropologică, de care nu prea se ține cont, după cum se poate constata, în dezbaterile publice sau în abordările individuale ce privesc teme care au incidență cu psihiatria, psihologia și duhovnicia. Și evoc aceasta, pentru că ați pomenit de raportul dintre intelect și minte (*nous*).

Ad. Olteanu: Și energie noetică.

N.: Energie noetică?! Dacă așa este sintagma, nu este prea clară formularea lui Gheronda Efrem, din punctul meu de vedere sau dacă vreți, privind din unghiul antropologiei iconice. Să înțeleg, până la urmă, că natura minții sau a lui *nous* este tot una energetică? În această formulare, energia

are sensul de lucrare sau de energie în sensul de structură energetică? Acestea sunt detalii de forță în contextul situării isihasmului în contextul altor mistici, dar și acolo unde sunt interferențe cu diferite abordări psihologice, marcate de un anumit spiritualism. În *Incursiuni isihaste în psihologie transpersonală*, știți prea bine că am făcut referiri la John Welwood, la Ken Wilber, care vin pe un tipar antropologic budist, ca fond spiritual.

Ad. Olteanu: Mai puțin ființial, mai mult energetist.

N.: Exact, ca practică imediată, dar care caută ca experiență și acea natură umană fundamentală care transcende energiile. Și aici, de pildă, Biswanger caută, pe urmele lui Husserl, să pună în evidență *subiectul transcendental*. Însă, acest *subiect transcendental* care transcende *subiectul cartezian*, poate fi tot un *subiect energetic*, în natura sa. Un subiect doar *meta*-fizic, așadar. Adică, ne aflăm propriu-zis „sub" sau „dincoace" de natura umană fundamentală, la care se referă budismul. Suntem într-un semi-materialism. Dar dacă nu facem identificările potrivite ne încâlcim în ițe. Și în abordări, terapii și tratamente integrative.

În acest sens, trebuie evaluată și relevanța duhovniciei și a modelelor athonite, astăzi, și vizavi de astfel de receptări ale raportului dintre teologie și știință, dintre duhovnicie și psihologie. Există astfel de perspective și astfel de curente psihologice cu care poate intra în contact duhovnicia, mă rog, spiritualitatea filocalică. Față de mențiunea profesorului Adrian Opre, asumată și susținută, anume că „cea dintâi și adevărata psihoterapie este cea creștin-ortodoxă", Gheronda Efrem răspunde: „Știți cine este psihologul ideal? Cel care are darul străvederii (vederii cu duhul) și al înainte-vederii. Acesta este!"

Dar ce facem cu psihologii reali?, care nu sunt sau nu sunt încă, ori poate nicicând nu vor fi, psihologi ideali,

adică la măsură harismatică? Ce facem chiar cu duhovnicii care nu au darul *stră*-vederii sau al *înainte*-vederii? Aș îndrăzni a zice, cu reverență, să ne folosim, totuși, de celelalte daruri pe care le are fiecare, pentru că nimeni nu este fără de dar/daruri! La părintele Stăniloae, pe care l-am întâlnit, era și o măsură duhovnicească a stră-vederii, cred, sunt încredințat, dar era și este și putința de a te face părtaș la o viziune filocalică bogată în nuanțele luminii cunoașterii ecleziologice. Mă refer la o cunoaștere care este sobornicească. Adică, cunosc și prin ceea ce cunosc ceilalți, chiar în stră-vederea lor, la care mă fac părtaș. Cunoaștem și dimpreună, deci. Părintele Stăniloae putea și poate și azi să deschidă unghiuri noi de vedere, chiar stră-vederii duhovnicești. Și cred că au fost și alți părinți contemporani, cum a fost părintele Cleopa de la Sihăstria, de pildă, care avea darul stră-vederii, și care avea și alte harisme, dar care, totodată, întrupa un anumit model duhovnicesc, care îl singulariza formativ. Iar aici, în perspectiva formativă, intră și alte detalii, pe lângă *stră*-vedere și *înainte*-vedere. În acest sens, formativ, trebuie să vedem și ce-i diferențiază, mai bine zis singularizează ca personalități, ca amprentă unică, dincolo de comunul unei harisme.

Nu putem să gândim duhovnicia numai din perspectiva harismei care poate răspunde la orice, în chip detaliat, inclusiv în a ne trasa puntea cea mai aplicată de trecere între psihologie și duhovnicie. Cred că nu trebuie tratată nici harisma nediferențiat. E mai bine să vedem într-o optică plurală și să ne referim, așadar, la harisme. Pe de altă parte, nu putem să gândim o harismă, de pildă cea a *stră*-vederii, ca pe o pontoarcă, considerând-o un fel de iarbă a fiarelor ce deschide orice încuietoare de pe orice ușă. Apropo de pontoarcă, termen de „specialitate" din argoul interlop, George Baronzi, în romanul *Misterele Bucureștilor*,

publicat în trei volume (1862-1864), îl folosește în convorbirea dintre hoți: „ș-apoi să-i potrivim o pontoarcă la pițigoi" – pițigoiul fiind lacătul, iar pontoarca, evident, o cheie.

Pe de altă parte, așa cum există curente și chiar școli în psihologie, există astfel de curente spirituale și în ortodoxie, pe care unii le trec cu vederea sau, mă rog, nu intră în stră-vederea lor. În consecință, ratează posibilitatea de a se îmbogăți cu nuanțe, dar și cu anumite repere formative. Mă gândesc, în special, la cele ghelasiene din specificul carpatin: la personalismul iconic, la apofatismul antropologic, la structurile triadice ființiale și energetice. Avva Ghelasie vine cu astfel de detalii. Nu rămâne la raportul dintre intelect și minte sau la partea noetică specifică ipostasului duhovnicesc. Când e vorba de minte, aspectul noetic are deja alte conotații decât atunci când ne referim la *vederea ipostatică*.

În prologul volumului *Terapia sufletului*, de exemplu, Gheronda Efrem afirmă: „Omul contemporan postmodern îl acceptă pe om ca trup și creier și uită de ipostasul duhovnicesc al omului. Omul nu este doar trup, nici nu este doar suflet, ci este o ființă psihosomatică cu puteri și energii psihosomatice. Acest întreg, ființa psihosomatică deplină, este omul zidit după chipul lui Dumnezeu și se îndreaptă spre asemănarea cu El".

Delimitarea de paradigma post-modernă materialistă, în fond, cu tipul specific de om asociat, este limpede. Nu mi se pare însă prea clar din context, din această formulare, cam ce și cum este cu ipostasul duhovnicesc, cu trupul și sufletul, cu ființa psihosomatică și cu puterile și energiile psihosomatice. Adică, chiar cu ceea ce ar trebui să deschidă orizontul post-modernității, marcat de un monism materialist. Evident nu se trece nici într-un monism spiritualist, ci se caută întregul, desemnat ca *ființă psihosomatică*.

Ce nu mi se pare lămuritor, în context, este modul în care se tratează legătura dintre ipostasul duhovnicesc, care este contrapus creierului, și *ființa psihosomatică* care apare, subsecvent, ca fiind chipul omului întreg. Ipostasul duhovnicesc este o altă denumire a întregului psihosomatic, ca chip zidit? Adică, două numiri pentru aceeași realitate? Sau este o realizare a asemănării duhovnicești a chipului, o realizare întru devenire ca ipostas duhovnicesc, ca chip îndumnezeit? Ipostasul duhovnicesc este inclus sau nu în întregul psihosomatic, adică în chipul creat? Dacă nu este inclus, ci este în afară, adică exclus, e necreat? Este divin!?!

Care este legătura dintre suflet și trup, ca întreg psihosomatic, întrucât nu cred că în întregul psihosomatic acestea devin una/întreg în chip amalgamat. Sau, altfel zis, nu devin cvasi-indistincte. Dacă sunt distincte, care este natura participării lor? Care este raportul dintre *ființa* psihosomatică, respectiv *puterile și energiile* psihosomatice? Care este suportul participativ al întregului (psihosomatic)? Prin *ființa* psihosomatică avem doar o numire a întregului, psihosomatic, iar prin *puterile și energiile*, psihosomatice, avem modul participativ? Sau avem o participare dublă, atât prin *ființă*, cât și prin *puteri* și *energii* psihosomatice. Sunt detalii care ne pot releva ordinile participative și suportul actelor, în originea lor.

Sunt componente antropologice, cele despre care vorbim aici, care, la părintele Ghelasie, sunt mai precis detaliate și cu mai mare acuratețe, încă de la începutul anilor ‘90. Să nu mai zic de *Medicina Isihastă*, celebrul și ineditul volum ghelasian, care a fost pentru mine primul text din opera isihastului cu care m-am întâlnit. Cu mare surprindere, recunosc. Nu-mi imaginam că poate exista o astfel expunere creștină. Era dincolo de așteptări!

Însă, dacă se vorbește doar despre psihosomatic sau despre energia noetică, nu știu ce să zic...

Ad. Olteanu: Energia noetică primită după botez.

N.: Mie, sincer, mi se pare neclară o astfel de formulare. Simt nevoia unor lămuriri suplimentare. Energia noetică se referă la har? Se referă la o lucrare/energie a minții, făcută posibilă prin Botez? Dacă este o energie pusă în lucrare după Botez, atunci ține sau nu ține de om?, pentru că Botezul e ceva ce se (și ne) deschide de dincolo de noi, dinspre ordinea necreată, cea a arhechipurilor, a paradigmelor. Sau se referă la ipostasul creat (al omului)? Dar e cam... nu știu cum, să te referi la ipostasul uman, apofatic, în formule de genul „energie noetică". Poate doar traducerea e nepotrivită, neinspirată...

Privitor la antropologia apofatică, Avva Ghelasie vorbește de ființialitate, în cazul ipostasului. Asta, apropo și de ceea ce înseamnă a fi prezent în sens ființial, direct ființial, nu energetic. Reiterez acest detaliu, încercând să revin și la Binswanger, care este subiectul de care ne interesăm, de fapt.

Într-un volum de scrieri ce aparțin lui Binswanger, traducătorul în franceză introduce și un glosar de termeni. Printre aceștia este și *Dasein*, pe care îl explică în sensul de *a-fi-prezent*. Dar chiar și așa e nevoie de detalii. Contează cum se decriptează *a fi*-ul sau *ființa prezentă* ori *ființa/prezența* ca *prezență/ființă*. Deci, *a-fi* ca subiect, respectiv lumea în care este prezent și modul în care este prezent subiectul. Acestea sunt aspecte de luat în atenție, în universul binswangerian. La Avva Ghelasie ai aceste elemente de mistagogie isihastă care aduc în prim-plan chestiunea prezenței, inclusiv detaliul care face diferența. Mă refer la distincția dintre *prezența ființială* și *prezența energetică*, sau la ceea ce este pentru isihasm *prezența iconică*.

Iar *prezența iconică* nu poate fi înțeleasă decât în taina personalismului fundamental, atunci când chipul de persoană în sine este prin natura sa ființialitate. Nu energie, deci. Energia este și ea o realitate, atât la nivel divin, cât și nivel de creație, dar este „în afara" ființialității, fie ea necreată, fie ea creată. Aici e și jocul major: în acest dublu *a-fi*: creat, respectiv necreat. Când pui numai problema unei dualități între intelect și minte, la care adaugi și energia noetică, mi se pare că încă mai trebuie mărită rezoluția, printr-un fel de stră-vedere „de situație", pentru a avea o hartă antropologică, mai clară și mai acoperitoare, și pentru ca subsecvent să existe și o înțelegere a „psihologicului" în raport cu „duhovnicescul".

În *Mintea superficială – jur-împrejurul ei*, alcătuită pe baza convorbirilor cu I. Misailescu, ne-am referit mai pe larg la John Welwood și la ce afirmă el cu privire la *mintea corpului*, în contrast cu *mintea superficială*, în care reverberează filosofia greacă, chiar în conotația ei de „psihologic occidental".

Ad. Olteanu: Cele trei straturi.

N.: Da, la Welwood, pe lângă *mintea superficială*, apare *mintea corpului* și *non-mintea*. Dar *mintea superficială* e tripartită. O tripartiție tot superficială, întrucât ține de structura minții superficiale. Dincolo de *mintea superficială*, și de a sa tripartiție intrinsecă, se află *mintea corpului* și *non-mintea*. Că Welwood se situează într-o perspectivă budistă, e știut. Însă, ridică implicit o problemă. Una de antropologie comparată, dacă vreți. Cum mă raportez ca „minte apuseană" sau ca „minte răsăriteană" la aceste două elemente: la *mintea corpului* și la *non-minte*? Strict antropologic, vorbesc. Cum compar, din punct de vedere structural, o tripartiție sau chiar o trihotomie cu o dihotomie. Cum fac

suprapunerile, dacă sunt și care/câte sunt, dacă Gheronda Efrem vorbește de două componente, intelect și nous, și de o energie noetică, iar Welwood vorbește de o minte superficială care este tripartită, în sensul de i) psihologic: discursivitate, emoționalitate și senzorialitate, la care adaugă ii) mintea corpului ca o minte subtilă, ca energie subtilă, respectiv iii) non-mintea care le transcende? Cum operez cu distincții și discern corespondențe, dacă am aceste elemente și vreau să intru în dialog „la margini", dar și să trasez și să păstrez un hotar real de delimitare antropologică, nu doar la nivel terminologic.

De aceea cred că trebuie recuperat acest model antropologic isihast, în transpunerea sa ghelasiană, ca hartă acoperitoare, ca „big picture", pentru că permite clarificări și delimitări, strict antropologic, vorbind. Separă pământul de ape, ca să zic așa, ontologic. Separă energiile, de ființialitate. De ce să trec formativ și informativ prin această matcă athonită – mă refer la trăitorii din acest spațiu carpatin –, și să nu încerc să pătrund printr-o poartă mai aproape, prin părintele Stăniloae, de exemplu? Marele nostru sfânt care a marcat în chip fertil, în sec. XX, viziunea mistică filocalică. La exemplarul teolog român găsim detalii antropologice mai precise, mai elaborate, contextualizate. În astfel de context personalizat survine și un psiholog precum Binswanger. Un psihiatru de fapt, un filosof și un gânditor care a venit cu o perspectivă antropologică, virată într-o direcție relațională, și aceasta de o anume coloratură abisală, dată de transcendentalitatea subiectului, de *a-fi*-ul său. Vom vedea că există și o delimitare antropologică, la Binswanger, vizavi de Freud și de *homo natura* – un om-natură perceput într-un sens extrem de limitat, întrucât natura e circumscrisă și redusă la instincte.

Am audiat un dialog despre terapia sufletului la Radio Renașterea în cadrul căruia se vorbea de deosebirea dintre antropocentrism și hristocentrism. O diferență de viziune. Pe de altă parte, am remarcat că se vorbea de *om* ca *animal îndumnezeit*. Însă, a considera omul drept animal îndumnezeit, nu ține de o perspectivă hristocentrică, care ar trebui să fie una de factură iconică – Omul: chip creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Părintele Ghelasie, prin anii '90 pe când mergeam noi la Frăsinei, a semnalat că nu este potrivită formula – animal îndumnezeit – pentru că omul nu este animal care se îndumnezeiește, ci este chip creat după chipul lui Dumnezeu, care nu este totuși de clasificat în sfera unui arhetip animalier. De aceea, trebuie să ne referim la îndumnezeirea chipului omului: *chip-persoană* care este întru asemănare de chip cu Dumnezeu-Persoană. Așa încât, dacă tot vorbim de hristocentrism, de ce să nu transpunem și antropologic acest hristocentrism? Să pornim, deci, de la acest chip iconic al omului. Precizez asta și apropo de viziunea iconică a isihastului, la care tot revenim ca reper.

