CONȘTIINȚA - SUBIECT APOFATIC

Coperta: Neofit
Coperta 1, reproducere pictură „Etimasia I” (2019) și „Etimasia II” (2020)
Tehnica mixta: pânza/ pigment tempera/ creion/ foiță aur.
Dim. 1m/ 1m
Autor: Doina V. Mihăilescu
Tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEOFIT, ieromonah
Conștiința - subiect apofatic : personalismul : supradimensiune filocalică / Neofit Ieromonahul, I. Misailescu. - Sânbotin : Chipul Iconic, 2026-
2 vol.
ISBN 978-630-6578-20-7
Vol. 1. - Sânbotin : Chipul Iconic, 2026. - ISBN 978-630-6578-21-4

I. Misailescu, Ion

2

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

CONȘTIINȚA - SUBIECT APOFATIC

PERSONALISMUL: SUPRADIMENSIUNE FILOCALICĂ

CHIPUL ICONIC I

sânbotin
2026

celor care caută deșteptarea întru conștiință

[I]

I.M.: În dialogul cu titlul *Începând de la nemurire* ne-am referit la om care – odată ce a fost 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 evocă 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 adâncită 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, așadar, aceste coordonate ale revelației hristice: *veșnicia este condiție a înaintării fără de sfârșit în sensul existenței*. Veșnicia, deci, tot așa, nu este o statică imortalitate, 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. Cu alte cuvinte, în veșnicie avem 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. Acest accent ar trebui surprins.

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 metafizico-filosofică 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, de asemenea – subiectul uman în sensul său transcendent, dar infra-antropologic. Trebuie subliniat acest caracter infra-antropologic, pentru a reitera faptul 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, așadar. Aceasta este miza. Ceea ce înseamnă că statutul creației, prin chipul omului, e mai complex, nu e doar unul relativ. Se poate spune, chiar, că există un statut de „absolut de creație", prin acest mister. În sensul acesta, se poate vorbi de o vedere asupra chipului omului 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 persistă încă până astăzi la contemporanii fermecați de mistica metafizică. 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 creștină 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 și 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 creștin-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 ortodox. 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.

I.M.: În *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Părintele Stăniloae scria: „Acesta este și **sensul pozitiv al timpului**. Fără Cuvântul, și mai ales fără Cuvântul întrupat, făcut om ca să-i conducă pe oameni în timp spre iubirea pe care o are El față de Tatăl, timpul n-ar avea nici un rost. **Timpul poartă pecetea Cuvântului și va**

fi asumat de Cuvântul întrupat, spre a-l conduce spre veșnicie, sau spre sfârșitul lui, fără a se pierde cele bune câștigate în decursul lui, ceea ce înseamnă conducerea oamenilor în timp spre veșnicia lor în El. Deci lumea nu numai că a fost creată prin Cuvântul dinainte de veci, ci și pentru Cuvântul, Care se va întrupa ca să adune lumea în veșnica unire cu Sine și, prin Sine, cu întreaga Sfânta Treime."

N.: Nu ne mai aflăm într-un spațiu al dialecticii Veșnicie *vs.* timp. Suntem într-o nouă viziune, cea hristică. Este o schimbare de paradigmă. Un al raport. Întruparea Cuvântului oferă privirii un alt orizont, unul prin care se deschide posibilitatea comunicării/întâlnirii dintre Veșnicie și timp. Hristos este ușa prin care regăsim calea împăcării dintre Veșnicie și timp, care nu mai sunt învrăjbite și separate de o prăpastie de netrecut.

Apoi, vorbim, nu de un sens negativ al timpului, asociat numai căderii, ci de un sens pozitiv al timpului descoperit prin întruparea Cuvântului, Cel care ne arată calea iubirii Sale filiale – atât ca Dumnezeu, cât și ca Om – față de Tatăl, deschizându-ne în timp accesul real la trăirea tainei Împărăției Sfintei Treimi. Veșnicia se extinde liturgic în timp. Oamenii sunt ca atare modelați, în timp și prin timp, în chip filiativ, prin Duhul, spre o înveșnicire a lor în Dumnezeu, întrucât, numai în Duhul adevărului, prin și întru Fiul, pot recunoaște pe Tatăl.

Timpul își devoalează astfel un rost hristic, pe de o parte, prin faptul că poartă în sine o pecete a Cuvântului și, pe de altă parte, pentru că e asumat de Hristos, Cuvântul întrupat, care îl conduce spre sfârșitul său prin lucrarea Sa asupra oamenilor, pe care îi călăuzește – foarte important detaliul! – spre „veșnicia lor în El".

De ce e semnificativ detaliul? Pentru că deosebește „veșnicia oamenilor" în Dumnezeu de Veșnicia lui Dumnezeu – Veșnicia, propriu-zisă. Această distincție ne arată că unirea dintre Dumnezeu și creația Sa se prezervă, în veșnicie, neamestecată, neconfundată, în Hristos. Dar ne indică totodată și faptul că omul nu poate să treacă de hotarul său paradigmatic divin. Altfel spus, nu poate să răzbată dincolo de paradigmele divine. Oamenii se pot

îmbrăca în aceste paradigme care constituie „veșnicia lor" în Dumnezeu. Paradigmele sunt modelele veșnice prin care Dumnezeu se imprimă în creația Sa.

Deși cu un rost pozitiv, timpul are o încheiere, totuși, iar la acest capăt al său, de final, nu de interval – precum și la celălalt capăt, de început –, nu este nimicul, ci Dumnezeu. În timp se lucrează, așadar, la această recapitulare finală a creației în Hristos, creația neputând fi înveșnicită decât în Hristos, pentru că în și prin Cuvântul sunt concepute paradigmele divine, întrucât, știm, prin „Cuvântul toate s-au făcut".

Prin Întruparea Cuvântului se re-face posibilitatea legăturii cu modelele-paradigmele divine. Veșnicia acestor paradigme începe să transpară în timp. Veșnicia își pune amprenta asupra timpului, arătând ceea ce este calea, *hic et nunc*, de asemănare a omului cu Dumnezeu, în Hristos.

Majoritară, din nefericire, este opinia că umanitatea rămâne strict într-un parcurs istoric, temporal, paralel cu Veșnicia. Ca viziune creștină, suntem în altă orientare, cum spuneam. 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.

I.M.: În *Omul și Dumnezeu*, Părintele Stăniloae consemna:

„**Dumnezeu dă clipei mele valoare eternă** și umple eternitatea mea de timpul specific trăit de mine pentru că e Persoană eternă și mă prețuiește pe mine ca persoană eternă în clipele timpului, pentru că vrea să fie în dialog etern cu mine. Fără Dumnezeu ca Persoană n-aș putea fi nici eu ca persoană și în acest caz n-ar mai avea pentru mine valoare nici timpul, nici eternitatea. N-ar mai avea cine prețui timpul și eternitatea și nici cine le distinge și uni. Le am și le unesc pentru că **Dumnezeu cel etern m-a făcut să viețuiesc în timp, dar pentru**

eternitate. Fără un Dumnezeu personal creator al omului ca persoană, totul ar fi o temporalitate eternă."

N.: Așadar, o valorizare a clipei, a intervalului de timp minimal, secvențial, nu numai din perspectiva următorului moment, a următoarei clipe, sau din însăilarea lor zală cu zală, ca momente temporale, ci din perspectiva eternității. De subliniat și de reținut că vedem aici, în textul expus, atât pe *Dumnezeu – Persoană eternă*, cât și pe *om – persoană eternă*, ceea ce ne arată că dialogul interpersonal, în fondul său, se desfășoară într-o ordine a eternității. Se articulează, deci, în categoriile de limbaj ale eternității.

Un fapt semnalat și de Avva Ghelasie, atunci când scria despre isihasm ca despre un „dialog în absolut". Un dialog ce are în prim-plan persoanele divine și umane, în conținutul și actul lor ființial, necreat, respectiv creat. Este o exprimare-comunicare a persoanelor care se desfășoară, întâi de toate, într-o dimensiune apofatică, ființială, dincolo de exprimarea prin limbajul gândirii și al simțirii.

Isihastul de la Frăsinei a adus de altfel un „plus" mistagogic, evident, personalismului contemporan, prin inedita focalizare pe chipul triadic al persoanei prin care precizează structura acestui limbaj ce, în natura sa, este ființial. Fără îndoială, se prezervă distincția dintre *ființialitatea necreată*, divină, și *ființialitatea creată*, umană. Astfel, atunci când vorbim de persoană, în sens mistic isihast, ea trebuie identificată ca un chip triadic de natură ființială. Este o substanță duhovnicească, nu o energie. Propriu-zis, caracterul etern al persoanei e dat de ontologia sa ființială, în ambele sale caracteristici: *necreată*, respectiv *creată*.

Aici este o cheie de înțelegere: asocierea eternității cu ontologia ființială, conținut al persoanei. Asta înseamnă că trebuie să „operăm" cu categoria persoanei nedisociată de ontologia ființială, pe care trebuie să o distingem de ontologia energetică, pentru că – îmi permit un truism – ființialitatea e ființialitate, iar energiile sunt energii. Adică, nu se amestecă și nu se confundă. Ne situăm astfel în altă perspectivă decât cea filosofică. Se operează cu alte categorii. Trebuie remarcată în

acest sens trecerea de la categoria filosofică a *Ființei* la categoria teologică a *Persoanei*. O chestiune evidențiată cu tușă tare de Avva Ghelasie, care considera că fără acest personalism funciar mistica isihastă nu se poate identifica în chip autentic, pe de o parte, și distinge fundamental, pe de altă parte, de misticile metafizice, ezoterice sau monoteiste, cum sunt sufismul și cabala, de pildă. Însă, în viziunea personalistă se păstrează (și) ființa, dar ca substanță ființială, deci ca fiind conținut (ființial) al persoanei, ceea ce-i conferă ființei ca ființă singularitate, dinamică, participare. Originea ființei este persoana, ca să zic așa. Sau, altfel zis, persoana este un chip care înglobează ființa.

Faptul că Părintele Stăniloae se referă și în cazul omului ca la cel ce este *persoană eternă*, schimbă orizontul clasic al raportului dintre eternitate/permanență, asociată cu Divinul impersonal, respectiv timp/devenire, asociat cu omul/ făptura. În acest orizont observăm că se modifică (și) *feng-shui*-ul de tip heideggerian, care privea raportul dintre *Ființă* și *timp*, pentru că intră în scenă dialogul fundamental inter-personal care transmută raportul dintre *Ființă* și *timp* în relaționarea, de fond, dintre două eternități ființiale: *eternitate*/ *ființialitate necreată*: Persoanele dumnezeiești, și *eternitatea*/ *ființialitatea creată*: persoanele umane.

Timpul e valorizat și valorificat astfel ca subsidiar în dialogul inter-personal care devine central, dar care – aici e miezul! – se desfășoară în chip esențial, fundamental, în ordinea eternității, a permanenței, deci, cea situată, ontologic, peste ordinea temporală, a devenirii pe care o cuprinde, însă. Permanența și devenirea nu mai sunt privite dialectic, prin simplă juxtapunere, prin contrariere ireconciliabilă. Nu mai sunt nici asociate, de exemplu, cu imobilitatea, *permanența*, respectiv cu dinamica, *devenirea*. Trebuie acceptat că este posibilă și o dinamică în sânul permanenței: o mișcare a permanenței prin permanența însăși, care – *nota bene!* – nu transformă permanența în devenire! Așa cum, de exemplu, e posibilă o mișcare a uleiului deasupra apei, distinctă de mișcarea apei de dedesubt. Mai mult, este posibilă și integrarea mișcărilor devenirii în mișcările permanenței.

Așadar, *persoana* este în sine *un chip al permanenței ființiale*, capabilă de dinamică ființială. De la această definire sau de la această iconare, ca să formulez ghelasian, pornim.

Prin urmare, Dumnezeu, Treime de Persoane eterne, ne prețuiește pe noi oamenii ca persoane eterne și umple această eternitate a noastră, a fiecăruia, de timpul specific trăit de noi ca persoane unice. Ne prețuiește pe fiecare ca persoane eterne, trăitori fiind în clipele timpului. Ne prețuiește, deci, nu rupți, nu în afară, nu goliți de timp. Intră cu noi în dialog, în timp. Petrece cu noi în timpul nostru, în timpul dat nouă. Trebuie să știm însă că se valorifică aceste clipe temporale din perspectiva persoanei și a dialogului interpersonal.

În acest sens, timpul – chiar clipa! – este personalizat și asumat de către persoană. Asta înseamnă că nu mai viețuiesc în timp pentru timpul însuși, ci trăiesc în timp prin și pentru eternitatea persoanei. Unirea și nu contrarierea dintre eternitate și timp se realizează prin intermediul persoanelor a căror esență este eternitatea, permanența. Dumnezeu, prin faptul că ne-a creat ca persoane, Dumnezeu fiind Persoană: *Eu Sunt Cel ce Sunt*, ne-a arătat că ne prețuiește și timpul și eternitatea, și ne învață și ne cheamă să facem la fel, pentru a fi întru asemănare cu El. Trebuie să avem conștiința eternității noastre și a timpului (nostru și al celorlalți) care trebuie cuprins, învelit, îmbrățișat în această eternitate.

Nu în ultimul rând, trebuie remarcat detaliul cu care se încheie textul, și care ne îndeamnă să deosebim temporalitatea eternă, ca timp fără sfârșit, de eternitatea care e *deasupra*, așa cum uleiul stă deasupra apei. Asta înseamnă că nu trebuie să gândim eternitatea în parametrii temporali, ci în categorii ale permanenței, cele personale: ontologice, ființiale. Numai persoana, având conștiința propriei identități ca permanență ființială, poate afirma despre sine: *eu sunt cel ce sunt*. Evident, una este: *Eu Sunt Cel Ce Sunt* ca Dumnezeu, *Persoană Necreată*, și alta este: *eu sunt cel ce sunt* ca om, *persoană creată* – care știe, este încredințată că este astfel întrucât este chip creat întru asemănare, ontologică și structurală, cu chipul necreat, dumnezeiesc.

I.M.: Tot din *Omul și Dumnezeu,* adaug:

„Un alt paradox al persoanei umane stă în caracterul ei, pe de o parte temporal, pe de alta etern, sau în **importanța eternă a clipei temporale**, sau în conținutul dat eternității ei de clipa prezentă. **N-aș vedea nici o valoare în clipă, dacă n-ar depinde de ea eternitatea mea**, sau n-aș avea presentimentul eternității, dacă clipa n-ar avea o importanță eternă pentru mine sau dacă n-ar fi **o eternitate a mea care dă importanță eternă clipelor mele**.

Dar n-aș avea presentimentul eternității, dacă n-ar exista un Dumnezeu personal, care poate fi etern atent la mine ca persoană de valoare unică. Punctele clipei nu ar face posibilă linia eternității, dacă ele n-ar fi unite de punctul superior care le unește prin liniile ce duc la ele formând un triunghi."

N.: Trebuie observat că succesivitatea clipelor, ca puncte, au *deasupra* eternitatea ca punct care le unește, generând împreună o suprafață comună, un plan (de a-fi-împreună). Deci, suntem cumva expuși ca oameni în acest orizont imagistic, care ne reprezintă. Problema e să vedem punctul eternității nu ca fiind din același plan, ci chiar din alt plan, din (alt) spațiu. Imaginea aceasta ne relevă aspectul transcendent al unei eternități care privește timpul liniar, dar de clipele căruia se leagă, formând *un* împreună, *un* întreg.

Se poate remarca, încă o dată, diferența dintre ceea ce ar fi o *eternitate temporală*, formată ca o linie, fără capăt, din succesivitatea punctelor/ clipelor, și o eternitate *per se*, o *eternitate eternă*, ca să zic așa, care se trăiește în chipul permanenței, cel al prezenței *in actu*, și care nu se pretează la o astfel de secvențiere, de succesivitate.

Chestiunea este și dacă acest raport dintre eternitate și timp se poate referi efectiv și la structura antropologică ca atare, ce se poate arăta astfel a fi paradoxală, prin chipul persoanei/ personalității umane care, așa cum zice Părintele Stăniloae, poate îmbina în sine caracterul temporal, cu caracterul etern. Nu e numai eternă, nu e numai temporală, structural vorbind! Și aici nu e vorba doar de modul în care se atribuie clipei temporale

importanță eternă, sau de conținutul conferit „eternității ei" de clipa prezentă, ci de însuși caracterul etern al „ei", ce ține de ea, deci, de persoana/ personalitatea umană. E vorba, așadar, și de caracterul etern al persoanei create, dat de o anume componentă structurală care conține aceste caracteristici ale eternității (create), ale permanenței. Această componentă structurală este *sufletul*: chipul în sine al persoanei sau persoana ca chip în sine.

În acest sens se poate citi, explica, faptul că se referă la eternitatea „ei", adică a persoanei/ personalității umane, pentru că vedem că scrie limpede că există și o „eternitate a mea" care dă valoare clipei. Asta înseamnă, pe de altă parte, și că – sub nicio formă! – nu trebuie să pierdem timpul. Dimpotrivă! Trebuie să dăm valoare eternă clipei, adică celei mai mici unități temporale, percepută subiectiv, desigur, nu prin diviziuni ale cronometrului, prin zecimi, sutimi și miimi de secundă. Clipa e clipă și cu asta basta! Nu calculăm, nu întrebăm cât durează, că întrebăm degeaba.

Această îmbinare dintre eternitate și timp în structura antropologică, ar putea fi văzută și în sensul în care Amariei, aflat fizic la distanța *d* de Aelenei, poate fi sufletește într-o legătură de prezență permanentă (chip al eternității) cu Aelenei, chiar înainte ca Amariei să parcurgă distanța *d* care îl separă fizic de Aelenei. Clipele care alcătuiesc timpul *t* în care Amariei parcurge distanța *d,* se pot desfășura în această ambianță a întâlnirii, realizată deja în ordinea sufletească, ca un față-către-față sufletesc, succedat de un față-către-față (și) trupesc.

Problema noastră e că nu prea trăim în această ordine a permanenței ființiale a sufletului, că nu ne mișcăm în dimensiunea eternă a persoanei (create). Și când mă refer la permanența ființială a sufletului, am în atenție, desigur, substanța sa duhovnicească, cea care, ca realitate efectivă, este dincolo de gând și de puterea gândului care, reiterez, este forță energetică. Puterea sufletului, ființialitate fiind, e mai tare decât puterea gândului, energie fiind.

Nu aș trece cu vederea, în cele din urmă, nici faptul că presentimentul eternității personale, Marele Teolog îl pune în

legătură cu existența unui Dumnezeu-Persoană, Cel care ne privește din eternitatea Sa, cu atenție eternă, netrecătoare, permanentă, luând în considerare valoarea unică, eternă, a noastră, a fiecăruia.

Din această perspectivă, nu pot să nu spun că e și aici, în acest chip etern al privirii, un model practic de urmat, care presupune angajarea în încercarea de recuperare a privirii eternității din noi, prin eternitatea cea de dincolo de noi. Atare practică reclamă și o descoperire-trezire a conștiinței eternității (create) din noi și din ceilalți, prin intermediul eternei conștiințe necreate care este Dumnezeu, Treime de Persoane, Cel care ne adeverește în Hristos ceea ce este nepieritoarea conștiință a chipului de fiu, care trebuie asumată în asemănare filiativă divino-umană. Conștiința eternității trece ca atare, paradigmatic, prin chipul filiativ pe care-l avem ca origine. Nu vorbim de o eternitate oarecare, ci de una cuprinsă într-o formă: chipul de fiu. Altfel zis, chipul eternității noastre este chipul de fiu aflat în mișcare eternă de asemănare filiativă cu chipul patern care pe toate ale sale le oferă fiului.

De fapt, 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 aibă 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 dimensiunea 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㠄 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 celălalt, 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 caști 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 înveșnicirea 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 extra-terestre 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 călduței 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 decriptează 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 interpersonale, 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...

[II]

I.M.: Am vorbit data trecută despre faptul că „persoana umană e chemată la înaintarea fără sfârșit în sensul existenței, la biruința veșnică a existenței asupra nonsensului și nedeplinătății". Aceasta implică „o mișcare nesfârșită de transcendere [a omului] spre misterul său, dar și spre Misterul absolut de care depinde".

N.: Despre centralitatea persoanei umane este vorba, până la urmă, descoperită, de bună seamă, din perspectivă apofatică, duhovnicească, pe cale experiențială. Cam acesta este și scopul convorbirilor despre conștiință, anume cel al evidențierii conștiinței. Nu în orice fel, ci în chip personalist. Pornim de la *centralitatea persoanei*, asociată chemării la o biruință definitivă a sensului și la trăirea întru deplinătate, pe *fondul conștiinței*. Chestiunea implică o metodologie, devoalează o cale care e cea de transcendere spre misterul conștiinței omului, dar și spre Misterul absolut de care depinde acest mister uman, pentru a putea fi explorat ca atare, ca mister, deci. Aceasta ar fi ținta dialogurilor de față, care pe mine mă preocupă prin temă, întrucât vizează conștiința și problematica, metodica *trezirii întru conștiință*. Îmi pare că și pe tine te interesează, poate nu și pe alții, dar în orice caz rămâne să urmărim ținta... Ne vedem de treabă... Fie că stârnim interesul și altora, fie nu... Abordarea temei conștiinței astăzi nu e un moft, cu siguranță. Nici o aflare în treabă, sper...

I.M.: Am ales, și de data aceasta, citate tot din opera Părintelui Stăniloae, pe care v-aș ruga să le comentați.

N.: Și alegerea Părintelui Stăniloae este mai mult decât potrivită, în acest sens... personalist... Știi că, recent, a fost colocviul dedicat Părintelui Ghelasie, organizat de Părintele Valerian la Mânăstirea Sf. Filimon. Mă gândeam că e necesară crearea acestei punți filocalice între acești mari trăitori, de înaltă măsură

filocalică. Sau, mai bine zis, evidențierea acestei punți, pentru că nu se poate spune că e creată de noi. Puntea există, doar că trebuie reperată și pusă, cumva, în valoare. Această punte de trecere între acești mari părinți duhovnicești, mistici și teologi, care au relevat din preaplin capacitatea de sinteză patristică, în opera lor, poate avea un rost de orientare duhovnicească, astăzi, din perspectiva unui accent formativ potrivit contemporanilor.

Unul dintre elementele de bază, structurale, ale acestei punți, cred că este persoana/ personalismul. Din acest orizont personalist apofatic al Părintelui Stăniloae se poate extrage un fir de legătură cu Părintele Ghelasie, cu al său personalism al chipului ființial, în special. O articulare, o punte, alcătuită pe suportul personalismului, deci. De aceea nu e total lipsită de relevanță încercarea de a așeza astăzi această punte de trecere pentru a fi văzută de către cine, sigur, înțelege cursul... contemporan... al trăirii mistice... E un interval ce se poate umple, în chip benefic, cu conținutul personalist al conștiinței, reliefând cu o tușă îngroșată temeiul și sensul personal al misticii isihaste filocalice.

I.M.: Primul text este din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*:

„Cel **mai aproape** de om **e misterul sinei proprii**. (...) Dar omul, deși știe de ea, nu ajunge la esența și la temelia sa. **Omul e identic cu sine** și, în același timp, prin **conștiința de sine a sinei sale** e susținută în el **o anume dualitate**, mai ales că **prin sinea sa se vede** și **o temelie a sa deosebită de ea**.

De aici și **numele de conștiință**, care exprimă **natura unei cunoașteri** în care omul nu e singur. El nu poate ajunge niciodată la sentimentul unei totale singurătăți sau, în singurătatea sa, e chinuit de sinea sa ca de un altul; ea **se cere după întâlnirea cu un altul** (...). În **această conștiință** a sa se reflectă faptul **că în sinea sa este prezent Subiectul** cel mai presus de ea."

N.: Mi se pare extraordinar citatul, mai cu seamă că este din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volum la care țin, într-un fel aparte, și despre care am mai spus, dar îmi place să repet: este o esență de Filocalie românească, actualizată tocmai prin acest personalism ca viziune de fond, desfășurată în spațiul unor

sinteze maximiene și palamite. Și în textul propus se poate remarca această situare în noi, „aproape" de noi, a misterului sinei proprii. Se poate observa această prezentare în care apare atât *sinele*, cât și *sinea*. Nu aș face trimitere neapărat la Noica, care abordează, în orizont filosofic, raportul *sinelui* cu *sinea*, și în cele din urmă virează, aș zice, hermeneutic, pe o turnantă impersonală.

Semnificativ e faptul că Părintele Stăniloae sesizează și prezintă o anumită dualitate antropologică, structurală. Zic dualitate și nu dualism, pentru a sublinia firescul articulării *sinelui* cu *sinea* în chipul omului. O articulare care nu este polarizată, în chip natural. Această dualitate antropologică relevă o străbatere: *Prin sinea sa...* – prin sinea sa, deci – *... se vede și o temelie a sa deosebită de ea.* Nu rămâne în spațiu filosofic, impersonal, în care sinea care transcende sinele e capăt de linie, ci trece în cel teologic, personalist. E o vedere ce străbate spre origini. Se poate înțelege că avem de-a face și cu o vedere a sinei, și cu o vedere prin sinea însăși. E ca și cum vezi printr-un ochi care, la rândul său, vede. Important este că se recunoaște și o temelie, adică o Origine, atât a sinelui, cât și a sinei. Se străvede un temei deosebit care transcende sinea – raportată la sine. Trebuie înțeles astfel că dualitatea infra-antropologică cuprinde *sinele* și *sinea*. Totodată, trebuie înțeles că și sinea, deși este bază/suport al sinelui, nu este nici de natură divină, și nici creatoare a sinelui. Precizări necesare, pentru că ne scot de pe coordonatele misticilor metafizice, ezoterice și oculte. În cadrul acestora, toată scofala este imersarea în sinea care transcende sinele, pe care unii o proclamă ca fiind divinul. Ceea ce e o minciună metafizică.

Sunt și alte întrebări care conduc în spațiul acestei dualități ce, trebuie subliniat, ține de structura antropologică. Este necesară scanarea acestui raport interior ce privește sinele și sinea. De aici, de fapt, apar confuziile și teoretice și experiențiale, pentru că, dacă nu luăm în considerare acest mister al sinei proprii, nu căutăm să ne adâncim în sinea noastră. Ne deposedăm de o capacitate de participare profundă, cea care ne relevă chipul în sine de persoană. Dar, cum spuneam, sinea nu e divină, așa cum

cred iluminații orientali. Dar e important, ca mistică isihastă, faptul că, antropologic, se recunoaște teoretic și se identifică experiențial această dualitate. Pentru că, dacă știi de ea, trebuie să asumi că sinea este o taină care trebuie descoperită și explorată. Știi și că sinea, de fapt, are o Temelie deosebită de ea. Prin sinea aceasta se stră-vede o Temelie dincolo de ceea ce este sinea. Nu doar sinele vede că are o Temelie, ci și sinea care este o taină, un mister, vede această Temelie. Asta ce ne spune? Ne încredințează că sinea, cea dincolo de sine, nu e divină, deși e o taină inefabilă, ființială. Ne încredințează că sinea care transcende sinele nu e ultima realitate. Însă, noi suntem chemați să trăim și în și prin sinea noastră legătura cu Originea.

Avem apoi un raport între omul care este identic cu sine, dar are și conștiința de sine a sinei sale. Are, deci, o identitate de sine, dar și o conștiință de sine a sinei sale. Prin urmare, una este să fii conștient de sinele tău, și alta este să fii conștient de sinea ta. Trebuie să se înțeleagă această dualitate a unei unice identități a chipului omului întreg. Iar dualitatea – încă o dată îndrăznesc să subliniez – nu ne vorbește de un dualism, adică despre o polaritate, despre o contrarietate, care este o consecință a căderii, ci despre o coexistență naturală din care transpare cu adevărat Temelia cea distinctă ontologic de ambele.

De aici și numele de conștiință, care exprimă natura unei cunoașteri. Deci asociază conștiința cu natura unei cunoașteri, care este una anume. Leagă conștiința de o cunoaștere specifică, prin intermediul conștiinței. Vorbim de o anumită cunoaștere. Vorbim de o supra-cunoaștere, dacă vrei, care este o cunoaștere prin experiență, trăită, simțită, desfășurată dincolo de cunoașterea obișnuită. Când vorbim despre misterul omului și Misterul absolut, e clar că ne referim la o taină a experienței mistice prin contact nemijlocit. Despre asta vorbim, în fond. Despre o întâlnire într-o ordine ființială. Iar sinea aceasta și conștiința de sine a sinei, pentru a fi ca atare experiată, presupune angajarea, inevitabilă, pe o cale mistică. E o cale de conștientizare, de revelare a ce este sinea în ea însăși. Însă, dacă nu ai reperele, nu știi cum și pe unde trebuie să ajungi. Te iei ca atare, doar ca acest sine și prin el

vrei să ai toată implicarea, participarea și trăirea. Ca să nu spun că și sinele este uneori sau chiar de multe ori asociat numai cu egoul. Dar aici, în acest context, sinele nu se discută ca sine în termenii egoului, care este un adaos, o umbră. Ambele, atât sinele, cât și sinea, sunt realități ce sunt văzute aici într-o anumită naturalitate obiectivă în chipul antropologic. Așadar, nu ne referim la sine ca bagaj nefolositor, gonflat ca egou. Nu despre asta discutăm, în contextul nostru.

Trebuie sesizată apoi legătura dintre conștiință și cunoaștere. Este un alt tip, un alt mod de cunoaștere, de fapt. Se transmută cunoașterea – apropo de transcenderile despre care s-a vorbit anterior – în altă ordine de realitate. Se face jocul sau/și se joacă la alt nivel experiențial. Aici este miza care privește și aspectul relațional, pentru că sinea și conștiința se cer după întâlnirea cu un altul, prin definiție. Dar asta a mai spus-o Părintele Stăniloae și am repetat-o și cu alte ocazii: con-știința e a știi, împreună, unul de celălalt. Ea, în sine, e orientată către celălalt. Natura cunoașterii conștiinței este prin urmare participativă, este orientată spre o altă conștiință.

Și în această conștiință se reflectă faptul că, în sinea sa este prezent Subiectul cel mai presus de ea. În ecuație intră și Subiectul dumnezeiesc, cel mai presus de sinea conștientă. Ceea ce înseamnă o conștiință dumnezeiască cu intenție, cu voire, cu act. În sinea sa, sinea-conștiință, e prezent Subiectul. De aceea e esențial faptul de a vedea, sau de a încerca să întrezărim aceste elemente antropologice care dau o anumită deschidere, care ne situează în orizontul unei cunoașteri ce are ca temei conștiința, care e mai mult decât gândirea, de fapt. E alt tip de cunoaștere. E altceva decât tot ce înseamnă o abordare prin gândire sau printr-o cunoaștere de tip discursiv, analitic ș.a.m.d.

Dar e important că orientează experiența în termeni de cunoaștere, de articulare a sinelui cu sinea, în raport de un Subiect care e prezent în sinea cea din adânc, care ea însăși este un mister, atât de „aproape" de... noi... Sigur, depinde cu ce ne identificăm ca „noi". Ne identificăm doar cu *sinele nostru*? Nu știm că există și *sinea noastră*? De aceea, în sensul unui mister, cel al unui

apofatism antropologic personalist, vorbim. Căci nu e sinea așa cum o înțelege Constantin Noica...

I.M.: Acum tot un citat din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*:

„**Prin conștiința de sine**, omul se examinează adeseori pe sine, în **trăsăturile sale distinctive care-l deosebesc de alții**, dar niciodată **nu ajunge să înțeleagă ce este el, deși trăiește ca diferit de alții**. Știe că este și că **este distinct de toate**, dar nu știe exhaustiv ce este și tot ceea ce îl deosebește de alții. Dacă ar fi numai trup material, ar termina repede cu conștiința de sine. **Conștiința și conștiința de sine** îi **sporește prin îmbogățirea continuă cu cunoștința lumii** obiectelor și a celorlalți oameni, dar niciodată nu ajunge la o înțelegere deplină a sa și a tuturor lucrurilor și persoanelor.

Sinea proprie îi rămâne mereu o taină insondabilă, ca **și sinea altora** și **lumea întreagă**, deși prin trăire și prin observare îi este și el și îi sunt și toți și toate, într-un anume grad și fel, cunoscute. Cel mai necunoscut rămâne **Misterul de Care depind toate, inclusiv sinea proprie**, deși, pe de altă parte, știe de existența Lui prin judecată și printr-o anumită trăire a Lui, ca Cel de Care depind toate."

N.: Avem o *conștiință de sine* care intră într-un mod de examinare de sine, dar care are în atenție trăsăturile distinctive. Din nou survine în atenție un aspect de singularitate. Conștiința sinei... conștiința de sine... te poziționează, te identifică ca singularitate. Ca atare există și o inevitabilă... identificare de sine. Iar procesul de identificare este important din perspectiva trăirii sau a misticii. E esențial cu ce te identifici pe calea identificării de sine și a descoperirii conștiinței de sine. Asta pentru că identificarea îți permite să ai acuratețe în ceea ce privește întâlnirea celuilalt, de care te distingi și în deplină unire. Identitatea arată că fiecare se trăiește ca diferit de alții. Și te trăiești ca fiind diferit de alții tocmai pentru că ai conștiința unei identități singulare. Ești diferit de alții, dar distinct de toate.