Să pornim, așadar, de la modelul arhechipal hristic ca să înțelegem chipul omului care se îndumnezeiește. Să-l recunoaștem și identificăm ca chip, în raport de arhechip. Așa putem să avem o perspectivă clară asupra chipului său întru asemănare cu Originea. Asocierea chipului omului cu cel de animal, chiar și îndumnezeit, este nepotrivită, pentru că în mod fundamental omul nu este animal. Panayotis Nellas a preluat și folosit formula aceasta care e inadecvată, dacă luăm riguros în considerare mesajul biblic și hristocentrismul. Trebuie să punem (și) în perspectivă hristologică antropologia. Trebuie să o vedem în temei personalist, prin chipul hristic. De aceea mi se pare important ce-ați spus cu privire la posibilitatea unor racorduri.

De ce nu mă leg de părintele Stăniloae, ca sursă, încercând să fac o branșare folosind-mă de pre-racordurile deja făcute, de Marele Teolog, cu existențialismul personalist? Iată, deja mâine, poimâine sunt 80 de ani de la apariția volumului *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Nu mai vorbesc că se fac aproape patru decenii de la începutul promovării unui personalism iconic, mistagogic, prin isihastul de la Frăsinei.

Sunt detalii de negăsit în prezentarea lui Gheronda Efrem. De exemplu, în raportul energie-intelect-ipostas – sau cum era aici evocat un ipostas duhovnicesc – nu ai reprezentat chipul triadic al sufletului și nici tripartiția energetică, ca reflectare „în afară" a sufletului; o reprezentare pe care o aflăm la Avva Ghelasie și despre care alții, nu din spațiul creștin, vorbesc. Mă refer aici, strict antropologic. Sigur că este senzațională chestiunea cu capacitatea harismatică, ce ne așează într-un orizont apofatic, dar trebuie desfășurate și elementele de identificare punctuale, în registru să-i spun catafatic, și pe care, la părintele Stăniloae, le poți regăsi, deopotrivă. Eu nu am îndoieli nici cu privire la chipul harismatic al părintelui Stăniloae. Mă refer la măsura sa harismatică, pe care unii nu au luat-o în considerare. Poate și pentru că a fost și un mare stilist al discreției. Nu a pus în prim-plan harisma „vederii cu duhul" sau a „înaintea-vederii". A fost un luminător, profund, înțelept, care s-a poziționat și vizavi de un context pe care l-a citit și în detaliile sale, manifeste în vârfurile culturale emergente.

Spun asta pentru că în convorbirea de la *Radio Renașterea* între un părinte, Grigore se numea cred, și profesorul Opre s-a discutat de pocăință, de căință, de vinovăție psihologică și de regret psihologic, de raportul dintre pocăință și împărăția cerurilor și așa mai departe, toate elementele „clasice" de recuzită duhovnicească. Cred însă

că și raportat la aceste aspecte pot fi luate în seamă și alte tipare și modele „terapeutice" care pot fi actualizate. Mă gândesc la ceea ce este psihologia formei – *gestalt terapia* – la care se referă și Binswanger, dar și la ce va să fie acea *formă*, în legătură cu o terapie a contactului între *forme*, și la ceea ce este, într-adevăr, o cale de recuperare a omului în chipul său autentic. Este aici un sens al abordării care privește mai mult conștiința ca atare, dar într-un mod direct, nemijlocit, care implică și *un fel de* personalizare. Și spun doar *un fel de*, gândindu-mă la modul în care se înțelege persoana, în siaj mistic hasidic.

Nu în sens cabalistic, ci în siaj revelațional hristic, în sens mistic isihast, mai precis, *persoana*, văzută în fondul său ca *formă ființială* – așa cum o evidențiază isihastul de la Frăsinei –, și nu ca *formă energetică*, decât subsidiar, conferă o conotație particulară a ceea ce s-ar numi *gestalt terapie*. Trebuie o decelare a naturii formei, respectiv o identificare a persoanei, ca *formă-subiect*, în taina sa apofatică.

Într-unul din expozeurile sale, ce privește preistoria și istoria analiticii existențiale și analizei existențiale, Binswanger remarcă faptul că la vremea apariției volumului lui Heidegger, *Sein und Zeit*, situația științifică a psihiatriei era pregătită pentru o receptare a lucrării heideggeriene, fapt pentru care eforturile psihiatriei de a domina științific problema subiectivității își află acum sprijinul și fundamentul său propriu. Face referire la *Psihologia generală* (1912), lucrarea lui Natorp, cel care, conform lui Binswanger, a încercat să rezolve problema subiectivității prin disoluția sa în procesul subiectivizării sau al reconstrucției. O tentativă de rezolvare despre care Binswanger spune că nu a satisfăcut pe nimeni. Prin contrast, evocă „travaliul gigantesc" al lui Husserl și Heidegger, dintre anii 1912 și 1927, subliniind

faptul că prin *Sein und Zeit* problema subiectivității se detașează de corelativitatea subiect-obiect și de cadrul strâns al acestei *cunoașteri*, pentru a se situa pe terenul mai vast ce privește *a-fi-în-lume* ca *transcendență*. Este vorba, așadar, de un alt subiect decât subiectul cartezian. Un subiect real trascendent.

Binswanger remarcă faptul că în acest caz subiectivitatea semnifică nu numai structura apriorică a cunoașterii, ci totodată și a subiectivității transcendentale, în general terminologic și ontologic determinată prin *a-fi-prezent* ca *a-fi-în-lume*. Face apel la Wilhelm Szilasi care a afirmat că *Sein und Zeit* constituie „prima explorare a lui *a-fi-prezent* relativ la transcendența sa obiectivă". În acest sens, apreciază că înțelegerea rezultată din *Sein und Zeit* a deschis spre o edificare arhitectonică a psihiatriei, cu vedere dinspre un alt plan. Avem astfel adus în atenție subiectul transcendent, dar, deopotrivă, trebuie să descoperim obiectivitatea acestei transcendențe, să recunoaștem caracterul său de transcendență reală, de reală transcendență. Obiectivă, deci.

În această perspectivă, Binswanger conchide că realitatea lui *a-fi-om* nu mai poate fi caracterizată doar prin termenii *conștiință* și *viață*; o concluzie care implică nevoia de a trece prin sită subiectul transcendent, *a-fi-prezent*, deci, respectiv conștiința. Asta și pentru a vedea dacă *a-fi-prezent* este socotit a fi o supra-conștiință *in actu*, totuși, prin raportare la conștiință. Ca fiind, prin urmare, altceva decât conștiința (curentă) sau decât ceea ce, mă rog, credem noi în mod obișnuit că ar fi conștiința diurnă. Speța poate deveni mai limpede, mai clarificatoare dacă se introduce și o diferențiere între conștiință și conștiență, una în care conștiința ține de un chip/subiect transcendent în raport cu conștiența. Astfel, *a-fi-prezent* se devoalează ca un

chip de a-fi *conștient-prezent* într-o ordine de realitate (infra-antropologică) care transcende conștiența. Această ordine, în viziunea isihastului, este ordinea ființialității create. Nu rămânem în dialectică, ieșim din polaritatea: a-fi-prezent vs. conștiință.

Realitatea *ființei-om* ca *a-fi-prezent*, Heidegger „o face sesizabilă și o expune în plenitudinea transcendenței obiective a realului *ființei-reale* a omului, făcând sesizabilă facticitatea sa". Asta surprinde Szilasi. În perspectiva sa, Heidegger a constituit *a-fi*-ul uman cu „o extensie și o intensitate nouă", ca obiect pentru explorarea științifică a „structurii modului său de a-fi particular". În această constituire drept obiect, pentru explorarea științifică, a structurii modului său de ființă particulară, ar rezida importanța lui Heidegger pentru cercetarea științifică.

Prin urmare, *a-fi-prezent* este apanajul subiectului transcendent. Însă, acest subiect transcendent trebuie re-descoperit, întrucât subiectul transcendent nu e rezultatul unei reconstrucții. Nu e produsul unei reconstituiri, ci realizarea unei descoperiri.

De aceea, conform lui Binswanger, analitica ontologică ce privește *a-fi-prezent* ca *a-fi-în-lume* nu presupune doar o interogare asupra subiectivității, ci implică de asemenea o interogare ce vizează structura apriorică a lui *a-fi-prezent* ca om, în general, ce a căpătat o turnură nouă, s-a aprofundat, și grație apariției volumului *Sein und Zeit*.

Binswanger explică faptul că prin *analitica existențială* (*Daseinanalytik*) înțelege clarificarea filosofico-fenomenologică a structurii apriorice transcendentale a lui *a-fi-prezent* ca *a-fi-în-lume*, datorată lui Heidegger, în vreme ce prin *analiza existențială* (*Daseinanalyse*) înțelege analiza empirico-fenomenologică, științifică, a modurilor și structurilor lui *a-fi-prezent* factual. O diferență, așadar, între *analitica*

existențială și *analiza existențială* pe care o vede supusă unui amendament: analiza existențială (*Daseinanalyse*) nu este posibilă decât pe baza analiticii existențiale (*Daseinanalytik*), „printr-o privire constantă asupra esenței, ființei și însuși faptului de *a-fi-prezent*".

Prin urmare, *a-fi-prezent* este ceea ce preocupă sau ceea ce ar trebui să preocupe, în chip funciar, inclusiv psihiatria. Desigur, cea care nu a rămas captivă perspectivei ce suprapune maladiile mentale cu maladiile creierului, dizolvând întreaga psihiatrie în neuropatologia funcțiilor cerebrale.

Însă, problema este, cum spuneam, (și) una a identificării lui *a-fi-prezent* ca subiect transcendent/ transcendental în natura sa, ca întreg-totalitate, ca singularitate sau nu, în raport de conștiință/ conștiență sau de personalism/ impersonalism. Altfel spus, nu este suficient doar ca *a-fi-prezent* să fie considerat transcendental/ transcendent, ci trebuie evaluat și din perspectiva personalismului și a conștiinței, a unicității și relației, a unității și a multiplicității.

În fond, în viziune isihastă, conștiința este un chip întreg, unitar, singular. A-fi-prezent, în sens isihast, înseamnă a fi conștient și participativ, în chip singular, în ordinea ființialității care, reiterez, transcende ordinea energiilor/materiei. Ca atare, nu putem spune că reconstituim conștiința ca întreg din fragmente, atunci când conștiința este asociată acestui chip transcendent, ca ordine ființială. Conștiința nu e asemeni unui *puzzle*. Nu o reconfigurăm din aceste fragmente de *puzzle* împrăștiate. Nu e o oglindă spartă, pe care o refacem din cioburile risipite, folosindu-ne de lipici. Ceea ce-i conferă intrinsec, post-factum, o structură-mozaic.

Conștiința nu e, așadar, o multiplicitate împrăștiată ce trebuie readusă la unitate. Asta dădea cumva de înțeles

Natorp, dar Binswanger nu se raliază acestei perspective. Fapt demonstrat prin asumarea caracterului transcendent al lui *a-fi-prezent*. La mijloc este de fapt o diferență de viziune antropologică care angajează și perspectiva psihologică/ psihiatrică.

Pe de altă parte, mai trebuie operată o diferență între *a-fi-prezent* transcendental și *a-fi-prezent* transcendent, pentru că exprimă situări în ordini diferite: cea energetică, în primul caz, respectiv cea ființială, în al doilea caz. În primul caz ne aflăm într-o perspectivă a depersonalizării și a impersonalizării, iar în cel de-al doilea caz în perspectiva personalizării. Confuzia poate veni din faptul că în ambele cazuri e nevoie de un salt, de o transcendere. Dar unul este saltul în ordinea energiilor, și altul este saltul în ordinea ființială.

În plan antropologic, dar în perspectivă isihastă, de data aceasta, putem să ne reamintim de faptul că Avva Ghelasie a pus accentul pe trezirea conștiinței noastre filiative, care este un chip întreg în sine. În acest sens, tot demersul nostru duhovnicesc se centrează pe persoană-conștiință ca întreg ființial... Este un chip de personalizare și de suprapersonalizare hristică, în fond, în practica și experiența mistică isihastă. Pe de altă parte, trebuie reiterat caracterul transcendent al persoanei ca subiect, structural ființial, în mistagogia isihastului. Vorbim astfel în antropologia iconică de *a-fi-prezent* ca *persoană-subiect* în ordinea ființială. Reținem acest caracter transcendent al chipului în sine de persoană care trebuie descoperit în chip iconic, adică prin raportare la modelul-arhechipul hristic.

Ad. Olteanu: Înțeleg că aici trebuie să avem în atenție conștiința filiativă inaugurată prin Fiul întrupat.

N.: Trebuie să privim hristic, permanent, pentru că Hristos este cu adevărat Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul.

Pe această conștiință filiativă de care vorbiți, insistă Avva Ghelasie. Este o viziune realmente hristocentrică. Chipul hristic este un chip direct formativ. Se imprimă ca formă formativă! Este un *gestalt*-terapeutic direct, prin intermediul formei hristice. În ordinea veșniciei, dinamica filiativă este cheia. Sau, altfel zis, filiația este dinamica veșniciei. Este mișcarea întru asemănare de chip de Fiu, în care este dezvoltată toată dimensiunea autenticității, a unicității și singularității personale. În acest sens, mi se pare și extrem de actuală viziunea personalistă ghelasiană, care, trebuie subliniat, încă o dată, situează chipul de persoană ca subiect transcendent în ordinea ființialității create ce transcende ordinea energiilor create, nu doar materialitatea corporală.

Și, dacă tot a fost evocată căința, pocăința, păcatul, vina, aș face și o mărturisire cvasi-publică ce privește o „critică" asumată la adresa Canonului Sf. Andrei Criteanul, din Postul Mare. Apropo de această perspectivă relațională, a întâlniri, a gestalt-ului vindecării (sufletului), structural vorbind, Canonul e prea autoreferențial, din punctul meu de vedere. Prea stă de vorbă cu propriul suflet, pierzând din vedere relaționarea ca supra-formare iconică, ca personalizare. Mai aproape de sufletul meu decât alcătuirile critene propriu-zise, din cadrul acestui Canon, mi se pare acel contrapunct din interval, simplu și direct: – *Miluește-mă Dumnezeule, miluiește-mă!*

Pe de altă parte, într-una din alcătuiri, chiar afirmă: „Ți-am arătat suflete pilde din tot Vechiul Testament". Dar pildele din Vechiul Testament nu sunt chiar atât de reprezentative pentru omul Noului Testament pentru că așteptarea și raportarea veterotestamentară era alta. Era alt tip de percepere chiar a lui Dumnezeu. Inclusiv greșeala, vina sau păcatul sunt conștientizate și asumate într-un fel,

prin raportare la un Dumnezeu, suveran sau stăpânitor, chiar aparent zelos și răzbunător ar zice unii, și în alt fel, prin raportare la un Dumnezeu care e Tată și Fiu și Duh Sfânt, chip și structură a supremei iubiri. Una e conștiința greșelii, a păcatului, și vinovăția pe care o simte robul față de stăpân, și alta e conștiința greșelii fiului față de tatăl său.

Căderea din conștiința chipului de filiație, căderea din asemănarea de chip de fiu are altă amprentă. Este și o cădere din suprachipul de persoană. Este și o depersonalizare a căderilor, de fapt, care necesită, în pandant, o repersonalizare a ridicărilor. Și în convorbirile dintre duhovnicie și psihologie/ psihiatrie am observat centrarea pe „ce facem noi", cei care am greșit sau păcătuit. Deci, noi pocăitorii. Dar chiar greșeala noastră, păcatul nostru, vina noastră, pocăința ca remediu, dacă gândim în termeni de genu', trebuie inevitabil raportate și la *cine*, și vizavi de *cine* le-am săvârșit... Adică, intervine o conotație personalistă a relației, care, inclusiv veterotestamentar, transpare, întrucât conștiința păcatului se raportează la o... Conștiință, nu la un spirit impersonal...