Și în ce ai citit observăm un „dublaj": *și conștiința, și conștiința de sine*. Ai conștiință și conștiință de sine care poate să sporească. *În același timp, sinea proprie* – revine la sinea proprie –

rămâne o taină. E într-o ordine de realitate care nu poate fi epuizată, să zic, printr-o obiectivare. Chiar sinea noastră proprie, adâncă, scapă cuprinderii. Asta înseamnă că te trimite la același orizont, să zicem, tainic... că te introduce în miezul unui mister al omului. Sinea nu poate fi cunoscută din afară, așa cum ai cunoaște o realitate obiectivă prin intermediul simțurilor, gândirii. Sinea trebuie descoperită, însă. Dar trebuie descoperită în realitatea ei, care e una a singularității și, în același timp, una a participării, a cuminecării. Sinea ține de o participare conștientă... și la sinea altora... Este o taină insondabilă dar, în același timp, are capacitatea de a participa la sinea altuia, care, în chip similar, este o taină insondabilă. Dar, totuși, e experiabilă ca taină. Este o comuniune care se petrece în ordinea realității sinei.

Asta, vizavi de ce s-a spus anterior, înseamnă că există o cale de cunoaștere a conștiinței ca actant direct, care ne situează dincolo de cunoașterea obișnuită sau de cunoașterea analitică ori cunoașterea discursivă, cum se spune de obicei. E o cunoaștere de alt tip. Dar e esențial că e o cunoaștere prin contact și că e o cunoaștere conștientă întrucât se realizează prin și de către conștiință. Iar această cunoaștere, în același timp, nu epuizează subiectul. Rămâne o taină și o cunoaștere paradoxală. Ceea ce arată, de fapt, mirabilul acestei experiențe. Căci, deși este o cunoaștere în plinătate, tot timpul există și ceva insondabil, care rămâne ca un inepuizabil mister și care, într-un fel, dă reprezentarea unei nesfârșite adânciri în această taină izvorâtoare de taină. Nu e un mister epuizabil. Nu e un mister în genul unui secret de dezlegat. Și care, odată ce a fost dezlegat, dispare ca mister. Tocmai asta este taina tainei: că e inepuizabilă izvorâre. Permite o cunoaștere, o experiență vie, dar nu exhaustivă, pentru că e un izvor viu, de permanentă revărsare, adică de prospețime, de noutate. Misterul la care ne referim ține însă de o situare – în sensul pomenit de Avva Ghelasie, dacă vrei – într-o ordine ființială. Există o participare și o cunoaștere de altă natură, prin întâlnire ființială. Dar asta înseamnă că trebuie să ne regăsim – chiar ca experiență a vieții spirituale, duhovnicești – în această taină a conștiinței, în această taină a sinei care este insondabilă în

izvorul ei. Și aici a introdus și aspectul de grad, spunând că există o cunoaștere... de un anumit grad... Și peste toate aceste taine ale omului, ale conștiinței fiecărui om sau peste taina conștiinței fiecărui om, mai bine zis, este Misterul sau Dumnezeu în Persoană.

I.M.: Următorul citat este tot din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*:

„**Unicitatea fiecărei persoane**, dar și **valoarea ei pentru celelalte**, se arată și din faptul că fiecare poartă un nume distinct și răspunde atunci când e chemată pe nume. **Numele trezește atât conștiința de sine a persoanei**, cât și **conștiința tuturor că e o persoană unică și de neînlocuit**, deci și dorința celorlalți de a o avea veșnic și neputința de a o uita."

N.: Exact chestiunea legată de ceea ce vorbeam anterior: singularitatea, unicitatea și valoarea persoanei. Faptul că fiecare este unic îi dă o valoare nepereche în fața celorlalți. Și asta e și frumusețea policromă a diversității reale. Unicitatea dă o altă culoare valorii celuilalt. Pentru că asta îl face pe fiecare de neînlocuit, așa cum spune, aici. Se referă (și) la faptul că fiecare poartă un nume... Distincția se vede și în nume, dar ea este și mai adâncă, pentru că identitatea e prezentă și în ordinea mai profundă. Este distincție și în cazul sinei, adică în ordinea tainei persoanei care, ontologic, are un caracter singular, adică unic. Și atunci numele, de fapt, întărește, întregește sau reflectă această unicitate de fond, ca singularitate apofatică. De fapt, numele trezește atât conștiința de sine a unei persoane, cât și conștiința tuturor că aceasta e o persoană unică și de neînlocuit. Leagă persoana de nume. Așa cum avem și în icoană: nume și chip. Avem și nume, avem și reprezentare, iar persoana ca subiect apofatic se leagă de reprezentare atât prin imagine-chip, cât și prin nume-transcriere. De aici și pomenirea numelui care în rugăciune se leagă, de fapt, de persoană. Noi căutăm întâlnirea cu persoana... pentru a fi în comuniune interpersonală. Chiar rugăciunea *Doamne Iisuse* ține de întâlnirea cu persoana Mântuitorului Iisus Hristos, prin pomenirea Numelui Său.

Pomenirea numelui ne duce la trezirea conștiinței noastre vizavi de întâlnirea cu persoana pe care o numim sau al cărei

nume îl rostim. Numele aduce cu sine și faptul că persoana este unică și de neînlocuit. Dar, și mai mult, trezește în ceilalți dorința de a o avea veșnic cu ei și, totodată, neputința de a o uita. Conștiința înseamnă și un chip al memoriei veșnice, care e legată și de nume, de pomenirea lui. Dar conștiința e mai tare decât numele, dacă pot să spun astfel. Deși, numele o reprezintă, cumva, și deși există și o modalitate de legătură prin nume. Dar nu întâlnim conștiința celuilalt numai prin nume. Fiindcă persoana sau conștiința e mai mult decât numele și numirea. Exact cum și noi avem un nume prin care ne identificăm, dar identitatea noastră adevărată sau profundă e mai mult decât numele nostru. Nu se reduce la nume.

Chemi pe nume pe cineva, chiar dacă nu e de față. Dar în același timp trebuie să ai conștiința că este unic, de neînlocuit (ca persoană, normal, căci despre asta vorbim), și că are o menire sau un destin veșnic. Legătura realizată prin conștiință conduce și la neputința de a uita o altă conștiință. Invers spus, e o memorie a veșniciei în acest proces de rememorare. Deci suntem în ordinea ființială a permanenței, pe fondul comuniunii între conștiințe.

La Părintele Ghelasie, una dintre triadele persoanei este: *conștiință*, *memorie* și *limbaj*. E o triadă a chipului de suflet ce păstrează memoria ființială a altor conștiințe, întipărită ființial, ca memorie permanentă, ca urmare a comuniunii cu alte conștiințe. Și, de fapt, conștiința se mișcă prin duhul-memoria ei, care este acel memorial al chipului de suflet care poate pătrunde în duhul-memorialul altui suflet. Există, așadar, o relaționare reală în această ordine ființială. De fapt, toate acestea – *conștiința*, *memoria*, *limbajul* – se leagă. Formează un chip triadic al sufletului/sinei.

Se conturează și marchează astfel o viziune personalistă: legată de conștiință, legată de sine, respectiv de sinea noastră, legată de natura unei cunoașteri specifice, ce are ca temei conștiința, care se situează dincolo de cunoașterea clasificată ca fiind de tip științific. Aici ne situăm și în spațiul unei treziri a conștiinței, realizată prin nume/numire. O trezire ce privește sinea persoanei, chemată la a fi în comuniune. O conștiință

cheamă o altă conștiință. Posibilitatea trezirii conștiinței sinei noastre poate deveni o realitate, o actualitate, prin pomenirea numelui hristic... Numele trezește atât conștiința de sine a sinei, cât și conștiința tuturor că au de-a face cu o persoană unică. Numele adeverește și amintește fiecăruia că e identificabil în unicitatea sa. Nu e o clonă. Are o certă singularitate, inclusiv apofatică, identificată dincolo de nume.

I.M.: Iată acum prima parte a notei 316, din Filocalia VIII:

„...Rugăciunea e mai presus de **teologie, ca gândire și vorbire despre Dumnezeu**. Căci **rugăciunea** trebuie să se mențină **în conștiința strânsă a prezenței** în fața lui Dumnezeu, pe când **gândirea despre Dumnezeu și vorbirea despre El** lunecă subiectiv din fața lui Dumnezeu, din **conștiința prezenței în fața Lui**; ea se mișcă liber, scăpând din **conștiința că stă în fața lui Dumnezeu ca Subiect** și din convorbirea cu El, și socotindu-L ca obiect față de care se comportă liber."

N.: Ne situăm tot în spațiul dualității de care am vorbit la început, nu? Dar printr-o lectură în termeni legați de rugăciune, care e mai presus de teologie, ce este înțeleasă ca gândire și vorbire *despre*... Și rugăciunea, în acest sens, este *act* care se menține în conștiința strânsă a prezenței în fața lui Dumnezeu. Așadar, leagă rugăciunea de conștiință și de prezență. O leagă, deci, de o întâlnire ca act... de prezență... Altceva este gândirea și vorbirea... *despre Dumnezeu*... Pentru că *gândirea despre Dumnezeu și vorbirea despre El lunecă subiectiv din fața lui Dumnezeu*... Această lunecare din actul de prezență este ca o... cădere... Se poate cădea din conștiința ca act de prezență, prin gândire și discurs. Însă, nu neapărat a gândi și a vorbi despre Dumnezeu este un proces care se petrece în absența conștiinței, în afara actului de prezență conștientă. Dar atunci când gândirea se manifestă autonom și când nu știe de conștiința ca act de prezență..., când nu are conștiința cea dincolo de gândire și de vorbire – expresie a limbajului gândirii –, ne aflăm sub incidența unui chip al omului nerestaurat.

Părintele Ghelasie merge însă mai profund – prin triada chipului ființial al sufletului: *conștiință, memorie, limbaj* –

și accentuează faptul că și conștiința are propriul limbaj de conștiință. Prin urmare, așa cum gândirea are propriul limbaj de gândire, așa și conștiința are propriul limbaj de conștiință. Ca atare există și o exprimare-cuvântare a conștiinței în chip direct prin conștiința însăși. E un dublu limbaj de fapt: *ființial*, respectiv *energetic*. E o exprimare dublă în ordini de realitate diferite, nu doar ca mod. Această dublă exprimare trebuie să devină unitară în exprimarea personalității, care este chipul omului, integral restaurat. Se observă în structura antropologică această dualitate formată din conștiință și gândire. Asta înseamnă că nu poate fi și nu trebuie confundată conștiința cu gândirea.

În textul evocat se remarcă, în raportarea la Dumnezeu, deosebirea dintre conștiință – care e asociată cu rugăciunea, ca prezență – și gândire/vorbire. Una este să ai contact cu Dumnezeu ca prezență, prin conștiință, și alta e a gândi despre Dumnezeu și a vorbi despre Dumnezeu. Sau, să zic și altcum: Altceva este a te ruga la Dumnezeu prin gânduri. Rugăciunea – ca prezență, prin conștiință – e altceva decât rugăciunea prin gânduri, din perspectiva aceasta a identificării suportului adresării și întâlnirii. Și, cumva, apare o retrogradare, dacă gândirea apare în prim-plan, ascunzând conștiința. Dacă gândirea se mișcă de sine, crezând despre sine că ar fi subiectul, se retrogradează din liga conștiinței, a subiectului ca prezență și a rugăciunii prin conștiință.

Ce se întâmplă, de fapt? Gândirea, luând fața conștiinței, poate să iasă din dialogul interpersonal, căci Dumnezeu după cum e precizat, în text, este Subiect, adică Persoană. Conștiința e chipul în sine al subiectului uman, chipul în sine de persoană. Nu gândirea e chipul în sine al subiectului uman. De la această distincție dintre conștiință și gândire se pornește aici. Precizarea e necesară tocmai din perspectiva nevoii de a identifica subiectul ca suport al intenționalității, al actului adresării. În raport de identificarea subiectului cu gândirea, respectiv cu conștiința, relația este sau nu una inter-subiectivă, la modul propriu. Dar textul ne relevă faptul că subiectul nu se identifică cu gândirea, așa cum îl identifică cartezianismul. Subiectul, în sensul tare, transcende gândirea... apropo de transcenderea de care s-a

pomenit la început. Altfel spus, *subiectul-conștiință* este altceva decât *subiectul-gândire*. *Cuget, deci exist* – trebuie să fie dublat de altă formulă: *Conștientizez, deci sunt*. Ceva înseamnă a fi, altceva înseamnă a exista.

Conștiința e misterul ca prezență, ca rugăciune în chipul prezenței ce te păstrează într-o relație inter-subiectivă de reciprocă interioritate cu o altă conștiință. Conștiință subiectivă în sensul tare, nu în sensul... părelnic, în genul subiectivului care e ceva ce mi se pare mie cum că așa ar fi, ca și cum am și eu o... părere și... e subiectivă, ține de un mod perceptiv. E vorba de subiect în sensul tare care semnifică tocmai maximum de realism și de concretețe, de obiectivitate, chiar. Și dacă nu se rămâne în acest chip al conștiinței, al rugăciunii ca prezență, se retrogradează. Astfel, inclusiv Dumnezeu ajunge să fie socotit și tratat ca un obiect similar cu alte obiecte. E decăzut din chipul Său de persoană. Și, în consecință, este tratat și studiat ca orice obiect, așa cum ai studia ceva „din afară". Este cercetat ca „obiect abstract" fără a se pătrunde în lăuntrul Său, și fără a lua în considerare că este Subiect care poate să se deschidă către tine.

Vedem că se bifurcă acest chip dual al înțelegerii, respectiv al participării, în care, pe de o parte ai gândirea, pe de altă parte ai conștiința. Doar că, reiterez – ca să fie mai clare lucrurile –, la Avva Ghelasie, conștiința are și memorie și limbaj. Adică se și exprimă direct ca conștiință. Are, așadar, memoriile ei de conștiință din experiențele ei participative, nemijlocite, ca prezență a ceea *ce este*, anume conștiință. Aceste aspecte sunt importante și se leagă, de fapt, de ce am vorbit. Se poate asocia conștiința cu sinea, iar sinele cu gândirea. În fond, întrebările ce-au fost selectate și structurate, reflectă, cumva, viziunea Părintelui Stăniloae, din această perspectivă personalistă.

Dar reținem că subiectul, cel despre care vorbim aici – în ceea ce înseamnă condiția antropologică – este un subiect transcendent gândirii, exact cum este, de fapt, conștiința o realitate dincolo de gândire. Subiectul este tot una cu conștiința, în acest caz. În acest sens trebuie înțeleasă chemarea la adunarea sinelui în sinea sa, la regăsirea conștiinței... la o atitudine care te strânge

în rugăciune în densitatea subiectului, ca prezență, în fața lui Dumnezeu, Subiectul Absolut.

I.M.: Iar partea a doua:

„Dar **strâmtimea rugăciunii** e mai presus de **lărgimea gândirii teologice**, e o mai accentuată trăire în **densitatea nesfârșită a prezenței lui Dumnezeu**. Ea **trăiește pe Dumnezeu** neasemănat **mai intens și mai adânc**, pentru că îl trăiește ca Subiect revendicator, iubitor, veșnic nou în manifestările puterii și iubirii Lui;

Nu-l reduce la niște legi permanente ale unui obiect care devine și el absent pentru conștiința gândirii teologice. În **rugăciune Dumnezeu e simțit**, adică **experiat**, „**atins" de întreaga ființă** ca printr-un simț, în **intensitatea prezenței Lui, nu gândit ca realitate neexperiată..."**

N.: La colocviul dedicat Părintelui Ghelasie, în intervenția mea scurtă, m-am referit la fragmentul acesta de text. Mi-a rămas în gând ideea cu *strâmtimea rugăciunii* în contrast cu *lărgimea gândirii teologice*. Dar o strâmtime care, de fapt, intră într-o trăire ce are o altă densitate, chiar o altă substanțialitate. Și mai încolo indică și o intensitate a prezenței lui Dumnezeu. Și, de fapt, această strâmtime a rugăciunii este o reală trăire, și adâncă, și intensă. Este o trăire a lui Dumnezeu ca Subiect. E aceeași reprezentare cum s-a văzut anterior. E o trăire care nu-L coboară la niște legi permanente sau la statutul de obiect. Și, paradoxal, atunci când e coborât la statutul de obiect abstract, Dumnezeu, ca „obiect", devine absent din gândirea teologică. Este doar un obiect abstractizat, fără contact cu realitatea Sa. Dispare contactul nemijlocit cu El ca prezență, ca întâlnire. Nu există densitatea-intensitatea acestei experiențe reale, una în care Dumnezeu e conștientizat ca fiind un Subiect, ca fiind o Persoană care vine către tine și, mai mult, e prezentă în tine. Acest contact ca prezență se estompează când centrarea nu este pe conștiință, pe subiect. Dumnezeu e (a) dus într-o zonă de „obiect" al gândirii care, de fapt, e o modalitate de operare, de prelucrare prin abstractizare, dar în gol de prezență. Dumnezeu nu e un obiect, ci un Subiect-Conștiință. De aici trebuie să pornim. De aceea, trebuie

întâi să fie contactat ca subiect. A, că și subiectul poate fi „abstractizat" și evaluat ca obiect, e o altă discuție. Dar noi suntem chemați la o evaluare prin întâlnire directă, inter-subiectivă, ceea ce reclamă o decelare a subiectului, uman, respectiv divin.

Și, de fapt, din acest „obiect" cumva El e absent. Nu mai e prezent. Se sustrage. Și, ceea ce e important aici, e că accentuează faptul că în acea rugăciune este simțit, este experiat, este atins. Este un contact real. E tangibil. Adică... cum să zic... ai reprezentarea... dar nici reprezentarea nu e termenul potrivit. Ai conștiința realității lui Dumnezeu ca atare. E un Dumnezeu simțit, experiat. Este și atins de întreaga ființă *ca* printr-un simț. Deci, *ca* printr-un simț. Nu e vorba efectiv de simțuri. Nu încape îndoială. Ci de o altă formă/organ de simțire, similară sau în genul simțirii. Suntem nevoiți să facem niște analogii, să căutăm niște corespondențe, pentru că suntem în altă ordine experiențială, una mai presus de corp și simțurile sale. Problema e că de multe ori nu se ține cont de faptul că există acest mister al chipului omului, pe de o parte. Și, pe de altă parte, nu se ia în considerare că acest mister trebuie descoperit, că este un chip participativ ce are capacitatea de a intra în contact cu Misterul dumnezeiesc.

Și e un contact care are densitate, intensitate, implicând o atingere, dar cu întreaga ființă. Are un caracter totalizator, să zic așa. Și aici e foarte important, din perspectiva înțelegerii experienței întâlniri cu Dumnezeu, că există această atingere. Este un fapt, acela de a fi într-un contact direct, nemijlocit, prin atingere. Nu doar prin vedere, de exemplu, în chip contemplativ. Poate să fie tactil... contactul... de o anumită tactilitate... Când spui atingere, te gândești la ceva tactil, nu? E simțul tactil. Sigur că această experiență apofatică transcende orice modalitate de cunoaștere prin simțuri; fie că e prin văz, prin auz, fie că e olfactiv, gustativ sau tactil. Trăirea aceasta poate fi transpusă, pentru exprimarea ei, în aceste modalități de exprimare și forme de expresie prin care ți se oferă o reprezentare în chip analog. Aici e accentuat, subliniat faptul că atingerea are loc cu *întreaga ființă*. În fond, atingerea..., în conotația sa generală, ține de contact.

E, sau poate fi, și ca o îmbrățișare. Devoalează un alt tip de întâlnire decât cea prin vedere, deși inclusiv vederea e o formă de contact, și, deci, un mijloc de atingere. Însă, aici, atingerea te conduce în alt plan al experienței. Sigur că vorbim de o altă ordine a realității în care se desfășoară contactul, ca modalitate experiențială. Dar îți oferă această imagine – și de simțire, și de atingere – ca formă sau modalitate în care se traduce acest chip al întâlnirii. În plus, din perspectiva actantului, se referă la o atingere care implică „întreaga ființă". Sau, aș zice, ființialitate întreagă, ca substanță duhovnicească, dacă ar fi să folosim termeni ghelasieni. E o întâlnire ființială, deci. Nu există, de altfel, întregime participativă în absența implicării ființiale.

Nu încape îndoială că, pentru a accede la această ființialitate, la chipul ei participativ, trebuie să ai în prealabil informația că ea există. Trebuie să ai cunoștință de faptul că este, că e o realitate, nu o ficțiune. Că noi mulți credem, atunci când ne întâlnim cu Dumnezeu, că ne întâlnim doar la nivelul la care suntem noi acum, ca realitate, poate fi evaluat și într-o notă statistică. Asta este, de regulă, situația. Dacă eu mă conștientizez doar la nivel de corp fizic, cred că doar cu corpul fizic particip. N-am conștiența că sunt (și) simțire? Sau că sunt (și) gândire? Sau, și mai mult decât atât: nu am conștiința cea dincolo de gândire? De aceea e specificat aici, nu?, că gândirea e subsidiară conștiinței, care o transcende. Sunt două tipuri de abordare, de raportare și de relație. Una e, cumva, solitară, neparticipativă și obiectuală... și reduce relația la un raport subiect-obiect. Relativ zic subiect, pentru că subiectul tare e cel asociat conștiinței ființiale care intră într-o relație inter-subiectivă cu Subiectul dumnezeiesc.

Dar este interesant acest aspect al atingerii, cu întreaga ființă, care, la Părintele Ghelasie, e adusă în atenție prin distincția dintre ființă și energii. Una e să fii în contact, acționând și interacționând prin energiile subtile, care subîntind corpul, și alta e să fii în contact prin chipul sufletului care e ființialitate – creată, nu încape îndoială! –, dar de altă natură decât energiile, ontologic vorbind. Noi nu prea trăim, din păcate, în această ordine ființială. Ne lipsește ca activ acest act ființial, conștientizat.

Dar și aici, în fragmentul citat, este semnificată, cumva, această distincție dintre conștiință și gândire, dar nu în plan explicit ontologic. Dacă o identificăm, ontologic de fapt, în limbaj ghelasian, gândirea despre Dumnezeu, gândirea ca atare, este structură energetică. Gândirea relevă conștiența. Conștiința, în schimb, ține de ființialitate. Iar ființialitatea și energiile sunt realități ce se disting ontologic. Că noi, îndeobște, nu le experiem ca atare, în chip distinctiv, prin natura lor, e altceva. Ține de experiență. De lipsa unei experiențe mai aprofundate și mai subtile. Vorbim însă de o experiență înzestrată și cu un aparat teoretic, având o terminologie specifică care permite o formulare mai adecvată ce poate separa apele, în raport și de natura realității. Important în text este totuși faptul că, pe de o parte, sunt subliniate ca fiind distincte conștiința și gândirea, respectiv faptul că fiecare angajează în chip diferit într-o relație, respectiv într-un raport cu Dumnezeu.

I.M.: În nota 319b a Părintelui Stăniloae, din Filocalia VIII, se spune:

„De remarcat că **simțirea sufletului** e socotită [de Calist și Ignatie Xanthopol] **o paralelă la simțul pipăitului trupului**. Căci, așa cum prin pipăit trupul ia contact cu cele sensibile, tot așa mintea vine în atingere cu Dumnezeu printr-o simțire a ei. E așa-zisa „**simțire înțelegătoare**" sau „**simțirea minții**"."

N.: Aici, observi că vorbește tot de atingere. Acest citat e în legătură cu cel dinainte. Și e importantă corelația. Merge pe această paralelă între simțul pipăitului și atingerea lui Dumnezeu. Este și o tactilitate a conștiinței. Există o conștientizare a prezenței lui Dumnezeu. Poți să transpui și în termeni tactili experiența întâlnirii cu Dumnezeu. Iar această experiență este, cumva, o atingere pentru că există și o simțire a lui Dumnezeu, a prezenței Lui, cu ochii închiși. Pe nevăzute, ca să zic așa. Exact cum un om fără vedere are o capacitate tactilă mult mai dezvoltată, chiar cu totul potențată. Cunoaște realitatea prin simțul tactil. Așa ia contact cu realitatea. Lecturează în chip tactil, prin scris specific. Tot așa, și în planul transcendent al lui Dumnezeu, există și această cale... prin chipul atingerii... Sigur, se specifică că

este o atingere realizată printr-o simțire a minții. Prin alt „organ de simț", așadar. Este implicată în atingere o simțire înțelegătoare sau o simțire a minții. E ca și cum (și) mintea are și ea o sensibilitate a ei... Desigur, prin referirea la minte regăsim și amprenta antropologiei grecești, care nu poate să formuleze experiența decât în așa fel încât mintea trebuie să fie în prim-plan ca actor cu rol principal în structura antropologică. Aflăm astfel că există și o simțire a minții, diferită de simțirea simțurilor. Deci nu e o minte nesimțită, ca să formulez altfel.

Inițial se referă la simțirea sufletului, iar apoi la simțirea minții. D-aia fiecare detaliu de acest fel are nevoie de o clarificare. Ce înseamnă simțirea sufletului? Ce înseamnă simțirea minții? Ce reprezintă simțirea înțelegătoare? De fapt, ce este sufletul și mintea, respectiv în ce constă acest raport dintre suflet și minte în structura antropologică?... În răspuns e implicat și modelul și viziunea antropologică. În context, însă, este interesantă analogia sau corespondența cu simțul pipăitului. În sensul în care te trimite la un contact direct, concret. Un contact nemijlocit. Și acest aspect, care ține de o atingere, este de subliniat aici. Atingerea exprimă o experiență reală, de domeniul evidenței, pe care nu poți să o contești.

Dar mie mi se pare relevant și ca deschidere filocalică, pentru faptul că transpune experiența și-n altă perspectivă, sau o pune și în altă formă. Nu doar cea a vederii sau contemplării, ci și a atingerii, a pipăirii. Exact cum, de partea cealaltă, știm de îndemnul la gustare: „Gustați și vedeți că este bun Domnul!". O degustare dumnezeiască! Situează experiența într-o analogie cu gustul. Sigur că vorbim de niște realități care sunt dincolo de simțuri și de experiențele oferite prin simțuri, de către și prin lumea aceasta. Dar tocmai faptul că sunt experiențe de dincolo de lume, atunci când vin să se expună în limbaj... adresându-se celor din lumea aceasta, e nevoie să se folosească limbajul lumii acesteia, deși sunt experiențe ce dau mărturie despre o altă lume.

Am semnalat diferența dintre conștiință (și *rugăciune*, și *prezență*) și gândire. Însă, gândirea e legată în chip, să-i zic natural, de simțuri. Ca atare folosește firesc și un limbaj adecvat

omului lumii acesteia, care, preponderent, trăiește într-un spațiu al senzorialității. Însă și experiențele conștiinței trebuie cumva traduse, transpuse într-un limbaj, fie conceptual, fie simbolic sau metaforic. Altfel nu poți să... le destăinui... adecvat, la măsura receptorului... Sigur că experiențele conștiinței au, cumva, și o posibilitate de transmitere directă, ca de la conștiință la conștiință. Chemarea, de aceea, e tocmai cea de a ajunge la un meta-limbaj care ține de o exprimare într-o ordine a conștiinței. E o transcendere continuă de la o conștiință la alta, prin cuvântarea de sine a conștiințelor. Transcenderea trebuie înțeleasă și în sensul lăuntric, cel care ne descoperă taina conștiinței în participarea ei. Și aici este chemarea care survine pe calea transcenderii dintru sinele nostru întru sinea noastră.

Dar pe de altă parte, se poate reține că transpunerea în limbaj a acestei experiențe ființiale se poate folosi și de o astfel de formă, precum cea legată de atingere, situată în siajul simțului tactil. Așadar, nu rămânem doar la perspectiva care ține de accentuarea tipului contemplativ, deci a vederii ca mod al raportării elevate. De fapt, în siajul filozofiei grecești s-a rămas mai mult pe formula minții care... *vede*, care... *contemplă*. Dar nu e numai acest limbaj al „vederii", de folosit...

I.M.: Iată acum o descriere a experierii lui Dumnezeu de către om:

„În accentul pus pe faptul **necuprinderii lui Dumnezeu** – dar **ca pe un fapt trăit, nu simplu gândit** – stă **apofatismul trăit al Sfinților Părinți**, spre **deosebire de teologia negativă rațională a scolasticii apusene**, care se oprește la negațiile intelectuale ale atributelor afirmative înțelese ale lucrurilor și potențate la maximum.

Mă simt **cuprins** de înțelegerea Lui, dar **nu ca obiect**, **ci ca subiect** de către un Subiect suprem. Mă **simt cuprins de un Subiect** înzestrat cu voință și cu conștiință, însă ca unul ce **sunt menținut de asemenea ca subiect** înzestrat cu voință și cu conștiință. Am conștiința Lui în faptul cuprinderii mele de către El. **Mă simt cuprins de un Subiect** care **nu numai că a binevoit să mă cugete**, ci și să mă aducă din neființă la ființă și

voiește să mă țină în comuniune intimă cu El, **dăruindu-mi sau comunicându-mi tot ce are El.**"

Extrasul este din *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*.

N.: Ne aflăm sau ne cuprindem tot în același cerc... Cuprinderea aceasta este tocmai întâlnire inter-subiectivă. Și chiar și Dumnezeu, zice, nu doar ne gândește, ci ne și aduce de la neființă la ființă. Dar, și mai mult, ne deschide această posibilitate de a fi în comuniune, nu oarecare, ci intimă, de maximă apropiere. Și atunci, de fapt, această relație inter-subiectivă se situează în altă ordine de realitate, dincolo de gândirea noastră și de gândirea lui Dumnezeu despre noi. Se situează în comuniunea însăși, înțeleasă în această relaționare inter-subiectivă în care Subiectul lui Dumnezeu ne cuprinde pe noi. Ce înseamnă că ne cuprinde? Altceva, decât că ne îmbrățișează? Ne cuprinde și ne și atinge, ne pătrunde în acest fel. Și aceasta este taina întâlnirii cu Dumnezeu. Și aici, în cuprindere, se vede și ce vine de la Dumnezeu către noi.

Cuprinderea accentuează caracterul de Subiect al lui Dumnezeu, care ne învelește conștient, și într-un act al conștiinței înzestrat cu intenție, cu bună-voire. Nu e o cuprindere așa... în genul unei imensități deversate, sau asemeni unui val care nu știe că te cuprinde. Dumnezeu e Subiect. Are conștiința că te cuprinde. O face voit! Asta e taina, de fapt, a subiectului. Și aici, în această cuprindere, este o experiență apofatică care este reală, nu părelnică. Nu e vorba de o simplă teologie negativă care ține de o instrumentalizare a gândirii, a limbajului său. Și care arată, cumva, limitele gândirii. Teologia negativă e înțeleasă, întâi de toate, ca o chestiune de limbaj, ce are ca suport gândirea, și care nu pornește, în primul rând, de la o experiență care transcende gândirea.

Cuprinderea este tot... mă repet, o chestiune de contact, de atingere, în care inițiativa e a lui Dumnezeu, de fapt. Și poți să spui, într-adevăr, că... este o... atingere. Poți să gândești și formulezi experiența cuprinderii și în acești termeni... de pipăibil, de tactil, de atingere care în fond exprimă o îmbrățișare, ca experiență

dincolo de gândire. Și, la drept vorbind, uneori și o îmbrățișare poate spune mai mult decât vederea, decât privirea, decât cuvântul. Sunt tipuri, modalități, diferite de contact, evidente, chiar dacă o luăm așa, pur și simplu, fără nicio filosofie, uitându-ne la experiența comună.

Țin să spun însă că apreciez în mod deosebit faptul că ai selectat și structurat întrebările în așa fel încât se pot sesiza astfel de aspecte, de nuanțe, care ne și pot exemplifica, totodată, cum se poate turna spiritualitatea, duhovnicia și în alte forme. Nu rămânem numai la cea strict axată, în direcția rațiunilor, pe forma contemplării, a vederii prin intermediul minții, sau ca având mintea drept instrument. Cuprinderea inter-subiectivă – în negrăitul îmbrățișării ei – poate să transmită mai mult decât contemplarea. Pentru că te situează în altă ordine, prin subiectul-conștiință. Și ea, cuprinderea, poate fi și chiar este și tainică, dar trebuie descoperită ca atare.

De fapt, și în îmbrățișarea „de toate zilele", de toată vremea, ca să zic așa, se caută, reciproc, poate ceva mai mult decât atingerea ca atare, corporală. Sau se simte că în îmbrățișare e ceva corporal, în atingere, dar e și altceva, diafan, necorporal. Nu e numai trup, ci este și suflet, uneori... Trupul poate fi doar un vehicul...