Ad. Olteanu: Parcă la Binswanger am întâlnit ideea că relația te salvează.

N.: Cam asta încerc să spun, punând accentul pe faptul că nu e o relație în orb, ci una care caută vederea față-către-față. Trebuie să știm, cât de cât, față de cine greșim. Dar trebuie și să-l cunoaștem, cât de cât, pe cel față de care greșim. Însă, totodată, trebuie să ne recunoaștem condiția filiativă. Ne așezăm astfel într-o altă viziune, ne situăm într-o altă ordine. Vorbim de o altă tipologie care determină o altă cromatică a abordării, inclusiv în ceea ce este pocăința. În spațiului canonului critean, pare că ai parte de un fel de salvare prin încercarea de conștientizare

a greșelilor tale, printr-o discuție cu propriul suflet, ca un soi de alter-ego, pe care îl chemi și-l îndemni tot tu la pocăință. Nu ai orientarea, foarte pregnantă și prioritară, către contact, aici și acum. Parcă e un deficit de relaționare, dar și de întâlnire, cumva. La alcătuirea textului critean mă refer, la structură, nu la săvârșirea ritualică, efectivă, a Canonului. Sunt și circumstanțe contextuale, e adevărat.

Ca atare, nici textul critean nu poate să nu se resimtă de o ambianță specifică, legată și de perioada în care a fost alcătuit, anume sec. VII-VIII. Dar, într-un fel, la asta mă refer. La o inadecvare, pe de o parte, dar și, pe de altă parte, la nevoia actuală de personalizare, de participare și de întâlnire. Iar întâlnirea la care mă refer implică și o reașezare în chipul de a fi ca subiect transcendent, re-descoperit. Ceea ce implică o cale mistică.

Urmărind relația dintre analiza existențială și psihoterapie, Binswanger vorbește de *noua* înțelegere a omului, în siajul analiticii existențiale heideggeriene, care rezidă în faptul că omul nu mai poate fi înțeles pe baza unei teorii (mecaniciste, biologiste sau psihologiste), ci pe baza eliberării pur fenomenologice a „structurii totale", sau a „texturii totale" a lui *a-fi-prezent* ca *a-fi-în-lume*. Evident, invocarea „structurii totale" sau/și a „texturii totale" presupune o orientare care ex-trage din parțialitate, din fragmentar. Însă, trebuie lămurită natura acestei totalități structurale. E nevoie de o evaluare ontologică.

Binswanger oferă câteva linii directoare în spațiul cercetării analitico-existențiale cu incidență în psihoterapie. Astfel, o atare psihoterapie ar căuta să elucideze istoria vieții și a singularității sale psihologice nu conform doctrinei unei școli psihoterapeutice oarecare și/sau conform categoriilor sale preferate, cât, mai ales, înțelegând această istorie de viață și singularitățile sale ca *flexiuni* ale structurii totale a

lui *a-fi-prezent* ca *a-fi-în-lume*. Spre deosebire de psihoterapeutul „clasic" ce poate fi comparat cu un ghid montan competent, ce are o cunoaștere pe „teren" fără de care „turistul diletant" nu face niciun pas în față sau în spate, psihoterapeutul bazat pe modalitatea analitico-existențială caută să-l facă pe pacient să înțeleagă prin experiență ce înseamnă a-fi-prezent.

Iar aici, nu pot să nu mă gândesc și la unii dintre „ghizii" noștri duhovnicești, la acei părinți care practică o coordonare strictă a ucenicilor pe traseu, prin „ascultare", nelăsând loc acelora să poată înțelege și prin propria inițiativă și experiență, atât cât, când și cum este acea experiență. Nu trebuie conduși doar către o țintă, metodic și riguros, ca o simplă translatare, ca o transbordare, fără a i se oferi spațiul fiecăruia să se descopere și precizeze în caracterul său de subiect întru *a-fi-prezent*, cu o subsecventă prefacere de sine.

Pentru Binswanger, analiticul existențial fie că vine din școala psihanalitică, fie din cea jungiană, va ține pacienții săi pe același plan, și anume planul comunității întru *a-fi-prezent*. Prin urmare, el nu va face din bolnav un simplu obiect, în raport cu care el este un subiect, ci va face din el *un partener* întru *a-fi-prezent*.

Problema de fapt privește și ceea ce-i leagă pe cei doi parteneri, pentru că, după cum precizează Binswanger, nu este o legătură analoagă cu contactul dintre două baterii electrice. Nu este un „contact psihic", așadar, ci este *o întâlnire*. Una care se petrece „întru *abisul lui a-fi-prezent*". Îl invocă explicit pe Buber, reluând termenii acestuia, pentru a arăta că *a-fi-prezent*, în *chip esențial*, nu este numai a fi „în lume" ca „sine însuți", ci este *a-fi-cu* sau în raport cu, și *a-fi-împreună* sau *întru* dragoste. Explică că ceea ce, după Freud, a fost numit *transfer,* în sens analitico-

existențial este o *întâlnire,* pentru că *întâlnirea* este un *a-fi-împreună* într-un *prezent intrinsec*, care se temporalizează absolut în afara trecutului, purtând de asemenea în sine posibilitățile viitorului. În acest sens, conform lui Binswanger, analitica existențială înțelege psihoterapia ca o tentativă de a deschide, unor astfel de căi de *flexiune* a lui *a-fi-prezent*, noi posibilități structurale.

Din perspectivă isihastă, alta decât viziunea hasidică buberiană, se poate vorbi însă de căutarea așezării pe coordonate autentic personaliste și de o mișcare de personalizare și suprapersonalizare hristică. Aceasta înseamnă o decriptare și a lui *a-fi-prezent* în sensul autentic personalist al antropologiei iconice, al personalismului tare, diferit de cel cabalist buberian. Fără o antropologie comparată, însă, e un pic mai dificil de înțeles cum se diferențiază *a-fi-prezent* isihast vizavi de *a-fi-prezent* cabalist, chiar dacă în ambele se poate vorbi, infra-antropologic, de o transcendere care conduce la o descoperire ca subiect transcendent/ transcendental. Lecturat cu atenție, Binswanger rămâne însă structural în siajul hasidic, cabalist. Rămâne în spațiul metafizic al subiectului transcendental și al relaționării-unificării în acest spațiu, fapt ce face potrivită sintagma „textură apriorică", pe care o și folosește, de altfel.

Analiza existențială de tip binswangerian nu caută concepte teoretice, precum principiul plăcerii sau al realității, de pildă, ci examinează și tratează omul bolnav psihic conform structurilor, membrelor structurale și a *flexiunilor* structurale ale lui *a-fi-prezent*. Analiza existențială nu are niciodată ca singur obiect conștiința, pentru că ea are ca obiect omul întreg, dincolo de distincția dintre conștient și inconștient, dintre suflet și corp. Asta întrucât Binswanger consideră că structurile lui *a-fi-prezent* și *flexiunile* lor domnesc asupra ființei sale în întregime.

Analiza existențială nu poate deveni eficace terapeutic decât dacă reușește să deschidă omul spre înțelegerea structurii a ceea ce reprezintă și este *a-fi-prezent* ca om.

Ceea ce înseamnă că trebuie să-l facă pe bolnav să se regăsească în afară de lumea sa și de modul său de a fi, nevrotic sau psihotic, deschizându-i calea către a putea dispune de posibilitățile de existență care îi sunt proprii. Fapt ce, conform lui Binwanger, presupune ca analistul existențial, psihoterapeut, să nu dispună „numai de o înțelegere a lucrului, sau de o competență extinsă, înglobând la fel de bine analiza existențială, cât și psihoterapia, ci mai ales să înțeleagă că, în lupta pentru libertatea partenerului întru *a-fi-prezent*, trebuie să-și pună în joc propria sa existență". Adică, trebuie să se implice, dar într-un anumit sens, cel dat de o relaționare și de o întâlnire ce are ca suport acest chip transcendent de *a-fi-prezent*. Iar *a-fi-prezent* nu e doar un mod de a fi într-un anume fel, ci este o situare efectivă, ca act, într-o ordine transcendentă. Care este natura acestei ordini, implică o altă discuție, o altă analiză.

La părintele Stăniloae se observă destul de limpede acest aspect personalist și relațional al subiectului ca taină devoalată întru a-fi-prezent în chipul perihoretic al comuniunii. În acest sens actualizează inclusiv chipul filocalic de transpunere a acestei trăiri, făcând adeseori apel la conștiință, la asumare, la responsabilitate, care au un conținut personalist. La Avva Ghelasie avem ca practică mișcarea gestică în taina închinării, care e o adresare ce caută contactul, întâlnirea, pentru că *gestul* e un chip de *prezență-exprimare* a persoanei, în fond. Este un limbaj al prezenței. Un metalimbaj. În acest chip de relaționare, de personalizare se află și esența practicii iconice a gestului închinării, a actului adresării... ca subiect transcendent...

Ad. Olteanu: Care este orientat către cineva. Iconicitatea presupune o alteritate.

N.: Despre asta e vorba, despre orientare și centrare, dar în temeiul unui chip personal ca suport al adresării, ca chip al adresării însăși, care este un chip transcendent de a fi. Iconicitatea, fiind legătură de asemănare, presupune alteritatea. Asemănătorul este altul decât asemănatul. Întotdeauna! Asemănarea implică o dublă identitate, care nu poate fi transgresată. Este alteritatea unui chip identitar al Originii, ca bază în raport de care și întru care te desfășori întru asemănare. Vorbim de o alteritate care presupune o identitate funciară. De la aceasta plecăm. Relaționarea este pe un fond al exprimării persoanei. Ceea ce relevă caracterul său subiectiv și inter-subiectiv, ca interioritate reciprocă. Vorbim de o perihoreză care este mai mult decât o co-prezență, ca alipire. Nu ești într-o cunoaștere exterioară, nici într-una introspectivă, așadar. Nu ești în dialog cu propriul suflet. Nu ești într-un dialog interior, nici în genul sinelui cu sinea. Nu ești auto-referențial. Te afli într-un dialog real cu altcineva, diferit de tine. Dialogul celebrează alteritatea. Ești în iconare, apropo de iconicitate, de orientare și centrare. Ești un *chip întru chipare*! Adică, ești un *chip – in actu*!

În acest sens mă refeream că e nevoie de o schimbare de optică. E bine să fim cu un ochi atent inclusiv la schimbarea de paradigmă, invocată în știință, în psihologie, de exemplu, pentru că aduce noi probleme și provocări, dar și noi oportunități de precizare a identității mistice isihaste, cum spunea Avva Ghelasie. Nu putem rămâne captivi într-o paradigmă care gândește în termeni superficiali chipul antropologic, închizându-ne față de un orizont al unei cunoașteri mai detaliate și mai profunde a omului. O să vedem, apropo de Binswanger și de întâlnirea sa cu Freud,

relevanța *orizontului înțelegerii* prin care se percepe omul. O delimitare paradigmatică a lui Binswanger de Freud, s-a produs (și) în acest sens, pornind de la subiectul transcendent care înseamnă *a-fi-prezent* dincolo de stratul nevrotic și psihotic.

De aceea reiterez nevoia de decelare a modelului în raport de care ne orientăm, pe de o parte, și chiar a specificului locului, pe de altă parte. Sens în care nu pot să nu invoc, drept repere, trăitori filocalici și teologi, de mare anvergură, precum părintele Stăniloae sau părintele Ghelasie, care au făcut deja niște punți, adecvate contextului și mentalității contemporane. Au ridicat ștacheta profunzimii și clarității, făcând incizii, lăsând urme în cultura vremii, chiar pe piscurile ei. De ce să încep de undeva de... departe, ca orizont al actualizării, când pot să încep din locul de unde s-a ajuns, deja? Vorbesc de psihologi, de psihiatri, de neurologi, de la noi, doritori să asume o viziune duhovnicească care poate să fertilizeze domeniul lor de studiu, de cercetare, de practică. De ce să nu ne luăm reperele mai de aproape, nu doar spațial, ci și temporal, în sensul unei proximități, unei învecinări cu un chip al actualizării.

Putem să vedem punțile acestea, dacă dorim cu adevărat și dacă ne străduim să nu mergem pe rute ocolitoare. Putem să ne aplecăm asupra problematizării a ceea ce aduce ca deschidere Binswanger, de pildă, pe care îl găsim, cum spuneam, și în *Ascetica și mistica ortodoxă*, și în *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, întâmpinat și comentat de părintele Stăniloae. Părintele Ghelasie vine cu dimensiunea personalismului apofatic, cu structura triadică a persoanei, cu raportul dintre ființă și energii, energii care sunt detalii importante pentru că în formula antropologică, care nu ia în considerare deosebirea dintre ființă și energii, este foarte dificil să înțelegi și să te delimitezi, de exemplu,

de abordarea lui K. Wilber și J. Welwood, care e subîntinsă, ca viziune, de budism.

Sigur că e simplu să-l expediezi pe Welwood, dacă-i pui eticheta de budist, știind că budismul este ateu, și închei povestea, tranșând teologic situația. Dar, cum am mai spus, având revelația adevărului deplin, în Hristos, deci inclusiv a realității umane, e cel puțin nefiresc să fiu pus în dificultate de Welwood, în caz că ajunge să vorbească mai detaliat despre om, folosind instrumentarul budist, decât o fac eu, creștin fiind. Nu pot să „o virez" tot timpul în „văzduhul" teologic, atunci când vorbesc despre om – chiar dacă antropologia creștină este inevitabil teologică, triadologică, hristologică și pnevmatologică –, și să nu intru efectiv pe ce înseamnă detalierea structurală a chipului omului ca atare. Asta dacă doresc să am un raport comparativ aplicat, corect, la nivel antropologic.

De aceea ziceam că cel căruia ne adresăm contează atunci când vorbim, dacă vorbim, prin decupaje, de căință, de pocăință, de metanoia, în orizont psihologic, psihiatric, neurologic. Vorbim de metanoia, de faptul că trebuie să faci acea schimbare sau chiar înnoire a minții, dar cum pui mintea pe harta antropologică? Unde o situezi? Pe tărâmul apofatic? Cum o receptezi din perspectiva lui *a-fi-prezent*? Din perspectiva unei transcenderi de sine?

În *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, apropo de „pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor", părintele Stăniloae scrie: Împărăția cerurilor care fusese anunțată ca apropiindu-se, de către Sfântul Ioan Botezătorul – sigur ca putem să dăm contextul, celor cărora se adresează, care erau cumva în interval, se aflau pe trecerea dintre Vechiul și Noul Legământ –, a devenit în Hristos realitate și s-a definit ca împărăția Treimii iubitoare care și-a arătat iubirea prin Fiul făcut om asemenea nouă și

răstignit pentru noi pentru ca să ne facă și pe noi să răspundem iubirii Ei și să ne arătăm iubirea între noi.

Iisus Hristos ne-a arătat că Dumnezeu este iubire pentru că nu este o singură persoană, ci o Treime de Persoane în relație de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt și a dovedit prin întruparea și jertfa Sa că își întinde iubirea Sa și la noi. S-a servit pentru aceasta de trupul omenesc, arătând valoarea Lui și valoarea noastră ca ființe în trup (nu doar intelective, nu doar noetice, deci, apropo de metanoia). A înviat trupul Lui la o viață veșnică, arătând că și trupul nostru este destinat veșniciei, arătând că unitatea lui Dumnezeu nu e o unitate abstractă, ci una vie și iubitoare, iar această unitate avem să o realizăm și noi. Unitatea aceasta o avem în Biserica cea plină de Treime.