Dar este și fondul... acela duhovnicesc... care nu trebuie uitat, atunci când vorbim de cuprindere, care ține de o interioritate reciprocă, de o inter-subiectivitate. Există și un fond duhovnicesc al contactului, al întâlnirii, al alipirii, al atingerii, care conferă odihnă sufletului ce se lasă cuprins de alt suflet sau de către Dumnezeu.

I.M.: Citatul anterior continuă:

„Deci mă simt cuprins de un **Subiect plin de iubire** față de mine sau față de noi toți. Dar iubirea aceasta e cu atât mai neînțeleasă de mine, cu cât e a unui **Subiect** care **n-are nevoie de mine** și **e negrăit mai înalt față de mine** și **nu depinde de mine** ca să existe, cum depind eu de El. Nu știu de El numai printr-un apofatism rece al gândirii, ci **îl experiez ca pe o realitate apofatică** a cărei căldură iubitoare simt că mă învăluie.

Îl simt cu atât mai apofatic, cu cât știu că e și coborât la mine din iubire.

Iată cum **apofaticul nu înseamnă a nu ști nimic despre Dumnezeu**, ci a avea experiența unor fapte ale Lui, care Îi fac și mai neînțeleasă mărirea, și aceste două lucruri le putem exprima prin cugetele noastre."

N.: Avem aici subliniat faptul că iubirea aceasta e cu atât mai de neînțeles cu cât Dumnezeu e Subiectul acestei iubiri – un Subiect care nu are nevoie de mine, care e negrăit la altă înălțime decât mine și care nu depinde de mine. Și, cu toate acestea, Dumnezeu te învăluie. O face conștient. Și aici face din nou diferența dintre realitatea apofatică experiabilă și discursul teologic despre apofatism, care privește un apofatism doar „gândit", nu „experiat". Mistic, „experiez această învăluire" care este reală, și pe care o putem pune în legătură cu cuprinderea... ce, în fond, e tot o formă de învăluire și de învelire. Iar faptul acesta te duce cu gândul la realitatea apofatică care este una experiabilă în taina sa profundă, în contrast cu gândirea care e implicată într-o altă formă de cunoaștere, mai superficială, în „ghicitură" și mai „rece". Vorbim de un apofatism al gândirii, de un pseudoapofatism, în fapt, întrucât e mai mult unul legat de formulare, de limbaj, și nu de o experiență vie, profundă, dincolo de gândire.

De fapt, acesta este accentul de contrast între limbaj și experiența propriu-zisă. Iar când se vorbește de un „dincolo" de gândire, trebuie luat în calcul și un „dincolo" care ține tot de structura antropologică. Pe de altă parte, vedem că se păstrează această cvasi-dualitate, dacă vrei, între gândire și un fel de „apofatism" al gândirii, care cugetă cum că ar fi o taină. O intuiește, poate, dar nu o și experiază. Această taină nu poate încăpea în limbajul gândirii. Nu poate fi cuprinsă în discurs, sau discursul nu o poate exprima întru totul. Însă, gândirea nu are experiența ca atare a acestei taine. Rămâne oarecum dincoace de ceea ce înseamnă ordinea personalistă a întâlnirii. Dar aici subliniază – și acesta e caracterul personalist al acestui apofatism – că noi suntem cuprinși de Dumnezeu. El e Subiectul care ne învăluie, ne cuprinde. Se face tangibil. Învăluirea ține de o

realitate conștientă care vine către tine. Este un act voit. Un act subiectiv. Nu e un așa-zis divin impersonal în care te ascunzi sau în care te topești, respectiv cu care te confunzi. E aspectul personalist foarte bine subliniat, aici, chiar prin acest apofatism care – cum spune în încheiere – nu înseamnă că nu știi nimic despre Dumnezeu, întrucât ai experiența vie a acestei cuprinderi a Lui, a acestei învăluiri a Lui.

Încă o dată se vede precizată trăirea conștientă a acestei cuprinderi. Dar asta înseamnă să te situezi și tu, ca act participativ, dincolo de gândire. Trăirea cuprinderii este prin ceea ce ești dincolo de gândire, adică prin conștiință. De fapt, *dincolo de gândire*, după cum ce zicea Părintele Ghelasie, este *chipul sufletului* care, în alți termeni, e *chipul în sine de persoană*. Este *persoana* ca *taină ființială*. Și aici, în chipul persoanei, trebuie să ajungem, ca ordine participativă, ca întâlnire apofatică, ca miez al cuprinderii, sau al învăluirii reciproce. Prin această învăluire reciprocă suntem, de fapt, în ordinea perihoretică de care se vorbește în alte limbi (în greacă). E și o inter-subiectivitate și o învăluire. Este și o cuprindere ființială a celuilalt.

Trebuie precizată substanța acestei cuprinderi, care este înțeleasă efectiv dacă discernem că este altceva – ca suport al actelor de comuniune – decât gândirea. Sigur că, în orizontul desăvârșirii, omul întreg ajunge să fie cuprins în acest chip participativ al învăluirii. Omul este învelit deplin. Inclusiv gândirea. Întreg omul, deci și corpul, e chemat la îmbunătățire, la sfințire, la îndumnezeire. Dar chiar în acest întreg chip al omului, participările componentelor structurii antropologice rămân distincte. Nu se confundă participarea prin trup, participarea prin simțuri, participarea prin gânduri, participarea prin energii, participarea prin ființialitate. Fiecare ordine de realitate are chipul său participativ distinct. Fiecare componentă participă în natura și structura sa. Asemănătorul se cunoaște de către asemănător.

I.M.: Iată acum nota 210, din Filocalia VIII:

„Sf. Maxim Mărturisitorul susține opinia că **mintea se află în inimă** sau că inima stăpânește asupra ei. **Inima reprezintă sensibilitatea înțelegătoare a întregii noastre ființe**. Ea **e deschisă**

spre infinitatea lui Dumnezeu și sesizează adâncul specific al fiecărei persoane omenești. Numai **prin activarea inimii omul ajunge la discernământul** prin care **se cunoaște profund pe sine**, pe Dumnezeu și pe alții. Căci **acest discernământ e și el o vedere a infinității lui Dumnezeu și a indefinitului propriu și al altora în Dumnezeu**.

El **e activat numai prin har, prin străbaterea lui Dumnezeu cu infinitatea Sa în inimă**. De **aceea omul duhovnicesc se silește să-și readucă mintea în inimă** din împrăștierea ei nefirească în cele din afară și mărginite. Desigur, cele din afară pot fi privite și de mintea aflătoare în inimă. Dar atunci **mintea le vede nu numai la suprafața lor** și în simpla lor capacitate de satisfacere a trebuințelor trupești, ci ele îi devin simboluri transparente pentru suportul lor ultim și infinit, care e Dumnezeu."

N.: Foarte dens! Consistent! Foarte complex textul! Sunt multe poate de punctat aici. Să reținem pentru început faptul că, în această perspectivă a Sf. Maxim, menționată de Părintele Stăniloae, *mintea se află în inimă*, respectiv că *inima stăpânește asupra ei*. Și, mai ales, să remarcăm faptul că, în acest caz, *inima reprezintă o sensibilitate înțelegătoare a întregii noastre ființe*. Deci, în perspectivă inversă, se poate spune: întreaga noastră ființă este ca o inimă, care are o sensibilitate înțelegătoare. Și, în acest sens, poți să spui că mintea se află sub stăpânirea întregii noastre ființe; văzută ca o inimă tocmai prin prisma faptului că are o sensibilitate, prin contrast cu mintea care, îndeobște, are atributul de a fi calculată, insensibilă, analitică.

Prin urmare suportul *pe* care se află mintea este „întreaga noastră ființă", care, mai mult, este o realitate deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu. Și... „întreaga noastră ființă"... care este ca o inimă, prin sensibilitatea ei, are și o înțelegere a ei, specifică. Ceea ce, în alți termeni, am abordat anterior, atunci când spuneam că există și conștiința care este diferită de gândire. Iar conștiința nu trăiește pe seama gândirii. Are participarea ei distinctă de participarea sau de înțelegerea gândirii.

Și ce mi se pare aici de semnalat, vizavi de această „întregime a ființei noastre", este că această „întregime" este ca o

inimă deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu. Și, încă un aspect interesant: sesizează *adâncul specific* al fiecărei persoane omenești. Nu vorbim de un adânc difuz, ci de unul identitar. Revenim la specific, la unicitate. Însă, este o unicitate de profunzime, nu de suprafață. Nu e o unicitate dată de ceea ce apare sau, dacă vrei, de corporalitate ori de alte elemente structurale de suprafață.

Asta înseamnă că – prin atare inimă, asociată cu „întregimea ființei noastre" – există participare nemijlocită în ordinea apofatică. Iar participarea aceasta permite distincția. Nu e o bâjbâială. Implică sesizarea specificului – acela de adâncime, de profunzime, de care s-a vorbit și la început – în sensul singularității. E un contact direct cu acea sensibilitate sau cu acel adânc specific al fiecărei persoane omenești. E o cale de cunoaștere prin experiență. Și vorbim de o experiență care identifică unicitatea celuilalt, în taina lui.

Vedem apoi cum discernământul, paradoxal, rezultă din această activare a inimii, din exprimarea acestei ființialități, care trăiește și e deschisă în infinitatea lui Dumnezeu. De aici survine, cumva, discernământul, din profunzimile ființiale ale inimii. Nu vine dintr-o lustruire *per se*, dintr-o laminare a minții, ca un discernământ al minții (prin minte). Vine dintr-un contact desfășurat pe alte coordonate, dintr-o situare într-o altă ordine, de profunzime. Este o situare în alt chip participativ, cel al „întregimii ființei" care, trebuie subliniat, se distinge de minte. În acest sens, mintea, după cum și zice, se află în inimă, iar inima stăpânește asupra ei; o *inimă* văzută în această conotație, de data aceasta, ca „întregime a ființei".

Despre acest discernământ spune că e o vedere a infinității lui Dumnezeu, respectiv a indefinitului propriu. Adică, este și o revelare a misterului propriu, a tainei proprii, care nu poate fi definită. Definiția este o operație din sfera limbajului gândirii, a abstractizării, a conceptualizării. Iar gândirea este subsidiară acestei realități indefinite. Și e un indefinit... Nu doar că este de nedefinit, deci, ci este pasibil de a fi experiat în realitatea sa. Iar această experiență a indefinitului nu se poate transpune în mod

acoperitor în limbaj. Limbajul gândirii întotdeauna e mai puțin decât experiența a ceea ce transcende gândirea. Chiar și analogia cu atingerea sau cu simțul tactil, rămâne o analogie. Experiența „întregimii ființei" e mai mult decât atât. Nu poți să o maculezi prin a o restrânge doar la tactil... ca și când se suprapune perfect cu tactilitatea, pentru că nu este adevărat.

Și este o vedere, prin acest discernământ, și a indefinitului propriu, dar și al altora. Dar nu este oricum vederea, ci în și prin lumina lui Dumnezeu. Asta înseamnă că indefinitul fiecăruia – misterul sau taina – este înrădăcinat, așa cum știm teologic, în acele paradigme dumnezeiești divine. Acel indefinit, în sens creștin, îl vezi și prin rădăcinile lui, cumva. E activat numai prin har... Și spune: acest discernământ e activat numai prin har, prin străbaterea lui Dumnezeu cu infinitatea Sa în inimă ca „întregime a ființei". Vine și Dumnezeu în această inimă sau „întregime a ființei", sau ființialitate i-aș spune, după natura ei. Altfel zis, ființialitatea este ca o inimă, tocmai pentru că are sensibilitatea vie, pulsatilă, a inimii. Inima prin excelență e asociată cu sensibilitatea. Om „fără inimă" se spune despre un om nemilostiv! Despre un om „cu inimă" și la fotbal se zice: Băieții au jucat cu inimă, cu "spirit", adică cu determinare, cu ambiție și curaj. Au dat totul...

Și aici, că el e activat numai prin har, prin străbaterea lui Dumnezeu, cu infinitatea Sa, în inimă. Dumnezeu străbate în inimă, și prin această străbatere în inimă apare discernământul respectiv. Este un discernământ care ține de un contact prealabil, într-un anumit chip. Nu din ascuțirea minții vine discernământul acesta..., ca și când îți ascuți tu singur mintea la tocila cunoașterii. Ține de alt tip de experiență, care conduce la alt tip de discernământ.

De aceea, omul duhovnicesc se silește să-și readucă mintea în inimă. Dă și elementele practice de orientare pe traseu. De ce se pune problema aducerii minții în inimă? Tocmai pentru a regăsi sensibilitate înțelegătoare, cea care ține de întregimea ființialității noastre. Coborârea minții în inimă este și o cale de a redescoperi această întregime participativă. Este o coborâre care, de fapt, subsecvent – prin această străbatere a lui Dumnezeu cu infinitatea

Sa în inimă – aduce un discernământ de acest tip, care este dobândit printr-o experiență de profunzime. Experiență mistică, da? La ea ne referim. Dar e și o cale antropologică: *își coboară mintea din împrăștiere, din cele din afară și mărginite, în inimă.* Dar ce e de sesizat, aici? Coborârea în inimă e doar un aspect. Însă, nu trebuie confundată coborârea minții în inimă, cu participarea prin inimă.

Coborârea minții în inimă este modalitatea de a-ți redescoperi inima. Dar nu e vorba de inimă într-un sens emoțional, ci în sensul acestei întregimi a ființialității. Este o descoperire a ființei. Demersul nu e doar o simplă pogorâre în inimă, fără conștiința descoperirii acestei sensibilități înțelegătoare a inimii; descoperire care e diferită de procesul de coborâre a minții în inimă. Coborârea minții în inimă e pentru ca mintea să-și regăsească obârșia (infra-antropologică, în chipul uman, deci). Și pentru asta, desigur, e și practica rugăciunii minții – fixarea pe un gând... centrarea pe puterea Numelui – care o scoate din împrăștiere, o adună, o unifică și o face pasibilă de coborâre în inimă. Se adună pentru că (atunci) când e împrăștiată sau în multiplicitate, nu poate să coboare pe traseul strâmt către inimă. Exact cum zicea Părintele Ghelasie: *Ai crăci, le tragi cu tine, pe unde umbli!* Când ai crăci, nu ai dâră sau pășire direcționată, liniară. Nu poți să cobori cu larmă și hărmălaie în inimă, ridicând praful pe ulița dintre minte și inimă.

Însă, nu trebuie confundată, reiterez, coborârea minții în inimă cu faptul că inima reprezintă sensibilitatea înțelegătoare a întregii noastre ființe. Prin urmare, pogorârea minții în inimă este și o cale de descoperire a acestei sensibilități, dar și de activare a acestui chip participativ al inimii. Apoi, un alt detaliu important, semnalat în text. Mintea, aflătoare în inimă, vede lucrurile nu numai la suprafața lor, așa cum le vede când e de sine. Adică, fără această împreună regăsire în taina inimii, prin Hristos. Își recapătă scrutarea în profunzime, și vede nu numai profunzimea, ci și străbate în chip tainic la ce e dincolo de cele ale lumii. Vede paradigmele dumnezeiești care... transpar în cele ale lumii, sau vede pe cele ale creației ca fiind transparente pentru paradigmele dumnezeiești.

Nu trebuie trecut cu vederea însă un fapt esențial: Demersul de pogorâre a minții în inimă nu este o tehnicalitate, o instrumentalizare, ci un demers de personalizare și suprapersonalizare! Asta, întrucât se realizează prin pomenirea Numelui lui Hristos, care ne leagă de Hristos, în Persoană! Rostirea Numelui lui Hristos, așadar, nu e și nu poate fi un mijloc, ci o cale de suprapersonalizare și de personalizare. Calea de la minte, la inimă, trebuie să rămână în această deschidere a căutării necontenite a unei întâlniri inter-personale. În fond, regăsirea inimii este, în alți termeni spus, o regăsire a tainei persoanei (umane) și o activare a ei în chipul său participativ, ca pătrundere efectivă într-o relaționare inter-personală.

Dar aici mi se pare relevant (și) aspectul legat de mintea care se află în inimă, respectiv cel legat de inima care stăpânește, domnește asupra ei. Și dacă inima stăpânește mintea, înseamnă că mintea – prin pogorârea în inimă – își caută „stăpânul" sau adevărata domnie dată de chipul Împărăției. Mintea nu mai face pe vizitiul, conducând în chip solitar ostilitățile istorice. Trebuie să-și revină în matcă, să se reîntoarcă în Împărăție. Inima, de fapt, e cea participativă în chip împărătesc. Iar discernământul despre care vorbim, survine pe acest traseu, din altă direcție: dinspre inimă spre minte. Astfel, mintea își caută inima, nu doar ca să-și regăsească stăpânul, ci ca să-și regăsească și taina discernământului adevărat.

Dar parcursul e în dublu sens. De la minte spre inimă, respectiv de la inimă spre minte. Și Părintele Ghelasie, ca practică în specificul carpatin, vizează această inimă de taină care trebuie descoperită. Trebuie înțeles că, în natura ei, inima – în acest context, desemnată și ca „întregimea ființei noastre" – e o realitate distinctă de natura minții. De aceea isihastul atragea atenția asupra faptului că deși poți să cobori mintea în inimă, totuși, asta nu trebuie să te facă să crezi că te afli deja în conștiința participativă, directă, a inimii. Mintea se poate afla încă în afara „stăpânirii inimii". Tot ea „stăpânește".

Tocmai de aceea Avva Ghelasie sfătuia: nici rugăciunea minții spusă numai în cap, dar nici rugăciunea minții coborâtă

degrabă în inimă, ci rugăciunea rostită în zona gâtului, pogorâtă la jumătatea distanței dintre cap și inimă. Pentru că, de aici, prin rostire îndelungată, poți, ușor, ușor, să reușești să conștientizezi taina ființialității întregi, ce are această supranumire de inimă, având conotația de trăire, de simțire. De ce?, pentru că implică o participare inefabilă într-o taină a sensibilității, care transcende sensibilitatea ca atare.

Însă, nu trebuie confundată inima ca loc, sau acea zonă aflată cu două degete deasupra sânului stâng, cu această inimă ca taină ființială, așa cum reiese de aici, din ce identific eu. Adică nu e o stare emoțională, comună, în sensul de participare afectivă, psihologică. E vorba de alt tip de mișcare, de participare. În acest sens se poate înțelege greșit inima, în context, de către cine nu e avizat... Unii „trăitori" au ajuns să considere că mintea de fapt nu coboară în inimă, ci trebuie doar legată cu inima... ca și cum ar exista un participativ dublu: și afectiv, și cognitiv. Păi, noi aici vorbim de mistică. Vorbim de faptul că mintea adunată și focalizată chiar se poate deplasa spre inimă, și nu numai.

De fapt, din taina inimii, prin inimă, cum zice Părintele Ghelasie, energiile ies din suflet – care nu este energie, ci ființialitate! – și se configurează tripartit: mental, emoțional și acumulativ... Această tripartiție energetică ce subîntinde corpul e viul propriu-zis al corpului. În sfârșit, nu insist pe terminologia ghelasiană, și cu alte detalii... Subliniez însă faptul că încercarea de a coborî mintea în inimă e doar un aspect. Celălalt aspect, care e în fond scopul coborârii minții în inimă, este acela de a descoperi taina participativă, comuniantă, prin chipul inimii, dar al unei inimi înțelese în acest sens de „întregime a ființei noastre", ca un chip al ființialității, ca să revin la o terminologie ghelasiană.

Altfel, se pot genera confuzii între demersul de coborâre a minții în inimă, respectiv descoperirea și activarea inimii ca atare. Așa înțeleg eu...

I.M.: Acum nota 639 din Filocalia VIII:

„Mintea adunată în inimă, întâlnește, prin deschizătura ei, pe Duhul Sfânt."

N.: Aici vreau să recitesc... Reiau, deci, pentru a sublinia. Mă ierți! *Mintea adunată în inimă, întâlnește, prin deschizătura ei* – adică, prin *deschizătura inimii! – pe Duhul Sfânt!* Exact ce încercam să precizez. Nu coborâm mintea în inimă de dragul coborârii. Nu e o pogorâre a minții în inimă fără să înțelegem că e și o deschizătură a inimii. E o ușă a inimii. Sau inima e o poartă care în adâncul ei se deschide către Împărăție. Se merge mai departe de inimă printr-o deschizătură. Dar, de reținut că e (și) participativă, în mișcare, și inima, nu numai mintea...

I.M.: „Atunci ea [mintea] își încetează lucrările ei, căci acestea sunt îndreptate spre creaturile mărginite. Ea se scufundă în infinitatea iubirii lui Dumnezeu, nemaiavând nici o grijă să ajungă la altceva. **Iubirea desăvârșită te odihnește**; nu mai voiești altceva. Lucrează acum Duhul Sfânt cu iubirea Lui în minte, adică se revarsă tot mai mult în ea. Mintea se lărgește doar pentru a primi tot mai mult din El.

Mintea și-a oprit orice lucrare, dar **inima se află într-o mișcare neîncetată**. Căci prin ea se face lucrătoare iubirea Sfântului Duh. Fiindcă inima este organul simțirii, deci și al iubirii. Iar **iubirea este o mișcare continuă** și în același timp statornică. Ea nu trece de la un obiect la altul, cum trece mintea."

N.: *Quod erat demonstrandum.*

Aici aș sublinia acest aspect care privește mintea ce își oprește lucrarea. De fapt, mintea nici nu poate coborî în inimă decât după ce-și oprește lucrarea/lucrările. Deci, numai dacă-și restrânge evantaiul lucrărilor sale se poate pogorî. Acesta e și sensul adunării minții într-un cuvânt sau în Numele lui Hristos. Fără această adunare, concentrare, unificare, mintea nu poate să... se deplaseze... la „punct fix"... Ea trebuie să se cuprindă, să se unifice, fapt realizat numai prin ieșirea din această împrăștiere. Din multiplicitatea împrăștierii se extrage printr-o cuprindere, printr-o unificare. Numai atunci când e *una*, mintea poate să coboare în inimă. Dar aici e indicat faptul că mintea își oprește orice lucrare. O lucrare din afară a minții, cum ar veni, se oprește, dar nu și un activ intrinsec, centrat, focalizat. Deci orice mișcare a ei, prin această lucrare centrifugă, se oprește, pentru că mintea

se învârte ca o roată de moară în lucrarea ei. Tot macină. În schimb, inima se află într-o mișcare neîncetată. Exact cum inima de carne se află într-o permanentă „bătaie". Detaliul e foarte important, tocmai pentru că ne semnalează această mișcarea neîncetată a inimii. Ne distingem astfel de mișcarea asociată cu căderea în origenism. E o mișcare a înălțării.

Este evident că vorbim de două realități în alcătuirea structurii antropologice: minte, respectiv inimă. Una, anume realitatea minții, care-și încetează ale sale, ce se desfășoară într-o formă autonomă ca lucrare discursivă împrăștiată, și care nu știe de inimă, de experiența sau de taina inimii, și alta, care este realitatea inimii, ce este într-o mișcare neîncetată. Și, prin ea, prin inimă, se face lucrătoare iubirea Sfântului Duh. Dar nu e o nemișcare a inimii... E de subliniat detaliul că avem o inimă în mișcare.

De fapt, iubirea nu poate fi înțeleasă decât ca mișcare. Iubirea nu poate fi imobilă, statică... Că ar fi ca moartea, în acest caz. Viața în sine este mișcare. Este schimb. Este participare. Comuniunea însăși e dinamică. O dinamică în ordinea apofatică... Aici e fondul relațional inter-personal. Cuprinderea sau învelirea respectivă reprezintă acte permanente de învelire, de cuprindere, de revărsare. Și, în acest sens, e o mișcare neîncetată. Și aici e contrastul. Nu intri într-o nemișcare, prin inimă, cum se intră printr-o mistică metafizică. Nu se trece de la mișcare la nemișcare, una care relevă faptul că însăși principiul este nemișcatul absolut. Aici, în sens teologic, însuși Duhul e mișcarea neîncetată. Duhul Sfânt e Cel care revarsă permanent iubire. Fiind însăși mișcarea iubirii, pune în mișcare iubirea noastră. Suntem într-o zonă de mistică autentic creștină.

Aceasta se vede și la Avva Ghelasie de la Frăsinei... Când spui că inima e mișcare neîncetată și că în ea e lucrătoare iubirea Duhului Sfânt, se înțelege și de ce isihastul asociază Duhul Sfânt, cu mișcarea și cu dragostea Sa, cu inima. În atare sens se pricep aceste analogii și corespondențe. De aici se înțelege și că, de fapt, suportul mistic nu e nemișcatul sau principiul nemișcat, ca în misticile impersonale, metafizice, ci e însuși Duhul Sfânt, care este chip al mișcării. Și inima însăși este într-o mișcare neîncetată. De ce? Pentru că e în contact cu această taină a Sfântului Duh.

Dar și spune: *Iubirea este o mișcare continuă, în același timp statornică*. E un paradox. Nu e o mișcare a iubirii în afară de ea însăși. E statornică iubirea pentru că nu (se) cade din această iubire. Dar ea nu este statică, ca să nu cadă, pentru că mișcarea nu e apanajul căderii. Este o mișcare întru mișcarea comuniunii. Este statornică iubirea aceasta, de necăzut din ea însăși: *Dragostea nu cade niciodată*. E statornică, dar nu e statornicie fixă, imobilă, ci una în permanentă mișcare. E statornică, dar în sensul neschimbării iubirii în altceva decât este.

În asta constă taina viului vieții, tocmai în mișcarea sa continuă. Chiar iubirea... s-ar transforma în moarte..., dacă n-ar avea structural un chip permanent al mișcării. Aici e și taina ființialității, cea despre care vorbește Avva Ghelasie. Asta, apropo de taina sufletului ca ființialitate, ce are o mișcare permanentă, dar ca ființialitate. E și o mișcare în chip ființial, care nu se confundă cu mișcarea prin energii. În acest sens, actele chipului ființial sunt acte ale iubirii directe, ființiale, care se revarsă. E într-adevăr o taină cum e cu putință această permanentă revărsare prin neîncetate acte ale iubirii. Cum se pun în mișcare nesfârșită, necontenită, aceste acte? Aceasta ține de o realitate tainică a chipului ființial ce izvorăște necontenit.

Și atunci, de aici și odihna în iubire, ca nesfârșită mișcare. Odihnă care prezintă o paradoxală deplinătate, pentru că în același timp exprimă o mișcare spre mai multă împlinire, dacă pot să spun astfel. Am vorbit inițial de chestiunea sensului și de atingerea deplinătății. Cam pe aici e traseul antropologic, care implică restaurarea chipului omului. Dacă vrei, și de la minte la inimă, și de la gândire la conștiință. Și apoi, de la conștiință la gândire, pentru că trebuie făcut și procesul invers. Așa cum, de altfel, reiese și de aici. Cum am văzut și anterior, discernământul vine și dinspre experiența asta (de) transparentizare a infinității lui Dumnezeu în inimă, după care inundă, să zic așa, mintea și o lărgește, îi conferă și minții o nouă profunzime. Anterior s-a spus că o lărgește. O adâncește și o lărgește. Mintea își găsește ambientul care o plasticizează, care o flexibilizează, o transparentizează.

Și aici e important, din perspectiva practicii și a experienței, o punere a practicii și a experienței și în cadrul acestor termeni: și ai minții și ai inimii, și ai gândirii și ai conștiinței.

Când te referi doar la gândire și conștiință este doar un raport... subiect-obiect... Vorbim însă de tipuri de cunoaștere diferite. Alta este cunoașterea în care apare în ecuație și coborârea minții în inimă. Dar pentru a putea coborî, cum spuneam, mintea trebuie să se adune, să se fixeze, să se centreze. Însă coborârea în inimă e doar pentru ca mintea să-și regăsească obârșia în structura antropologică. Pogorârea este împreună cu Hristos. Este o cale de personalizare. De aceea, revin, isihastul vorbea de pomenirea Numelui, de rugăciunea lui Iisus rostită tăcut (și) în zona gâtului – deci, nici în cap, nici în inimă –, „metodă" ce are noimă, dacă e privită într-o modalitate de transcendere, într-un chip de conștientizare-descoperire a realității de suflet, cel dincolo și de minte, și de inimă. Inima în sensul de loc-deasupra prin care se trece, ca printr-o deschizătură, e sufletul în sens ființial. Aici e o deschizătură. Nu e o fundătură, așa cum cred misticii metafizici. Este o deschidere care deschide, nu o deschidere care închide, ca să filosofăm un pic, în sens noician.

Prin deschizătura inimii trebuie să știm că trebuie să trecem... *dincolo*... E ca în basmul *Tinerețe fără bătrânețe*... Trebuie să treci hotarul, ca să intri pe tărâmul celălalt. Dacă nu înțelegi deschiderea asta, poți să forțezi nota trăirii... Grăbești experiența... și poți rata întâlnirea reală... E ca și când ai chema numele Domnului în pământ străin. Poți să forțezi o trăire, împingând inima, ca realitate transcendentă, în structura antropologică, într-un strat energetic, emoțional-afectiv. Nu înțelegi că, de fapt, trebuie să treci dincolo de energii și să intri într-o realitate ființială creată care, propriu-zis, e chipul în sine al inimii deschise spre Origine. Pentru că inima e de altă natură decât Originea. Participarea inimii e inefabilă. Se desfășoară în altă realitate... cea ființială... Iar ființialitatea are caracterul acesta de sensibilitate, să-i spunem așa... Deși, e evident că e altceva decât sensibilitatea obișnuită. E mai mult decât atât... E o sensibilitate diafană, ființială.

I.M.: Iată acum prima parte din nota 1136, din Filocalia IX:

„De remarcat această **definiție a virtuții ca sănătate sau ca echilibru al firii**."

N.: Deci, *virtutea ca sănătate și echilibru al firii*. Nu virtutea ca un opus al viciului, ca un opus al patimii sau al păcatului. Nu e definită prin raportare la contrariul ei. E raportată la sănătatea și la echilibrul firii.

I.M.: „Răul a fost numit „boală" a sufletului de Sf. Vasile (...). Fiind la mijloc, sau calea împărătească, **virtutea dă putința să se activeze**, în ansamblul complex al ființei umane, **toate puterile ei**. De aici rezultă **o simfonie bogată și unică în specificul ei, a omului și a fiecărei persoane în parte**."

N.: Aici se vede accentul pus pe unicitate, dar și pe un specific care denotă, similar, tot caracterul personalist al abordării virtuții, respectiv al înțelegerii ei, nu pe seama dualității dintre bine și rău, ca fiind aspectul pozitiv aflat în contrast cu aspectul negativ, deci. Nici sănătatea nu trebuie definită, în chip necesar, din perspectiva raportului dualist dintre sănătate și boală. Nu e nevoie să știu ce e boala, ca să știu ce e sănătatea. Tot la fel cum nu e nevoie să știu ce e răul, ca să cunosc ce e binele. Asta înseamnă că pot să definesc virtutea, nu prin contrast, prin opoziție și polaritate, ci prin raportarea ei la echilibru și la sănătate, în chipul firii.

Și astfel ajungi la o perspectivă asupra virtuții care mai face ceva: activează, sau dă putința să se activeze ansamblul complex al ființei umane, în toate puterile ei. Așadar, virtutea are și un sens de actualizare a unui potențial. Are și caracteristica unei dezvoltări personale. Arată o formă de împlinire a personalității. Nu e doar un remediu pentru o afecțiune. E și altceva sau e și mai mult decât atât. Și aici mi se pare semnificativă observația, exact în sensul care ne relevă posibilitatea unei priviri asupra virtuții, din alt unghi decât cel al contrastului sau al unei contrarietăți – virtutea opusă unei patimi sau unui păcat –, care funcționează în cadrul unui mecanism de genul: ca să scap de patima/ păcatul cutare, practic virtutea contrară. Problema e de a ieși ca viziune dintr-un dualism. Asta presupune, pe de o parte, extragerea virtuții din instrumentalizarea în cercul unui dualism: virtute vs. viciu.

Pe de altă parte, situarea, recunoașterea virtuții în chipul firesc, în sensul autentic al firii.

Așadar, în acest sens, trebuie să mă preocupe virtutea care ține de sănătatea și de echilibrul firii. O virtute care face să se activeze și puterile firii, întâi de toate. Așadar, e și un potențial care se dezvoltă în chip virtuos, care n-are de-a face – decât relativ – cu păcatul sau cu patima. Virtutea trebuie să reflecte chipul firii care are puteri ce trebuie actualizate. Trebuie activate, trebuie dezvoltate. Virtuțile alcătuiesc împreună un caracter simfonic care exprimă specificul fiecărei persoane în parte. Altfel zis, se străvede în virtute și efectul de sănătate și echilibru al firii, dar și un specific al fiecărei persoane.

Se leagă, din nou, de această unicitate a persoanei. Virtutea se vede în altă culoare din perspectiva personalistă, care diferă de cea dualistă. Deci nu mai suntem în raportul contradictoriu, instrumentalizat: fac asta (bună) ca să scap de ailaltă (rea). Nu. Fac asta (bună) ca să îmi activez firea mea sănătoasă și să extind un echilibru personal, pentru a realiza o armonie simfonică în ordine comunitară, inter-personală. Virtutea e cea care realizează acest lucru, dar în chip unic, singular. Viziunea aceasta te scoate, cumva, din zona de polemică sau de luptă, considerată esența realității. Asta nu înseamnă că „ale tale" – neputințele și slăbiciunile, patimile și păcatele –, nu se răscoală, nu se împotrivesc firii bune aflate în afirmarea propriului potențial. Nu înseamnă că nu există, totodată, și o război nevăzută, cea în care sunt implicate duhurile rele. Dar aici noi discutăm de un fond al lucrurilor care pune în ecuație un model formativ ce are în atenție persoana în chipul său tainic, actualizarea și dezvoltarea sa.

În acest sens trebuie semnalat faptul că există și un potențial sau există niște puteri care *pot fi*... – sau care *trebuie*, de fapt, nu doar că *pot fi* – activate și puse în lucrare prin chipul virtuții care înfățișează, care arată la față, persoana. Nu e o simplă lucrare, virtutea, din acest punct de vedere. I se conferă haina aceasta personalistă... firească... și suprafirească... iconică...

I.M.: Iar partea a doua a notei:

„Orice precumpănire a uneia dintre ele [a uneia dintre puteri], orice atenție exagerată acordată uneia **tulbură toată**

ființa umană sau unicitatea ei specifică. **Virtutea** e, de aceea, și **expresia cea mai autentică a specificității unice a fiecărei persoane**. E **o expresie a persoanei unice prin excelență**. De aceea, aceeași virtute e la fiecare persoană altfel. Căci în ea se manifestă unicitatea persoanei. **Și fiecare persoană completă e o astfel de sinteză a tuturor virtuților."**

N.: Foarte tare remarca! Mă refer la faptul că virtutea, în cazul fiecărei persoane, e colorată altfel. Respectiv la faptul că trebuie să fim atenți și la tulburarea care poate afecta unicitatea ființei umane, subzistentă în specificul ei, în chip personal. Altfel zis, eu pot să fiu blând – ceea ce nu sunt, pentru că nu mă caracterizează blândețea – sau pot să fiu bun – nici asta n-aș zice – dar, în orice caz, bunătatea și blândețea mea, în caz că ar fi, sunt diferite de cele manifestate de tine. Au alt colorit. Despre asta vorbim: Despre bunătatea lui „X" care e diferită de bunătatea lui „Y" sau despre blândețea lui „X" care e diferită de blândețea lui „Y". Așadar, vine în prim-plan personalizarea... Singularizarea... Care nu trebuie afectată, nu trebuie tulburată. Altfel zis, trebuie clarificată, evidențiată...

Mi se pare foarte tare aici faptul că virtutea e încărcată de chipul personal. Devine o expresie a unicității, a specificității unice a fiecărei persoane. Și virtutea, de fapt, așa cum e citită aici, este o expresie a persoanei cu amprenta sa nepereche. Persoana este unică și, fiind unică – ceea ce am reliefat și anterior – dă o expresie unică virtuții sale, pe care o exprimă în această unicitate. Asta înseamnă și un pic de stil, de pecete personală, care trebuie recunoscute. Este și o situare într-un orizont, ceva mai complex, a ceea ce înseamnă formarea omului ca personalitate. Nu se rămâne doar în siajul virtuții care se opune păcatului. Survine în atenție și această amprentă unică și specifică a virtuții. Este o personalizare! Și asta mi se pare foarte tare! Zic asta și gândindu-mă la faptul că, de multe ori, se consideră că iubim (pe) toți la fel. Iată cum chiar și iubirea (ne) distinge.

De multe ori, noi privim spiritualitatea doar în plan etic... Avea dreptate, în acest sens, și Andrei Scrima care observa că abordăm spiritualitatea preponderent etic, uitând de dimensiunea estetică. Astfel, totul devine pasibil de lecturat în grilă etică.

Spiritualitatea poate intra astfel în schema unui moralism, și acesta de o anumită factură, chiar... Nu personalist, ci legalist. Sunt perspective care amprentează inclusiv morala. De-asta e semnificativ faptul că aici leagă virtutea de caracterul tare al personalismului, ce se reflectă într-o cromatică unică. Asta pentru că, prin virtute, se exprimă în chip virtuos persoana. Și atunci și iubirea lui „X" diferă de iubirea lui „Y", tocmai din pricina caracterului unic și personalist al ei, de amprentă distinctă.

Până la urmă, de ce iubesc mai degrabă pe „X", și nu iubesc mai degrabă pe „Y"? De ce iubești pe Popescu și nu pe Ionescu? Dacă mă iubește Ionescu, n-am nevoie să mă iubească Popescu? Dar, de fapt, altfel iubește Ionescu decât Popescu. Tocmai cred că e nevoie, în sensul larg bisericesc – fără a cădea în sfera frivolă – de iubirea tuturor, tocmai datorită unicității lor. Și chipul în care se împărtășește, se manifestă iubirea e unic. Iubirea nu e doar o stare. E și o lucrare. E și un întreg limbaj și o întreagă exprimare de sine. Este și un cumul simfonic de virtuți. Nu suntem în atare lucrare simfonică, la propriu. Nu... Noi doar teoretizăm, aici. Dar virtutea – aș sublinia, încă odată – este expresia cea mai autentică a specificității unice a fiecărei persoane. Deci virtutea exprimă în chip autentic unicitatea fiecărei persoane. Așa ar trebui să fie.

Și asta mi se pare foarte relevant, vizavi de asumarea unei originalități pe care nu se pune accent, de obicei... Ești chemat să fii bun. Sau să fii virtuos, nu știu cum. În regulă. Dar trebuie sesizată și tușa acestei autenticități a virtuții. Asta, dacă o definim așa, personalist. Pentru că atunci, în acest sens, personalist, te face (și) să o recunoști sau, mă rog, să nu o recunoști. Sau să o valorizezi, ori ba. Diferă de la persoană la persoană, virtutea. Trebuie să vezi întruchiparea ei. Și aici mi se pare extrem de tare... personalismul!

Apoi, în final, remarcăm definirea persoanei... Fiecare persoană completă este o sinteză a tuturor virtuților. E sinteză, când? Atunci când este persoană completă. Atunci are un registru mai larg al virtuților, asumate și ca forme ale expresiei de sine, sau drept chip al expresivității personalității sale. Tocmai de aceea ar trebui cultivată personalizarea. Trebuie asumată o viziune de realizare a omului ca personalitate. Nu, crezi?

Înțeleg că textul e tot dintr-o notă filocalică...

I.M.: Partea a doua a notei...

N.: O notă filocalică, deci. Dar străbate prin ea aspectul personalist. Este adus în contemporaneitate acest text, dar imprimându-i această conotație a personalizării.

I.M.: Iată acum nota 739 din Filocalia VII. Prima parte:

„Persoana bună în mod statornic sau întărită în virtute își arată bunătatea prin iradierea bunătății sale spre alții. **Virtutea e modul existenței generoase**, al **existenței deschise pentru alții**, spre deosebire de patimă, care e modul existenței egoiste. **Prin binele ce iradiază din cineva spre altul, el însuși pătrunde în acela**. Prin virtuțile Sale, care devin izvor de putere pentru ale noastre, Însuși **Hristos străbate și Se sălășluiește în noi**."

N.: Aș remarca legarea buchetului virtuților de generozitate și deschidere. Ăsta ar fi fondul sau, de fapt, aceștia sunt vectorii personalismului: generozitatea și deschiderea. Faptul că, în cazul acesta, bunătatea iradiază, răspândește lumină, trebuie reținut. Altfel zis, nu poți să ții bunătatea sub obroc, când ea este ceea ce este, la modul real. De observat că acest bine iradiază de la cineva spre altcineva. Dar – foarte important detaliul –, nu e doar o iradiere a acestui bine sau a acestei bunătăți, ci e și o pătrundere în celălalt. Avem și iradiere și pătrundere. Și aici trebuie privit tot „în dublu", așa cum vorbeam anterior. Un chip dublu ce cuprinde iradierea, în sensul lucrării energetice, respectiv întrepătrunderea care ține de acea taină... apofatică... Ține de sinea ca taină sau de conștiința ca taină, care pătrunde în celălalt, tot ca taină. E o dublă participare, din punctul ăsta de vedere. E o participare dublă, pentru că una e iradierea, și alta e pătrunderea în celălalt.

La fel, zice: *Virtuțile lui Hristos sunt izvor de putere pentru virtuțile noastre*. Însă, și Hristos – mai mult decât atâta – ne străbate, dar se și sălășluiește întru noi. Prin urmare e și o străbatere și o pătrundere... O pătrundere și o străbatere, dar și o sălășluire. Nu e o simplă manifestare a virtuții, sau doar o iradiere. De fapt, în această pătrundere, străbatere, sălășluire remarcăm componenta personalistă, tare. Persoana e cea care pătrunde.

Și pătrunde conștient în celălalt. Nu ca o forță impersonală, ci ca un Subiect, care e plin de putere. Pe măsura trezirii conștiinței celuilalt și el conștientizează această între-pătrundere. Dacă nu, sigur, fiecare participă... după puteri și putință, în ce ligă poate... Fiecare, acolo unde și cum poate... în ce ligă poate face față, sau performanță... Și „la județ"...

Dar chemarea e să accedem la taina persoanei, pentru că toți avem în noi această taină. Este chipul nostru profund. Și, din perspectiva asta, experiența e deschisă tuturor. Însă – mie-mi place mult asta, apropo de unicitate – e nevoie și de puțin stil în căutarea expresiilor propriilor virtuți, când sunt. Nu mă refer la stil ca formă fără fond. Fără îndoială că noi putem să gândim numai în sensul că suntem cei mai păcătoși din lume... Bun... Nu greșim în formulare și în asumarea condiției de *cel mai*... păcătos dintre păcătoși. Dar când depășim puțin condiția de a fi *cel mai*... trebuie să se vadă și ceva din noi, dincolo de aceste aspecte care ne califică pe locul din urmă. Și chiar și irizările virtuților care se văd așa, ca un fir de iarbă prin beton, trebuie să păstreze o nuanță de personalitate... Una anume... Aceasta oferă frumusețe aparte poveștii vieții virtuoase, tocmai prin imprimeul peceții personale.

I.M.: Partea a doua a notei anterioare:

„Virtuțile culminează în iubire, ca treapta culminantă a generozității. Dar **virtuțile** însele, **ca forme ale generozității**, n-ar putea să crească în noi dacă n-ar fi **susținute de pornirea generozității.**

Dragostea fără fapte statornice, întărite în virtuți, nu e dragoste adevărată, dar nici **faptele fără dragoste nu sunt fapte capabile să ne transforme** pe noi, **ci rămân aparențe sau gesturi sporadice fără substanță interioară**, fără căldură consistentă, durabilă, fără alipirea la cel căruia i se adresează. Ele lasă pe cel ce le săvârșește izolat și rece."

N.: Revenim aici la faptul că virtuțile culminează în iubire. Dar iubirea, trebuie remarcat, e văzută ca o treaptă culminantă a generozității. Tocmai ce ai pomenit anterior de acești vectori ai personalității, care sunt deschiderea și generozitatea. Asociază virtuțile cu forme sau, să zicem, cu expresii ale generozității.

Suportul este generozitatea. Supraforma este dăruirea, deschiderea dăruitoare; dăruirea dezinteresată, dacă pot să zic așa, pentru că e deja prea uzată sintagma *dragoste dezinteresată*. Nici n-ar putea să crească în noi aceste virtuți, care sunt forme ale generozității – și aici, iar e important aspectul – dacă virtuțile nu sunt sus-ținute, între-ținute de pornirea generozității. Așadar, există o pornire a dăruirii care se transpune în forme ale virtuții, care sunt și forme ale generozității.

Dar semnificativă e susținerea și pornirea acestei generozități, care este un act sufletesc, sau – așa cum zice Avva Ghelasie – este un act ființial de dăruire. El încarcă formele sau structurează, umple (virtuțile) ca forme ale generozității. Aici avem din nou o componentă personalistă tare care reiese din acest raport între formele generozității și pornirea generozității, care e de dincolo. Ea doar se transpune, se încarcă în virtuți, care sunt văzute, ele însele, ca forme ale generozității. Tot așa cum, putem să remarcăm, iubirea e văzută ca treaptă culminantă a generozității. Fondul, deci, ar fi generozitatea și deschiderea fundamentală, nu superficială. Iar această deschidere nu poate să aibă ca suport decât taina persoanei, care este funciară. Persoana e chip sau izvor al dăruirii. Să ne amintim de iconarea ghelasiană, de chipul tainic de persoană ca triadă: *iubire-dragoste-dăruire*. Este o chintesență a generozității, în această definire a chipului triadic al persoanei, dacă vrem să privim sub forma aceasta.

De observat că există un contrast între dragostea adevărată și cea ne-adevărată, cea în care faptele nu sunt susținute de pornirea generozității. Nu sunt susținute de fapt de o adevărată dăruire, fapt pentru care nu sunt capabile să ne transforme. Nici pe noi, nici pe celălalt. Așadar, cheia e în pornirea generozității, în actul generozității, în disponibilitatea de a te dărui, ca un chip viu în sine, deci ca persoană. De acolo, din adâncul persoanei, e revărsarea... E ca și cum țâșnește un izvor. Dacă faci doar faptele dragostei, fără dragoste sau superficial, doar de fațadă... fără această pornire a generozității reale, ca suport consistent, atuncea rămân doar gesturi sporadice, fără continuitate, fără densitate. Fără suport personal, în fond. Sunt gesturi care nu au substanță

interioară, după cum spune aici. Pot fi și doar aparențe de virtute, numai aparențe de iubire. Pot fi doar forme de întruchipare. Goale însă, nu umplute și susținute de această pornire a generozității. Și atunci cheia e: Cum descopăr izvorul? Cum acced la „pornirea generozității"? Sau, dacă fac o legătură cu ce s-a spus anterior, „pornirea generozității" e legată de acea taină a inimii, a ființialității întregi sau a întregimii ființialității, care este chip de revărsare și de neîncetată mișcare: pornește... repornește... repornește... Are neîncetate începuturi-deschideri. Are capacitatea de noi izvorâri. Are putere de izvorâri noi, pentru că e (și) susținută de taina Duhului Sfânt, care este permanența acestui chip al mișcării iubirii, cea care ne pune în mișcare și pe noi... Ne impulsionează... Sau, mai bine zis, ne entuziasmează...

I.M.: În nota 500 din Filocalia X, Părintele Stăniloae scrie (prima parte):

„Viața duhovnicească e plină de paradoxuri. Între ele, e și aceasta: pe de o parte, **cel smerit** își **cunoaște cu adevărat sinea sa lăuntrică**, pe de alta, e **conștient de caracterul indefinit al acestei sine**, deci de neputința de a o cunoaște în mod exhaustiv."

N.: În primul rând să reținem că viața duhovnicească e plină de paradoxuri. E inevitabil încărcată de paradoxuri, pentru că viața duhovnicească implică niște experiențe și trăiri în ordini de realitate diferite, care nu mai încap în... simțul comun... Îl transcend, inevitabil. Și atunci e clar că nu putem să înțelegem deplin cele ale tainei cu cele sunt în afara ei. Cele din afară pot exprima taina, dar cu rest... Taina persoanei, căci despre ea vorbim, trebuie explorată în ea însăși.

Dar aicea mi se pare interesant că revine la ce este *sinea* în indefinitul ei. Și ai și punctat că se referă la indefinitul *acestei sine*. Nu zice *acestui sine*. Se referă la sinea indefinită, nu la sine. Și, foarte importantă precizarea că cel smerit își cunoaște cu adevărat sinea sa lăuntrică. Cel smerit nu e smerit că e smerit. Ești smerit dacă-ți cunoști sinea ta lăuntrică. Asta înseamnă că trebuie să pătrunzi un pic în realitatea apofatică. Mărturisești că ești păcătos și că ești netrebnic, că ești cel dintâi din cei păcătoși... Că e așa... Bun... Am înțeles. Dacă asta te ajută să-ți cunoști sinea

ta lăuntrică, e în regulă. Ești pe cale. Dar e de reținut că sunt doar accesorii ale smereniei, aceste formulări. Tre' să vezi cum treci, dincolo de aceste formulări, pe calea de la minte, la inimă. Tre' să vezi deci cum ajungi din sfera sinelui în indefinitul sinei. Altfel, aceste formule pot fi doar ale tale vorbe, apropo de gândire și de limbajul său. Sunt formule, mă rog, gânduri smerite. Bune, de folos, tactic, dar nu și suficiente. Dacă nu ai conștiința prezenței în sinea ta, smerenia ta e... ce e, dar nu e în trena cunoașterii, cu adevărat, a sinei tale profunde. Nu o exprimă. Și, încă o dată revine, la conștiința *caracterului indefinit al acestei sine*. Sinea are deci un caracter tainic sau supraconceptual. Nu e definibilă. E un mister. Aici e misterul despre care am vorbit și la început.

Trebuie să fii conștient de caracterul acesta indefinit al sinei. De fapt, îți cunoști cu adevărat sinea ta lăuntrică numai atunci când ești conștient de caracterul ei indefinit, trăindu-l ca atare. Ești conștient de sinea ta ca de o realitate apofatică. Și este experiabilă realitatea aceasta. Este de cunoscut, prin ea însăși. Și atuncea, dacă vrei să zic și altfel, un chip de smerenie e relevat și când reușești să cobori mintea în inimă, ca să dai de taina inimii; fapt ce te duce la a recunoaște acest caracter indefinit, inefabil al ei. Ajungi astfel la o participare în ordinea sinei. Nu rămâi angrenat doar în jocurile minții... care închipuie chipuri smerite. Nu rămâi doar la cum gândești că ești tu... în chip smerit, cum că ești cea mai mare mârțoagă dintre gloabe... Că, vezi Doamne, toată lumea tre' să știe, inclusiv tu, că ești o gloabă... pe care nu merită să pariezi. Dar mârțoaga din povestea cu Făt-Frumos, cu ceva jăratic, a devenit un cal înaripat.

De aceea, dacă privim atent, toate textele selectate, vedem că merg și spre o valorizare a chipului omului, nu doar spre depreciere. Te orientează și către recunoașterea sinei tale lăuntrice. Am înțeles cum că și eu sunt păcătos, cum că și tu ești păcătos. De necontestat, pe bune. Dar problema e dacă ne (și) cunoaștem, dincolo de păcatele noastre. Eu, sinea mea lăuntrică. Tu, sinea ta lăuntrică. Și, atunci când ajungi acolo, în sinea ta, poți să cunoști, prin sinea ta, și sinea celuilalt, în deschiderea ei. E esențial adagiul: asemănătorul se cunoaște de către asemănător.

Pe de altă parte, nici sinea ta nu poți să o cunoști într-un sens epuizat, în genul unui obiect. Sinea nu e ca o lămâie stoarsă, cu care nu mai ai ce face. Nu o poți stoarce definitiv, pentru că e ca un izvor care nu seacă.

În context, trebuie semnalată asocierea smereniei, sau a celui smerit, cu cunoașterea cu adevărat a profunzimilor... Asta înseamnă că ești smerit atunci când trăiești această taină mistică. Nu așa că ești smerit fiindcă zici una-alta și că te arăți că ești ponosit, că ești nu știu cum, că ești petecit... că ești vrednic de Kunta Kinte. Bun. Nimic de zis. Dar aici vorbește despre altceva. Te situează într-o ordine a experienței. Se referă, totodată, și la neputința de a cunoaște în mod exhaustiv... Ceea ce tocmai discutam, referitor la sinea indefinită, inefabilă... pentru că nu poți s-o cunoști, ca și cum înghiți o gălușcă... Cunoașterea sinei indefinite implică alt tip de cunoaștere.

I.M.: „Mă cunosc cu adevărat când îmi dau seama că **nu mă pot cunoaște deplin niciodată**, când îmi dau seama că îmi **rămân totdeauna în cea mai mare parte un mister**: „Mă știu că nu știu nimic".

Smerenia apasă pe ultima parte a paradoxului, căci **e cu mult mai mult în tine ceea ce nu cunoști decât ceea ce cunoști**. Căci cunoști ceva mărginit, dar îți **rămâne necunoscut indefinitul propriu**. Cel mândru nu știe decât de prima parte a alternativei și, de aceea, știe cu mult mai puțin despre sine."

N.: Trebuie sesizat faptul că „rămâne un rest" al cunoașterii – vorba lui C. Noica –, ceva care chiar îți scapă, inclusiv în ceea ce te privește pe tine însuți. Însă, ce mi se pare relevant, aici, este faptul că nu avem de-a face cu o cunoaștere de tip introspectiv. E o cunoaștere care ține cont de ce s-a spus la început, anume de misterul propriu, de acest indefinit, respectiv de transcenderea către misterul propriu sau/și de revelare a lui. Dacă tu, cu instrumentul cunoașterii tale, te miști tot din afară spre acest mister, în demersul tău introspectiv, deși ești într-un proces interior, îți scapă acest mister, care se descoperă din el însuși, fiind transcendent. Trebuie să transcenzi procesul introspectiv însuși, așadar, întrucât acesta te ține în capsula minții, ca agent al

cunoașterii. Te ține în afara sinei, vreau să spun, pentru că tu, prin gândire, ești în afara conștiinței, atât în ceea ce privește raportarea la tine, cât și în ceea ce privește raportarea la Dumnezeu. Și atunci, de aici și orientarea mistică și parcursul... minții... spre inimă... Un traseu de la minte la conștiință care implică un salt ontologic, întrucât între minte și conștiință este o diferență de natură: mintea este energie, conștiința este ființialitate. În acest sens, gândirea care înseamnă mintea în multiplicitate, în împrăștiere, trebuie adunată, strânsă, concentrată și stabilizată. Trebuie simplificată, unificată pentru că doar așa poate fi mișcată pe calea spre inimă, pentru a-și recupera conștiința.

Aici e de reținut faptul că sinea nu o pot cunoaște deplin niciodată. Dar nu o pot cunoaște dacă gândesc parametrii cunoașterii în sensul minții implicate într-un proces epistemic de tip cartezian în genul subiect-obiect. N-am acces la o cunoaștere obiectuală, exhaustivă, în acest sens. E... ca o taină care izvorăște. Și-ntr-un fel fiecare e un chip viu care conține un permanent al revărsării ce nu poate fi epuizat în viul revărsării sale. Și atunci îți rămâi chiar ție, în cea mai mare parte, un mister, mai cu seamă că misterul tău e înrădăcinat în Misterul Divin.

Prin urmare, trebuie să fii smerit și din această perspectivă. Nu trebuie înțeles însă că nu ai experiența nemijlocită a acestui mister, apropo de limbajul negativ și apofatism. Apofatismul antropologic este experiabil. Este persoana în dimensiunea sa ființială. Nu e în genul că nu poți să știi omul, pentru că e o taină. Poți să trăiești această taină. Dar chiar experiind taina, îți dai seama că nu poți s-o epuizezi, și pentru că își are rădăcinile în taina dumnezeiască.

Mi se pare de semnalat această legătură dintre smerenie și structura antropologică. Și chiar cunoașterea de sine pusă în cheia aceasta a smereniei. Care, de fapt, te cheamă – apropo și de virtuți – la a-ți regăsi sursa inițială sau punctul de pornire a generozității. Asta e taina care izvorăște formele virtuții, inclusiv smerenia, care trebuie să fie autentică și să reflecte chipul tău unic de a fi smerit. Tu ești smerit într-un fel, eu sunt smerit în alt fel. În caz că suntem, mă rog. În caz că nu suntem, asta-i situația. Rămâne să

ne revenim în sinea noastră. Dar important e că, în plan teoretic, există și o unicitate a manifestării smereniei. Nu trebuia tratată șablonard, procedural, așadar. Trebuie să i se lase viul ei, prospețimea ei, taina ei. Și, de aici, paradoxul vieții duhovnicești și paradoxul inclusiv al smereniei în cadrul vieții duhovnicești.

Altfel spus, smerenia nu e numai așa cum ni se pare nouă că ar putea fi, conform unui catalog cu tipizate. Ea poate și trebuie să fie într-o expresie personalizată. Asta în ciuda faptului că noi o tipizăm sau o structurăm stereotip. De ce nu o vedem ca virtute – apropo de ce ai spus anterior – legată, deci, de potențialul, de armonia și echilibrul firii. Nu trebuie să cugetăm doar o smerenie raportată la mândrie. Ar rămâne circumscrisă în contrastul smerenie vs. mândrie. Poate fi privită tot ca virtute, care trebuie descoperită în contextul acestei taine armonice și echilibrate a sănătății firii. Ea poate să fie o expresie a sănătății firii. Dar sănătatea firii nu se poate atinge... nu se poate dobândi fără să ai cunoașterea sinei care îți face posibilă reechilibrarea. Nu refaci echilibrul prin sprijinirea de un sau printr-un obiect. Nu te echilibrezi... ca pe sârmă, pe frânghie... doar din bară... E vorba de un echilibru ce are un suport, care exprimă caracteristicile permanenței. Iar aceasta e sinea, nu sinele.

În acest sens trebuie subliniată această taină a smereniei. Trebuie pusă în ecuația redescoperirii sinei ca taină. Sună altfel, gândesc. De obicei, echivalăm a fi smeriți cu a fi supuși ca să fie bine, să nu fie rău, generând liniște autorității, nepricinuind tulburare. Suntem smeriți dacă stăm cu căciula în mână... Nu tată! Nu așa! Degeaba ești smerit dacă ești în afara propriei sine și a cunoașterii sinei din ea însăși. O sine pe care, de altfel, nu o poți cunoaște în misterul său – după cum s-a subliniat, chiar la început –, decât în chipul legăturii cu misterul dumnezeiesc.

Dar aici, ce mi se pare mie de reținut – și astfel încheiem... prin întrebarea asta –, este faptul că lasă, în chip personalist, un spectru larg de manifestare smereniei. Asta și pentru că dacă tu revii spre sinea lăuntrică, spre pornirea generozității, ca fond, și a deschiderii – formele, chiar și ale virtuții, fiind forme ale generozității –, chiar și smerenia poate să capete forme de expresie

diverse. Trebuie să ajungi însă la izvoarele ei, adică la apa neîncepută, cum se spune în poveste. Atunci regăsești cu adevărat o mobilitate, un viu al smereniei. O smerenie care nu e previzibilă. Nu rămâne în tipar. De fapt nici nu trebuie să privești neapărat în termenii aceștia smerenia. Sau, în orice caz, nu trebuie să o gândim doar într-un raport de contrast cu mândria, cum de obicei se lecturează. E vorba de o altă logică și de o altă viziune. Trebuie trasată această tușă ca vector ce direcționează într-un spațiu inefabil. De obicei, suntem masiv stereo-tipizați. Însă, în fapt, e o mare libertate în desfășurarea smereniei, atunci când cel smerit își cunoaște cu adevărat sinea sa lăuntrică. Are altă libertate în asumarea și prezentarea diverselor întruchipări ale smereniei. Crește gradul de mobilitate și de adecvare contextuală. O smerenie devenită fluidă... dar care are densitatea prezenței singulare... Are conținut personal...

I.M.: În *Omul și Dumnezeu*, Părintele Stăniloae spunea:

„**Cu cât e mai smerit, cu atât recunoaște omul mai mult valoarea sa și a semenilor săi**. În mod special, cu cât se comportă cu mai multă smerenie față de semenii săi, cu atât **le cunoaște mai mult valoarea venită de la Dumnezeu**, sau **îi ajută să-și valorifice puterile puse în ei de Dumnezeu.**"

N.: Deci – ca să recapitulăm –, nu ești smerit ca să fii smerit, nici de dragul de a fi smerit. Trebuie să recunoști valoarea celuilalt, smerit fiind tu, și asumat în smerenia ta. Păi, am văzut conflicte... în care cineva invoca smerenia preopinentului pentru a-și impune discreționar autoritatea care în exercițiul funcțiunii nu dădea credit, nu recunoștea valoarea unui terț, valoare întrupată în profesionalismul său recunoscut, validat. Așa am receptat eu, cu ani în urmă, o exercitare a autorității fără o recunoaștere și o promovare a valorii. Când respectăm valoarea... suntem pe o cale autentică a smereniei. Valoarea trebuie să o vedem în diversele ei forme de manifestare. Unul e valoros prin talanții săi, sporiți într-un domeniu, celălalt într-un altul... Trebuie să recunoști valoarea acestor talanți, prețuind pe Dătătorul lor, și pe cel ce i-a înmulțit.

Zice că smerenia este aceea care te face să recunoști valoarea celorlalți. Dar chiar și valoarea ta trebuie să o recunoști,

prin smerenie. E un paradox. Nu ești smerit că ești cel mai netrebnic și cea mai mare jigodie. Jigodismul e un adaos. Ești smerit când îți recunoști propria valoare. Aia care e. Că una este. Tot omul are o valoare. Trebuie s-o recunoști, însă. Când nu ți-o recunoști, apar probleme. Devii confuz. Nu ești în echilibru. Nu ești sigur pe tine. Nu ești pe locul potrivit. Nu te cunoști pe de-ntregul.

Deci, doar când îți cunoști valoarea poți fi cu adevărat smerit. Smerenia te așază în profunzimea realității. Dacă spui că n-ai nicio valoare și mergi numai pe logica și pe tiparul acesta, nu ajungi departe în punerea în lucrare a propriilor talanți. Una e ce zicem și alta e dacă ne cunoaștem, totuși, valoarea reală, pe care nu ne-o dăm noi, ci e dată chiar de Dumnezeu. Fără îndoială că Dumnezeu e Cel care vrea să ne pună și în valoare. Asta ne ajută să ne găsim locul care ni se cuvine, nu doar la mese, ci și în viața curentă. De multe ori însă, se confundă procedura, mecanismul, mijloacele cu însuși rezultatul, cu produsul finit. Păi nu, nu pe aici, nu pe această cale substitutivă trebuie să pășim întru smerenia reală. Rezultatul e dobândit atunci când ajungi la smerenia care te face să-ți recunoști valoarea. Aceea care este. Nici mai mare, nici mai mică. Sau mai știu eu cu ce unități de măsură se cântărește...

Esențialul: Trebuie să recunoști (și) valoarea semenilor tăi. Ce mă interesează pe mine smerenia ta, dacă tu mă calci pe mine în picioare? Sau, mai știu eu cum îți manifești tu smerenia revendicativă, în chip autoritar, în virtutea funcției, statutului sau a poziției de forță, neacoperită valoric. Poate încerci să vezi că am și eu ceva de zis? Poate că am ceva talanți care pot fi valorificați spre folosul tuturor.

Și, mai mult, recunoscând valoarea semenului, recunoaștem, de fapt, valoarea pusă în el de Dumnezeu. Și încă, cel smerit îi și ajută pe toți să-și valorifice puterile puse în ei de Dumnezeu. Atunci ești smerit moșule! Când pui în valoare semenul! Când îți recunoști valoarea! Ești smerit când recunoști valoarea celuilalt și îl faci să-și valorifice... puterile puse în el de Dumnezeu. Nu eu, nu tu, nu noi am pus valoarea în semenul

nostru. Dar ești chemat să recunoști valoarea lui Dumnezeu care a pus acele puteri. Așadar, trebuie să faci în așa fel încât acesta să-și manifeste valoarea. Iată cum smerenia te implică în alt fel, și din perspectiva valorizării. Nu trebuie să-l smeresc pe celălalt, ci trebuie să-l valorific în chip real. Trebuie să-i recunosc valoarea și să-i valorific puterile care stau în el. Trebui să actualizez potențialul său. Mi se pare că deja în acest sens se schimbă optica, privind smerenia, nu? Se leagă cu cele spuse anterior, cu referire la virtuți. Dacă nu le vedem corelativ... simfonic, ne poate scăpa firul personalist care le leagă în chip unic.

I.M.: „Dimpotrivă, **trufașul** nevăzând valoarea semenilor săi, nu vede în fond nici taina sa ca om și, pe lângă aceea, **pierde orice putere de a descoperi puterile lor și de a le valorifica**. Lipsa smereniei îi slăbește pe aceia și pe sine însuși."

N.: De fapt, leagă smerenia de valorizarea sinei, nu de devalorizarea sinelui. Și inversul, trufia, duce la neîntâlnirea cu valoarea, în taina ei profundă, de ascunsă comoară. Dacă nu vezi taina celorlalți, nu-ți recunoști nici taina ta. Și, cu această ocazie, pierzi și puterea. Acea putere de a descoperi puterile lor și de a le valorifica. Sau, invers spus: Smerenia e o putere de a sluji, de a pune în valoare, de a valorifica puterile celuilalt. Așa da! Are noimă! Are rost comunitar și comuniant! Smerenia!

Nu e smerenie atunci când atât de smerit ești, încât îți pierzi puterea de a sluji... E smerenie când reușești să fii participativ, să-l ridici pe celălalt, să-l pui în valoare. Așa smerenie, da! E motivantă! Nu e o smerenie în genul că tu ești cel mai bou din areal... Treaba ta! Asta ești în jocul tău lăuntric. Dar ca să poți să recunoști valoarea și să pătrunzi în rădăcinile ei, trebuie să revii la aceeași poveste: trebuie să-ți cunoști sinea lăuntrică. Aceasta presupune un orizont de practică, de experiență. În orice caz, sună altfel smerenia, din punctul ăsta de vedere. Și chiar mă încântă să văd cum se leagă smerenia de valoare, de valorizare, de declanșarea unor puteri care pot fi valorificate în celălalt, în sens comunitar, desigur.