Este interesantă și această chestiune a unității, pentru că Binswanger vorbește de unitatea dual dată de relație, de eu-tu care, în siajul lui Martin Buber, se descoperă sau devine „un noi". Contează, însă, ca viziune, dacă *eu* și *tu* se prezervă în acest *noi*, ca *unire*, sau este un *noi* ca fuziune în care *eu* și *tu* se contopesc. Ce facem apoi cu terțul, cu un *el*?

În chip evident, pentru cine are ochi de văzut, unitatea din Biserica ce este Trup Mistic al lui Hristos, unitate „plină de Treime", se diferențiază de unitatea dual de tipul eu-tu buberian în care reverberează monoteismul, incapabil de comuniune perihoretică. Această unitate plină de Treime se vede, după cum a arătat isihastul de la Frăsinei, inclusiv în chipul triadic al persoanei, care, din această perspectivă, relevă detalii ale capacității de relaționare, de comuniune perihoretică întru *a-fi-prezent*. Este vorba de persoană în sens apofatic, ca subiect transcendent, chip de *a-fi-prezent iconic*.

Și atunci, nu mai am ca practică doar o pocăință în virtutea apropierii Împărăției, sau nu mai pot avea

conștiința căinței care este în așteptarea venirii unui Mântuitor, care să mă izbăvească, și despre care nu știu ce îmi va descoperi, încă. Știu că mă va mântui, dar nu știu care e sensul concret al mântuirii. Acest sens este cel al Împărăției Sfintei Treimi, al Fiului care ne arată Calea. Deja, în Hristos, avem în atenție această descoperire a lui Dumnezeu ca Părinte. Știm cine este Mântuitorul!

De aceea, chiar dacă în perspectivă formală aparent ar putea fi vorba de același tip de pocăință, în realitate este altceva, pentru că avem alt orizont. Pe de o parte. Pe de altă parte, noi suntem chemați să asumăm, apropo de raport, de relație, de întâlnire acest chip iconic filiativ. Pocăința poate primi astfel și amprenta căderii din chipul de fiu sau conotația neajungerii la măsura chipului de fiu. Nu întâmplător și Avva Ghelasie a insistat pe această îmbrăcare în haina chipului de fiu, ca taină a asemănării filiative, ca fiind „mai tare" sau „mai acoperitoare" decât pocăința.

Prin Botez se deschide o taină, care ce înseamnă? Înfiere! Noi trebuie să dezvoltăm acest chip filiativ, care e re-naștere întru asemănare de „Chip de Fiu" dumnezeiesc. Suntem în altă poziție, dar și în alt orizont ontologic, pentru că haina de chip de fiu, arhechipul filiativ e real! Nu e o simplă schimbare de statut, așadar. Nu e un simplu mod de a fi. Este o asemănare arhechipală și totodată o înveșmântare arhechipală. Înfierea dumnezeiască trebuie să ne-o însușim în dimensiunea sa ontologică paradigmatică, arhechipală. Trebuie să ne hrănim din ea. Trebuie să ne îmbrăcăm în ea. Ne aflăm, prin urmare, în altă situație decât cei care trăiau sub impactul căderii și așteptau mântuirea, care vine numai prin Fiul, Cel născut din Tatăl mai înainte de toți vecii. Atunci, raportarea la cei care s-au pocăit în Vechiul Testament devine relativă, pentru că noi,

creștini fiind, avem conștiința că Împărăția nu doar că s-a apropiat, ci deja a și venit.

Ad. Olteanu: Or, Împărăția este aici și acum, între deja și nu încă.

N.: Împărăția Sfintei Treimi vine permanent. Liturgic, sacramental, în primul rând! Prin taine și ierurgii! Este aici și acum! Suntem născuți în această Împărăție, ca fii ai ei. Prin urmare, trebuie să cultivăm acest chip al Împărăției prin chipul filiativ, pentru că numai prin Fiul, întrupat și în stare de jertfă – după cum subliniază părintele Stăniloae, pe urmele Sf. Chiril –, putem ajunge la Tatăl. Este, așadar, o altă nuanță aici, care trebuie reperată. Este alt accent teologic, dobândit prin revelație hristică.

Apropo de viziune, unii încă au impresia că viața noastră, ca parcurs duhovnicesc, trebuie să „treacă" prin istoria umanității, pornind de la Adam, tip al căderii „exemplare", asociat, subsecvent, ca „model" cu „căderile individuale". Căderea noastră nu putem spune însă că este asemeni cu căderea din rai, din „loc cu verdeață", „fără întristare și suspinare", pentru că noi, creștini fiind, ne raportăm la Cel ce nu a căzut, adică la Hristos, Noul Adam.

Căderea noastră este ca o cădere din Împărăția Sfintei Treimi. Este ca o cădere din brațele Părintești. Este o plecare din Casa Tatălui. Este ca o lepădare de „haina hristică", de filiația dumnezeiască. Din acest punct de vedere, nu este ca și cum am reitera parcursul duhovnicesc de la VT la NT, de la Adam, Avraam și Moise, la Hristos, sau ca și când trebuie să trecem prin Lege, ca să intrăm în har. Noi ne naștem în harul Sfintei Treimi, prin Botez, dincolo de considerentele legii, care au altă încărcătură, dacă sunt privite în lumina hristică. Altfel este, de pildă, cinstirea tatălui și a mamei tale, sau a părinților duhovnicești ori a

nașilor, atunci când ai conștiința filiației și a moștenirii cerești. Ai arhechipurile iubirii de fiu și iubirii paterne.

Asta nu înseamnă că trebuie să excludem și partea de hotar, de lege, de poruncă, de pocăință și îndreptare. Însă, ar fi bine totuși să se înțeleagă că orientarea creștină e diferită, începând de la naștere și renaștere, și de la descoperirea chipului de *a-fi-prezent iconic*, întru asemănare personală. În acest sens, avea noimă ce afirma Avva Ghelasie cu privire la faptul că Scriptura trebuie citită de la dreapta, la stânga. Recuperezi Vechiul Testament, dar nu îl iei în sensul de *typos*, de model, pentru că ai un altfel de reper aici, în Hristos. Ai un filtru iconic, hristic, în lectura veterotestamentară. Dacă vreți, ai și alt orizont al conștiinței, având conștiința filiativă și haina dumnezeiești înfieri. Nu mai spun că apare și o restaurare antropologică a chipului omului *în* și *prin* Hristos, pentru că, în Vechiul Testament, omul era încă sub incidența căderii și în așteptarea, cel mult, a unei izbăviri, a unei salvări, dar netrăite, nepătimite ca atare, anterior întrupării. Pogorârea la iad a Mântuitorului a arătat de fapt cine este Cel ce aduce mântuirea și în ce constă efectiv.

De aceea în caracterul dublu al misticii isihaste, la care se referă isihastul, e pusă problema restaurării chipului omului, care implică o recuperare a chipului apofatic – descoperirea tainei persoanei umane. Modelul restaurării este cel iconic hristic. Ai modelul de asemănare deci, în raport cu care te restaurezi, apropo de antropologia pe care dorim să o punem în contact cu psihologia, psihiatria și neurologia. Sens în care, și psihologia, și psihiatria, și neurologia ar trebui să țină cont de această restaurare care implică recuperarea dimensiunii personalismului apofatic. De fapt, autenticul personalism. Singurul! Restul „personalismelor" sunt mai degrabă expresii ale confuziei. Această

recuperare este o „operațiune” mistică, însă, care implică și o transcendere de sine, nu doar o curățire sau o înnoire a ceea ce crezi că ești, structural, deja, recurgând la o definire printr-o sumă de caracteristici. Ea nu poate fi realizată numai ca produs al pocăinței. De ce? Pentru că trebuie descoperit și un strat mai profund al omului. O altă dimensiune. Trebuie să știi de această dimensiune apofatică. De această componentă ființială trebuie să fii conștient.

De fapt, trebuie regăsit chipul în sine al omului: sufletul său! Dacă nu am în atenție acest aspect, este ca și cum mă străduiesc doar să curăț și să însănătoșesc ochii, fără să iau în considerare că trebuie să deschid și un al treilea ochi, cel care, ca să zic așa, vede altfel, și în altă realitate. Previn, ca să nu se interpreteze, că în isihasm nu e vorba de ochiul ocultiștilor, ochiul din frunte. E un exemplu doar, pentru a indica un „alt organ” decât cele cunoscute, care trebuie luat în considerare ca o altă componentă.

Trebuie descoperită, prin urmare, drahma cea pierdută. Trebuie avută în atenție și conștientizată, întâi de toate, această dimensiune apofatică a omului, care este de fapt fondul autenticului personalism antropologic. Altfel zis, nu putem vorbi în chip autentic de personalismul antropologic, fără să descoperim această dimensiune apofatică a persoanei. Și, *nota bene*: Nu o descoperim singuri, ci în și prin Hristos! Însă, din acest orizont apofatic, personalist, cu arhechip filiativ, inclusiv pocăința are altă stră-vedere.

Și aici există o abordare, cumva deficitară, a celor care nu iau în considerare personalismul apofatic. Greu de priceput de ce nu se valorifică, de către cei care vor să facă o legătură a psihologiei, psihiatriei, neurologiei cu duhovnicia, și acest orizont apofatic al restaurării iconice de chip-persoană. În Hristos, veacurile au ajuns la sfârșit. În Hristos este plinătatea. Este tot ceea ce a descoperit și va descoperi

Dumnezeu creației sale, prin chipul omului, până la sfârșitul veacurilor. Iar noi, paradoxal, descoperim și trebuie să asimilăm ceea ce este deja împlinit în Hristos. Ca atare, nu mai putem avea o raportare, să-i zicem strictă, la Vechiul Testament, preluând, fără filtru iconic hristic, simboluri și tipuri spirituale, tipare-repere comportamentale, pilde de pocăință, și nu numai. De ce? Simplu. Pentru cei renăscuți în Hristos parcursul lor spiritual este unul pe Cale și întru Cale, ca asemănare după chipul Fiului lui Dumnezeu întrupat. Este un parcurs hristocentric, iconic. Cele din Vechiul Testament trebuie tocmai de aceea trecute prin filtrul hristic. Trebuie să aibe pecetea hristică.

Nu mai pot să reiterez în Noul Testament un tipar veterotestamentar similar, de fapt. Nu știu dacă reușesc să punctez, să trasez bine acest hotar de viziune, de perspectivă. De aceea consider că acest model de pocăință, precum cel din alcătuirea criteană, cu pildele veterotestamentare de pocăință, nu sunt atât de convingătoare ca *typos*, dacă ne orientăm hristocentric. Cu tot respectul, dar, comparativ, prefer *Imnul Acatist al Maicii Domnului*, săvârșit vinerea, care accentuează Taina Întrupării, subliniind calea care s-a deschis nouă prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu.

În acest sens spuneam că dacă este pusă într-o anumită ecuație vetero-testamentară, mai mult autoreferențială – fiind lipsită de conștiința intersubiectivității, de raportul interpersonal și de conștiința a *Cine Este*, Cel față de care s-a greșit – mult frământata pocăință nu reușesc cu adevărat să o integrez în orizont nou-testamentar, acoperind-o cu o haină hristică.

Pe de altă parte, există o cale a dezvoltării personale, chiar din perspectiva modelelor diferite de duhovnicie, cu efect și asupra raportului cu psihologia, psihiatria și neurologia, ca să rămân la aceste domenii, evocate de la

început. Pot să mă mișc în raport de acest orizont athonit, remarcabil, minunat și exemplar în sine. Dar totuși, strict antropologic, ce prezintă părintele Ghelasie în *Medicina isihastă*, nu mai zic de *Vederea în lumina harică*, nu regăsești la nivel de formulare, precizie și detaliu în spațiul athonit contemporan. Iar aceste detalii ghelasiene sunt cu impact. Au relevanță în încercarea de a vedea, dacă vreți, și interferența dintre psihologie, psihiatrie, neurologie și antropologie.

În această turnură *new-age*-istă în care se face și o altoire spirituală a științei – o infuzie spirituală care aduce în joc și yoga și budismul, și cabala și sufismul, inclusiv isihasmul – termenii și formularea lui Gheronda Efrem, îmi par că nu sunt îndeajuns. Este nevoie de elemente de detaliu antropologic care să țină, să stea în picioare într-un raport comparativ, într-un dialog mai larg, într-un spațiu al interferențelor spirituale. Trebuie făcute delimitările clare și arătate liniile de hotar, cât mai în detaliu și mai concret.

Argumentul autorității duhovnicești nu e suficient în acest caz, mai ales dacă rămâne mai mult în orizontul apofatic. Trebuie să se vadă și din prezentarea și formularea ca atare, ce are nevoie de precizări și în raport de cunoștințele catafatice. Altfel, imersăm într-un apofatic al harismei, în care se poate intra cu adeziune. Ne adresăm în acest caz mai mult celor afini cu propria noastră viziune, nu celor chemați de la margini și dincolo de ele. Ca să vii din apofatic într-o zonă de clarificare catafatică, ai nevoie de hartă, apropo de ce am tot vorbit cu diverse ocazii, cu privire la o geografie spirituală, la o hartă a sensului. Pentru că aici mi se pare relevantă problema, în identificarea hotarelor, dar și în construirea punților. De-asta spuneam că inclusiv aceste aspecte legate de căință, de pocăință, de aspectul lor psihologic, chiar și în discuția...

Ad. Olteanu: A profesorului Adrian Opre.

N.: Da, discuția privea și trihotomia: *trup*, *suflet* și *duh*. Fără îndoială că trebuie detaliate și diferențiate și tripartit, cele trei: *duhul*, *sufletul* și *trupul*. Sunt deja câteva prezentări pe canalul *youtube chipuliconic* ce aduc în atenție aceste distincții, din perspectiva deosebirii dintre *ființialitatea creată* și *energiile create*, dar nu prea se uită lumea. Am publicat și în *Iconnika 2* aceste aspecte trihotomice respectiv tripartite, prin raportare la antropologia ternară a lui M. Fromaget. Contează cum privești această trihotomie. Dacă nu identifici bine realul apofatic și toate cele... drahma cea pierdută, ca mister al omului... subiectul transcendent... E mai greu, mai complicat, mai ales dacă încerci și un raport comparativ cu antropologia binswangeriană, ce se mișcă și în trena lui Husserl și a lui Heidegger, dar și în cea a lui Buber, zic eu.

E lămuritoare, în acest sens, antropologia iconică ghelasiană. Detaliile ce se regăsesc în *Medicina isihastă*, dar și în multe alte volume, sunt de folos, inclusiv din perspectiva unui raport comparativ. De aceea, faptul că nu sunt folosite de cei care caută un raport integrativ cu psihologia, psihiatria, neurologia, din perspectivă duhovnicească, gândesc că este o reală pierdere. Se lipsesc de un instrumentar prețios, cu adevărat clarificator. Nu realizează probabil circumscrierea paradigmatică în care se înscriu, în sensul evaluării elementelor structurii antropologice pe care o au în atenție.

E nevoie de alt model și de alte detalii, și poate de alte punți, provocate de apariția, de precizarea unor noi țărmuri, ca actualizare cel puțin. Spun asta în sensul că, de pildă, nici tradiția budistă nu stă pe loc. Nu e înțepenită. Dacă încerci să lecturezi raportul sau poziționarea părintelui Stăniloae față de Binswanger, realizezi că se intră într-un

orizont de relaționare, de contact și întâlnire, prin regăsirea subiectului transcendent. Se deschide un spațiu participativ inter-personal, care poate sau nu să se suprapună peste raportul eu-tu, de sorginte hasidică. Trebuie o analiză a lui *eu* și a lui *tu*, din perspectiva personalismului apofatic. În antropologia iconică, eul ține de structura triadică a persoanei. Este o realitate ființială, conform mistagogiei ghelasiene.