În acest fel se descoperă un model al smereniei care e mână în mână cu valoarea, cu valorizarea și activarea puterilor și

declanșarea lucrărilor... celuilalt, pe seama și în măsura potențialului său, actualizat în Dumnezeu.

I.M.: Ultima parte a citatului anterior:

„**Smerenia persoanei**, care **valorifică pe semenul său**, poate merge până la jertfirea ei pentru acela. Paradoxul stă aici în faptul că, prin jertfa pentru altul, ea se desăvârșește la culme, căci în jertfa renunțând la viață și primind moartea, se predă total lui Dumnezeu, care-i redă viața pe un plan superior.

Smerenia persoanei unește în ea **conștiința mărginirii proprii și setea de nemărginire**, pe care știe că nu și-o poate satisface din mărginirea ei. Cine crede că are chiar în setea sa de nemărginire puterea de a crește la infinit, devine trufaș, dar se și însingurează. El se amăgește socotindu-și mărginirea drept nemărginire potențială prin sine."

N.: Aici aș sublinia că... avem o sintagmă: *smerenia persoanei*. O formulă care se repetă, nu?, de două ori. Se referă la faptul că aceasta valorifică semenul, în sens personalist. Chiar dacă, în acest demers de valorificare, merge până la jertfa de sine. Și mai e un aspect de subliniat, anume că *smerenia persoanei*, prin jertfă, se desăvârșește în chip culminant. Prin urmare, jertfa/ jertfirea e un chip al desăvârșirii smereniei. E un alt culoar, nu?, decât cel asociat smereniei, îndeobște. Avem astfel *smerenia persoanei* care, pe de o parte, valorifică, pe de altă parte merge până la jertfă. Ca atare, jertfa este un chip al desăvârșirii smereniei, care valorifică pe celălalt.

Cât privește raportul dintre mărginire și nemărginire, acesta intră tot în atare dualitate, precum cea de care am vorbit, întrucâtva, la început. Poți să gândești smerenia în cadrul mărginirii sinelui și să nu-ți vezi sinea, în nemărginirea ei, ce are un orizont mai adânc, paradigmatic, în Dumnezeu. Și atunci, sigur că participi, dar în chip îngust, întrucât – cum zicea Părintele Ghelasie – *mentalizezi lumea, nu o iconizezi*.

Într-un anumit sens, *smerenia persoanei* se desfășoară în această iconizare ca lucrare de valorizare a celorlalți, de aducere a lor, prin personalizare, întru asemănare hristică. Și asta poți să o lucrezi în diverse moduri. Sigur că poți s-o faci și cu mai mult

sau mai puțin stil, dacă vrei să ai în atenție și astfel de detalii; care, de fapt, sunt legate de amprenta specifică persoanei, de care, de multe ori, nu se ține cont. Nu ne place că globaliștii uniformizează și estompează identități, dar și noi păstorii, dacă s-ar putea, ne-ar fi bine, ne-ar fi confortabil ca cireada să pască în liniște, cuminte, supusă, tăcută, să facă ascultare că e *de bine*. Însă, *smerenia persoanei* valorifică semenul. Te încadrezi în valorificare...? Nu mă refer la tine, individual. E o întrebare lansată retoric, în eter. Mă privește și pe mine. Valorificarea e un criteriu al *smereniei persoanei*. Valorifici pe semenul tău? Da!? Înseamnă că... ai ceva... smerenie... Restul nu mă interesează. Nu mă preocupă exhibițiile din capul tău. Că zici tu că ești netrebnic, că ești păcătos, că ești vai de capul tău... că te zbuciumi, te sfârâmi ori că te zdrobești... Nu prea mă interesează. Pui în valoare pe-ălălalt? Ai acest chip al slujirii, al dăruirii, al generozității și al deschiderii? Și al jertfei?, pentru că, în asumarea celuilalt, jertfa e inevitabilă. Atunci duhovnicia, practic și experiențial, se află în altă ordine... de idei... Se așază într-o perspectivă personalistă.

I.M.: În *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (p. 185):

„Dragostea lui Iisus, ca orice dragoste de altfel, nu se experia și înțelegea din afară, ci numai **prin intrarea în raport de comuniunea cu El**, prin pasul credinței. **Iubirea este prin sine smerenie sau și smerenie**, fiind reducere a egoismului exclusiv, admitere a existenței altora la nivel egal cu propriul subiect și căutare a dragostei lor.

Cine răspunde însă iubirii cuiva nu mai vede aspectul de smerenie, de umilire. Dar când nu se răspunde, comportarea omului care umblă cu iubire după comuniunea altora apare de tot umilitoare."

N.: Aici aș remarca faptul că iubirea, prin sine, este smerenie. Sau este (și) smerenie. Asta înseamnă că iubirea e mai mult decât smerenia. Nu e doar smerenie. Și, de fapt – ca să corelăm cu sensul anterior – iubirea adevărată e cea care, cu adevărat, valorifică pe cel iubit. Nu numai că-l valorifică, ci îl valorizează, îl pune în valoare. Și îi deschide un potențial,

i-l pune în lucrare. Și asta o face, sigur, într-un discret chip al smereniei, *ca și cum*... sau *ca și când*... Și zice că-i aduce, pe de o parte, pe ceilalți, la nivel egal cu propriul subiect. Așadar, iubirea nu te apasă, nu ți se adresează de sus... cocoțată pe amvon, ori proțăpită pe solee. Iar acest mod de egalizare îți dă senzația de familiaritate. Îți conferă sentimentul de a fi de-al casei, de a fi proxim. Deși – din perspectiva celor nevăzute – poate fi o distanță mare, de nemăsurat. Dar aici intră în scenă mulajul, capacitatea celui smerit de a se mula pe realitatea *care este*. Iubirea poate să se pogoare spre punere în valoare a celui iubit. Are puterea slujirii. Iar slujirea nu poți s-o manifești de sus, din turnul de fildeș. Însă, trebuie s-o faci, dar cumva, din adânc, dinspre sinea celuilalt, ca să revenim la expresiile de început. Asta înseamnă să îl personalizezi pe celălalt, care se capacitează astfel ca persoană dacă-l tratezi ca persoană. Dacă-l tratezi ca pe un... eu știu... ca pe un altceva, să nu zic ce... asta-i situația... Rezultatul e pe măsură. Există, deci, un chip participativ al personalizării. Iar aici, sigur, fiecare trebuie să-și regăsească și chipul propriu, atât al iubirii, cât și al smereniei personale.

Acuma, cine vede iubirea cuiva care se coboară până la el – cum vedem noi că Dumnezeu se coboară cu iubirea Lui până la noi, și Se smerește –, o vede. Cine, nu, nu... Asta înseamnă că nu toate iubirile ți se cuvin, să zic așa. Mie, ție sau altuia... Sunt și iubiri care îți fac o favoare. Te surprind. Deși, iubirea poate face în așa fel încât nu realizezi că este așa, decât dacă ai conștiința trează. Așa cum ai zis despre Dumnezeu, că nu are nici nevoie de noi, că n-are nici un interes... Până la urmă, Dumnezeu ne face o favoare prin faptul că vine la noi și în noi. Nu e legat, nu e dependent de noi. Și, sigur, în asemănare, într-o anumită măsură și despre omul duhovnicesc, pe undeva, se poate spune că nu are nevoie de celălalt... Într-un fel zis, nu are nevoie... Însă, chipul vieții, fiind chipul iubirii, e chipul valorizării și al împărtășirii bucuriei de celălalt. Avem nevoie să fim în comuniune. Viața duhovnicească e o chemare la adâncire conștientă în comuniune hristică, deci în chip divino-uman.

I.M.: În nota 645 din Filocalia IX, prima parte a notei:

„Avem iarăși un paradox: **însușirile smereniei se văd, și ele o trădează pe ea**. Totuși, **ea însăși nu vrea să fie văzută și nu se arată.** Dar chiar prin aceasta se arată."

N.: Ce vrea să însemne că nu vrea să fie văzută, că nu se arată, dar, paradoxal, totuși, se arată? Însăși taina ei, discreția ei, e modul ei propriu de arătare. Asta înseamnă că smerenia nu este exoftalmică. Nu cască ochii. Nu se bulbucă. Are, deci, alt mod de exprimare. Dar aici – ca să facem un contrast – însușirile smereniei sunt cele care se văd. Însușirile, întruchipările ei sunt una, dar fondul ei – acel chip al persoanei – este altceva. Așadar, nu trebuie să o vedem numai în raport de însușiri, pentru că însușirile pot să (și) înșele. Cum era zicerea: „Cât de smerit e mândrulețul!". Poți să patinezi pe niște forme ale smereniei, sau poți să te înțepenești pe niște însușiri ale ei, tipizate. Că e aplecat, că e cocoșat, că e cu ochii în papuci..., gata, e smerit! Dar astea sunt niște moduri-forme ale întruchipării smereniei. Trebuie revenit la un viu al vieții duhovnicești, și în ceea ce privește smerenia. Nu poți s-o anticipezi și, să zicem, nici să o fotografiezi în sensul formalizării. Dar există și asemenea însușiri care pot fi reprezentate de unul, de altul, care își iau un chip smerit.

Și, cumva, smerenia ajunge de se și vede. Deși, în raport de ce s-a vorbit anterior, ea poate – cum și afirmă, aici – să fie paradoxală. Adică, nu e cum te aștepți, smerenia. Dacă smerenia apare cum te aștepți, înseamnă că nu-i înțelegi fondul. Înseamnă că o cataloghezi sau o etichetezi simplist sau o tratezi în mod simplificat. Ea ține de o anvergură a vieții duhovnicești, care ar trebui să aibă chipurile ei de manifestare, evident personaliste. Așadar, trebuie citită smerenia local sau personal. Și, dacă vrei s-o citești trebuie să recunoști valoarea celui smerit, pentru că, până la urmă – dacă fondul e acela al valorizării, al punerii în valoare – asta trebuie să vezi. Unii caută să evalueze cât de smerit e cutare sau să vadă cum se comportă sau ce atitudine smerită are... Sau ce cantitate de smerenie... Bă, da ce smerit e! Dimensiunea smereniei?... Mare! Cât de smerit! Nu asta e povestea, dusă până la capăt, până la „am încălecat pe-o șa și v-am spus povestea așa". Nu asta e esența, însă. Din ce înțeleg eu, de aici.

Sigur că este și siajul acesta al unei practici spirituale sau filocalice care a accentuat foarte mult contrastul smereniei cu mândria. Dar componenta aceasta personalistă, cea care îi dă un viu al ei, n-a prea fost adusă în atenție. Trebuie raportată smerenia și la sănătatea și echilibrul firii, nu la contrastul cu opusul său, cu mândria.

I.M.: A doua parte a notei:

„**Mândria ne oprește să intrăm în adevărata comuniune** cu ceilalți, chiar dacă facem fapte bune pentru ei."

N.: Una, deci, este adevărata comuniune, și alta e a face fapte bune, care au ca suport mândria. Faci fapte bune, dar nu ești în comuniune. Deci faci fapta, închipui forma, dar nu ai – cum s-a vorbit înainte – sursa generozității reale, transpusă în faptă, deschisă în act. Scuze pentru întrerupere...

I.M.: „Ea ne închide sinea noastră față de alții, trimițând faptele bune spre ei ca niște câini de vânătoare spre animalele vânate. De aceea, și pe aceia îi oprește să intre în comuniune cu noi. **Mândria noastră închide** și **inima lor dinspre noi**. Ei primesc faptele noastre, poate, dar nu ne primesc pe noi, căci nu se încred în noi. Pentru că nici noi nu ne dăruim odată cu faptele noastre. În aceste fapte cel mândru dăruiește ceva din afară de sine, ca momeală. Deci nu se dăruiește pe sine."

N.: Deci fondul e dăruirea de sine, care transpare, care se revarsă în faptă. Dacă nu există această dăruire *in actu*, fapta apare ca o operațiune sub steag fals. Minunată imaginea cu faptele bune care sunt ca niște câini de vânătoare alergând spre vânat. Îi vânează pe unii, victime ale înșelării. Îi vânează spre pierderea lor, și îi vânează cu fapta bună aparentă. Nu le dăruiește, cu adevărat, ceva. Și, mai mult decât atât, nu se dăruiește pe sine în și prin acele fapte. Fondul e tot comuniunea interpersonală și valorizarea ei.

Vedem că nu faptele singure și nici raportarea la fapte, fără primirea făptuitorului, ne oferă imaginea completă și corectă. Trebuie să receptăm și capacitatea persoanei de a se dărui prin faptă. Trebuie să recunoaștem și dăruitorul ca dar, dincolo de și prin faptele sale. Aici ar fi miezul. Fondul făptuirii și sensul ei

este să intrăm în comuniune inter-personală. De aceea, mândria o decriptează în raport de comuniune, ca fiind cea care ne închide, ca cea care închide și inima celorlalți. Într-un fel, în siajul celor discutate, mândria nu lasă loc cunoașterii tainei sau a sinei ca taină, respectiv a celuilalt ca taină. Te ține într-o zonă superficială a întâlnirii, mândria. De-aia e și rea mândria. Tocmai pentru că e în răspărul comuniunii, în răspărul dăruirii, în răspărul primirii de către ceilalți și a oferirii de sine. O situează deci tot în această matrice a generozității, a deschiderii, care sunt caracteristici personale, și chiar vectori de fond, de conținut al persoanei.

Aparent zici că are deschidere cutare, că a venit cu fapta bună, și te-a și vânat cu ea. Ți-a dat cu ea, cu fapta, de te-a știrbit... Dar fapta asta n-are suportul de care vorbeam anterior. Nu are suportul viu al generozității, nu are aura dăruirii sincere prin care se revarsă. Generozitatea ca exprimare, ca act al persoanei. Nu ai fondul, dar faci fapte... ca să măscărești iubirea, dragostea, dăruirea. Poți să faci fapte fără număr, dar nu intri în comuniune, în adevărata comuniune, dacă nu ai deschiderea și dacă nu ai dăruirea care trebuie.

I.M.: „**Numai în smerenie se dăruiește pe sine, căci se roagă să fie primit de ceilalți, pe care îi prețuiește mai mult decât pe sine**. Se arată ca om ce are nevoie de ei. Același lucru se întâmplă și în raporturile noastre cu Dumnezeu: **smerenia ne deschide lui Dumnezeu și pe Dumnezeu ni-L deschide nouă**; câtă vreme **mândria ne închide și pe noi, și pe El**."

N.: Revenim la aceleași elemente de deschidere, de închidere, de primire, de dăruire, care țin de coordonate personaliste. Și smerenia, și mândria – în logica clasică, abordate ca opozante – sunt descifrate aici în cheie personalistă, relațională și comunitară. Părintele Stăniloae comentează texte filocalice, în notele acestea, și, inevitabil, intră în contact cu logica filocalică, de moștenire greacă, care pune problema în raportul ăsta. Dar actualizează și traduce conținutul filocalic și-n aceste forme personaliste date de coordonate ale deschiderii ființiale, profunde. Pentru că, fără îndoială, fondul e comuniunea inter-personală.

Nu e o raportare strictă la păcat sau la patima în sine, ca un fel de autoreferențialitate: vizez smerenia mea sau mândria mea sau mă lupt cu mine însumi sau cu ale mele. Ci pune lucrurile într-o perspectivă personalistă, căutând comuniunea interpersonală. Observă în ce măsură smerenia sau mândria trec prin acest filtru al dăruirii, al primirii, al deschiderii generoase. Acesta este, de fapt, culoarul obturat prin mândrie, din punct de vedere personalist. De aceea și smerenia o vede tot în această lucrare care te deschide pentru a te oferi, pentru a te dărui, pentru a fi primit și pentru a putea primi. E altă conotație, interpersonală, dată smereniei. Dacă vrei, este și o lectură a mândriei, din același punct de vedere. Dar matricea personală și interpersonală e mai clară ca grilă de lectură aici.

I.M.: În nota 252, din Filocalia VI:

„Raiul are o **semnificație eshatologică**. E pus chiar în început, sfârșitul desăvârșit și veșnic.

Dacă **lumea a fost făcută înainte de om**, **raiul a fost făcut după om**, ca țintă spre care trebuia să înainteze omul și prin efortul lui. Adică **raiul de la început trebuia să fie dezvoltat prin om** într-un **rai și mai desăvârșit**. Și toată creația trebuia să fie făcută ca acest rai."

N.: Semnificația eshatologică a raiului. O semnificație care vine sau care e lecturată în raport de zilele de pe urmă în care transpar zorii Împărăției. Și asta înseamnă că e pus, chiar în început, sfârșitul desăvârșit și veșnic. Adică în început e deja cumva dat sfârșitul. E ca într-o sămânță. Începutul are și sfârșitul în sine. Tinde spre dezvoltare până la rodire. Exact cum sămânța are în sine deja arborele. În sămânță se arată și desăvârșirea a ceea ce deocamdată este doar început *in potentia*.

Dar aici e interesant faptul că face distincție între lume și rai. Deosebește între lume, care a fost făcută înainte de om, și rai, care a fost făcut după om. Deci avem lumea înainte, iar raiul după. Și, la mijloc, intermediar, este omul. Raiul era ținta către care trebuia să înainteze omul. Dar nu oricum, ci (și) prin efortul lui. Prin urmare, raiul era ceva ce trebuia și lucrat sau dobândit cumva. Raiul nu e curat pleașcă. De-aia zice: trebuia dezvoltat

prin om, într-un rai și mai desăvârșit. Unii ar cârti cu privire la *mai desăvârșit*? Dar, într-o logică spirituală, există și grade ale desăvârșirii. Există și *desăvârșit* și *mai desăvârșit*. Nu există un capăt, să-i zic final, ci unul de interval. Un superlativ al desăvârșirii, dar un superlativ asimptotic.

Toată creația trebuia să fie făcută rai prin intermediul omului. Aici mi se pare relevantă semnificația eshatologică a raiului. De remarcat faptul că lumea e lume, iar raiul e rai. Dar și că raiul trebuia să fie lucrat și dezvoltat prin om. Raiul are nevoie de implicarea omului, de dăruirea lui ca răspuns la darul lui Dumnezeu. Raiul nu era doar un simplu dat, ci era și un potențial care trebuia actualizat. Raiul trebuia crescut spre o și mai multă desăvârșire sau și mai bogată sau mai complexă desăvârșire. Că, într-un fel, e mai interesant așa, când nu ne reducem la calificativul mult. E nevoie și de complexitate, chiar de cea a simplității...

I.M.: „Deci prin **transparența pământului** oamenii dintâi se împărtășeau de dulceața fructelor raiului sau ale veșniciei, a unor **fructe care nu se stricau**, **fiind în comunicare cu infinitatea**. Toată **lumea era străbătută de lumina veșnică** sau **a prezenței lui Dumnezeu** sau a raiului.

Toată lumea era pe de o parte rai, pe de alta străbătută de rai. Lumea era în parte rai, putând deveni rai deplin, și în parte se putea detașa de el. Omul folosindu-se de fructul pomului ca de **un fruct detașat de ambianța veșniciei** a început să se detașeze de rai.

Căderea din rai s-a produs întâi în planul conștiinței omului. El nu se mai simțea în rai."

N.: De fapt, ăsta a fost și rostul pentru care s-a ales textul, apropo de cuvinte cheie, precum *conștiința* care ne preocupă, dar în sens personalist. Faptul că această cădere din rai s-a produs, după cum spune Părintele Stăniloae, întâi în planul conștiinței omului, e un aspect de reținut. De ce? Și pentru că reflectă (și) o retrogradare antropologică. Putem să vedem căderea și într-un context antropologic raportat la ceea ce reprezintă distincția antropologică dintre conștiință și gândire, respectiv limbajul

gândirii. Ceea ce înseamnă că omul, dacă a căzut din planul conștiinței, a ajuns să trăiască în planul gândirii și, subsecvent al simțirii și al corpului. Avem de-a face prin urmare și cu o cădere infra-antropologică, cu o cădere din conștiință, deci. De-aia, ridicarea din cădere înseamnă și o ridicare la măsura conștiinței. Trebuie să refacem însă nu doar conștiința de rai, ci mai mult decât atâta. Trebuie să trezim conștiința Împărăției lui Dumnezeu, care e mai mult. Deja re-vedem lucrurile din perspectivă iconică, hristică. Dar asta înseamnă că trebuie să recuperăm acea conștiință dincolo de chipul gândirii și al limbajului gândirii. E alt tip de chip participativ, în fond. Dar e deplin bogată toată trăirea asta ce are ca suport conștiința în substanța sa ființială.

Cred că și Părintele Ghelasie afirmă ceva de genul acesta, legat de transparența pământului... t-r-a-n-s-p-a-r-e-n-ț-a p-ă-m-â-n-t-u-l-u-i. Prin transparența aceasta a pământului, oamenii dintâi se împărtășeau... se împărtășeau de fructele raiului. Deci era o împărtășire. O cuminecare. Erau fructe ale raiului sau ale veșniciei, iar aceste fructe erau nestricăcioase.

Și Părintele Ghelasie scrie undeva, cred că în *Medicina isihastă*, că oamenii se hrăneau în rai fără altereze hrana. O asimilare care nu alterează hrana. Totul era într-un fel în care noi nu putem să înțelegem lesne acuma. Era alt tip de ambianță... Hrana avea alt chip al ei, care s-a pierdut. Aceste fructe nu se stricau. Nu era nici tot procesul biologic al degradării. Nici în hrănire nu era astfel de alterare... Era o împărtășire de roade care se consuma fără rest.

Și tot... aici, iar... Lumea era străbătută de lumina veșnică sau a prezenței lui Dumnezeu. Lumea, deci. Din nou, distincția. Dar lumea era pe de o parte rai. Așadar, nu era întru-totul rai. Și, pe de alta, era străbătută de rai. Lumea era în parte rai întrucât putea deveni deplin rai. Nu era încă rai. Era un fel de ambivalență, din punctul acesta de vedere, care implica potențialul și actualizarea. Nu crescuse încă, ca să fie rai deplin. Și – din cauză că nu crescuse, pentru a fi rai deplin – se putea încă detașa de acest rai. Putea vira într-un fel de autonomie, care a putut conduce la căderea din rai.

Omul s-a folosit, după cum spune, de fructul pomului ca de un fruct detașat de ambianța veșniciei. Îmi place că pune chestiunea căderii, (și) în această formulă. Nu-l pune, aici, în raport de neascultare. Îl pune într-o perspectivă euharistică și personalistă. Ca atare, vorbește și de o cădere din planul conștiinței și de o cădere din planul împărtășirii, pentru că a detașat roadele sau fructele de ambianța veșniciei. Nu le mai cuprindea spre a se împărtăși în această ambianță veșnică. Nu le mai vedea în suportul lor, străbătute de lumina veșnică și a prezenței lui Dumnezeu. Nu mai vedea... lumina necreată... ce îmbrăca creația. A scos acest detaliu al ambianței.

În această perspectivă, căderea s-a produs în primul rând în conștiință. Pentru că n-a mai avut conștiința prezenței lui Dumnezeu. Ne mai având conștiința prezenței lui Dumnezeu, sau a ambianței raiului, a rămas cam în... lume... așa. N-a mai avut conștiința prezenței și, prin urmare, nici fructele nu le-a mai văzut în perspectiva veșniciei. Le-a luat ca atare, fără să mai vadă în ele rodiri și daruri din darul lui Dumnezeu. Și roade și daruri prin care Dumnezeu, Dăruitorul, e transparent...

Era o transparență a pământului. Pământul era străbătut de lumina veșnică și a prezenței lui Dumnezeu care făceau ca pământul să fie luminos și transparent. Lipsit de conștiința acestei prezențe a lui Dumnezeu și a luminii veșniciei care străbătea prin rai, raiul s-a arătat a fi doar lume, golit, ca să zic așa.

Dar important e aici, poate, alt aspect. Mă refer la faptul că – întrucât căderea s-a produs întâi în planul conștiinței – efectul a fost că nu se mai simțea în rai. Foarte interesant faptul că nu se mai simțea în rai, pentru că nu mai avea conștiința de rai. Conștiința percepea ambianța de rai. Însă, apropo de accentul pus pe conștiință – dacă căderea s-a produs în planul conștiinței – trebuie semnalată nevoia ca ridicarea să se facă tot prin conștiință. Și aici este poate potrivită încheierea convorbirii, subliniind acest versant al ridicării în conștiință în raport cu cel al căderii din conștiință.

Prin urmare, dacă căderea a fost în planul conștiinței, ridicarea trebuie realizată tot în planul conștiinței. Și atunci, dacă

refacem întreg filmul, trebuie să avem în atenție o conștiință care ține de acest mister al omului. Nu e o conștiință pe care credem că o avem, întrucât avem parte de conștiență, precum cea a gândirii... Conștiința trebuie să se diferențieze – după cum zice Părintele Ghelasie – de fragmentele de conștiință, care sunt gândurile. Conștiința e mai mult decât atât. E altceva decât gândurile, conștiința despre care vorbim, cea din care am căzut. O cădere la nivelul structurii antropologice e reală. Iar această conștiință trebuie să se re-descopere prin conștiința hristică, pentru că Hristos se descoperă ca cel ce este Începutul și Sfârșitul.

I.M.: Mulțumesc!

[III]

I.M.: Anterior, s-a vorbit despre diferența dintre sinele și sinea proprii – s-a punctat necesitatea descoperirii sinei, ca taină proprie în legătură cu Taina lui Dumnezeu –, dar s-a precizat și diferența dintre *rugăciunea prin gânduri* și *rugăciunea ca prezență*, respectiv dintre teologie (ca vorbire, „din exterior", despre Dumnezeu) și rugăciune (ca adresare, „din interior", către Dumnezeu).

S-a mai discutat despre smerenia ca valorizare de sine și de ceilalți, despre smerenia ca descoperire a sinei proprii și a valorii ei, care ne dă posibilitatea – și resursele – unei relaționări personalizante cu ceilalți. Mândria a fost scanată tot în spectru relațional, personalist. S-a reliefat caracterul ei depersonalizant și efectul negativ asupra dăruirii de sine, autentice. S-a semnalat alterarea relației interpersonale pe care mândria o generează.

S-a indicat, de asemenea, că o cale a regăsirii smereniei reale e și faptul coborârii minții în inimă, pentru ca mintea-afectivitatea-senzorialitatea să-și regăsească relaționarea firească, integrată, cu sufletul, descoperit în taina sa, ca inimă apofatică, iar sufletul (-inima) să-și arate astfel chipul autentic al întâlnirii ființiale cu semenii și cu Dumnezeu.

Nu în ultimul rând, tot în acest orizont personalist al conștiinței, căderea din Rai a fost comentată ca o cădere din conștiința prezenței lui Dumnezeu și din legătura vie, conștientă, cu El. Deși era în Rai, Adam nu se mai simțea în Rai... Nu mai avea conștiința Raiului... Nu mai simțea prezența lui Dumnezeu...

N.: Mai întâi de toate aș remarca sinteza pe care ai făcut-o. Aș spune că prin ea se creionează ceva din viziunea personalistă a Părintelui Stăniloae, pentru că, reamintim, din opera Marelui Teolog au fost extrase aceste fragmente de text. Sinteza mi se pare

relevantă și într-un sens personalist mai larg, pentru că pune într-o anumită lumină personalitatea Părintelui Stăniloae, din această perspectivă a unei conștiințe filocalice care a marcat sec. XX. Și să stăm pe aproape, pentru că efectele „mărcii Stăniloae" se vor vedea într-un chip și mai adânc și mai larg în sec. XXI.

Ai încheiat însă cu Adam care, deși era în Rai, nu se mai simțea în Rai. În manualul de dogmatică știu că se definește Raiul ca fiind *locul* și *starea*. Și *stare*, și *loc*, deci. Și simțirea stării de Rai, dar și a locului de Rai. Altfel spus, deși poți să fii în locul de Rai, dacă nu mai ai starea și simțirea de Rai, te miști în răspărul locului, te situezi în afara Raiului. Dar asta ne mai spune încă ceva: anume că omul sfințește locul, iar starea e mai mult decât locul. Prin urmare, starea sau simțirea conștiinței de Rai, să-i spunem așa, te face să te simți ca în Rai în tot locul, care poate redeveni un „picior de plai, o gură de Rai". Un loc care aduce prezența lui Dumnezeu. Ca viziune, asta presupune și o ierarhie sau o ordine de preeminență între *om* și *loc*. Și, în acest sens, omul sfințește locul sau simțirea lui de Rai, care-L face prezent pe Dumnezeu, imprimă, îmbibă locul... Este o împreună-lucrare a omului cu Dumnezeu.

Asta sugera și Părintele Ghelasie: fă un colțișor de Rai chiar acolo unde ești. Chiar și în iad, ca să spun așa, forțând o extremă. Poți să faci o împrejmuire de Rai, poți să pui hotar locului prin starea de Rai, prin conștiința simțirii prezenței lui Dumnezeu și din legătura vie cu El (cum ai punctat în ce ai sintetizat aici). Asta, așa ca o mică paranteză, ca succint comentariu pe tema conștiinței de Rai, pe lângă celelalte, menționate sintetic, care privesc diferența dintre rugăciunea prin gând, prin cuvânt și rugăciunea ca prezență, ori aspecte ale smereniei ca valorizare, ca descoperire a sinei proprii. Din ceea ce am văzut eu, fugitiv, o să fie o problematică atacată și în întrebările selectate pentru astăzi. Sunt pregătite mai demult, știu, dar astăzi de-abia le-a sosit vremea să intre în circuit.

Mi se pare oportună evidențierea acestor coordonate ale smereniei, care duc spre valorizare, spre descoperirea sinei proprii care este o deschidere, în fond, prin adâncul persoanei.

Asta înseamnă că vorbim de o smerenie care trece dincolo de gând, de smerenia gândului sau de gândul smerit. Ai și pomenit, de altfel, și de o smerenie legată de pogorârea minții în inimă. Altfel zis, o plecăciune a minții, prin pogorârea ei în inimă, este o smerire, în sens mistic. Este o smerenie ce ne duce, în chip practic, la regăsirea sufletului, care, de fapt, e adevăratul nostru chip, creat după chipul lui Dumnezeu, în asemănare.

În acest sens mi se pare semnificativă această orientare a smereniei pe calea profunzimii apofatice. Fără îndoială, la Părintele Stăniloae găsești și multe alte locuri cu pregnanță personalistă. Acestea la care ne referim au fost selectate pe o anume tematică, precum cea a conștiinței și a personalizării. Asta încercăm să aducem în atenție, nu? Cine dorește, poate afla și alte aspecte, și alte nuanțe pe lângă cele pe care le-am selectat și pe care încercăm să le legăm, cu un anumit fir, personalist, într-un buchet. Căci, după cum se va vedea, se leagă. Sigur, încercăm să privim din diverse unghiuri care ne orientează spre aceeași țintă. Dar aici, de pildă, mi se pare interesantă smerenia care este trasată și formată în funcție de aceste coordonate.

Însă, apropo de prezență, de rugăciunea ca prezență, respectiv prin gânduri, e bine de știut că există și o smerenie care trece dincolo de gând. E smerenia dincolo de cugetarea smerită, sau de gândul smerit, care poate fi într-un fel sau altul; că zici tu în sine-ți că ești cel mai păcătos, cel mai rău ori cel mai ordinar... Sau, mă rog, cum se califică fiecare, în funcție de reperul maximal, negativ, pe care și-l atribuie...

I.M.: Adică, o compoziție ar fi gândul și smerenia de gând. O reprezentare, cumva. Pe când cealaltă, smerenia ființială, e în sine, e de la sine. E naturală... firească...

N.: Exact! Da, un firesc, dar în trena asemănării cu supra-firescul! Iar smerenia asta – apropo de relaționarea cu ceilalți ca personalizare – se descoperă în ordinea ființialității, cea dincolo de gând... Trebuie subliniat că gândul e doar energie, informație, nu ființialitate-duh. E oportună distincția aceasta antropologică pe care o s-o mai regăsim la Părintele Stăniloae. De multe ori noi căutăm smerenia numai în sensul de gând smerit sau de

reprezentare smerită, ori de apariție. Aici e vorba de o smerire chiar prin smerenia însăși, prin chipul sufletului care este o taină. Și, fiind într-o ordine a ființialității, smerenia aceasta are o fluiditate, o capacitate de a se mula pe realitate. De fapt nu poți s-o circumscrii pentru că te situezi într-o ordine indefinită, ființială. Te afli în antropologia apofatică. Se va vedea probabil și mai încolo, pe parcurs, pentru că, recunosc, mi-am aruncat deja privirea peste întrebări. Dar chiar dacă nu sunt pregătit să răspund într-un mod elaborat... voi încerca să glosez.

Dar, cumva, voi încerca să duc răspunsurile către așa ceva. La ordinea ființială, mă refer. Și asta, de fapt, e și intenția, să reliefăm personalismul apofatic, ființial... cel dincolo de gând. Inclusiv smerenia încercăm să o situăm în spațiul ființial. Asta și pentru că, de multe ori, se accentuează partea aceasta de gând... chiar de gând smerit, sau de osândire de sine ș.a.m.d. Dar osândirea de sine – dacă nu ajungi la smerenia în sine, legată de acest chip inefabil sau indefinit al sufletului – nu te sporește într-o asemănare de chip cu Dumnezeu. Pentru că această practică este doar un mijloc, o metodă, dar nu este chipul smereniei însăși... Nu trebuie să pierdem din vedere ținta.

La fel cum a fost și perspectiva despre păcat... Păcatul este păcat... Dar unii îl văd ca rău sub aspectul moral în schema rău vs. bine, ori ca fără-de-lege, în vreme ce alții îl lecturează sub aspectul murdăriei în schema maculat vs. imaculat, de unde vine păcatul ca murdărire, iar pocăința, lacrimile, drept modalitate de spălare, de curățire etc. Știm că se vorbește despre curățirea minții, despre curățirea inimii. De ce? Se presupune că există o murdărie a minții, deja, pe care trebuie să o curățim. E un raport de genul murdar vs. curat.

La Paul Ricœur, dacă nu mă înșel, am găsit referirea la trei aspecte sau modalități de reprezentare a răului, a păcatului, în subsidiar. Una dintre ele era și cea cu ratarea țintei. În acest caz, ce trebuie sau ce poți să spui? Poți să spui că ești un ratangiu? Ratezi zilnic ținta! Tragi tot pe lângă! Pornind de la definirea păcatului, chiar a răului, într-o anumită conotație... apare, în pandant, și o cale opusă a depășirii lui. Vezi în ce ecuație este pus? Cum este

calificat? Da? Bun, atunci și tipul de surmontare este cumva în oglindă, dar reflectând opusul.

De multe ori însă se merge pe aspectul de murdărire, de maculare prin păcat... Ca atare, păcătos fiind, ești murdar. Prin urmare, trebuie să te curățești. Însă, asta ține tot de o anume conotație în care se îmbracă păcatul... Murdărire, de pildă. Dar dacă pierzi din vedere ținta – chiar aceea a redescoperirii sinei tale, a tainei tale, din care se străvede Dumnezeu și se realizează legătura în profunzime cu El – poți să ratezi ținta, chiar dacă ești într-o fază de curățire, de primenire. Este exact cum știi că e bine să ai (și) trupul curat, dacă te-ai murdărit, dar asta nu înseamnă că această curățire a trupului are și un efect direct asupra curățirii sufletului sau asupra conștientizării că ai și un suflet, că nu ești numai trup. E un aspect bun, curățirea, dar asta nu înseamnă că trebuie să țină loc de cărarea pe care trebuie să mergi spre țintă. Curățirea nu poate fi substitut al ratării țintei. O poate face mai vizibilă, însă, într-adevăr.

Așa încât mă bucur și pentru aceste cuvinte pe care le-ai structurat în sinteză. Cred că *AI*-ul putea să facă ceva sinteză, dar nu știu dacă chiar în forma asta...

I.M.: Am văzut că poate să facă lucruri surprinzătoare. Da, da... Și are informații multe, chiar pe domeniul acesta...

N.: Da?

I.M.: Da, da... A întrebat cineva despre pictura catedralei Episcopiei Râmnicului. Și am fost uimit cum interpreta pictura... și cum vorbea despre pictor... „duhovnicește" chiar... Așa...

În notele 422-423 din Filocalia XI, Părintele Stăniloae vorbește despre smerenie:

„Cine s-a cunoscut cum trebuie știe că e indefinit și nu se poate descrie. Își dă seama de apofaticul (negrăitul) omenesc."

N.: Despre asta încercăm să vorbim, nu? Și aici e de sesizat detaliul: *Cine s-a cunoscut* ***cum trebuie***... Altfel zis, poți să te cunoști și *cum nu trebuie*. Caz în care, de fapt, nu te cunoști. Când te cunoști cum *nu* trebuie, înseamnă că nu te cunoști. Dar, o consecință a cunoașterii ***cum trebuie*** – o cunoaștere după modalitatea sau metoda, să zic, corectă, justă, reală – apare în concluzia

că ești indefinit. Ești mai mult decât se poate spune într-o definire logică sau rațională. Ești mai mult decât atât. Nu poți fi definit și nici descris. *Și nu se poate descrie* – spune. Descrierea asta poate fi, cumva, și plastică, simbolică, metaforică. Definirea rămâne o operație desfășurată într-o sferă mai abstractă, de factură conceptuală. Însă, ambele metode de exprimare nu surprind dimensiunea adâncă. *Cine s-a cunoscut* își dă seama de chipul său apofatic în sensul de negrăit. E ceva ce e dincolo de cuvinte, de ceea ce se poate spune. Asta înseamnă că trimite la o taină a omului, cea despre care tot vorbim. Și smerenia este de înțeles și în această direcție. Dacă rămâi doar la conștiința păcătoșeniei și la faptul că ești... *cel mai* dintre toți... sau *dintre care cel dintâi ești tu*... e-n regulă! Dar trebuie să știi că trebuie să ajungi și la conștiința de a fi cel care ești cu adevărat. Ești și această taină indefinită, pe care poți să o trăiești, pentru că ai capacitatea experierii ei. Sigur, prin mijlocirea lui Dumnezeu. Însă, din faptul că precizează: *cine s-a cunoscut*..., rezultă și că nu oricine se cunoaște pe sine, în acest sens. Sau nu se cunoaște, încă.

I.M.: Continui nota: „Pe lângă aceea, **cunoscându-se pe sine a ajuns la smerenie**, adică la cunoștința micimii și nepriceperii sale și nu vrea să spună cuvânt. Dacă numai în tăcere se cunoaște pe sine, ca negrăit, numai în tăcere se poate apropia cineva de Dumnezeu, infinit mai negrăit.

Tăcerea în care s-a apropiat cineva de Dumnezeu e, pe de altă parte, convorbire cu El mai presus de orice vorbire.

El **cunoaște pe Dumnezeu ca subiect** care-i cere ceva, și-I răspunde prin smerenia sa. Iar aceasta e o lumină ce-i vine de la Dumnezeu. E lumina măreției Lui, Care-i luminează micimea sa, dar i-o și umple de Dumnezeu..."

N.: Aici e de semnalat faptul că ajungi la smerenie *cunoscându-te pe tine*, trecând prin cunoașterea de sine. Prin urmare, una e procedura în care tu te smerești, prin cugetare smerită sau prin gând smerit. Și alta e să ajungi la smerenie prin *cunoașterea de sine*. Iar o cunoaștere de sine e aceea care este *cum trebuie*, care te conduce în zona ta indefinită, care nu se poate descrie. Aici, cumva, pare întoarsă clepsidra. Adică, una e smerenia

în sensul de cugetare smerită, de gând smerit... ca o modalitate de salvare din calea mândriei pierzătoare (a minții), de care se face mult caz. Însă, nu am treabă numai cu scăparea de mândrie. Eu am treabă și cu descoperirea de sine. Mândria, de fapt, mă ține ostatic într-un strat superficial al existenței mele, dar și al relaționării. Mă ține captiv într-o impresie de sine: închipuit că aș fi nu cel care sunt, ci cel care nu sunt. Dar, de fapt, eu pot să fiu mai tare chiar decât ceea ce-mi insuflă mândria că aș fi eu. Această tărie o aflu dacă mă descopăr în taina mea. Nu se compară ce-mi livrează mândria, care conturează și o închipuire despre mine însumi, cu cine sunt cu adevărat, în raport cu chipul lui Dumnezeu. Sunt în altă ordine de realitate, dacă mă las descoperit, dacă mă cunosc ca taină apofatică. Căci mândria, de fapt, e și o mare minciună de sine. E un balon. O aparență de plin, nu o deplinătate.

Și cunoscându-se pe sine a ajuns la smerenie.

Asta înseamnă că atunci când ai ajuns la cunoașterea de sine, atunci ai și cunoștința micimii, respectiv a nepriceperii în a cuvânta. *Și nu vrea să spună un cuvânt.* Nota respectivă e legată probabil de un text ce cuprinde un sfat adresat cuiva. Subliniază însă că (și) omul e negrăit, pentru că (și) Dumnezeu e infinit mai negrăit. Prin urmare, este o taină apofatică a omului, dincolo de cuvinte, dar este o taină care se experiază. Nu e doar o chestiune la modul: știm că este, dar nu știm ce este. Nu e în genul că nu știm să spunem, nu putem să spunem, de fapt, cum e acea taină, pentru că nu o cunoaștem. Nu, acea taină este realmente experiabilă. Despre asta vorbim. Că de-aia ne referim la o dimensiune filocalică a personalismului. Este o experiență legată de o taină mistică.

Și zice: *Numai în tăcere se cunoaște pe sine ca negrăit.* Este o tăcere...

I.M.: ...a gândurilor...

N.: A gândurilor! Bună precizare! De ce? Pentru că adaugă faptul că această tăcere, pe de altă parte, e o *con*-vorbire mai presus de orice vorbire. Așadar, ai punctat foarte bine. De ce? Pentru că, de fapt, e o tăcere a gândurilor, într-adevăr, dar aceasta,

paradoxal, e susținută de o supracuvântare a sufletului. Aici regăsim ceea ce afirma Avva Ghelasie cu privire la sufletul care e chip de limbaj. Însă, sigur – prin raportare la discursivitatea și la limbajul gândurilor – aceea este o tăcere. Dar, de fapt, e o supra-cuvântare. Este o convorbire cu Dumnezeu mai presus de orice vorbire. Și trebuie subliniat că e convorbire, pentru că în suflet suntem în spațiul ființial al dialogului sau al întâlnirii față către față cu Dumnezeu. Nu e doar o simplă vorbire. Nu e ca și cum vorbești singur... în gol de prezență... E o con-vorbire, adică este o împreună-rostire. Este dialog. Este convorbire cu Dumnezeu, dar e mai presus de orice vorbire, în sensul în care ai menționat: atât al limbajului interior, al gândurilor, cât și al limbajului exterior, cel exprimat în discursivitate, în oralitate sau în scris.

De bună seamă că, în limbajul exterior, se poate înscrie și limbajul corporal, în diversele sale modalități de expresie. La fel cum, în limbajul interior, se poate înscrie, în cadrul limbajului gândurilor, dacă îi dăm un sens mai general, și limbajul afectiv, simbolic, metaforic, imagistic. Însă, tăcerea grăitoare, care e convorbire mai presus de orice vorbire, este peste limbajul interior și limbajul exterior, în această definire și semnificație.

Sau, ca să rămânem în siajul unor corespondențe, limbajul sinei este cel al tăcerii grăitoare ca exprimare directă a sinei din și prin sinea însăși. Iar limbajul interior, respectiv limbajul exterior, la care ne referim, țin de exprimarea sinelui. Așadar, trebuie o analiză din perspectiva unui dublu limbaj: al sinei, respectiv al sinelui. Esențialul constă aici în faptul că sinea are propria sa exprimare și propriul său limbaj, care nu e însă așa ușor de conștientizat, de rememorat, de rostit. De fapt, tocmai de aceea sinea trebuie descoperită, dar nu ca fiind o realitate mută, ci ca una care e chiar fondul exprimării în deplinătatea con-vorbirii inter-personale. Sinea poate apărea și poate fi catalogată, așa cum se întâmplă de obicei, (și) ca tăcere (-experiere) prin raportare la limbajul-exprimarea sinelui. Dar, în fond, sinea este un chip în sine de limbaj. Sinea este în orizont antropologic apofatic chiar originea exprimării persoanei care își afirmă-cuvântă nemediat sinea ei. Paradoxal, limbajul sinelui trebuie să tacă pentru ca sinele să poată auzi limbajul sinei.

Evident că aceste limbaje trebuie integrate într-o exprimare coerentă, unitară, deplină, în chipul personalității. Dar această integrare nu duce la o contopire a acestor limbaje, ci la unirea lor, personalizată, care păstrează diversitatea acestor limbaje, forme și modalități de exprimare. De obicei, vorbirea noastră e ruptă de convorbirea cu Dumnezeu. Se desfășoară dincoace de această tăcere grăitoare a sinei. Exprimarea sinei este negrăită în sensul în care vorbirea sinelui nu poate să o cuprindă. Dar tăcerea sinei, în sine, este în realitate o grăire. Este o grăire ființială. Înseamnă că există o comunicare în acea ordine de realitate, care este cea ființială.

Pe de altă parte, Părintele semnalează caracterul de Subiect sau de Persoană al lui Dumnezeu, care, și El, cere, solicită ceva de la noi. Dumnezeul nostru nu e un spirit impersonal pe care îl apucăm ca pe o furcă, ca pe o coasă. Nu e o forță de-asta ambivalentă, pozitivă sau negativă, după cum o apuci de mâner, ca în Star Wars. Dumnezeul nostru are intenție, are voință. E Subiect. Ni se adresează. Ne solicită. Și acestei solicitări se răspunde. Ne-răspunsul, știm, e tot un răspuns.

Și zice: *Luminează micimea, dar i-o și umple*. Importantă aici este umplerea. Pentru că sentimentul trăit este cel de plinătate. Asta spunea Părintele Arsenie Papacioc, anume că, dincolo de măsură, ceea ce contează, este sentimentul de umplere, de plinătate. Chiar dacă eu sunt un potir mai mic, tu mai mare, altul și mai mare, important e că fiecare are sentimentul – la măsura sa – de umplere. Îmi place această imagine care egalează cumva diferența dintre mare și mic prin trăirea plinătății la orice măsură, fie mare, fie mică. Trăiești această plinătate. Și asta contează, cu atât mai mult, când miza e o plinătate euharistică. Nu mai spun că este și o legătură în genul vaselor comunicante. Ce primește celălalt e pasibil să vină și la mine și viceversa. Ne împărtășim reciproc și acumulările și creșterile, realizările noastre. Acumulările mele, roade fiind, sunt și spre folosul celorlalți. Și viceversa. E și o creștere împreună, și în cunoaștere și în împlinire, chiar.

Și atunci, sigur că și parametrii mic și mare au și ei un soi de relativitate, din perspectiva raportului cu plinătatea. Spui că ești smerit, zicând că ești mic, cel mai mic dintre cei mici. Dar, de fapt... chiar mă gândeam că – fondul relației cu Dumnezeu, dacă-l așezi în parametrii arhetipali de *paternitate* și *filiație* – devine un răsfăț să fii mic. Cel mic se bucură de toată atenția părintească. Prâslea e centrul universului. Altfel spus, dacă gândești în termeni personaliști, de paternitate și filiație, e o minune, să zic așa, să te declari ca fiind cel mic, căci te bucuri de atenția celor mari. Ești favorizat. Ești în centrul atenției. Ceea ce te și crește, într-un anumit fel, te și ocrotește, dacă o luăm așa, ca atenție și purtare de grijă. Dar noi gândim sensul de micime în contrast cu grandoarea mândriei, cu umflarea în pene cum că am fi cineva. Suntem însă cineva cu adevărat doar când ajungem în dimensiunea indefinită a sinei. Acolo e *cineva*-ul nostru. Acolo e potirul care se poate umple de Dumnezeu, cum scrie aici. Potirul în sensul său de permanență, ființial ca natură, care poate să și poarte plinitor, odihnitor, întâlnirea euharistică. Nu orice vas e potir, nu orice potir e pregătit să poarte și să păstreze, să zic așa, în chip roditor, cele ale comuniunii veșnice euharistice.

I.M.: În introducerea Filocaliei XI, Părintele Stăniloae scria:

„**Prin smerenie omul ajunge de vede sinea sa reală**, curățită de straturile de opacitate, de întuneric, așezate pe ea. Sinea astfel curățită se descoperă ca o sine clar dependentă de Dumnezeu, s-ar putea spune străvezie pentru Dumnezeu, Care, prin sensul ce-l dă tuturor, aduce în om marea lumină.

La această vedere a măreției luminoase a lui Dumnezeu nu poate ajunge decât cel ce vede micimea sa, lipsa de sens sau întunericul existenței sale închise în ea însăși. Căci această micime a sa recunoscută face inexplicabilă existența proprie fără Dumnezeu.

Cu cât se simte omul redus la sine însuși, mai gol, cu atât se vede pe sine mai clar că nu poate exista decât prin Dumnezeu, cu atât i se face mai simțită prezența lui Dumnezeu ca temelie a sa."

N.: Aș începe cu începutul și nu cu sfârșitul care ne vorbește de temelia cerească dată de prezența lui Dumnezeu. Aș începe

revenind la faptul – semnalat și în sinteză – că prin smerenie omul ajunge să-și vadă sinea sa reală. Nu revin la ceea ce am spus pentru a detalia. Dar vreau să punctez din nou că există o sine reală, care se află dincolo de straturile de opacitate, de vălurile de întuneric.

Dincolo de aceste perdele netransparente se ascunde sinea ta reală. Iar în acest sens, smerenia trebuie să te facă să vezi dimensiunea aceasta a realității aflate dincolo de perdele. Vezi că ești mic. Dar vezi că ești mic în raport cu Dumnezeu, sau că ești mic în acest sens al raportării... Și Dumnezeu, prin prezența Lui, te ajută să-ți descoperi, te face să-ți vezi și sinea ta reală. Pentru că în spațiul filocalic sau mistic isihast, noi nu ne descoperim sinea prin noi înșine, ci prin Dumnezeu, prin con-vorbirea cu El. De aceea s-a și pomenit de această con-vorbire. Dar e un alt tip de convorbire. E una care, dintr-o anumită perspectivă, cum ai spus și cum am întărit și eu, poate apărea și ca tăcere, așa cum unii chiar o prezintă.

Dar, de fapt, e mai propriu spus că e o grăire. Asta dacă dorim să privim de sus în jos, dacă dorim să vedem dinspre arhetipuri. Dumnezeu creează prin Fiul care e Cuvântul. Știm. Noi suntem în special creați după chipul Cuvântului și dezvoltați prin Duhul Lui, cum arăta Marele Teolog. Știm și asta, deci. Înseamnă că fondul nostru este grăirea sau exprimarea. Rostirea în fondul acela tainic. Nu vorbăria. Părintele Stăniloae arată că sinea este dependentă de Dumnezeu. Altfel zis, sinea nu e un sine de tip metafizic, înțeles ca un punct terminus în misticile orientale. De ce? Tocmai pentru că prin sinea noastră – în aceasta constă și smerenia ei! – se străvede adevăratul Dumnezeu. Dumnezeul cel viu!

Și aici este toată povestea smereniei sinei. Una de relaționare, de simțire a prezenței lui Dumnezeu (și) ca Temelie, ca Origine a sinei de profunzime care transcende sinele. Trebuie să remarcăm că se introduce smerenia, iată, în această ecuație a descoperirii de sine, pentru a rezolva trecerea dincolo de straturile de opacitate. Nu rămâi doar la cugetarea smerită sau la gândul smerit care țese perdele, uneori de abur, mai mult sau mai puțin transparente. Trebuie să treci cumva *dincolo*, pentru a ajunge la

sinea aceasta reală care este și străvezie și dependentă, întrucât e în legătură cu Originea. Este străvezie pentru că se vede și Dumnezeu prin ea. Misticii metafizicieni ajung la sinea proprie. Ajung la natura umană fundamentală, dar nu mai străvăd pe Dumnezeu prin ea. Nu explică însă cum a apărut natura umană fundamentală. Nici Buddha nu explică. Ajuns în natura de Buddha, a luat-o ca atare, ca pe Gara de Nord. Cum de a apărut această realitate, care e originea ei?, nu se mai întreabă. Nu-l mai interesează. Nu străvede Originea. Rămâne la sinea însăși. Nu vede pe *Cel ce Este* dincolo de sinea proprie. Sinea, în acest caz, nu mai e simplă perdea, ci draperie. Nu lasă lumina *de dincolo* să treacă. Lipsește smerenia recunoașterii Originii, în budism.

În realitate, la vederea Originii nu se poate ajunge altfel decât urmând calea hristică. Numai așa se ajunge la conștiința sinei cum că nu este ultima realitate. Buddha a fost înainte de Hristos. Însă, nici cei care continuă astăzi budismul, nu ies din siajul lui Buddha. Tot nu străvăd Originea. Interesant. Caută doar natura umană fundamentală, fără să vadă realitatea lui Dumnezeu, temelie a sinei proprii.

I.M.: În Filocalia VII (nota 192), Părintele Stăniloae explică:

„**Smerenia adevărată nu este produsul voinței de smerenie a credinciosului.** Acesta poate arăta cel mult chipuri de smerenie. Smerenia adevărată e darul lui Dumnezeu, e deschiderea lui Dumnezeu, celui ce se roagă, e relație vie cu El.

Numai prezența deschisă a infinității lui Dumnezeu coplește cu adevărat sufletul și-l face să se smerească cu adevărat, cum nu o poate face deplin niciodată numai prin eforturile proprii."

N.: Avem o trimitere la *smerenia adevărată*, care e *darul lui Dumnezeu*. Este o smerenie care survine dintr-o prezență dumnezeiască copleșitoare, dintr-o deschidere a lui Dumnezeu către cel ce se roagă, care se află într-o *relație vie* cu Dumnezeu. O atare relație presupune însă o experiență mult mai avansată și mai profundă a rugăciunii. Sau, dacă e să ne referim în alți termeni, exprimă o altă treaptă, mai înaltă, a rugăciunii. Vorbim de o smerenie adevărată întrucât se asimilează și desfășoară ca urmare

a întâlnirii conștiente cu adevărul dumnezeiesc, în viul său, în mod nemijlocit. Trăind în acest viu, care este conținut al persoanei, smerenia capătă amprenta viului dumnezeiesc și-și descoperă putința de a se mișca silențios, mulându-se pe realitate, în diversitatea ei. Se desfășoară contextual, situat, în chip personal și personalizat. Este o smerenie personalizată. I-am putea spune *smerenie iconică*, întrucât rămâne în trena asemănării. Se exprimă sinergic, în autentic chip personal, și nu într-un chip prefabricat, configurat imitativ, printr-un act de voință, și întemeiat pe eforturi individuale, unilaterale. E altceva decât smerenia ce apare în diverse chipuri concrescute în afara darului dumnezeiesc sau în paralel cu el, nu hrănite din seva lui. Putem remarca astfel că suntem chemați să intrăm într-un viu al smereniei, pe de o parte. Pe de altă parte, trebuie să știm că e de folos să ieșim dintr-un tipar previzibil. Trebuie să ne extragem din forme ale smereniei prestabilite, rezultate dintr-un demers volitiv, pentru a ne plia pe mișcarea dumnezeiască a smereniei.

Precizarea smereniei ca dar, în raport cu smerenia „în suc propriu" – ca produs stors „din sine" prin intermediul voinței și al eforturilor individuale – ne pune în gardă cu privire la abordarea sa într-o modalitate autonomă, unilaterală, dar ne deschide orizontul descoperirii smereniei în chipul său participativ, personalizat. Accentul, în acest caz, se situează pe dispoziția de primire a darului, pe receptarea acestei deschideri a lui Dumnezeu, ca *Prezență* în cel rugător. Relația vie cu Dăruitorul este cheia celebrării primirii darului. Relația vie, tocmai fiindcă este o relație, și nu un raport unilateral, implică și un activ/act al rugătorului, care nu se suprapune și nu se reduce la cel volitiv, în care se lasă angajat sinele. Relația vie este (și) o conștientizare a prezenței lui Dumnezeu. Exprimă un chip al întâlnirii și al împărtășirii din această *Prezență*. Iar această cuminecare de *Prezență*, într-o relație vie, implică o sesizare, o conștientizare, o așezare într-un chip de a fi prezent (și) al rugătorului.

În acest sens, rugătorul trebuie să aibă trează conștiința, trebuie să fie trezit în propria conștiință, care este dincolo de angajarea sa volitivă, dar nu în răspărul ei. Diferența dintre

angajarea în efort volitiv și conștientizarea ca prezență, care este tot o formă de angajare, în fond, se deslușește dacă avem în atenție o distincție în cadrul structurii antropologice a sursei/ surselor, respectiv a suportului/ suporturilor actelor (participative). Această distincție – care în antropologia iconică ghelasiană, după natura sursei/ suportului (identificat), este cea dintre ființialitate și energii – trebuie avută în atenție, inclusiv din punctul de vedere al practicii. Altfel zis, practica trebuie să o aibă în atenție.

Care este, antropologic vorbind, suportul fundamental, locul de primire și cinstire pe care se așază darul dumnezeiesc? Îl primin oriunde și oricum? După cum se vede, nu e de ajuns doar voința de smerenie. E nevoie de un act de prezență conștientă care trebuie să răspundă – *prezent!* – în chip permanent, în fața Prezenței lui Dumnezeu, Conștiința Absolută. Smerenia poate apărea astfel și ca un chip de a fi prezent în relația vie, în viul relației. O smerenie care se descoperă în viul ei într-un chip de *prezență iconică*.

I.M.: Iată ce spune Părintele Stăniloae în nota 764, din Filocalia XI:

„Ca să întrebi pe un părinte duhovnicesc despre gândurile tale, trebuie să știi să le expui. Dar cine le poate expune? **Toți trăiesc o mare împletire de gânduri contradictorii, dar puțini le pot exprima.** Unii le exprimă mai corespunzător, alții mai puțin corespunzător, dar nici unul deplin corespunzător."

N.: Aici e mai „greu" subiectul. În sensul că e și o gradație, din ce văd. Toți trăiesc o împletire de gânduri – deci, e cvasi-generalizată povestea împletiturilor de gânduri –, însă doar unii le exprimă. Dintre toți, doar unii, desfăcând fir de gând, de fir de gând, reușesc să le exprime. Alții mai puțin sau deloc. Există o gradație a putinței exprimării gândurilor, în sensul unei mărturisiri.

Spune-i Avvei, bătrânului, gândurile tale. Așa e sfătuit ucenicul. Depinde însă în ce categorie te situezi. Ești între *toți*?, între *unii?, alții mai puțin?*, sau *nici unul?* – în putința exprimării. Trebuie să spui gândurile. Bun. Dar trebuie să știi, pe de o parte, și trebuie și să poți să le expui, pe de altă parte. Înseamnă că e

diferență între a ști și a putea expune, în a le aduce în afară, în a le pune înaintea cuiva... Una este a ști să le expui, și alta e putința de a o face. Și asta, într-adevăr, mi se pare că face interesantă problematica, din acest punct de vedere. Uneori simplificăm excesiv. Avem impresia că putem face lesne ce ni se recomandă să facem. Ni se recomandă să ne mărturisim gândurile... Păi, da, e bine. Dar realitatea s-ar putea să ne facă să ne încadrăm în aceste categorisiri ale științei și putinței mărturisirii. Nu e vorba, așadar, doar de voința de a o face.

Dar, cum vorbeam anterior, putem lua în calcul faptul că nici gândurile nu sunt, totuși, absolut determinante pentru noi, în sensul în care pot reprezenta doar sinele, și nu și sinea noastră. Se poate privi, așadar, și în sensul personalist, apofatic, pe de o parte. Adică, în perspectiva în care accentul poate fi pus pe sinea noastră. Pe de altă parte, putem să căutăm să răsfirăm, să rarefiem gândurile. Căci, până la urmă – pe o anumită treaptă spirituală, mai înaltă, când e mai stabilizată și mai așezată, mai clarificată mintea – gândurile nu mai au aceeași densitate în împletitură. Nu mai au aceeași frecvență, nu mai au aceeași viteză de rotație, cu turbioane într-un sens sau în altul. Nu mai constituie o nebuloasă. Nu mai sunt roiuri, roiuri. Când sunt cârduri, cârduri, mai cu seamă dacă sunt amestecate și contradictorii, e mai greu să le selectezi, să le separi și apoi să le exprimi. Pe care să îl spui mai întâi? Îl spui pe ăla sau pe ălălalt? Sau le spui pe amândouă, chit că se bat cap în cap? Exprimi și tensiunea respectivă? Desigur, și faptul de a fi contradictorii exprimă ceva... ca stare de fapt... Arată o tensiune. Ești între vagoane. Stai între ciocan și nicovală. Dar tensiunea însăși poate fi ceva de luat în atenție. Poate fi un simptom, din această perspectivă a stării. Pe lângă gânduri, exprimăm și emoțiile? Poate conta și intervalul dintre gânduri?

Exemplul mi s-a părut potrivit, pentru că ne arată că nu e așa de simplă mărturisirea gândurilor. Se poate înțelege astfel că nici putința mărturisirii nu e chiar așa la îndemână, pentru fiecare din noi. Asta nu înseamnă că nu trebuie ex-puse și că nu trebuie încercată, ori că nu e de folos o atare prezentare. Dar e vorba aici și de o prudență vizavi de știința și putința de a o face.

Ambele presupun și răbdare și îngăduință din partea părintelui duhovnicesc. Uneori sunt limite ucenicești și de măsură. Dar și limitele pot să se mai schimbe. Se pot elasticiza. Pot să se așeze și altfel hotarele, în timp. Poate spori gradul de plasticitate.

Pe de altă parte, dacă ne orientăm în sensul sinei adânci, trebuie să știm că tot acolo trebuie ajuns, și din perspectiva asta trebuie să privim. În acest sens, a ex-pune gândurile, chiar coerent, chiar necontradictorii fiind ele, nu e însă suficient, dacă nu găsim totodată cărarea și pârleazul de trecere în taina sinei proprii. Ceea ce înseamnă o regăsire a chipului convorbirii cu Dumnezeu. Căci despre asta vorbim. Și, chiar și reciproc trebuie să ajungem să ne dezvăluim sinea noastră. Trebuie să ajungem să comunicăm mai profund sau chiar să cuvântăm ca taină a sinei proprii, care e dincolo de gânduri, și, deci, de exprimarea lor. Acuma sigur că poate noi ne învârtim foarte mult în gândurile noastre, mai cu seamă dacă sunt atât de presante. Ne pot asedia. Ne pot asalta, în momente de învolburare, și atunci e mai greu să le discernem. Însă nu trebuie să pierdem din vedere – chiar așa fiind, în morișca gândurilor – ținta pe care dorim să o atingem, care, antropologic vorbind, este dincolo de gândurile și simțirile noastre. Pentru că aici mi se pare mie că e ținta, când căutăm conștiința. Acesta ar fi și scopul discuției noastre. Încercăm să arătăm direcția către apofatismul antropologic, care e dincolo de gânduri.

Altfel spus – dincolo de exprimarea gândurilor sau/și de știința exprimării gândurilor și a putinței de a o face –, trebuie regăsită și acea capacitate de grăire sufletească, și putința de a cuvânta direct prin chipul sufletului. Prin chipul de suflet, prin sinea noastră, altfel zis, suntem mai mult decât ceea ce poate spune despre noi sinele nostru, prin exprimarea gândurilor, sentimentelor și a voirilor lui.

I.M.: Cum zice Părintele Ghelasie: „Peste păcatul meu, Ție tot mă închin." Adică, peste vălmășagul tuturor chestiilor care se întâmplă. **Peste**...

N.: Da, de fapt ăsta e, practic, gestul: închinarea *peste*. Adică de *dincolo*. E vorba de închinarea *in actu* a *persoanei* – chip în sine – ca gest care acoperă, trece *peste* iarmarocul gândurilor. Sau, mă

rog, ce-o fi el, bâlci ori balamuc. Prin gest se caută descoperirea adresării ca adresare în sine, directă, a sinei. În personalismul său, Avva Ghelasie caută să descopere închinarea-gest prin chipul de taină al omului. Acest chip e dincolo de gânduri. Sinea își asumă și sinele, fără îndoială. Dar peste sine, cu conținutul gândurilor sale, trebuie să am această închinare a sinei, care e o exprimare de *dincolo* de sine. Acesta e gestul de închinare. E exact modalitatea sau forma de exprimare, de grăire sufletească, care vine de peste gând, de peste simțire, și chiar de peste, să zic așa, fapta săvârșită... Vine ca închinare-strigăt de peste păcatul meu, făcut și cu gândul sau/și cu fapta, uneori. Dar e de știut că peste păcatul meu pot să mă închin. Însă, modalitatea aceasta practică se înțelege, dacă se înțelege și modelul antropologic ghelasian. De fapt aicea bate isihastul, înspre nevoia de recuperare a unei practici iconice, personaliste, care a priceput, în raport de structura antropologică desfășurată, care este originea actului de adresare-închinare, și caută să o aducă în prim-planul practicii.

Unii caută să facă duhovnicie numai la nivel de gânduri, în raport de discernerea lor. Desfășurând viața duhovnicească în această zonă, rămâi cumva în exteriorul sinei proprii. Ceea ce e prea puțin din perspectiva unei mistici isihaste personaliste. În schimb, Avva Ghelasie încearcă, exact cum ai spus, să deschidă calea personalizării misticului sau a căutătorului de trăire, de viață duhovnicească, punând în evidență chipul persoanei, prin această închinare peste toate.