Orizontul de relaționare explică de ce este potrivit a se căuta întâlnirea, contactul mai mult decât autoreferențialitatea, chiar în ceea ce privește vindecarea, transformarea personală sau *metanoia* – oricum s-ar înțelege aceasta, pentru că esențial aici este faptul că metanoia ca schimbare a minții se centrează pe minte. Evident, pe fond, povestea nu este doar una a schimbării modului de a vedea al minții, ci de a vedea dacă este ceva dincolo de minte. Fapt ce presupune a ști ce este mintea. Dar terapia sufletului, sau tămăduirea sufletului, în ce constă? Ce este sufletul? Îl definim, nu îl definim? Cum îl identificăm sau cu ce îl identificăm? Desigur, dacă ne referim la suflet ca un real antropologic apofatic, acesta este prin definiție de nedefinit.

Tot la părintele Stăniloae am găsit, pe lângă conștientizare, și faptul că Împărăția Cerului nu este în stadiul în care doar s-ar fi apropiat, ci în cel în care care chiar este lucrătoare întru noi, aici și acum. Faptul că noi, fiecare, suntem chemați să fim părtași ei, să o asimilăm, este o altă discuție, care privește și modul cum o facem. Trebuie să avem, așadar, și o disponibilitate spre trăirea Împărăției, pe coordonatele ei, începând de acum. Părintele Stăniloae subliniază însă și faptul că trebuie să actualizăm și un potențial al omului. Iar această actualizare este altceva decât a face din pocăință dinamica vieții veșnice. Este și o

deschidere participativă de profunzime pe care o descoperim, desigur, tot în și prin Hristos. O fi posibil, nu știu, pentru cine gândește așa, ca pocăința să fie și o dinamică a vieții veșnice, dar cred că trebuie să punem la înaintare și ceva din dăruirea noastră profundă, care ține de chipul în sine de persoană. Nu se poate vorbi de o reală întâlnire inter-personală, fără evidența tainei persoanei. Trebuie să creștem capacitatea noastră de întâlnire inter-personală. Trebuie să actualizăm potențialul nostru. Încă de aici, încă de acum, trebuie să creștem în acest chip tainic al persoanei, fără de care nu transpare taina Împărăției.

Apropo de această actualizare, în *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, părintele Stăniloae scrie: „Hristos are în Sine actualizate potențele întregii firi omenești și fiecare, primindu-L pe El, se simte ca în trupul propriu, sau ca firea proprie, dar într-un mod potrivit sieși ca mădular deosebit. Dar Hristos simte pe fiecare în cel ce e primit sau ia loc în Sine, ca aparținând firii Sale sau Trupului Său integral".

Aici survine și diferența ridicării (din cădere), specifică fiecărui mădular unic, dar și faptul că întreaga potență a firii omenești a fost actualizată în Hristos. Insistă, deci, și pe actualizarea potențelor firii omenești, în Hristos. Este o actualizare care trebuie să se extindă la noi, actualizând și în noi, în fiecare, potențele noastre singulare, personal-individuale. Din această perspectivă, și actualizarea potențelor firii este o componentă formativă, real personalistă, care nu mai poate fi ignorată. Dimpotrivă. Trebuie să fie în atenție! E necesar! De aici întrebarea ce privește conștiința, ca motor al actualizării potențialului, sau numai pocăința, în această formă ce vizează ridicarea, îndreptarea, dar nu ia în considerare dimensiunea apofatică a celei dintâi.

Ad. Olteanu: Câtă actualizare să mai fie? Doar prin pocăință?

N.: Da, greu de spus... Zilele trecute mi-a trecut privirea peste titlul unei teze de doctorat ce prezintă o anume relevanță, în contextul temei abordate, și anume: *Taina Pocăinței și Reconstrucția Sinelui*. Problema, într-adevăr, devine una care privește *ce este* în sine acest Sine, respectiv în ce sens îl re-construim. Asta, dacă într-adevăr îl reconstruim sau... de fapt, trebuie să îl identificăm, să-l descoperim... În fond, e de văzut dacă sinele reconstruit, în asociere cu taina pocăinței, este totuna cu sinele descoperirii de sine? Trebuie să ne lămurim dacă sinele care se pretează la reconstrucție este același cu sinele care se pretează la descoperire, la revelare de sine.

Mă refer la faptul că trebuie identificat acest Sine, pentru a vedea, pe de o parte, care este realitatea la care se referă, în raport de natura sa, și, pe de altă parte, dacă are, în structura antropologică, un caracter transcendental/ transcendent. În acest caz, se pretează și la o descoperire de sine, ca sine în sine. Iar acest fapt este altceva decât un sine care se lasă construit, printr-o re-construcție sau re-configurare de sine, în siajul căreia are loc o terapie a „rănilor sufletului", având pocăința ca tratament. În fond, resipiscența, această înțelegere a pocăinței ca „venire în sine" și ca „restabilire a sinelui" – căreia i se atribuie și o încărcătură ontologică, fiind asociată cu o schimbare a minții sau a inimii și cu o revenire la o vedere sănătoasă și o poziție corectă –, are ori nu acces, sau are măcar ca orizont descoperirea de sine ca un sine transcendent?

Într-o notă filocalică (*Filocalia* VIII, n. 327), consemnând faptul că viața duhovnicească e plină de paradoxuri, părintele Stăniloae remarcă faptul cunoașterii, nu fără rest,

a sinei lăuntrice – o cunoaștere asociată caracterului său indefinit, ca taină inepuizabilă. Un sine lăuntric indefinit care, în caracterul său tainic, e dificil de gândit ca fiind pasibil de reconstrucție.

În câmpul discuției poate să intervină însă și distincția ce privea *sinele* și *eul*, respectiv *sinea* și *sinele*, la care se referea Constantin Noica, în *Rostirea filosofică românească*.

Pentru gânditorul de la Păltiniș, „Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că „eu nu sunt eu", că sunt altceva, iar de aici poate începe filosofarea (...) Eul rămâne mut când își descoperă sinele său mai adânc. El își simte dezintegrarea, în sinele care vine să-i aducă integrarea; el contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce îl face cu putință (...) Iar tot zbuciumul omului este, poate, pe plan formal, ca eul să țină *laolaltă* cu sinele".

De aici perceperea faptului că sinele tău e mai vast decât tine, că sinele a rupt cercul eului, dar și înțelegerea sa în trei modalități:

i) *pasivitatea* eului, ca o conștiință mai adâncă a acestuia (ca familia spirituală, clasa, cultura, ceasul istoric);

ii) *alegerea* eului, ca expresie *activă* a lui (idealul tău, conștiința ta etică mai adâncă – libertatea ta), respectiv

iii) expresia *lucidității*, atunci când ține de libertatea care și-a aflat necesitatea. Sunt și mai multe forme de sine, printre care: sinele etic, sinele politic, sinele practic sau creator.

Dacă în alte limbi, când se desprinde de „eu", sinele rămâne singur – iar rămânând singur, se poate înălța până la absolut –, în limba română, spune C. Noica, se întâmplă altfel: „Este ca și cum, în fața afirmării semețe a sinelui,

limba noastră și-ar fi spus: „Nu e bine ca sinele să fie singur; să-i facem un ajutor potrivit pentru el". Din adâncul ei a scos atunci sinea și i-a dat-o pereche". Însă, dacă în cazul sinelui, vorbim de „echivalentul românesc al unui termen din alte limbi, și de înregistrarea, sub el, a unor viziuni filosofice constituite", în ceea ce privește „sinea", aceasta, ca „termen propriu al limbii noastre, are un orizont de gândire specific". Vorbim, așadar, și de viziuni filosofice și de orizonturi de gândire distincte, de termeni echivalenți, dar și de termeni specifici, așa cum ar fi *sinea*, ce are „în spate" un alt orizont de gândire.

Filosoful de la Păltiniș susține, pe de o parte, că sinea nu figurează doar în expresii, pentru că sinea reprezintă un substantiv pe care gândirea vine să-l scoată din particularitatea locuțiunii. Pe de altă parte, însă, consideră că sinea nu e doar în uman, așa cum este cazul sinelui, care „eliberat de eu putea fi oricât de impersonal (comunitate, ceas al istoriei, relații de producție), dar el nu rămânea mai puțin matrice pentru persoana umană".

„Exprimând intimitatea ultimă a unui lucru în cadrul firii", sinea este vie și poate fi și fără om, fiind altceva decât esența, altceva decât natura intimă a realităților. Este ceea ce se dă neîncetat, ca o natura *naturans*, nu ca o natura *naturată* care rămâne dată, oricât de vie ar fi, ca natură intimă.

Sinele, ca „expresie a conștiinței umane mai adâncite, vine să proiecteze lumină în întunericul sinei", pentru că, după filosof, „sinele este cel care încearcă să cucerească sinea de pretutindeni, din cer și de pe pământ". Astfel, sinele care este în expansiune, solicită statornic sinea, care e în concentrare, care se retrage îndărăt, să i se dăruie. Un joc de-a v-ați ascunselea, surprinde Noica: – *Am să te*

dezvălui, spune sinele. – Am să mă ascund, răspunde sinea. – Am să te găsesc în toate ascunzișurile, spune sinele. – Caută-mă și mai departe, am să mă ascund în tine, răspunde sinea.

Replicile eminesciene dintre poet și iubită – *Tu ești o noapte, eu sunt o stea*; *Eu sunt un haos, tu o lumină*; *Eu sunt un cuget, tu o problemă* – se potrivesc, după Noica, perechii „mai vaste" pe care o alcătuiesc *sinele* și *sinea*. Astfel, dacă „Brâncuși a căutat să vadă ce este în sinea păsării sau, altă dată, în sinea infinirii", Eminescu a „devenit el însuși sinea rostirii noastre". Aceasta conchide Noica, care vede lumea ca pe „un dialog al sinelui cu sinea, adică al unui cuget uman tot mai pătrunzător, cu o problemă neîncetat adâncită".

Vorbim de un dialog care poate fi și infra-antropologic, ca un dialog dintre sine și sinea din sine, pentru că sinea, conform filosofului, poate fi și a omului. Dar, totodată, vorbim și de un dialog al omului cu sinea din afară de sine, din lucruri și fire, care nu este dată definitiv, ca obiect lipsit de viață, ci se dă permanent spre neîncetată dezvăluire, inepuizabilă. De remarcat însă, în abordarea noiciană, distincția dintre *eu* și *sine*, dar și faptul că sinele se poate impersonaliza, prezervând o funcție matriceală pentru persoana umană. Reiese că avem de-a face cu o persoană definită prin prisma eului, ca structură de suprafață, și cu un sine de adâncime, dar și, cumva, ca un *laolaltă* cu un sine care știe de sinea sa și a firii. Astfel, *persoana-eul* este pasibilă de *solva et coagula* prin intermediul sinelui, ce ar fi un strat mai profund de integrare a persoanei/eului care se dez-integrează, pentru a se re-integra.

Avem, așadar, în vedere și *eu*, și *sine*, dar trebuie să avem în vedere și *sinele,* și *sinea*, respectiv un raport cu lumea, cu un chip al situării în lume, care implică și exprimă o viziune despre om și lume.

Așezarea prin pocăință, cel puțin ca formă, nu pare orientată în această direcție care vede și un potențial ce trebuie actualizat, conștient, ca subiect transcendent... Sunt procese diferite, însă, și chiar structuri antropologice distincte care se lasă mobilizate, angajate în această mișcare.

Hristos, deci, revin, simte pe fiecare din cel ce e primit sau ia loc în Sine. E vorba de întruparea noastră în Hristos, de faptul că aparținem firii Sale, că ne cuprindem în Trupul Său integral, în sensul de Trup Mistic. „Dar dacă o persoană oarecare nu vrea să îl primească în sine pe Hristos, cu potențele mai mult sau mai puțin actualizate ale firii din sine, face ca nici Hristos să nu vadă *rodul actualizărilor* în respectiva persoană".

E cumva aici și un „criteriu de judecată", o evaluare și o departajare în funcție de actualizarea sau neactualizarea potențelor fiecăruia care se „leagă" de Hristos. E o componentă care trebuie valorificată. Un potențial ce trebuie activat și actualizat, și în ceea ce privește formarea duhovnicească. Este comoara ascunsă și talanții care trebuie înmulțiți. Iar asta înseamnă și un alt fel de accent formativ. Unul pus nu numai pe ceea ce s-a greșit sau s-a păcătuit – faptă însoțită de o lucrare ascetică, care face din asceza în sine un motor ce are drept combustibil pocăința. Asta nu înseamnă că pocăința nu are rostul său, sau că nu poate avea un rol în schimbare, în motivare, în angajarea duhovnicească. Nu despre asta e vorba. Nu trebuie înțeles greșit. E vorba de pocăința care nu ia în considerare chipul tainic al omului.

Ghelasian însă, pe lângă asceză, gestul închinării cuprinde și pocăința. În gest este adresarea ta deschisă și din adâncul tău. Este dăruirea și exprimarea ta. Dacă noi nu ne actualizăm potențele firii, o parte din umanitate, drept

urmare, rămâne neactualizată. Vorbim de un chip de actualizare potrivit voinței Fiului lui Dumnezeu, Cel care dorește această actualizare. Nu e o actualizare oarecare, prin urmare. Nu e una ezoterică, ocultă.

Ad. Olteanu: Ci e una hristică.

N.: Una hristică și potrivită voinței firii Lui, adică a Fiului lui Dumnezeu care a asumat, a enipostaziat firea noastră. Asta, apropo de ceea ce înseamnă Împărăția Cerurilor la care o raportăm, ca să știm sensul, că tot evocați problematica sensului.

Ad. Olteanu: În psihologie.

N.: Da, aici, în Hristos, este orizontul de sens. Unul în care Fiul lui Dumnezeu a luat firea noastră în scopul actualizării potențelor întregii umanități, în mod pozitiv, în toate persoanele. Deci a luat firea umană ca să actualizeze și potențele întregii umanități, în fiecare dintre noi!

Ca atare, relația noastră cu Hristos e și una de actualizare a potențelor noastre, nu doar una de curățire, ridicare și îndreptare prin pocăință. Asta afirmă părintele Stăniloae, în acest text. Ne sunt arătate și consecințele nerodirii, neactualizării noastre, a fiecăruia, ca persoană: „Aceasta lasă, ca urmare, o parte din umanitate neactualizată potrivit voinței Fiului lui Dumnezeu, Care a luat firea noastră în scopul actualizării potențelor întregii umanități în mod pozitiv în toate persoanele. Hristos nu-i poate aduna deci pe toți în Sine, pentru deplina folosire de către toți a potențelor actualizate ale tuturor în Sine, pentru că nu voiesc".

Hristos nu-i poate aduna deci pe toți în Sine, pentru deplina folosire de către toți a potențelor actualizate ale tuturor, în Sine, pentru că unii nu voiesc să răspundă acestei chemări hristice. Raportul cu Hristos implică, prin urmare, și un raport cu toți și cu întregul firii umane.

Din această perspectivă, nu se pune problema să faci numai din pocăință motorul tău de întâlnire cu Dumnezeu, ci trebuie să manifești și voința de actualizare a potențialului tău în raport cu potențialul firii umane hristice. Iar aceasta implică și un raport iconic, o personalizare. O dezvoltare personală, deci, dar în sensul tare, apofatic, cel al revelării de sine ca subiect transcendent, sau ființial, după cum ar zice Avva Ghelasie. Este o situare a participării, a întâlnirii, a comuniunii în altă ordine de realitate, ca fond. Aceasta dă autenticul sens și participării energetice și corporale, pentru că vorbim de integralitate, în chipul personalității.

Cei lipsiți de un parcurs (și) de actualizare, nu au ajuns să se simtă nici ca mădulare în trupul Lui, întrucât, ca mădulare ale Trupului Mistic trebuie să aibe parte, așadar, și de o creștere, și de o dezvoltare a lor, la măsura acestui Trup. Nu poți fi un mădular malformat al Trupului Mistic, așa cum, groaznic, a generat Talidomida, prescris ca sedativ la sfârșitul anilor '50, și începutul anilor '60, pentru ameliorarea stărilor de greață și vărsături asociate sarcinii. Trebuie să fii în măsura măsurii hristice, proporțional, și nu un malformat, gen o mână de copil de șase ani, la un trup de 25 de ani.

Trebuie să fim în dinamica pocăinței, și înțeleg bine aspectul acesta. Dar nu trebuie să pierdem din vedere, totuși, că trebuie să fim mădulare vii și întregi ale trupului hristic. Această *întrupare* în Trupul Mistic privește sensul meu hristic, sens pe care Vechiul Testament îl avea ascuns. De aceea chiar și pocăința are, reiterez, conotații noutestamentare specifice. Pot să spun că mie îmi pare rău că nu sunt mult mai adâncit în trupul hristic, că nu mă ridic la măsura comuniunii interpersonale, că tot cad din acest chip de fiu deplin, sau că nu port cu cinste calitatea de moștenitor al Împărăției, ori că nu mă actualizez ca persoană.

Sună, cred, altfel decât faptul că nu știu dacă și cum voi fi salvat, din cădere, din păcat, de sub lege. Sunt nuanțe care se observă, dacă ne așezăm într-o anume perspectivă de abordare. Cei care fac din pocăință un motor al vieții veșnice ajung sau nu ajung (oare?) să se trăiască, să se simtă ca mădulare deplin actualizate în Trupul Lui. Nu caută să trăiască și să se bucure, totodată, de potențele actualizate ale tuturor celor adunați în Hristos?

Ad. Olteanu: Este comuniune, sinaxă.

N.: Părintele Stăniloae scrie apriat: „Aceștia nu ajung să se simtă deci ca mădulare în trupul Lui și să se bucure de potențele actualizate ale tuturor celor adunați în El, în mod drept, pentru a actualiza cu ajutorul lor potențele proprii". Iar potențele proprii le actualizezi (și) cu ajutorul celorlalți. Nu e o realizare de sine solitară. Remarcăm astfel și aspectul relațional, interpersonal. Acesta este orizontul comuniunii inter-subiective, întemeiată pe *subiectul-persoană*. Nu mă leg doar de minte și de noetic, de aspectul introspectiv. Nu mă cantonez nici într-o strictă transformare individuală. E mult mai accentuat aspectul personalist și relațional, deci. Însă – atenție! – e o relaționare ce are nevoie de regăsirea de sine ca persoană, de devoalarea ca *subiect transcendent*!

De fapt, orizontul împlinirii e dat în acest caracter relațional interpersonal. E altfel poziționat ca dinamism. Iar acest lucru e dorit de Hristos. Părintele Stăniloae subliniază aceasta în mod expres: „Și aceasta o voiește Hristos: ca toate potențele umane să fie actualizate în mod pozitiv în fiecare om, prin adunarea tuturor în El și prin silința fiecăruia de a fi într-o cât mai deplină comunicare cu toți în El și, în primul rând, cu El însuși. Dar mulți rămân pentru totdeauna cu potențele lor total neactualizate sau strâmb actualizate prin refuzul de a-L primi în ei pe Hristos, sau de a se uni cu El și, în El, cu ceilalți".

Ad. Olteanu: Hristos este cel *care s-a dat preț de răscumpărare pentru mulți.*

N.: Adevărat, dar pentru ca toate potențele firii umane să fie actualizate și în mine, trebuie să am întâi de toate conștiența acestor potențialități. Trebuie să știu de existența lor și de faptul că pot să le descopăr și actualizez, conștient, în Hristos. La acestea se adaugă și responsabilitatea acestei conștiințe comunitare. În consecință, nu am în atenție numai acest traseu al metanoiei, al schimbării minții, mă rog, după cum înțelege fiecare metanoia, fără să am în atenție, totodată, și transcenderea minții. Trebuie să am în vedere și realizarea mea și a celorlalți, a fiecăruia, ca personalitate. O realizare de sine care este legată de faptul că potențele umane trebuie actualizate în fiecare om prin adunarea tuturor în Hristos. Aceasta implică silința fiecăruia de a fi într-o cât mai deplină comunicare cu toți, în Hristos, și întâi de toate cu Hristos însuși. Iar comunicarea, spun o banalitate, nu poți să o restrângi la a fi marcată eminamente de pocăință. Și asta înțeleg și de aici, din ceea ce afirmă părintele Stăniloae. Comunicarea are un arhetip, un temei, iar acesta este chipul filiativ, care este, totodată, un chip al cuvântării-exprimării, deci al comunicării.

Ad. Olteanu: Sau chipul treimic.

N.: Un chip treimic comunitar, arhetipal, dacă vreți, și un personalism triadic arhechipal. De aceea preocuparea duhovnicească, în fondul ei, nu e strict legată de pocăință, ci de conștiința filiativă care rememorează arhechipul-modelul paradigmatic de fiu. Am în vedere preocuparea arhechipală, cea de a fi „legat" ca fiu de un părinte. Mundan, sunt copil al unor părinți, iar relația în esență este între fiu și părinți. Că greșești, că-ți ceri iertare, că te-ndrepți, este alt aspect, asociat căderii din „brațele părintești". Dar fondul relației în sine este altul. Nu căderea este fondul,

chiar dacă este o realitate, căderea. Chipul în sine, fondul relației nu poate fi dat numai de conștiința păcatului și de faptul că ai greșit. Fondul nu poate fi acela că ești structural vinovat. Nu poți fi un vinovat structural care-ți ceri necontenit iertare, toată ziua-bună-ziua.

Ad. Olteanu: Fondul e unul filiativ.

N.: Da, despre asta vorbim, despre un fond filiativ sau despre un chip filiativ, mai bine zis. Și zic chip, nu fond, pentru că fondul are o conotație mult mai impersonală, dacă mă gândesc, mai ales, la structura antropologică din straturi de fonduri expusă de Welwood, în siaj budist.

Așa încât, poate n-ar strica să mai schimbăm un pic optica, regăsind prin intermediul antropologiei iconice taina subiectului transcendent ca chip de *a-fi-prezent* ființial, în chip filial. Spun asta pentru că în acea convorbire, dintre preot și psiholog, s-a invocat pocăința ca dinamică a vieții veșnice. Nu mă raliez acestei aserțiuni, care poate că uită de descoperirea lui *a-fi-prezent* în chip transcendent, în conotația personalismului tare. Cred, pe de altă parte, că îl cunoaștem veșnic pe adevăratul Dumnezeu, prin Fiul, care este prin excelență Forma-Modelul chipului omului. Cred în această dinamică filiativă, întru veșnică asemănare. Filiația e nucleul acestei dinamici a asemănării ca formă, nu pocăința.

De aceea, conștiința filiativă despre care vorbește isihastul, ce are ca suport subiectul transcendent, ființial, mi se pare prioritară, formativ, în creșterea personală, care este o creștere filiativă sau în chip filial, dar și cu un efect terapeutic, inclusiv de însănătoșire a firii, nu doar a corpului. Trebuie trezită și pusă în mișcare această conștiință într-un chip participativ de adâncire în taina filiativă întru asemănare hristică, dar ca întreg de data asta.

Iar înțelegerea întregului are nevoie de o descoperire de sine ca subiect transcendent. În fond, e o diferență de perspectivă între chipul descoperirii lui Dumnezeu în Vechiul Testament, și cea din Noul Testament, în și prin Hristos, Cel prin care nu doar re-naștem ca fii ai lui Dumnezeu, ci trebuie să și creștem și să ne împlinim ca atare, în chip filiativ.

În acest sens, în îndemnul *pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția Cerurilor,* partea de pocăință este un îndemn mai mult veterotestamentar, ca reverberație. Ține de cădere și ridicare, respectiv de pregătire pentru sau întrucât s-a apropiat Împărăția Cerurilor. Dar noi, creștini fiind, re-născuți în Hristos ca fii ai Împărăției, trebuie să ne însușim și chipul de a fi întru Împărăția Cerurilor, un chip filiativ. O Împărăție a Cerurilor care și este și vine în noi cu putere multă. Trebuie cultivată și celebrată această Împărăție a Cerurilor în chip conștient. De fapt, în sine, Împărăția Cerurilor e un chip sărbătoresc. E o taină a dreptei măriri. O liturghisire neîncetată!

E la nivel de bun simț, așadar, existența conștiinței filiative. E de natura evidenței, în viața curentă. De ce nu aș vedea, cumva, acest chip filiativ în viața spirituală? De fapt, mai bine zis, de ce nu l-aș recunoaște ca având originea în paternitatea și filiația veșnică, dumnezeiască?

Ad. Olteanu: Vreți să spuneți că ar fi cumva nefiresc să fii într-o continuă stare de pocăință față de părinții tăi, cu o conștiință eminamente vinovată față de părinți, ca și fiu.

N.: Da, asta cam încerc să spun. Nu știu dacă reușesc să fiu suficient de clar. Nici o conștiință vinovată permanent, continuu culpabilă, nici o nevoie de a te valida, de a te reabilita permanent...

Ad. Olteanu: În fața părinților, că ai greșit.

N.: Da, raportarea filială nu poate fi doar și nici permanent sub marca greșelii, a păcatului, a vinovăției. Familia nu e regim stalinist în care ești vinovat, doar că nu ți s-a adus încă la cunoștință. E un spațiu al modelelor și al identificării, întâi de toate. Evident există un spectru mai larg al manifestărilor filiale. Inclusiv porunca vetero-testamentară (Exod 20, 12) e formulată pozitiv: *Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta…*, și continuarea *ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți…* Altfel zis, dacă vrei să-ți fie bine și să trăiești îndelungat, cinstește-ți părinții.

Că poți să greșești tot timpul, că nu ai făcut și nu faci de ajuns, că nu ești recunoscător și mulțumitor, e adevărat. Dar conștiința de fiu al unor părinți nu e echivalată cu conștiința greșelii față de părinți, pe care, întâi de toate și dincolo de orice, ești chemat să-i cinstești. Și poate că trebuie să fim conștienți că nu-i cinstim atât cât ar trebui, și nici chiar așa cum se cuvine. Trebuie să-i vedem arhechipal, iconic, însă, ca veșnici părinți.

Părintele Stăniloae susține însă că trebuie să fim responsabili și pentru oportunitățile pe care le deschidem sau nu altora de-a face bine sau de-a se apropia de Dumnezeu, Binele Absolut. Altfel spus, ești, ca să zic așa, vinovat, întrucât ești responsabil și pentru ce nu ai făcut ca să fie deschise căile spre bine, spre frumos, spre adevăr. Deci, nu ești responsabil numai pentru ce ai făcut rău, urât, în chip mincinos. Ești responsabil și pentru căile pe care le deschizi celorlalți de a face bine, de a dezvălui frumosul, de a afla adevărul. Trebuie trezită și cultivată această con-știință.

În realitate, dacă privim arhetipal, fondul originar este cel filiativ, așa cum sublinia cu tușă tare și isihastul de la

Frăsinei. De fapt, asta îmi și place în mod special la Moș-Avva Ghelasie, în specificul carpatin, anume că te orientează arhechipal și te formează personalist. Te așează în chipul rememorării Originii. Ceea ce este o formă de supra-personalizare ca închinare „peste și dincolo de toate". Te face să (te) identifici-vezi în orizontul arhetipurilor teologice, cel al necăderii, și nu prin prisma căderii și a consecințelor lor. Și are noimă!, pentru că arhetipurile sunt inalterabile. Sunt indestructibile. Sunt chipuri ale necăderii! Hristocentric dacă privim, vedem că Hristos este model al necăderii din iubirea chipului filiativ. În modelul hristic aflăm cum să nu cădem din iubirea paternă și să rămânem în iubirea de fiu, chiar dacă pentru asta trebuie să plătim un preț, cel al jertfei.

Ad. Olteanu: Paradigma omului este chipul de filiație.

N.: Asta e paradigma hristică. De aceea vorbim de chipul de filiație și de chipul de exprimare. Acestea sunt „existențialele" revelației hristice. În *Eu și tu,* la Martin Buber, ai și pe *eu*, ai și pe *tu.* Și mai presus de *eu* și *tu* ai *relația*. Dar nu se explică, de ce și cum. Se constată că relația e cumva intrinsecă. La fel și cu omul declarat ființă socială. Se proclamă acest caracter al omului de ființă socială. Dar de unde vine nevoia de socializare? Ce este cu acest imperativ de relaționare? În realitate, întru noi, făptura, această nevoie de relație vine dintr-un dat arhetipal.

Dacă nu ești cu întârziere – ca să zic așa, pe limba noastră, evitând termenul francez *retard* –, simpla constatare te face să recunoști faptul că relaționarea și socializarea sunt indisolubil legate de natura umană. Dar poți să recunoști aceasta, pornind de la arhetipuri. Scrutând mai profund, deci, decât ce se vede în și prin natura umană. Și, din perspectiva asta, trebuie să ai o conștiință filiativă trează. Iar conștiința filiativă e un chip întreg care se

raportează la întreguri ce reprezintă chipurile-origine, chipurile originare. În acest sens, întregul nu poate fi decât ca persoană. Persoana este taina întregului. Persoana este temeiul.

Porunca: *Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta*, nu e un îndemn de a te căina permanent, pentru că greșești tot timpul față de tatăl tău și/sau față de mama ta. Efectul este altul și la fel și accentul formativ este altul, atunci când te situezi pe calea cinstirii. A cinsti pe tatăl și pe mama ta înseamnă să-ți supraafirmi chipul tău de fiu, să te întărești și reîntemeiezi în chipul filiativ, să-l desfășori ritualic.

Ad. Olteanu: Nu să elimini pocăința.

N.: Este în ecuația vieţuirii mundane, pocăința. Nu poate fi scoasă din bio-grafia istorică, ce „livrează" inevitabil roșcovele sale, la o vreme. Dar nu trebuie concepută ca esență sau ca fiind paradigmatică. La asta mă refer. E ca și când aș face din „venirea în sine" însăși esența. Dar „venirea în sine" a fost premearsă de „ieșirea din sine" ca risipire *de* și uitare *de* sine. Esența constă în a fi în sine ca sine, dincolo de ieșirea și venirea în sine. Venirea în sine e necesară după ieșirea din sine, care nu e necesară. Căderea nu a fost și nu este necesară. Ceea ce nu înseamnă că nu a fost și nu este o realitate care a produs și produce consecințe, încă. Conștiința căderii nu poate substitui, însă, conștiința ca atare. În acest sens, gândeam că pocăința nu trebuie ridicată într-o sferă arhechipală, eminamente paradigmatică. Deși intră în ecuația existenței, din pricina căderii, nu trebuie văzută ca o esență.

Ad. Olteanu: Exclusivă.