I.M.: Iată o survolare, de către Părintele Stăniloae, a caracteristicilor gândirii, în nota 764, din Filocalia XI:

„Oamenii vor să pună o logică mai mult sau mai puțin schematică în exprimarea gândurilor. Dar **logica cea mai nuanțată rămâne schematică, abstractă față de realitatea vie**, indefinită în mișcarea și varietatea ei.

Noi zicem unu și cu unu fac doi. Dar orice unu unit cu alt unu dau un alt fel de pereche. Mai mult orice unu e altfel decât alt unu. Nu sunt, în realitate, doi unu la fel, nici între oameni, nici între animale, nici între pomi, nici chiar între pietre.

Uniformitatea o pot construi doar oamenii, dar numai în planul tehnic. Tehnica poate tăia pietre la fel, construi case la

fel, mașini la fel. Dar acestea nu sunt o realitate vie. Nu sunt o realitate fecundă nici în planul fizic, nici biologic, nici spiritual. Astfel există în realitate o raționalitate, dar nu una abstractă, uniformă, ci unită cu viața indefinit variată. **Realitatea e după chipul Sfintei Treimi, în care cele trei Persoane nu sunt la fel**, în care Logosul e unit cu Duhul și amândouă au un izvor comun, pe Tatăl".

N.: Apropo de exprimare, cred că e în prelungirea a ceea ce s-a discutat. Schematizarea nu te ajută, și nici logica, în atare exprimare a persoanei ca persoană. O logică care rămâne într-o sferă abstractă, nu poate surprinde realitatea vie. O realitate care este desemnată prin sintagma *realitatea vie* sau *indefinită*. Realitatea vie este altceva decât realitatea surprinsă într-o formă abstractă, zăbrelită de logică sau fixată într-o schemă. Nu e de contestat nici rostul logicii, nici cel al schematizării, dar aici e vorba de a surprinde o apologie a realității vii și a diversității reale, concrete. Însă, de regulă, învârtindu-ne în sfera abstractă, tindem să anulăm individualizările. Ca atare, nu prea mai reușim să surprindem realitatea vie, fie din afară, fie din lăuntru. Abstractizarea are rostul, eficiența și eficacitatea ei, într-o anume operabilitate. Ține de o modalitate a cunoașterii care nu ar fi fost cu putință dacă n-ar fi fost făcută cu putință de către Dumnezeu. Ca atare, trebuie să-și păstreze atribuțiile și să fie folosită.

Problema e atunci când, după cădere, aceasta ascunde realitatea vie, sau când i se substituie. Pe fond e și o problemă de confuzie: spiritul propriu-zis nu e acest sistem de operare abstractă, ci tocmai realitatea vie de dincolo de el. Spiritul nu e gând (-energie), ci ființialitate!

De aceea devine problematică încercarea de cunoaștere printr-o metodă informatică de operare abstractă, tocmai pentru că riscă să se (și să ne) despartă de realitatea vie sau fecundă. De fapt, chiar de noi înșine. Operând cu abstracții și generalități, unii riscă să nu mai vadă diversitatea care există și la nivel pur spiritual, nu doar la nivel fizic, biologic. De aceea trebuie subliniat că suntem entități distincte, și prin structurile noastre de profunzime, nu doar prin cele de suprafață. Chiar noi oamenii,

suntem diferiți. Este o evidență. Suntem unici inclusiv prin corp, deși corpul fiecăruia are aceleași membre, aceleași tipuri de organe, cu aceleași funcții... E mirabil cum materia se poate configura în corpuri unice, cum se poate exprima în atâtea forme diverse. Deși e aceeași structură și aceeași componență și funcționalitate, totuși materia este individualizată: corpul tău e unic, dar și al meu este unic!

Similar este și în ordinea spirituală. Sufletul – vorbim în sens antropologic – are singularitate, are unicitate în ceea ce ne privește pe fiecare dintre noi. Ideea e, cum spuneam, să nu confundăm modalitățile de abstractizare cu spiritualitatea însăși. Apoi, să nu extrapolăm acest model abstract, pentru că putem să ajungem să contestăm realitatea vie în diversitatea ei și să respingem diversitatea ontologică reală, inclusiv cea ființială. Fiecare persoană are singularitatea ei, fiecare suflet este unic. Și asta e și frumusețea vieții, că fiecare din noi are capacitatea de a îmbogăți realitatea prin participarea sa unică sau singulară, în chip viu și fecund.

Și atunci problema e și una de a ieși din zona schematismului, a logicii, pe de o parte, și de a descoperi, pe de altă parte, o realitate care este de alt tip. Care nu este nici abstractă, nici uniformă, cum ar lăsa să se înțeleagă atunci când e gândită într-o ordine abstractă, și nu experiată ca atare. Raționalitatea e mai mult decât structurile operatorii ale rațiunii. Este unită și cu viața indefinit variată. Altfel zis: raționalitatea nu e numai abstractă, cum ar vrea să ne facă să credem raționalismul. Raționalitatea este cuprinsă și în realitatea vie. Așa cum sunt și rațiunile creației, ca rațională imanentă, în raport cu rațiunile vii, paradigmatice. Acestea sunt rațiuni transcendente rațiunilor creației.

Prin urmare, suprapunerea conceptuală dintre rațională și procesele de abstractizare este nepotrivită. Rațională e mai largă decât abstractizarea, sau abstractizarea nu acoperă, de fapt, realitatea. În fond, și sinea proprie, care depășește cugetarea și chiar rațiunea, este supra-rațională. Nu este irațională! Sinea e prea plin de rațiuni, de fapt. Rațională abstractă e doar o reflectare energetică a acestui potențial ființial de rațiuni. Schematismul și logicismul (dacă pot spune astfel) sunt doar o

reflectare superficială a raționalităților profunde. Fără îndoială că raționalitatea abstractă își are rostul ei într-o anumită funcționalitate și operabilitate. Nu putem să o dăm la o parte, nu trebuie să o excludem. Și nu avem de ce, pentru că e o componentă umană, în definitiv. Mistica isihastă nu amputează nimic, ci valorifică tot, în ordinea firească. Problema e de reașezare și de reordonare, din perspectiva întregului antropologic, și de a nu pierde întregul din pricina părții, sau de a ascunde prin intermediul ei realități mai profunde, ori de a confunda procesele de operare ale rațiunii cu însăși viața spirituală.

Abstractizarea – cum zicea și Părintele Ghelasie – atunci când se crede spiritualitate, riscă să oculteze spiritualitatea-ființialitate. În ordinea ființială-spirituală e (și) comuniune. În adevărata spiritualitate nu e doar prelucrare de date prin abstractizare și bază de date. E și împărtășire. E comuniune ființială, nu doar schimb de informații. E alt tip de participare într-o realitate inefabilă, cea a permanenței ființiale. Ne situăm cu adevărat, aici, în ordinea personalistă și ca realitate intrinsecă, nu numai ca terminologie.

I.M.: Iată nota 596 din Filocalia XI:

„Există și o scufundare, mai bine zis o înfundare, într-o împrăștiere și într-o imaginație fără sfârșit. De la o idee treci la alta, care ți se pare mai adâncă decât prima, de la o închipuire la alta, care ți se pare mai interesantă decât cea dinainte, și așa mai departe. Te înfunzi ca într-un labirint.

Pentru cel ce nu-și poate ține gândul alipit la Dumnezeu, legarea lui de cuvânt, sau de numele lui Dumnezeu e un ajutor. Cel ce-și ține gândul alipit de Dumnezeu, fără ajutorul cuvântului, îl ține lipit de același Dumnezeu personal de care-l ține alipit și prin nume, sau prin cuvintele rugăciunii.

E un Dumnezeu personal, care are o voie personală, și care vrea să ne mântuiască, în calitatea lui de Persoană. Acela nu se scufundă într-un panteism haotic, care îți justifică cele mai năstrușnice gânduri contradictorii, pe motiv că toate sunt implicate într-o esență considerată drept dumnezeu."

N.: Aș remarca faptul că există o scufundare care poate duce și spre o înfundare. Ceva în genul *deschiderii care închide,* din formula noiciană. Nu suntem în dualitatea adâncire vs. superficializare. E posibilă o adâncire, o scufundare, care părăsește suprafața, iese din superficial, dar care te închide. Nu te deschide către altceva. Nu te adâncește cu rost, așadar. Aș sesiza apoi că există o posibilă împrăștiere manifestată nu doar la nivel ideatic, abstract, ci și la nivel imagistic, ca reprezentare și închipuire. Această împrăștiere mi se pare de luat în seamă și din perspectiva creativității celor care se joacă prea mult cu ideile și cu imaginile, uitând de (supra-) conștiința care trebuie să le personalizeze... Se împrăștie în chip „creativ". Sunt și idei și închipuiri care te înfundă ca-ntr-un labirint în propria ta prolificitate creatoare, incontinent căutată. Nu te scot la liman, ci te duc în derivă...

I.M.: Părând că te duc spre o ieșire.

N.: O ieșire pe care s-ar presupune cel puțin că o cauți, de vreme ce intri într-un labirint. Că doar nu intri într-un labirint, doar pentru a intra, sau pentru a rămâne. Sunt și forme mai simple în care dacă vrei să intri fără să mai ieși, o poți face. Nu e nevoie de un labirint. E de ajuns o cușcă. Problema este că poți să intri într-un labirint chiar și în forma aceasta „pozitivă" a creativității.

I.M.: Intri conștient sau inconștient.

N.: Asta este problema. Eu vreau să leg un pic povestea de creativitatea cu orice preț; o creativitate care uită rostul și sensul, atât al ideii, cât și al imaginii. Și, mai mult, uită rostul adâncirii în ceea ce vorbeam: în taina redescoperirii de sine. Căci dacă tu cauți creativ, să zicem, numai forme de exprimare care sunt lipsite de Exprimarea (cu E mare) sau de Grăirea de sine, acestea nu sunt decât forme de împrăștiere, de dezintegrare. Nu mai ești un întreg. Ești doar așa ca un gheizer care țâșnește... care tot scoate câte un jet... Mă rog, cei care „produc" câte ceva bun, din când în când, că sunt și din cei care cred că tot ce le trece prin minte și simțire e „bun" și se poate numi „operă", „creație".

Alții caută stimulente pentru a menține creativitatea, în diverse mijloace: de la alcool la varia substanțe. Caută creativitatea

stimulată „substanțial”. Poate fi spectaculoasă, pe undeva, surprinzătoare, stridentă, șocantă dar nu departe de un stagiu de pregătire la „Obregia”. Îmi vine în gând genialul Sergiu Celibidache și diferența, de sorginte mistică, pe care o făcea între o virtuozitate care impresionează, fascinează, și muzica prin intermediul căreia are loc o reducție a multiplicității la unitate; o reducție care conduce la o experiență de tip metafizic, cumva, în genul unei unificări cosmice, care trece dincolo de senzații. Poate fi careva un virtuoz de excepție – capabil să genereze senzații sonore, impresii sonore, efecte sonore, ce pot fi extraordinare –, dar mesajul expresivității sale, deși se comunică intens, nu trece dincolo de simțuri. Nu te conduce, deci, la recuperarea unei stări mai profunde de unificare. Și atunci chestiunea cu creativitatea poate fi și una de balamuc sau pe-aproape, prin curte, în incintă. Nu trebuie să treci de la o idee la alta, la nesfârșit, întrucât vrei să fii creativ. Posibil să intri într-o incontinență ideatică, care te risipește, te consumă, te epuizează. Se scurge gând după gând, idee după idee, închipuire după închipuire...

I.M.: Părând că deslușește...

N.: Eventual, dacă nu mai și adaugă văluri... iar nedeslușitul sporește, fundalul fiind din ce în ce mai estompat. Pe de altă parte – și aici e important ce am vorbit anterior –, acest tip de „discurs interior” te bagă într-un labirint al sinelui logoreic. Te duce într-o zonă care, sigur, poate fi și interesantă, nu zic, și nu neapărat patologică în sensul propriu. Poate să te situeze în sfera creativă artistică sau chiar a gândirii filozofice. Dar aici evaluăm toate acestea într-un sens mistic în care e important să înțelegi că trebuie să te transcenzi, sau să te descoperi ca fiind dincolo de această structură care produce idei și închipuiri. Din perspectiva identificării, ajungi să te identifici cu sinele – nu cu sinea –, dacă rămâi în această efervescență de idei, mai mult sau mai puțin speculative, care te învârt în universul lor. Te fac să treci de la una la alta, și tot așa, ca cimpanzeul din creangă în creangă. Acest proces interior te poate scoate, de multe ori, și din realitatea concretă corporală, materială, biologică, dar, mai mult ca sigur, te poate ține în afară de realitatea spirituală propriu-zisă. Visezi, ca să zic așa... Trăiești ca într-o lume de vis.

I.M.: De subconștient, semi-conștientă.

N.: Da. Nu te afli în conștiință. Conștiința ta nu e trează. Conștiința trează, după cum au realizat și metafizicienii-mistici orientali, e dincolo de gânduri, idei, imagini și reprezentări. Nu poți să dai de ea până când nu se liniștesc gândurile, până când nu încetează închipuirile. Altfel, fără conștiința trează, ești pe câmpii, cu tot cu creativitatea etalată. Pot fi și mirobolante ideile și imaginile, dar pot constitui și perdele care te pot face să nu vezi realități mai profunde. Aceasta e consecința dacă ne legăm doar de gânduri și închipuiri, părându-ni-se că aici, în ele, ar fi *toată legea și prorocii*.

Dar aici trebuie văzut și altceva: *Cel ce nu-și poate ține gândul alipit la Dumnezeu, îl poate lega de cuvânt sau de numele lui Dumnezeu.* Îmi amintesc de ce zicea Părintele Ghelasie, într-un poem: *Un anume cuvânt al Tău, a creat un anume suflet al meu.* Există, așadar, și o grăire sau o cuvântare de suflet, întrucât sufletul are drept model un cuvânt al Cuvântului. Dar aici nu se referă la astfel de cuvântare de suflet, care este o grăire directă a sufletului, sau a sinei, ci la cuvântul verbalizat sau scris/citit. Se referă la cuvântul prins în discurs, la cel care e cuprins, alcătuit în rugăciunea scrisă/citită, sau în alcătuirea rugăciunii rostite, verbalizate.

Și face diferența între gândul care poate fi alipit de Dumnezeu, în chip direct, și legătura indirectă, prin cuvânt și Nume. A alipi gândul de Dumnezeu e altceva decât a lega idee de idee și a intra într-un scenariu, lăsându-te împresurat de *lanțurile amintirilor* sau... celebrând dimpreună cu *prietenii mei elefanții*. Celebre filme indiene din copilărie, pentru cine, fiind din generație mai nouă, nu știe.

Dacă nu poți ține alipit gândul de Dumnezeu, ținere care reprezintă și o continuitate în alipire, atunci te legi de cuvânt și nume, care te sprijină. Altfel spus, este posibilă o alipire de Dumnezeu, cumva directă, fără ajutorul Numelui și cuvântului, înțeles în sensul discursivității. Alipirea nu trebuie să fie mijlocită neapărat, deci, de o rugăciune scrisă-citită, articulată discursiv, în chip sonor (sau nu). Dar poate fi legat gândul și de Nume, prin care ne alipim de Dumnezeu, rostindu-l. Însă ce e important,

pe final, și aici e și o dimensiune apologetică, e faptul că accentuează încă o dată că vorbim despre un Dumnezeu personal. Nu este divinul metafizic. Nu este principiul filosofic. Nu e o esență. Din ce reiese caracterul personal? Din faptul că Dumnezeul revelației hristice are o voie personală și vrea să ne mântuiască. În căutarea oii celei pierdute vine chiar Păstorul, care știe că oaia e pierdută. Știe acest lucru și vrea să o salveze. Face ceva în acest sens. Acționează. Păstorul e o conștiință. E o Persoană. Nu e nimicul care nu știe despre sine nici măcar că este nimic.

Și chiar spune Părintele că Dumnezeul Persoană nu te lasă să te scufunzi în gânduri contradictorii, așa cum se întâmplă în cazul unui panteism haotic, recte impersonal, care lasă spațiu oricăror justificări. Sau chiar dacă aparent nu sunt contradictorii gândurile, demersul în sine, aflat în siaj impersonal, devine unul contradictoriu, deși are o reprezentare coerentă și o logică internă.

E o contradicție implicită a sinelui cu sinea sa, a personalului cu impersonalul. Fie e ca o ieșire a sinelui în afara sinei... Pe de o parte, cu o mișcare în sens centrifug. Exact cum corpul ar face numai ce vrea el, fără să țină cont de suflet. Fără să știe că este icoană a sufletului și că împreună alcătuiesc un întreg. Sinele se împrăștie în gânduri și imagini, în acțiunile și în faptele lui. Și, la un moment dat, pierzându-și contactul cu sinea proprie, sinele suportă și consecințele. Pătrunde pe un labirint sau altul al vieții, din care nu mai iese. Uită de sine. Fie că e o anihilare a sinelui, în favoarea sinei, ca o mișcare în sens centripet, pe de altă parte.

Se poate observa că face disocierea dintre un Dumnezeu personal și divinul specific panteismului, care, într-o formă mascată sau mai mult sau mai puțin devoalată doctrinar, ca monism, dualism, non-dualism, este mobilul misticilor metafizice. Tocmai faptul că Dumnezeul revelație creștine este un Dumnezeu personal ne arată că are voie personală. Adică, e un Dumnezeu care vine către tine... Chiar vrea El să te mântuiască, scoțându-te inclusiv din acest labirint, ca să poți să fii cu El pe cale. Dumnezeu se face cale. Și, fiind împreună cu Dumnezeu, te lași redescoperit și în sinea ta proprie, care e o structură pasibilă de alipire directă.

Hristos, Cuvântul întrupat te ajută să treci de la idei și închipuri la o grăire directă de suflet sau la o grăire ființială, dar care nu exclude ideația sau imaginația. În isihasm nu mergem pe cale ca să ne aneantizăm ideile și imaginația. Nu anihilăm sinele, ci îl integrăm, dimpreună cu sinea, în chipul personalității. Nu se trece nici hotarul în partea aceasta a negației, ca în budism. E clar. Numai că și sinele și sinea trebuie distinse, identificate, personalizate, prin suprapersonalizare hristică. Dimpreună se îmbracă hristic și primesc această pecete hristică. Se așează într-un rost, capătă un sens, se înscriu într-o mărturisire personală și personalizată, și ca idee, și ca imaginație... Sigur, formula folosită aici, de fapt, e imaginație fără de sfârșit... Această imaginație fără de sfârșit nu trebuie să iasă din chipul persoanei, zburând ca un zmeu prin văzduh. În chip mistic isihast, inclusiv imaginația trebuie să treacă prin filtrul de taină al personalizării iconice. Știm proverbul: nu tot ce zboară se mănâncă.

Și cu asta închei, semnalând nevoia de prudență în angajarea pe un făgaș creativ, care poate să ducă la ratarea regăsirii sinei de către sine. Chiar o imaginație fără sfârșit – că unii au o imaginație debordantă, fiind absolut spectaculoși în secreția imaginilor – te poate pierde în labirinturi fără ieșire. Așadar, una e una și alta e alta. Nu trebuie să pierdem viziunea de ansamblu. Trebuie să știm *unde* dorim să ajungem. Și *cum* putem să ajungem. Nu trebuie să uităm ținta.

Prin urmare, atât ideile cât și imaginația, trebuie ținute într-un frâu al personalizării. E un frâu care, de fapt, le integrează într-un sens mai profund. Și le ține, mai degrabă, ca mijloace, ca instrumente de exprimare a tainei lui Dumnezeu și a tainei omului. Sunt domesticite, din punctul ăsta de vedere. Nu mai sunt nărăvașe, sălbatice. Se întorc întru *a-casa* lor.

I.M.: În nota 89, din Filocalia VIII, spune Părintele Stăniloae:

„**A experia pe Dumnezeu înseamnă a-L experia în stare de rugăciune**, căci în acea stare suntem în comunicare directă cu El și simțim puternic că de la El avem toate. Dar pentru noi **Dumnezeu se face accesibil în Hristos**.

Când **mintea se adună din toate, se adună în Hristos și se roagă în El**. Dar și înăuntrul inimii. Căci inima este, din alt punct de vedere, adâncul indefinit al minții, descoperită în starea ei emoțională, sau este o altă latură a ei, prin care se deschide către Dumnezeu. E un adânc care nu se închide în el, ci se deschide în Dumnezeu sau în Hristos. Când se închide, se acoperă însăși inima. Omul devine „fără inimă".

Hristos aflat în inima deschisă și descoperită prin adunarea minții din împrăștiere e una cu Împărăția cerurilor. De aceea în Metoda lui Nichifor se spune că mintea adunându-se în inimă află acolo Împărăția cerurilor, în care nu se mai satură să rămână."

N.: Împrăștierea a fost oarecum definită anterior. Poate fi și o împrăștiere „creativă". Asta am vrut să subliniez. O împrăștiere prin trecere de la o idee la alta, prin imagini și imaginație care nu au finalitate și concretizare, sau care te scoate din această adunare a sinelui în sine, pentru a-și recunoaște sinea și, dincolo de ea, Originea. Și atunci această incontinență, această supurație ideatică și imagistică a sinelui te risipește, te pierde.

Prin contrast, reiese sensul de urmat: ieșirea din împrăștiere, prin adunarea sinelui în sine, și a sinelui în sine în sinea sa. Adunarea minții din împrăștiere – mintea drept componentă a sinelui – ne deschide calea spre a pătrunde în Împărăția Cerurilor. Calea evident se deschide prin Calea însăși, prin Hristos. Textul ne spune că Hristos este aflat în inima deschisă și descoperită. Deci, prin adunarea minții, ajungem să deschidem și să descoperim (și) inima. Și prin ea Îl aflăm pe Hristos, ca întâlnire în taina inimii. În sensul rugăciunii isihaste, tot prin Hristos ne adunăm mintea. O adunare prin pomenirea Numelui, sau prin rugăciunea în cuvinte puține. A experia prin inimă pe Dumnezeu înseamnă o întâlnire în stare de rugăciune, care ține de o comunicare directă, ca adresare prin intermediul inimii, care are această capacitate de comunicare nemijlocită. În context, inima reprezintă sinea sau chipul în sine de persoană.

Aici se referă, după cum se vede, la starea de rugăciune, nu la rugăciunea prin cuvânt, cum am vorbit anterior; o rugăciune prin

cuvânt care nici ea nu exclude starea de rugăciune. Nu trebuie contrapuse: starea de rugăciune vs. rugăciunea prin cuvânt. Poți să ai starea de rugăciune și citind în tăcere un acatist sau rostindu-l cu voce tare. În esență, e vorba nu atât de metode și de mijloace, cât de identificarea diferitelor suporturi ale comunicării, care trebuie distinse, așadar. De altfel, personalismul isihast nu permite tehnicizarea și instrumentalizarea rugăciunii, tocmai din considerente personaliste. De aceea (și) descoperirea tainei persoanei și restaurarea chipului omului ca personalitate este un deziderat isihast. Aici însă este vorba de starea de rugăciune, care este o stare de comunicare și simțire puternică a lui Dumnezeu.

De reținut – apropo de panteismul haotic sau de misticile orientale sau chiar de alte mistici monoteiste –, că Dumnezeu se face deplin accesibil numai în Hristos. Nu avem acces la Dumnezeu decât *în* și *prin* Hristos. Căci Fiul lui Dumnezeu în Persoană se întrupează. Hristos e Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, Hristos este și Calea. Asta nu înțeleg mulți „spiritualiști", anume că nu poți să amesteci Creștinismul cu nimic. Dumnezeul cel viu, Dumnezeul cel adevărat se cunoaște numai *în* și *prin* Hristos. În Hristos, ca Alfa și Omega, s-a încheiat povestea revelației lui Dumnezeu.

Împrăștierea poate fi, generic zis, cea care te mișcă prin diverse labirinturi, cu ieșiri sau cu... neieșiri... Însă, ieșirea mistică din împrăștierea labirintică se face prin adunarea care oprește împrăștierea. Nu cauți să ieși din și prin labirintul ideatic sau imagistic, prin traseul labirintic, ci cauți să ieși chiar din structura labirintică însăși prin adunarea în sine a sinelui. E ca și când ai comprima labirinturile într-un punct (unitar) care e chipul minții, iar acest chip unitar îl faci să pornească în căutarea inimii. Așadar, nu caut – în funcționalitatea, în instrumentalizarea minții – ieșirea. Ieșirea e prin inima ce e dincolo de minte (care este sursa-suportul ideilor și al imaginilor). Ieșirea ține, așadar, de o transcendere și de o descoperire, de o supra-conștientizare a inimii sau a sinei propriu-zise.

Mintea trebuie să se adune, revenind în sine, din idei și imagini, extrăgându-se chiar și din cele ale realității înconjurătoare (așa cum reiese din text). *Și se adună din toate, și se adună*

în Hristos, și se roagă în Hristos, prin pomenirea Numelui. Sau, și mai adânc, cum zicea Avva Ghelasie, în sens personalist, referindu-se la gestul închinării în fața iconicului Numelui. E o adresare directă care vizează chipul persoanei hristice: Adânc pe adânc cheamă.

Se roagă și în Hristos, se adună din toate, dar și în lăuntrul inimii. Și aici spune ceva despre inimă: *Inima este, din alt punct de vedere* – adică, sunt mai multe puncte de vedere din care poate fi văzută inima – *adâncul indefinit al minții.* Revine la un adânc al minții. Sigur că depinde și aici din ce punct de vedere privim mintea. *Inima este adâncul indefinit al minții, care se descoperă ca o stare emoțională,* ca stare afectivă, să-i spun așa. *Dar inima este văzută și ca o latură a ei.*

Astfel, în raportul dintre minte și inimă, în structura antropologică, vedem inima fie ca adânc al minții, fie ca o latură, deci ca o componentă, cum ar veni, a ei. Esența constă însă, în context, în faptul că inima se deschide către Dumnezeu. Important e deci că are sensul de deschidere către Dumnezeu. De-aia caută mintea spre inimă. Pentru că acest adânc, care este inima, dacă se închide în loc să se deschidă, omul devine un om „fără inimă". Inima trebuie să se deschidă ca taină către Dumnezeu, sau către Hristos. Eu pot să ies din minte către inimă, ca-ntr-un adânc indefinit și să mă închid în ea. Asta fac misticile metafizice. E și o inimă în sensul de adânc (al minții), nu atât de componentă a minții. Asta înseamnă că inima e situată într-o ordine transcendentă (tot creată), vizavi de minte. Și prin sinea transcendentă dialogăm...

De fapt, se reia din altă perspectivă, cu alți termeni, povestea comuniunii. Sinea dacă nu străvede pe Dumnezeu... devine un mormânt, o inimă moartă. Inima e corespondent al sinei. Dar când inima se închide și nu străvede pe Dumnezeu, sau când nu-și mai vede Temeiul, atunci nu mai e activă în sensul propriu de inimă. Inima, în felul acesta, nu mai e inimă în sensul viu. Un om ca acesta este un „om fără inimă". Vedem o definire, în acest context, a omului fără inimă. Nu că nu are inimă fizică. Nu că n-ar avea emoții. Poate să aibă. Referința este la o inimă

identificată în sensul de adânc indefinit al minții. O inimă de profunzime. O inimă ce presupune o transcendere ontologică. Nu e inima ca simplă componentă în ordinea minții. Una este inima ca adânc al minții, alta este inima ca latură a minții. Sunt niște nuanțe care trebuie decelate.

Și aici intră în joc elemente de antropologie, dar și puncte de vedere asupra lor. Intră mintea, intră inima, intră gândul, ideea, imaginația. Alipirea de Dumnezeu prin gând. Alipirea prin cuvânt. Avem și cuvântul anterior cuvântului scris sau/și citit. Sau chiar rostit. E și o stare de rugăciune dincolo, în care ai conștiința prezenței... ca o cuvântare a inimii. Ai o comunicare directă, după cum spune, simțind puternic că te întâlnești cu Dumnezeu și că în Dumnezeu le ai pe toate.

I.M.: Acum nota 1033, din Filocalia VIII:

„În *Cuvânt înainte* la Filotei Sinaitul, Vasile de la Poiana Mărului insistă mai mult ca mintea să caute deasupra inimii, ca un împărat, nu în partea dreaptă a ei, spre piept, nici în josul ei, ca să nu trezească nici fierbințeala mâniei în piept, nici fierbințeala poftei din josul inimii. Dar ce e nou la Vasile e că el cere ca mintea să nu caute nici în mijlocul inimii, ci deasupra ei, pentru că, după el, inima e sediul rațiunii și deci, dacă mintea ar căuta spre acel mijloc, mintea sau rațiunea ar rămâne în ea însăși într-o pură raționalitate. Mintea trebuie să caute să ajungă deasupra sa și să se stăpânească pe ea însăși ca un împărat.

Omul trebuie să caute să ajungă chiar și deasupra sa, adică să se ridice mai presus de sine, spre Dumnezeu, spre adevărul personal infinit, să intre în relație cu El, depășindu-se pe sine, așa cum i-o cere firea. Dar pentru aceasta trebuie să rămână aproape de însuși centrul ei, de inimă, căci numai prin ea poate urca mai presus de ea. Ideea că inima e centrul cugetării se justifică cu faptul că ea e centrul vital al organismului, deci și al cugetării care dirijează omul întreg. **În inimă și totuși prin inimă, deasupra inimii sale, acolo trebuie să fie omul.**"

N.: Deci omul nu trebuie să fie pe nicăieri..., ci pe undeva. Undeva... unde încă... în mare parte, mulți nu sunt și nu suntem încă. Asta, din start, ne semnalează că e și o țintă, apropo de

parcursul interior. Este parcursul de restaurare de sine, la care se referea Avva Ghelasie, care cheamă le descoperirea unui chip participativ integral, și la evidențierea chipului fundamental. Altfel, de bună seamă, fiecare participă de unde e și cu ce poate. Oferă ce poate..., dacă oferă... Îmi aduc aminte, pe când eram elev, că făceam haz de replica dintr-un film: „Cine are arme, cu arme! Cine nu?, cu furci și topoare!". Deci fiecare se implică în luptă cu ce are în dotare. Așa e și cu participarea aceasta. În raport de și cu ce se identifică fiecare, asta și pune la bătaie. N-are ce să facă? Asta are! Asta-l exprimă pe el, până la urmă, la o anumită vârstă și măsură spirituală, nu?

Provocarea e de a înțelege că avem mai multe de oferit, de exprimat. Descoperim asta dacă suntem dispuși să aruncăm mreaja „mai la adânc", inclusiv în ceea ce privește chipul nostru propriu. Căci și despre asta vorbim, despre o restaurare a chipului omului. Și mai mult decât atât, desigur. Îndumnezeirea e mai mult decât atât, cum spunea Părintele Stăniloae. Dar ambele sunt de asumat ca parcurs. Nu se contrapun.

Textul are în atenție un caz particular, cel al lui Vasile de la Poiana Mărului, care se referă la mintea care trebuie să caute deasupra inimii. Există niște localizări, nerecomandate: nu în partea dreaptă spre piept, nici în zona pântecelui. Asociază aceste localizări cu mânia și pofta. Mintea (din cap) să nu coboare în zona pieptului, ca să aprindă focul mâniei în piept, dar să nu coboare nici în zona pântecelui, ca să atâțe pofta. Prin urmare, mintea se poate deplasa, se poate localiza. Unii din cei „duhovnicești" zic că nu ar fi posibilă o deplasare reală a minții. Mistica însă, consideră că este cu putință această deplasare. Mintea se poate focusa, să zicem așa, în termeni contemporani, chiar pe organe. Dar nu această magie pe organe este scopul misticii isihaste, care este un chip al rugăciunii permanente, adică al aprofundării întâlnirii cu Dumnezeu. Dat fiind că nu orice localizare e potrivită, mintea caută localizarea binevenită, apropo de mintea care trebuie să se pogoare în inimă. Și unde? *Deasupra*... Știm că și în icoana sa, Sf. Serafim de Sarov e reprezentat cu două degete puse deasupra sânului stâng. Era reprezentat în icoană cu

mâna la piept, pusă deasupra sânului stâng. Părintele Sofian Boghiu, la care am fost și eu prin anii '90, recomanda ca poziție pogorârea tot aici, deasupra sânului stâng.

Dar ce e nou, la Vasile, e faptul că nu trebuie să cauți în mijlocul inimii... Nu cauți nici în josul ei, nici în dreapta, nici la mijlocul ei – nu te oprești în aceste puncte, localizări –, ci *deasupra*... Zice, deci, să cauți deasupra și nu în mijlocul inimii. Că dacă ai căuta în centru, acolo ai da de sediul rațiunii și atunci mintea ar rămâne în ea însăși, ca o raționalitate. Asta e explicația dată de Vasile de la Poiana Mărului.