N.: Nici cvasi-exclusivă. Nu e însuși fondul, arhetipal vorbind. Chiar se pot pierde din vedere adevăratele arhetipuri, dacă se consideră a fi paradigmatică, normativă și exclusivă, dacă i se atribuie rolul de miez. Se poate, dar

nu neapărat se pierde vederea arhetipală. De fapt și jertfa este pe fondul iubirii-dragostei-dăruirii. Iubirea-dragostea-dăruirea este esența. Nu jertfa. Jertfa este o supraafirmare a iubirii-dragostei-dăruirii, după cum preciza Avva Ghelasie. Jertfa apare după cădere. Ea e calea prin care trece iubirea-dragostea-dăruirea care nu cade din ceea ce este, chiar cu prețul jertfei, chiar cu prețul pătimirii crucii. Trebuie să recuperăm o privire personalistă, hristică, nou-testamentară.

Există de bună seamă și o anume legătură cu Dumnezeu, cu anumite caracteristici, reflectate de un anumit tip de percepție personalistă a lui Dumnezeu și a raportului cu El. În *Noi, cei care ne luptăm cu Dumnezeu*, renumitul psiholog clinician contemporan Jordan B. Peterson aduce în atenție, în siaj veterotestamentar, câteva percepții ale divinității, prin referire la Adam și Eva, Cain și Abel, Turnul Babel, Noe, Avraam, Moise și Iona. Asociază cu Adam și Eva, Chipul lui Dumnezeu în grădina eternă, cu Noe, pe Dumnezeu ca îndemn de pregătire, cu Avraam, pe Dumnezeu ca o chemare la aventură spirituală, cu Moise, pe Dumnezeu ca spirit înfricoșător al libertății, iar cu Iona, Abisul Etern.

Astfel, Dumnezeu i se arată lui Noe ca un personaj nerevelat deplin încă, ca fiind „impulsul, vocea sau duhul care vine la cei ce au ținut ochii deschiși și s-au pregătit corespunzător pentru această chemare". În vreme ce Noe apare ca având încredere în sine însuși și în Dumnezeu, fapt pentru care se arată a fi *un tip* care „se încrede și în intuițiile sale", ce vin „dintr-o conduită responsabilă" și care „ghidează și motivează o acțiune directă". Arca este văzută ca o ambarcațiune ce reprezintă atât „psihicul fortificat de integritate", cât și un simbol al căsniciei devotate, al familiei care rămâne unită, respectiv al comunității construite pe o

fundație de nezdruncinat și al unui stat care rămâne întreg sub bolta lui Dumnezeu. În atare perspectivă, Noe navighează cu arca prin criză și catastrofă, „conducându-și familia, comunitatea emergentă și întreaga ordine naturală – a cărei supraviețuire depinde de fapt de integritatea și veridicitatea sufletului uman". Acesta ar fi felul în care Noe „salvează și reinstaurează lumea". Așadar, conduită responsabilă și intuiție care coordonează și motivează o acțiune, o lucrare, o activitate. Integritate și navigare sau navigare în condițiile păstrării integrității și veridicității sufletului în situații de dezastru, de criză.

Avram, *aventurierul arhetipal*, este prezentat ca un „debutant întârziat care decide, în cele din urmă, să pornească în călătoria vieții sale, ca urmare a chemării conștiinței, care constituie vocea divină". Întâi „un ticălos mincinos, apoi un războinic și un aliat al regilor", Avram devine în cele din urmă „un pelerin și un călător cu îngerii lui Dumnezeu – sau chiar cu Dumnezeu însuși". Pe de altă parte, modelul avraamic „face din arta reproducerii și a perpetuării nu o simplă împreunare sexuală, ci stabilirea etosului care traversează generațiile și asigură cu adevărat supraviețuirea familiei și a rasei – care face din bărbatul adevărat tatăl neamurilor". Însă, Avraam face toate acestea în compania soției sale Sarai (ulterior Sarra), cea care „trăiește simultan revoluția aventurii romantice și devine adevărata soție și mamă a lumii". În consecință, avem de-a face cu un legământ cu Dumnezeu, asumat deopotrivă de bărbați și de femei, care „nu indică nimic altceva decât convergența absolută și finală a instinctului care îndeamnă orice copil să iasă în lume cu ordinea implicită a societății, naturii și divinului".

În parcursul aventurii sale, Avram devine Avraam – o întruchipare a chemării și a conștiinței, un spirit al

bunului tată și o imagine fidelă a încurajării și a pedepsei divine. Avraam devine model al celui care acționează productiv, ospitalier, generos și sacrificial. Acest tip de acțiune face ca modul său de comportament în lume să fie nu doar o binecuvântare pentru sine însuși și un mijloc de a obține o reputație strălucită, ci și un beneficiu pentru toți ceilalți.

Așadar, atitudinea generoasă și ospitalieră, jertfelnică și roditoare, întruchipare a paternității celei bune, reprezentare a susținerii, purtării de grijă și sancțiunii drepte, în siajul dumnezeiești Pronii și Judecăți, devine o pildă de viețuire ce aduce bun nume și binecuvântare în neam, lăsând urme într-o bio-grafie desfășurată ca o călătorie, ca o aventură a unui parcurs unic, irepetabil.

Psihologul canadian, cu origini norvegiene, reține că, pentru Moise și israeliți, Dumnezeu este un „personaj diferit" ce întruchipează „chemarea ascendentă". În context, faraon este văzut ca un avatar al spiritului seducător al puterii. O ispită a puterii cu care se luptă Moise, ce – dat fiind că „folosește forța și constrângerea, atunci când persuasiunea și invitația ar fi de ajuns" – este oprit să intre în *Țara făgăduinței*, chiar de mâna lui Dumnezeu, în ciuda deceniilor de slujire credincioasă. Interesant că, pornind de la o astfel de caracterizare a divinității, Peterson conchide că aceasta contrazice afirmația potrivit căreia Dumnezeul biblic ar fi un tiran: „Că este complex, da; că are multiple fațete, de acord; El este dincolo de înțelegerea umană, în ultimă instanță – dar nu este deloc prietenul tiranului sau al viitorului sclav".

Altfel zis, privind în oglindă, suntem preveniți că nu trebuie să flirtăm cu tirania și să facem prieteșug cu tiranul, nici să practicăm îngăduința sau să pactizăm cu asupritorul care poate deveni asuprit, un supus al propriei neputințe,

un stăpânitor înstăpânit, sclav al dorinței de putere, dominare și subjugare. Intrarea în *Țara făgăduinței* presupune însă o metodă. Implică o cale care nu confundă și nu substituie convingerea și încredințarea, forme ale chemării ascendente, cu constrângerea și forțarea, ce sunt modalități ale impunerii, tipare ale robiei, pe fond – forme inadecvate de pregătire pentru pătrunderea într-un Tărâm al făgăduinței, jinduit ca spațiu al libertății, opus ținutului robiei faraonice, ca tipar.

Moise este „impulsul și vocea divină ce-l impulsionează pe om să devină conducătorul care își îndeamnă veșnic poporul să fugă de tiran în deșertul haotic și să ajungă pe pământul făgăduinței". Este „fenomenul înflăcărat și intens viu a cărui observare produce cea mai profundă transformare a caracterului". Este „modelul arhetipal al eforturilor noastre, al motivației în sine – povestea vieții noastre – în forma sa unificată și matură". Așadar, este un chip al transformării caracterului și al motivației mature, orientate, focalizate, și un reper al asumării demersului de eliberare de sub tiranie a celor de un neam cu el, cei care – înainte de a ajunge la limanul tărâmului făgăduinței, în pământul de lapte și miere, simbol al abundenței – vor fi conduși, într-un parcurs deșertic marcat de lipsuri, echivalat căii constrângerilor ascetice care conduc la eliberarea deplină de robie.

În ceea ce-l privește pe Iona, acesta reprezintă omul „care își pune lacăt la gură când Dumnezeu însuși îi poruncește să facă exact opusul". Istorisirea cu Iona, pe care Peterson o califică drept una în mare rezonanță cu lumea modernă, ar avea în viziunea sa următoarea morală: „Fiecare om este chemat să-și spună părerea, pentru ca lumea să nu sufere în absența acelui adevăr singular și

unic”. O chemare și un îndemn la exprimare și la recunoașterea singularității și a unicității.

Prin urmare, „orice om care nu reușește să ofere tot ce are mai bun și care își ascunde lumina și talentul lasă un gol în lume, pe care oferirea a ce are el mai bun l-ar fi putut umple – și acesta e un eșec ce-i aparține”. Un eșec, o ratare de sine, deci, prin absența aportului comunitar, prin nepunerea în lucrare a propriilor talanți, dați spre folosul tuturor, oferiți spre luminarea și împlinirea lumii. Mai mult, povestea lui Iona ne mai învață că „fiecare persoană poartă responsabilitatea de a menține corabia statului pe linia de plutire, de a se pocăi chiar și în adâncurile iadului și de a călători către locul unde destinul îl cheamă”.

Așadar, o implicare responsabilă sau o responsabilitate a implicării și în cârmuirea arcei-cetății pentru a o menține deasupra valurilor istorice, prezervându-i existența comunitară într-un sens al călătoriei spre Împărăția Cerurilor. O pocăință care e posibilă oricând și oriunde, chiar și în pântecele iadului. Fapt ce înseamnă că există ridicare, îndreptare și aflarea sensului plinitor chiar în golul iadului fiind. O responsabilitate de a ajunge la destinația spre care suntem chemați, întrucât există o chemare la care trebuie răspuns, călătorind, prin libertatea menirii, dincolo de și prin hachițele și implacabilul destinului. O călătorie care nu trebuie să rateze ținta, nici ca permanentă-continuă ațintire, nici ca atingere a țintei, deci ca realizare efectivă. Un parcurs care rămâne pe calea atingerii țintei țintite, chiar dacă navigarea propune și/sau impune și trasee care pot fi mai grele sau mai ușoare, mai încrâncenate sau mai destinse, și/sau mai scurte sau mai lungi, mai încete ori mai rapide.

În fond, Peterson ne cheamă să (ne) cunoaștem, să (ne) înțelegem și să (ne) trăim fiecare povestea, cu credință

în legământul voluntar cu Dumnezeu, încercând, străduindu-ne să arătăm totul așa cum este, și nu altcum decât este, după cum solicită imperativ și impune o autoritate sau alta. O chemare ce exprimă un îndemn la a avea curajul de a vorbi pe față, dincolo de considerente istorice constrictoare și de conjuncturi potrivnice. Vorbim de un act și de o atitudine ca exprimare-expresie asociată cu „dorința de a deveni un avatar al Logosului divin": „Cuvântul care a vorbit și continuă să vorbească despre cosmosul binevoitor și ordonat, spiritul celui care a cucerit haosul și statul tiranic, vocea sfatului înțelept în vremuri de criză, procesul dinamic care-i călăuzește pe cei rătăciți prin pustiul deșertului. Logosul este oglindirea lui Dumnezeu și rădăcina drepturilor și a responsabilităților bărbatului și femeii, dar și prezența pe culmea finală a întregii serii de suișuri și coborâșuri care reprezintă oportunitățile și crizele – comorile și balaurii – călătoriei noastre în lume" (J. Peterson).

Astfel, pentru Peterson, pe de o parte, toate aceste mărețe povestiri veterotestamentare sunt caracterizări ale lui Dumnezeu, dar și ale bărbaților și femeilor care trăiesc într-o anumită formă de relație cu acel Dumnezeu. Pe de altă parte, nu sunt nici singurele caracterizări ale lui Dumnezeu, dar „nici singurele portrete sau ilustrări ale celor care îi respectă poruncile, spiritul sau principiile – sau ale celor care eșuează în această privință". Există, după cum ține să precizeze, „multe alte povestiri grăitoare chiar în Vechiul și Noul Testament". Altfel zis, nu se restrâng „percepțiile" și „caracterizările" la cele reliefate prin Adam și Eva, Cain și Abel, Noe, Turnul Babel, Avraam, Moise și Iona.

În plus, consideră că povestirile veterotestamentare sunt continuate prin povestirile evanghelice, care descriu „coborârea lui Dumnezeu în lumea suferindă a omului", și care înfățișează „jertfirea Fiului lui Dumnezeu, pentru a

asigura izbăvirea, salvarea și victoria asupra morții și iadului" – „totul, pentru a aduce pe pământ voința lui Dumnezeu și Împărăția cerurilor".

În viziunea reputatului psiholog clinician, „viața și cuvintele lui Iisus ilustrează cu precizie *tiparul de abandonare* (când te afli pe calea ascendentă) a tot ceea ce este insuficient în căutarea armoniei perfecte ce caracterizează raiul". Crede și încearcă să ne încredințeze că „acest rai ar putea fi răspândit pe pământ" numai „dacă bărbații și femeile și-ar respecta legământul cu divinitatea, doar dacă și-ar înțelege adevărata lor natură și și-ar asuma responsabilitatea de a umbla alături de Dumnezeu".

Așadar, pentru a reuși, *hic et nunc*, într-o lucrare de instaurare a raiului – definit sau caracterizat drept armonie perfectă – este nevoie de trei repere-considerente: i) respectul față de legământul cu divinitatea; ii) înțelegerea adevăratei naturi a omului; iii) responsabilitatea mișcării, păsirii alături de Dumnezeu. Desigur că, dincolo de înțelegerea legământului cu Dumnezeu și a ceea ce reprezintă păsirea alături de Dumnezeu, este de lămurit și în ce constă sau care este adevărata natură a omului, din perspectivă antropologică și psihologică, ca structură propriu-zisă, nu doar din perspectiva unor caracteristici.

Trebuie subliniat că în Hristos ni se descoperă într-adevăr chipul omului. În Hristos aflăm cine este omul în chipul său ontologic. Doar în Hristos regăsim chipul iconic al omului, dincolo de caracteristici deduse din raportul său cu Dumnezeu sau într-o anumită măsură revelate. Vorbim în acest sens de un chip al omului care este mai mult decât un chip de rai, fiind un chip al Împărăției Sfintei Treimi, descoperit prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. De reținut, însă, că numitorul comun „în toate aceste

povestiri, în toate aceste drame, în toate aceste descrieri ale finalității (deci în toate aceste caracterizări)" este faptul că „Dumnezeu este prezentat ca unitatea care există la temelie sau la vârf".

Din aceste caracterizări ale lui Dumnezeu, remarcate de Peterson pe seama acestor povestiri biblice, veterotestamentare, se pot detașa anumite caracteristici ale raportului omului cu Dumnezeu, care, după cum se vede, nu pot fi restrânse la aspectul pocăinței, ci cuprind și generozitatea și ospitalitatea, jertfirea și rodirea de sine, integritatea, exprimarea singularității și a unicității etc. Evident, omul, după întruparea Logosului, după cum nici înainte de întrupare, nu poate fi considerat a fi un avatar al Logosului, întrucât acest fapt ar putea trece în umbră exact taina întrupării Logosului, cea care ne descoperă ce este Calea, Adevărul și Viața, adică cine este Hristos. Iar Hristos ne descoperă pe Dumnezeu nu doar ca unitate, ci ca Treime de Persoane. Temelia sau vârful în acest caz nu este atât unitatea, cât este Persoana – Treimea de Persoane.

În acest orizont nu caut să scot în evidență și să promovez anumite caracteristici, extrase din anumite tipuri și tipare biblice, ci caut să reliefez chipul funciar personalist al acestor caracteristici, chip descoperit numai în Hristos. Altfel, aceste caracteristici se pot înfățișa, se pot grefa pe un fond, pe un substrat impersonal. Dar asta e ca și când ai înlocui și ai ascunde substanța prin atribute. Sau e ca și când ai celebra de ziua recunoștinței faptul vindecării, fără să recunoști că vindecarea se datorează unui vindecător și, în consecință, să fii recunoscător față de acesta. Insist în a spune că aceste caracteristici pot să nu exprime conținutul personalist. Adică, pot să nu reflecte persoana în sensul său tare de chip apofatic, transcendent. De fapt, nici continuarea povestirilor vechi-testamentare cu povestirile

nou-testamentare nu poate fi înțeleasă fără o înțelegere a planului secant al întrupării care produce și un fel de discontinuitate între vechi și nou. Asta, pentru că nu doar adaugă noi caracteristici, ca și când s-ar extinde doar cromatica, ci restaurează chipul de persoană al omului în asemănare cu chipul lui Dumnezeu ca Persoană – Treime de Persoane.

Însă, apropo de oportunitățile deschise altora de a fi pe cale, sigur că poți tot timpul să-ți reproșezi că faci prea puțin, că nu ești suficient de atent, de prezent. În schimb, nu poți să nu observi că grija de a între-deschide calea pentru actualizarea unui potențial propriu, dar și al celui-lalt, este altceva. Asta înseamnă că trebuie să fii conștient că trebuie să-l pui în valoare pe celălalt. Trebuie să ai în atenție și în preocupare acest aspect al valorizării celuilalt, fapt care te valorizează și pe tine. Te face prețios. Asta înseamnă că sunt și alte elemente care pot fi valorificate pe cale. Altfel zis, nu doar prin conștiința păcatului și a vinei, ce reclamă pocăința, trecem prin viață. Existe mai multe feluri de relief...

Ad. Olteanu: De fapt poate să fie și o devalorizare, printr-o pocăință exclusivă.

N.: În dialogul respectiv erau astfel de semnale ce priveau interferența sau existența unor granițe între „psihologic" și „duhovnicesc". Dar fondul poate fi privit și altfel. La asta mă refer. La o altă perspectivă. Și mai mult decât atât. De ce să nu revenim la a vedea dinspre arhetipuri? De ce să nu gândim și, totodată, de ce să nu ne orientăm în sensul acestor arhetipuri revelate hristic, pentru că sunt optici diferențiate. Altceva este când pun problema relaționării, raportându-mă la mistica hasidică, nu? O mistică ce, cum am mai vorbit și nu insist, gesta relaționarea *eu-tu*, la Martin Buber. Contează și natura lui

eu și a lui *tu*, dar și natura *relației*. Dacă dorim o analiză comparativă, e nevoie de o astfel de evaluare. Dacă abstractizăm și formalizăm, putem pleca după fentă. Contează dacă atât *eu*, cât și *tu* sunt definiți relațional, ca structuri de atribute-calități. Fapt ce înseamnă că și *eu*, și *tu* sunt structuri deposedate de substanță. Iar acest fapt are efect asupra înțelegerii naturii relației și a naturii unității *eu-tu*, în perspectiva buberiană.

Pe de altă parte, cum se pune problema, din perspectiva hristică, asupra relaționării sau a întâlnirii interpersonale? Ne referim la o relaționare mediată numai de pocăință, motivată de această transformare prin și întru pocăință?

Aici apar elementele de identificare și de diferențiere a specificității modelării și a coordonatelor și a dimensiunilor formării. Aici survine aspectul iconic. Am evocat detaliile acestea din părintele Stăniloae pentru că aduc o clarificare, din această perspectivă. Inclusiv structural ai astfel de elemente de detaliu la părintele Filocaliei. La Avva Ghelasie, iarăși, sunt actualizate toate aspectele acestea, prin ceea ce înseamnă ființialitatea sufletului respectiv energiile sufletului, prin distincția netă dintre ființă și energii. Evoc aceste detalii pentru că ați pomenit de energia noetică, prin trimiterea pe care ați făcut-o la Gheronda Efrem. La Avva Ghelasie, prezența este ființială, dar nu numai. Este și energetică. Atunci survine întrebarea: Am doar o lucrare energetică în viața mea duhovnicească, în perspectivă antropologică? Mintea e doar energie? Apoi, cu referire la *nous*-ul acela ipostatic, în ce constă natura lui?

Ad. Olteanu: Este ființială.

N.: De acord, subscriu! Dar reiese asta din ce spune Gheronda Efrem Vatopedinul? Din precizarea sa reiese acest detaliu? Adică, apare și o substanță duhovnicească a

ipostasului? Mintea sau ipostasul are și un act în sine, ca să nu confund *actul* cu *lucrarea*, care poate fi doar o manifestare a acestui act. Sunt elemente care au nevoie de detaliere, de precizare. Asta, dacă se dorește o extindere a dialogului și în alt context.

Dacă pun problema în termenii lui Gheronda Efrem, cum citesc raportul comparativ cu Binswanger, de exemplu. Mă refer la subiectul transcendental husserlian, la acest *a fi prezent*, care este dincolo de raportul subiect-obiect, angajat de subiectul cartezian. Binswanger, știm, face legătura cu fenomenologia lui Husserl, relativ la subiectul transcendental, dar și cu ontologia fundamentală a lui Heidegger, cu antropologia filosofică a lui Scheller. Ați pomenit aceasta.

Ad. Olteanu: Da, cu Max Scheller.

N.: La părintele Stăniloae, cine citește atent, se poate afla – eu am găsit în *Ortodoxie și românism,* unde sunt articole din perioada interbelică – o distincție între *a-fi-prezent* în celălalt prin energii și *a-fi-prezent*, cumva, și dincolo de energii, în ordinea apofatică, de fapt real duhovnicească. O chestiune ce implică un raport între ființialitate și energii, angajate în relaționare. Se vorbește de o schimbare a minții, de o *metanoia*, dar care este natura contactului și în ce constă întâlnirea? Este un contact și o întâlnire doar la nivel de minte? Binswanger se desfășoară pe o turnură existențială. Și ați semnalat deja că merge pe o raportare eu-tu, care presupune o întâlnire, chiar o unire.

Ad. Olteanu: Este derivată din existențialism, din filosofia existențială, psihoterapia și în general psihologia existențială, din existențialism, pentru că la un moment dat, citesc undeva că Shelling ar fi fost primul promotor al curentului existențialist printr-un curs pe care l-ar fi ținut în 1841 la Universitatea din Berlin, în fața unui public care

includea pe Kierkegaard, Burckhardt, Engels și Bakunin și că acela ar fi momentul...

N.: Mă gândesc că e vorba de anarhistul Bakunin, nu? Binswanger e oarecum în alt spațiu filosofic. Se detașează de pozitivism, naturalism, materialism, nihilism. Dar în filosofia existențialistă, *lato sensu*, se pare că sunt cuprinși și aceia care sunt pe altă filieră, care se trag din altă maimuță. Ajungem până la Sartre și tot așa mai departe...

Ad. Olteanu: Da, mai sunt în Spania, Ortega y Gasset, Unamuno, Max Sheller despre care ați vorbit, chiar și Berdiaev care ar fi și el existențialist, întâlneam undeva. Adică e un melanj, da, de... Până la urmă ce e existențialismul și cât din existențialism sau dacă punctul de pornire este *Ființă și timp*? Da, aici ar fi punctul de plecare, deși alții ar spune că nu, că Shelling și cu toți ceilalți, chiar și Marx ar avea elemente de existențialism, de revoltă inițială, care ulterior dă în materialism și așa mai departe. Cât existențialism este în terapia existențială și până la urmă cât de relevant și de decisiv este Heidegger?

N.: Aici cred că sunt mai multe aspecte de luat în considerare. Știu că și Binswanger se detașează de Heidegger. Tot la fel cum, în pandant, și Heidegger a afirmat că Binswanger nu l-a înțeles bine sau nu întru totul. Se poate merge doar până la un anumit punct cu recunoașterea influențelor, cu afirmarea înrudirilor. Pierre Fédida, psihanalist francez care a studiat sub îndrumarea lui Gilles Deleuze, și care a făcut și un stagiu de pregătire teoretică și clinică cu Binswanger, între 1958-1966, la clinica Bellevue din Kreuzlingen, susține faptul că *antropologia* lui Binswanger rămâne fundamental distinctă de cea a lui Heidegger. Invocă în acest sens și o afirmație a lui Binswanger: „Nu se poate vorbi de o simplă diferență de opinie, ci de o diferență ontologică".

De remarcat că se referă la antropologie, cea care ne interesează și pe noi, de fapt, ca fiind o cheie prin care se poate descifra articularea neurologiei cu psihologia și psihiatria, din perspectivă spirituală. Trebuie, așadar, grijă când operăm cu încadrări definitive. Trebuie prudență în clasificări stricte și reținere în catalogări care nu iau în calcul și suprafețe de suprapunere. Nu trebuie ignorate filtrele care survin dintr-o viziune sau alta, pentru că pot colora în mod diferit structuri și morfologii similare sau chiar identice.

De regulă, simplificăm și generalizăm. Ajungem să aruncăm vorbe fără acoperire în realitatea ca atare. Fără a accede concret la surse directe, fără a lua în atenție parcursurile biografice, cu venirile și revenirile lor, cu volutele lor, ajungem cu ușurință să transgresăm granițe și să folosim etichete, care ne sunt la îndemână. Putem să calificăm facil, dar nu mai puțin superficial, uneori sau chiar de multe ori. Suprapunem ceea ce e de nesuprapus, dislocăm ceea ce e de nedislocat. În sfârșit, nu vreau să fac excesiv apologia cunoașterii pe teren, și nu doar de pe hartă, a teritoriilor de cunoscut. Dar sunt, se-nțelege, adeptul cunoașterii lucrurilor la ele acasă… în spațiul, în ambientul lor…

Apropo de parcursul biografic, Camille Abettan vorbește de o „perioadă heideggeriană" a lui Binswanger, care nu este utima stație întrucât este urmată de o altă perioadă, una în care se întoarce la vocabularul husserlian. Fapt de remarcat în ultimele sale lucrări: *Mélancolie et manie* (1960), respectiv *Délire* (1965). Este considerată o reîntoarcere la Husserl, dar nu una ca atare, ci una care trece prin filtrul filosofului maghiar Wilhelm Szilasi. Trece printr-un intermediar care, așadar, oferă o optică nouă de interpretare.

Tot Abettan susține că pe cât de important este să cunoaștem punctele de convergență dintre Heidegger și Binswanger, pe atât de important este să cunoaștem punctele lor de divergență. Conform aceluiași, Binswanger nu poate fi însă așezat nici de partea lui Heidegger, nici de partea lui Husserl. Asta, întrucât, alături de Heidegger, adoptă o poziție critică cu privire la idealismul transcendental husserlian, iar alături de Husserl ține să facă din polul subiectiv originea sensului.

Dacă Binswanger împrumută, rând pe rând, de la un autor sau altul, o face doar pentru a-și construi poziția sa proprie. Aceasta este concluzia lui Abettan, care dă un exemplu: Comparativ cu Heidegger, care pune accentul pe o lume aflată totdeauna-deja-acolo, de unde începe punerea în lumină a părții de pasivitate, inerentă aparenței lumii, Binswanger rămâne foarte atașat unei concepții a lumii ca rezultat al unei conferiri „active" de sens de către o subiectivitate care păstrează o parte din rolul său constitutiv.

Într-un demers în care încearcă să lămurească legitimitatea întoarcerii analizei existențiale, ca metodă de cercetare empirică, la analitica existențială, Binswanger face trimitere la Hans Kunz. Mai exact, evocă o lucrare a acestuia care privește importanța și semnificația analiticii existențiale a lui Martin Heidegger atât pentru psihologie, cât și pentru antropologia psihologică. Ca ingredient inferențial, adaug că în context este evocat și elvețianul Paul Häberlin cu lucrarea *Antropologie și ontologie*. Conform lui Kunz, există însă o ambiguitate insurmontabilă înrădăcinată în esența însăși a *ființei-prezente*, iar asta crede că trebuie să ne întoarcă la faptul că „existențialele" lui Heidegger trebuie să fie de asemenea caracteristici ale *ființei-om*.

Binswanger mărturisește că, pentru a se pune la adăpost de neînțelegeri, a subliniat întotdeauna că *intențiile* lui Heidegger au fost cu totul diferite de cele ale sale. Și o diferență de intenții, așadar, asumată. Apreciază însă că în *Sein und Zeit* chestiunea sensului *ființei* este pusă într-un mod nou. Ceea ce trimite la o explicație ce are nevoie de o alta, una care o precede, anume aceea a existentului care se întreabă cu privire la *ființa prezentă* relativ la ființa sa. Această explicație observă că, la Heidegger, se efectuează expres, relativ la comprehensiunea *ființei*, și, ca noutate, se știe, relativ la timp, ca orizont posibil al unei astfel de comprehensiuni. Ceea ce, în perspectiva lui Binswanger, ar constitui de fapt scopul provizoriu din *Sein und Zeit*.

Privitor la un reproș – precum cel al filosofului și pedagogului Otto F. Bollnow, cum că nu numai că nu l-ar fi înțeles pe Heidegger, ci și că ar fi încercat să-l „completeze" (prin introducerea modului de a-fi dual în dragoste) –, Binswanger răspunde că nu poate decât să repete faptul că explicația heideggeriană cu privire la ființa prezentă se efectuează relativ la comprehensiunea *ființei*, dar *nicidecum* cu o *intenție* antropologică. Nicidecum, deci, nu are intenția de a *descrie ființa-prezentă* uman conform tuturor direcțiilor sale de sens, conform tuturor posibilităților și a constituenților *proiectului-de-lume* (al său), de *a-fi-în* (al său) și a *puterii-de-a-fi-în* sine, teme despre care crede că nu pot fi tratate în mod definitiv.

În acest sens, spune Binswanger, se înțelege de ce nu se află în *Sein und Zeit* nicio explicație expresă a consistenței ori a materialității sau a coloratiei ori a luminozității proiectelor de lume (Weltentwurf). Asta în vreme ce o astfel de explicație, în ceea ce privește formele de *a-fi-prezent* în ridicare sau în cădere, ori în acelea de *a-fi-în-lumea* maniacilor,

depresivilor, schizofrenicilor, psihopaților sau nevroticilor, este indispensabilă. Asta conchide Binswanger. Recunoaște însă că Heidegger, cu „existențialele" sale și cu trasarea structurii apriorice a *ființei prezente* ca *a-fi-în-lume*, nu doar a deschis orizontul propriei sale cercetări empirico-fenomenologice, ci i-a și oferit un instrument cu ajutorul căruia a putut să-și construiască propria sa știință.

Din această perspectivă, și din această pricină, în același timp, Binswanger mărturisește că a ținut să revină, în diferitele sale conferințe, la această chestiune, fundamentală, anume cea care privește importanța și semnificația posibilă a analiticii existențiale pentru un plan al psihiatriei. Din acest orizont, astfel trasat, este încredințat că devine facil de arătat în ce măsură un plan proiectat pe terenul analiticii existențiale se distinge, și aceasta în ciuda scopului comun de cercetare, de un plan în sensul observației constructiv-genetice sau pur structurale.

Cam aici ne situăm, pe scurt, cu Binswanger în raport cu Heidegger, ținând cont de propria sa mărturie. Rămâne să continuăm pe marginea subiectului.

Ad. Olteanu și Neofit

5/ *Conștiința – Subiect Apofatic*
– personalismul: supradimensiune filocalică – (I)
I. Misailescu și Neofit

73 / *Sănătatea Originară*
– în Lumina Graiului Ființial –
Gina Șerbănescu

101 / *Avva Ghelasie, Maica Domnului și isihasmul*
Pr. Dan Popovici

121 / *L. BINSWANGER – și cheia viziunii sale antropologice*
– cu sens de deschidere psihiatrică și psihologică – (I)
Ad. Olteanu și Neofit

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