Precizează că mintea trebuie să ajungă *deasupra*. Și aici aș vedea un dublu înțeles: *deasupra inimii* sau chiar *deasupra minții*? Apoi, completează: omul trebuie să ajungă *deasupra* sa. Dar și asta naște o interogare: ce înseamnă să fii deasupra ta? Înseamnă că tu ești dedesubtul tău... Ce cauți acolo? Cam așa ar suna întrebarea ascultătorului de la radio Erevan. Dar provocarea e dată de faptul că suntem și dincolo de ceea ce ni se pare că suntem. Ești și *deasupra* ta, iar acest *a ta* ține de identificarea *ta*. Ești dincolo de ceea ce crezi că ești și te reprezintă la momentul de față. În consecință, trebuie să cumpănești și să conchizi: Sunt mai mult decât sunt aici *dedesubt*. Sunt undeva și *deasupra*. Cum fac atunci să ajung deasupra? Trebuie să ajung, sau trebuie să conștientizez că sunt (și) deasupra? Dacă *dedesubt* sunt *prin minte*, am vreo cale de ieșire, spre undeva *deasupra*? Trebuie să caut calea de a ajunge *deasupra*?... Aici ar fi discuția... Cum cobor mintea de dedesubt pentru a urca într-o realitate de *deasupra*. Însă, ca să pot să cobor mintea, trebuie să ies întâi din împrăștiere. Nu pot să cobor cu hărmălaia minții... în seninul inimii... Mintea nu poate să coboare în chip de vârtelniță. Dacă e morișcă de idei și imagini... La revedere!... Stă în cap! Nu se poate dizloca!

Și de obicei, (și) din acest considerent, mintea care nu știe de inimă, care stă numai în cap, este o formă „mai de" nebunie, într-o anume privință. Are o autonomie care nu-și mai știe sursa. Nu știe sau uită de acel *deasupra*. E un om (întreg) ținut captiv (de o parte a sa). Și asta e o strâmtorare și o suferință, într-un fel. Devine obositoare și patologică într-un anume fel, pentru că se

manifestă, indirect cel puțin, împotriva regăsirii integralității chipului omului. Ar trebui măcar să ia în considerare și alte laturi: emoționale sau volitive. Nu ar strica să fie un pic mai integrată și mai integrativă și mintea... Rămânerea minții ca minte – și înțeleasă în sensul ăsta de ideație nesfârșită și imaginație necontenită – poate deveni o problemă, prin efectul său depersonalizant. În sens spiritual, stagnarea minții la minte... reflectă o pseudo-spiritualitate.

Vedem că zice: *Mintea trebuie să caute să ajungă desupra sa.* Cu corolarul: *Să se stăpânească pe ea.* Tu stăpânești, ajungând din *cal*, *vizitiu*, ca să zic așa. Dacă tu ești deasupra, atunci stăpânești calul, îl strunești. Dacă vrei să stăpânești calul, din și prin calul însuși, fiind calul, e mai greu... Trebuie să fii *deasupra*. Mintea trebuie *să se stăpânească pe ea însăși ca un împărat, ajungând deasupra sa.* Ce înseamnă *deasupra sa*? *Deasupra sa*, cum? Prin nirvana? *Omul trebuie să caute să ajungă chiar și deasupra sa.* Deci, prima dată mintea – în primă fază – trebuie să ajungă deasupra sa. După aceea continuă: *Omul trebuie să caute să ajungă chiar și deasupra sa.* Chiar *și*... Adaugă: *Și deasupra sa.*

De fapt, nu trebuie să fii doar *deasupra* sau *numai dincolo*. Trebuie să fii și *dincoace*, căci ai o structură ambivalentă și, ca atare, trebuie să te regăsești într-o trăire integrată. Deci nu ne ducem *deasupra* ca să părăsim *dedesubtul*, ci ca să conștientizăm realitatea care este deasupra, care este suportul celei de dedesubt, și care este suportul ce trebuie să genereze integritatea și integralitatea participativă a chipului personalității.

De fapt, prin altă logică privind, noi suntem dezintegrați sau împrăștiați. Iar împrăștierea minții, prin idei, e doar o latură a împrăștierii. E o ruptură și între *deasupra* și *dedesubt*. Sau *deasupra* e fondul, de fapt. Împrăștierea e o consecință a neconștientizării acestei rupturi. Prin urmare, trebuie căutată refacerea întregului prin descoperirea acelui *deasupra*. Deci și ***omul trebuie să caute***... Încotro? Trebuie să caute să ajungă chiar și *deasupra* sa. Dar aici spune: *Să se ridice mai presus de sine.* Cine e mai presus de sine? Sinea! Adică ajungi de la sine la sinea ta, de fapt – și te ridici mai presus de tine, de sinele și sinea ta, spre Dumnezeu,

care, se precizează, este Adevărul personal infinit. Intri în relație deplină cu El, și prin ceea ce e deasupra și prin ceea ce e dedesubt. Noi trebuie să fim în relație interpersonală cu Dumnezeu. Iar această conștiință de sine – după cum precizează – i-o cere firea. Prin urmare, într-un chip natural noi trebuie să simțim că trebuie să ne depășim pe noi înșine. E în datul firii. Nu e ceva care se învață (doar) din afară. E și un impuls firesc. Sigur că primești imbolduri și din afară, dar contează cum îți recuperezi firea, și cum intri în siajul cerințelor ei de împlinire.

Însă, pentru aceasta, omul trebuie să se depășească pe sine. Mintea trebuie să ajungă deasupra sa și să se stăpânească pe ea însăși ca un împărat... Dar pentru ca omul să se depășească pe sine, să se ridice mai presus de sine, să fie deasupra sa, mintea trebuie să fie aproape de însuși centrul ei. Sunt, așadar, niște repere de parcurs. Niște indicii. Nu ne depășim că vrem pur și simplu să ne depășim – suntem unul, dar ne depășim pe noi înșine, mergând pe contrasens –, ci trebuie ca mintea să rămână aproape de centrul ei. Iar centrul minții e inima. Numai prin ea poate urca mai presus de ea, chiar. Și aici e o întrebare: *ea* poate să se refere la *minte*, sau chiar și la *inimă*?

Deci mintea trebuie să rămână aproape de centrul ei, adică de inimă, căci numai prin ea, adică numai prin inimă, poate urca mai presus de ea. Mai presus de inimă și mai presus și de minte, de fapt... Mai presus de *minte*, nu? Se înțelege asta, da?

În continuare comentează ce spune Vasile de la Poiana Mărului, anume că inima e centrul cugetării. Justifică prin faptul că e centrul vital, oferind o explicație: centrul vital al inimii e centrul vital al organismului, deci și al cugetării care dirijează omul întreg. Dar concluzia e aici importantă și acoperă cam ce doream să spun: ***În** inimă și totuși **prin** inimă, **deasupra** inimii, acolo ar trebui să fie omul.* Deci: ***În***, ***prin*** și ***deasupra***. Acolo trebuie să fie omul!

Deci ai și localizare *în*, ai și trecere *prin*, ai și pătrundere și așezare *deasupra*. Și aici vedem o cale de la minte la inimă, nu? O cale de adâncire, de a ajunge deasupra și de a te descoperi ca om. Unde trebuie să fie omul? *În*, *prin* și *deasupra* inimii sale.

Asta e o cale... E și viața parcusului interior. Îți dă repere de ieșire din labirint. Labirintul era butaforic în producțiile hollywood-iene sau bollywood-iene... nu știu... ale închipuirilor, ale imaginațiilor, ale ideilor care au ca suport mintea, simțirea, mă rog, toate componentele sinelui. Dar dacă vrei să ieși din film, trebuie să aduni mintea. Apoi, trebuie să o iei pe traseul respectiv. Trebuie să identifici omul în realitatea sa integrală. Omul e *în*, *prin* și *deasupra* inimii. Iar inima e un transcendent (sinea, raportată la sine). Aici este omul în chipul său viu sau real. De aici și tehnicile de localizare. Nu fără noimă sunt mai mult prezentate cele ce privesc localizarea. De aceea se precizează: *în partea dreaptă*, *în josul*, *în mijlocul* și *deasupra* inimii.

Părintele Ghelasie nu mergea în chip necesar nici pe una, nici pe alta din variantele de coborâre a minții în inimă. Am mai spus chestiunea asta. Atât timp cât eu caut ceea ce e *deasupra*, prin mijlocirea rugăciunii – pentru că nu găsesc singur acest *deasupra*, ci prin Hristos – recomanda ca rugăciune isihastă să fie pogorâtă în zona gâtului, pentru a conștientiza/supraconștientiza ceea ce e *deasupra* în structura antropologică.

Căci, de fapt, aceea e cheia sau aceea e ținta începutului restaurării de sine. Unii confundă însăși deplasarea minții într-un loc, chiar deasupra inimii... cu ajungerea *deasupra*. Mai jos de inimă, coborând, e mai mare beleaua, după cum scrie aici, pentru că intri pe tărâmul poftei, al „fierbințelii". Problema e să nu se confunde deplasarea minții în aceste puncte/zone, cu descoperirea a ce este *deasupra*. Miza e deci cea de a ajunge *deasupra*, dar într-un sens, oarecum, de transcendere, care implică o recunoaștere a realității antropologice ce se află dincolo/ deasupra de minte. În fapt, nu mintea e agentul transcenderii, ci realitatea care transcende mintea se descoperă ca fiind distinctă de minte. Iar realitatea care transcende mintea este chipul în sine al persoanei, taina sa apofatică, sufletul propriu-zis sau inima de „deasupra".

În acest sens, isihastul de la Frăsinei susține că se poate *ajunge deasupra și fără coborârea (chiar) în zona inimii.* Premisa este că ceea ce este *deasupra* se poate dezvălui și dacă se *rămâne cu rostirea rugăciunii într-un spațiu intermediar, în zona gâtului:*

nici în zona capului, nici în zona pieptului sau a inimii, nici în zona pântecelui. Dar e relevant, ca practică, faptul că trebuie să păstrez atenția pe descoperirea-dezvăluirea a ceea ce este *deasupra*, ca fiind o supra-rostire tainică a persoanei. Aici e, mistic vorbind, toată povestea revelării sinei în sinea sa. Este o conștientizare a sinei ca atare, ca realitate dincolo de sine. Acesta e parcursul devoalării tainei persoanei prin supra-personalizare hristică.

Rostirea rugăciunii lui Iisus în zona gâtului – altceva decât vorbirea-glăsuirea rugăciunii – este de fapt o practică a supra-personalizării hristice prin care se trezește conștiința persoanei. Ne personalizăm prin supra-personalizare hristică. În trena rostirii rugăciunii minții prin pomenirea Numelui lui Iisus, în zona gâtului, care este și o zonă a cuvântării-adresării (fizice), așteptăm să se trezească și conștiința persoanei pentru ca adresarea-cuvântarea, de fond, să fie cea a supra-rostirii ființiale a persoanei ca inimă-taină apofatică.

I.M.: În nota 160, din Filocalia VI, se vorbește despre diferența dintre suflet și gânduri:

„**Sufletul**, detașat de diferite gânduri limitate conform obiectelor lor, **se vede pe sine deosebit de gândurile trecătoare, deci nemuritor.** Aceasta e una cu trezirea la adevărata conștiință de sine. Dar aceasta se ivește împreună cu conștiința de Dumnezeu. El se trezește la conștiința nemuririi sale, întrucât își cunoaște persistența sa față de gândurile trecătoare. **Acest suflet se bucură de învierea sa înainte de învierea trupului, prin lucrare, prin putere, prin experiență și prin adevăr.** Văzând pe Dumnezeu, încetează lucrarea lui cugetătoare trecătoare, rămânând cu lucrarea lui netrecătoare, căci Dumnezeu e mai presus de cugetarea care face efortul de a defini și pune în legătură obiectele variate și definite, și prin aceasta recurge la niște categorii mai prejos de cugetarea minții îndreptată neschimbat spre Dumnezeu cel infinit și spre sinea sa indefinită."

N.: Se punctează hotarul ce distinge sufletul și gândirea – căreia îi sunt asociate ideile, în general zic, pentru că e vorba și de conceptualizare, și de imaginație, și de reprezentare etc. –, respectiv faptul că sufletul trebuie să se descopere pe sine ca fiind

deosebit de gândurile trecătoare. Descoperindu-se deosebit de gânduri, sufletul se recunoaște ca fiind nemuritor. De fapt, *acel deasupra* (zonei) inimii, în sensul (inimii) de *dincolo*, este chiar chipul sufletului nemuritor. Numai că aici e o formulare în care se folosesc alți termeni. Se leagă de suflet... și gândire, nu de minte... și inimă..., nu de sine... și sinea sa transcendentă.

Pe de o parte, știm că sufletul acesta se detașează de gânduri, se deosebește de gânduri – pentru că gândurile, de fapt, sunt gânduri ale minții –, dar pe de altă parte, știm că sufletul acesta e legat de trezirea la adevărata conștiință de sine. Nu e un suflet așa cum cred sau își închipuie unii: un suflet vital sau un suflet emoție, ori un suflet-senzație, ca la Rudolf Steiner. Sufletul care se distinge de gânduri, în acest caz, e ceea ce vorbeam anterior ca fiind acel *deasupra*. Deci, e transcendent minții, ca realitate. E o realitate apofatică. Poți să ajungi la suflet, încercând să duci mintea pe traseul acela spre inimă. Însă, unii confundă pogorârea și intrarea minții în inimă, cu a fi *deasupra* și a trăi în chip totalizator, integrat, începând din și dinspre realitatea a ceea ce e *deasupra*. Aceștia se mișcă și rămân tot în sfera minții, căutând experiența ca atare în această pogorâre. Dar, propriu-zis, trebuie să trăiești ca de dincolo, nu ca și când ai fi *deasupra*, ci prin ceea ce ești efectiv *deasupra*. Acesta e sufletul, de fapt. Aceasta e trăirea sufletului, care este ontologic *deasupra*. Are altă substanță decât gândurile și mintea. E o trăire deasupra gândurilor limitate și chiar și nelimitate în însăilarea lor nesfârșită; gânduri de toate soiurile, inclusiv limitate, conforme obiectelor lor.

În fond, natura sufletului este ființială, iar gândurile sunt energie – apropo de distincțiile ghelasiene care sunt necesare în descifrarea ecuației antropologice, din perspectiva identificării naturii realității.

S-a vorbit de diverse localizări: *deasupra*, *în jos*, *în centru*, *în dreapta* etc. E de aflat dacă sunt localizări în același plan (energetic sau nu), sau dacă acel *deasupra* transcende, de fapt, tot ce înseamnă energie. E o altă realitate, ontologic vorbind, în structura antropologică. Dacă rămâi tot într-o experiență

energetică însemnă că nu ai transcens energiile, că nu ești *deasupra*. Ești, antropologic vorbind, doar într-o formă subtilă a energiilor. Subtilitate în care ajungi, într-adevăr, dacă ieși din grosimea gândurilor care te lipesc mai mult de materialitate. Însă, tot într-o structură esențial energetică ești, participativ și experiențial vorbind. Dar observăm că leagă acest suflet – care se detașează de gândurile trecătoare – de conștiința de sine, de nemurire și de persistență... Se trezește conștiința nemuririi sale întrucât își cunoaște persistența sa în raport cu caracterul trecător al gândurilor. Avva Ghelasie se referă la *permanența* sufletului, dată de natura sa ființială. Aici se folosește termenul *persistență* în raport cu gândurile trecătoare. Sufletul e o realitate care prin ea însăși – fiind de natură ființială – este persistentă, este chip al permanenței. Realizezi experiențial că sufletul *este*, doar descoperindu-l ca atare.

Și atunci – prin faptul că este o substanță care *este* și o conștientizezi ca atare, ontologic distinctă de gânduri – ai conștiința nemuririi. Și este astfel prin darul lui Dumnezeu, fiind creată de Dumnezeu ca atare, ca ființialitate creată. Știm că sufletul nu se formează din părinți. E creat de Dumnezeu direct, în cazul fiecăruia dintre noi. Caracteristica de nemurire e dată de substanța ființială, care e voită de Dumnezeu să fie astfel. Dar tu trebuie să ajungi să o conștientizezi. Trezirea la adevărata conștiință de sine, de fapt, se petrece atunci când conștientizezi sufletul ca fiind diferit de gândurile limitate, ca fiind nemuritor chiar prin persistența sa – prin caracterul permanenței sale, aș zice eu –, în raport cu efemeritatea gândurilor.

Gândurile vin, pleacă, stau, trec, se învârt, se sucesc, dar tu trebuie să realizezi că ești dincolo de ele, că ești o persistență, că ești un chip de permanență. Ești (și) altceva deci, ontologic. Sigur, ca om ești un întreg. Ești și *dincoace*, și *dincolo*. E și un proces de integrare în această poveste cu *dincoace* și *dincolo*. Dar procesul integrativ e subsecvent descoperirii de sine sau descoperirii sufletului în distincția lui față de manifestarea gândurilor; o trezire-descoperire a conștiinței sufletului ca fiind nemuritor și a persistenței sale în raport cu ceea ce este versatil și trecător (în ordinea gândurilor, nu?)

Iar acest suflet se bucură de înviere înainte de învierea trupului. Asta înseamnă că învierea noi o trăim în suflet, în primul rând. Însă, e un suflet care trăiește, care experiază învierea atunci când se trăiește deja ca nemuritor, ca distinct și detașat de diversele gânduri. Atunci lucrează în el și învierea, în chip conștient. Și-ntr-un fel trece de la *conștiința nemuririi* la *conștiința învierii*. Căci nemuritor poți să fii, prin natura sufletului, creat astfel, dar nemuritor fiind, poți să nu ai parte de înviere în sensul hristic. Sufletul se bucură, așadar, de învierea sa înainte de învierea trupului. Prin urmare, există și o înviere a trupului, dar există și o înviere a sufletului care e anterioară celei a trupului. De aceea noi trebuie să mergem spre o integralitate în chipul învierii. Desigur, prin lucrarea lui Hristos, Cel Înviat.

Și afirmă, de altfel, explicit: *Sufletul se bucură de învierea sa înainte de învierea trupului, prin lucrare, prin putere, prin experiență și prin adevăr.* Adevărul învierii lui Hristos. Are conștiința prezenței lui Hristos în el. Prin lucrare, prin putere, prin experiență trăim adevărul învierii hristice. Învierea e un adevăr care e trăit. Se petrece în tine. Nu e o presupunere. Nu e o teorie. Dar învierea o trăiești întâi în ordinea sufletului. Și, fiind trăită de suflet învierea, ești încredințat că este realmente trează conștiința. Trezirea conștiinței implică, așadar, o conștiință a nemuririi, a permanenței, a persistenței și, în același timp, a învierii.

Și apoi, zice: *Văzând pe Dumnezeu, încetează lucrarea lui cugetătoare trecătoare, și rămâne în lucrarea lui netrecătoare, în lucrarea lui Dumnezeu,* directă, peste ceea ce înseamnă cugetare (trecătoare).

Privind atent, se observă calea de transcendere, respectiv de rămânere într-o permanență, aflată dincolo de cugetarea trecătoare, dincolo de gândurile limitate. Prin contrast, se înțelege că sufletul este în sine un spațiu al nelimitării, al permanenței, nu al efemerului. În alt sens, zis, este un chip al veșniciei, al unei eternități, pentru că timpul trece sau curge. Prin suflet suntem. Trăim într-o ordine a persistenței, a nemuririi. Dar trebuie să ajungi la suflet. Ca realitate e un dat, dar nu-l trăim ca atare. Aceasta e problema: cea a conștiinței de suflet, nu doar a conștienței/ gândirii că ai (și) un suflet.

De fapt, dacă e să căutăm corespondența, *sufletul* despre care vorbim aici, ca persistență, corespunde *sinei* inefabile sau indefinite, cea la care trebuie să ajungem, în demersul de restaurare antropologică. Sufletul are niște caracteristici, cum am zis, de nemurire, de persistență, de apofatism. Sunt niște indicii. Nu e ca și cum nu ai repere și nu poți să-l identifici. Știm că este altceva, ontologic, decât gândirea.

Problema noastră într-adevăr, mistic vorbind, este și una de identificare și recunoaștere, sau de distingere. Asta pentru că noi credem că suntem numai atât cât credem că suntem, așa cum suntem... aici și acum... Cu tot cu problemele noastre. Dar noi suntem mai mult decât atât. Și din sau prin acel *mai mult decât atât* sau *de deasupra* – tema subiectului transcendent, pe care am reiterat-o și în dialogul despre Binswanger – se decantează și se limpezesc și cele de dedesubt. Trebuie să refacem, de fapt, (și) ordinea antropologică firească. În ce sens?

Sf. Grigorie Palama afirma că în Rai se vedea sufletul întâi, și apoi corpul. Însă, după căderea din Rai, se vede corpul, iar sufletul e în umbră. Așadar, noi trebuie să aducem în prim-plan sufletul, descoperind taina lui prin taina de a fi în Împărăția Cerurilor. Sufletul presupune și alt tip de vedere... decât vederea corpului și decât vederea minții. Chiar în Împărăția Cerurilor se va vedea sufletul înainte, iar corpul va fi, cumva, interior, învelit, adumbrit de suflet, care poartă haina hristică, haina de nuntă. În actualul chip al lumii, noi gândim la suflet ca fiind interior. Dar, de fapt, sufletul e un supra-exterior. Sufletul e permanența ființială care învelește, de fapt, corpul, energiile...

I.M.: În nota 159, din Filocalia VI, Părintele Stăniloae vorbește despre inimă:

„**Inima curată face transparent pe om sie însuși.** Până ce inima e pătată, omul nu se poate cunoaște pe sine însuși pentru că nu-și este transparent nici sieși, cum nu este nici altora. Se interpune între el și sinea sa indefinită preocuparea de altceva inferior și mărginit. Inima curată e profunzimea abisală a omului, redescoperită. Căci nu se mai interpune nici un gând limitat între el și această profunzime. Omul se cunoaște acum ca ceea ce este el

propriu-zis în indefinitul lui, care, întrucât e deosebit într-o anumită privință de indefinitul altor oameni, e totuși definit într-un anumit fel. Dar **profunzimea abisală credinciosul nu și-o poate descoperi decât când ea se deschide în profunzimea infinită a lui Dumnezeu în care subzistă**."

N.: Se pare că se leagă cu cele spuse. Ai însăilat aceste fragmente de text cu o anumită perspicacitate. Putem să revenim la ceea ce s-a comentat la început, prin acea reprezentare de curat și murdar. Dar, pe fond, în ordinea indefinită, apofatică, e mai mult decât ce ni se spune prin raportul dintre curat și murdar. Fac precizarea ca să ne înțelegem, să știm despre ce vorbim. Chiar și în forma: *Curat murdar!,* ca antinomie caragialescă, indefinitul nu se arată la față. E mai mult decât atât, în ordinea apofatică. E adevărat că murdăria e cea care – apropo de labirinturi – ocultează indiciile, perturbă traseele, amestecă cărările. În consecință, nu mai dibuim lesne pe unde, încotro, e opțiunea potrivită, spre ieșire. E și mai pe negură, și mai pe mâzgă, mergerea. Vizibilitate scăzută, înaintare greoaie. Alegerea devine confuză. Deciziile devin nesigure, incerte. Neliniștitoare.

Dar aici, apropo de transparență, susține că dacă este curăție este și transparență. Iar dacă nu este transparent sieși, nu se poate cunoaște pe sine. Totodată specifică: niciun gând nu se interpune între el și sinea sa indefinită, recte inima abisală. Revenim la ideea sinei, la tema sinelui și sinei. De reținut că între eu și sine sau între sinele său și sinea sa (sinele fiind eul) – căci zice: „între *el*", adică *sinele*, și *sinea* sa – nu se interpune niciun gând. Asta era cumva și problema de rezolvat, din perspectiva integrării și a integralității antropologice, bazată pe redescoperirea sinei și a transparenței sinei prin sine. Chiar și gândurile, ideile sau imaginile bune, nu trebuie să se interpună căii regăsirii sinei sinelui, dacă omul vrea să se descopere, să se cunoască în indefinitul său. Problema apare când gândurile se interpun între tine și sinea ta profundă, cea indefinită, apofatică, negrăită. Dacă se interpune ceva, înseamnă că nu ajungi la sinea-ți, pentru că intervine această interfață a perdelelor de gând. Iar dacă nu ajungi la sinea-ți, ratezi întâlnirea în și prin chipul profunzimii

indefinite, care e exact fondul realității tale autentice. Și pierzi totul, de fapt, dacă ratezi recunoașterea ta în indefinitul tău. Nu te redescoperi ca persoană, nu te realizezi integrativ ca personalitate. Rămâi în alte preocupări, limitate, superficiale, inferioare. Nu ajungi la propriile rădăcini, ce-și trag seva din paradigmele divine.

Pentru că precizează, în acest sens: *inima curată e profunzimea abisală a omului.* O profunzime abisală și indefinită, dar redescoperită. De subliniat că trebuie să redescoperim această inimă. Ca atare, e în acest proces și o redescoperire de sine, nu doar o curățire. Asta încercam să zic: una este murdăria, alta este curăția, și altceva e redescoperirea de sine, prin sinea ta. E nevoie de descoperirea acestei inimi, care ține de o profunzime abisală. Prin această redescoperire se diluează, se disipă acest strat sau interfață care se interpune între inimă – ca profunzime abisală – și gânduri, sub formă de idei, reprezentări și imaginații.

Dezideratul mistic, ca restaurare antropologică, este să găsești, să redescoperi, de fapt, această inimă. În acest sens, prin *inima curată*, sau *nepătată*, trimite exact la inima de *deasupra*, apropo de ce vorbeam anterior, când pomeneam de *în*, *prin* și *deasupra*. Aici, inima indică ceea ce este... *deasupra*.

Unii vorbesc de *inimă*, dar virează într-o conotație puțin cam sentimentală, emoțională. Pescuiesc cu... inima, ca să zic așa. Invocă inima. Așa, și? Despre care inimă vorbim? Despre cea *în*, *prin* sau (despre) cea de *deasupra*?, în care subzistă profunzimi abisale și indefinite. Și aici mi se pare necesar să revin la Părintele Ghelasie, cu trimitere la substanțialitatea ei ființială, diferită de energiile subtile. Abisalul inimii are această natură ființială, nu energetică. E un indiciu tare, ontologic, al decelării ei ca realitate propriu-zisă. Limbajul energiilor a intrat deja în experiența și practica contemporană, prin diverse moduri și metode. A pătruns și în spațiul creștin. Trebuie să știm însă că toate tehnicile care duc spre cunoașterea energiilor respective, sunt *sub* ființialitate. Și ne referim la ființialitatea subzistentă în structura antropologică. Dar aici, prin inima abisală, suntem *dincolo de*... energii. Suntem în realitatea abisală, redescoperită: *Atunci omul se cunoaște ca*

ceea ce este el propriu-zis. Altfel spus, noi nu ne cunoaștem pe noi decât dacă ajungem aici, în ceea ce suntem noi cu adevărat, ca inimă abisală. E o altă cunoaștere. Altfel, sigur că ne cunoaștem cât de cât senzorial: tactil, vizual ș.a.m.d. Ne cunoaștem cât de cât și rațional, la nivel de reflecție și introspecție ș.a.m.d. Ne cunoaștem cât de cât și sentimental, la nivel de emoții. Dar cunoașterea adevărată, cea la care se referă aici, e cea care pătrunde în profunzimea abisală, numită aici *inimă curată.* Dar tot așa, în altă parte, inima aceasta este consemnată ca fiind sinea, ca fiind acel *deasupra*... Așadar, *inima curată* e o realitate abisală care trebuie redescoperită. Numai atunci când își descoperă această inimă, omul se cunoaște ca ceea ce este el propriu-zis, în indefinitul său.

Te cunoști, prin urmare, nu numai în ceea ce te definește sau numai ca o realitate ce se poate defini, ci te cunoști și în ceea ce te supra-definește, ca realitate. Iar această realitate antropologică – fiind situată dincolo de gândire, deasupra ei, ontologic vorbind – nu poate fi cuprinsă cu instrumentele gândirii. De aceea, orice transpunere în limbajul gândirii este incompletă sau nesatisfăcătoare. Tocmai pentru că este indefinită și se situează ca realitate dincolo de rațiune și de instrumentele ei.

Intervine încă o precizare care subliniază că indefinitul tău e deosebit, într-o anume privință, de indefinitul meu. E un indefinit specific al fiecăruia dintre noi. Punctează faptul că nu e un indefinit panteist, asemeni unui ocean, ca o substanță ubicuă. Nu e ca și când suntem fiecare picături definite, diferite, dar când ajungem în ocean – care o fi el oceanul, abscons și indefinit – ne dizolvăm. Nu ne mai distingem. Acesta este un apofatism metafizic absolut în care se resorb individualitățile. E ca și când ne realizăm într-o con-topire ce conduce la indistincție.

Părintele zice altceva: Indefinitul tău e diferit, într-o anumită privință, de al meu. Și-n același timp detaliază: deși indefinit, e totuși definit într-un anumit fel. Deci avem, în această inimă curată, de profunzime abisală, un indefinit care se particularizează. Inima curată are singularitate, chiar în structura sa abisală. Apropo de ce vorbeam anterior. În ordinea spirituală, nu e uniformizare, nedeteminare absolută. Dimpotrivă. E maximum

de identificare, de singularitate. Asta e logica hristică, dumnezeiască. Misticii metafizici susțin că cu cât imersezi mai adânc în ordinea spirituală, cu cât ieși din formele corporale, cu atât se diluează forma, se dezindividualizează. Se disipă într-un așa-zis universal.

Aici zice altceva. Da, e un idefinit. Dar indefinitul meu are niște caracteristici care îl disting, care-l singularizează în raport cu indefinitul tău. Prin urmare, indefinitul tău este, totodată, definit într-un anumit fel. Ce înseamnă? Nimic altceva decât că acest indefinit prezintă o singularitate. Nu e un indefinit ubicuu, generic, neprecizat. Exact cum – am mai dat exemplul ăsta – materia în corpul meu se individualizează, iar corpul este inevitabil unul individual. Vorbim de o materie încorporată individual. Avem corpuri diferite, individualizate, deși e aceeași structură, aceeași funcționalitate, da? Tot așa e și în ordinea acestui indefinit. Această *anume* definire a indefinitului e o modalitate de a sublinia că există singularitate în acest apofatism. E singularitatea persoanei. Sinea proprie este singulară, are unicitate. În acea profunzime abisală mă disting. Această distincție face posibilă participarea apofatică, abisală, ca fiind diferit de altul. Eu, ca distinct în chip abisal, particip la ceea ce-l distinge pe celălalt. Așadar, mă mișc, mă desfășor ca distinct, nu doar în ordinea corporală sau energetică, ci și în cea abisală.

Ne situăm într-un spațiu abisal al singularizărilor apofatice. Sunt singularități abisale dispuse participării, capabile de comuniune. În filozofia Samkhya, realizații se resorbeau într-un transcendent, ca într-un ou supracosmic. Dar nu mai puteau ieși din el pentru a comunica unii cu alții, în acea ordine transcendentă. Una e să ai sori care își interferează lumina, scăldându-se reciproc în lumină, și alta e să ai stele, ce sunt lumini singulare, care nu-și împărtășesc lumina, care nu interferează. Dau acest exemplu, folosindu-mă de această imagine, gândind că poate fi mai ușor vizualizată o astfel de diferență dintre lumini stelare solitare, și lumini solare cuminecabile, cu interferențe comunitare. Samkhya ajunge la sinea (creată) care transcende sinele. Nu ajunge la Dumnezeu. Dar sinea transcendentă, ca profunzime

abisală a naturii umane, rămâne solitară, fiind incapabilă de comuniune.

Această profunzime abisală, misticul isihast nu și-o poate descoperi decât atunci când ea se deschide în profunzimea infinită a lui Dumnezeu, în care subzistă, în chip neconfundat. Asta înseamnă că noi nu putem, de unii singuri, să realizăm sinea noastră, actualizând-o în potențialul său. Și acesta e adevărul: nu putem să ne cunoaștem doar noi pe noi. Orice pătrundere în această abisalitate, fără Dumnezeul cel viu, te închide în ea, în contra-sensul ei. Deci, tu nu-ți cunoști cu adevărat sinea abisală, decât din perspectiva Originii sale, ce trebuie rememorată. Sau, invers, o cunoști cu adevărat când știi că ea subzistă, de fapt, în Dumnezeul cel adevărat. Doar atunci abisalitatea inimii se deschide spre această întâlnire cu Dumnezeu. Când descinzi în această abisalitate, dar te închizi în ea, această abisalitate nu e altceva decât golul veșnic. E închiderea metafizică. Nu-i mai dai lui Dumnezeu drumul să intre în viața ta, să te restaureze hristic, să te îndumnezeiască. E ca o negare, ca un refuz metafizic al întâlnirii cu Dumnezeu. Ceea ce e răul la modul absolut. Deși, să zic așa, e în alt spațiu precizat atitudinal.

I.M.: În nota 95, din Filocalia VI, Părintele Stăniloae vorbește despre existența a două moduri de a simți:

„**Există o simțire mai presus de simțire.** Sufletul nu se află pe acea treaptă într-o insensibilitate. Ea e o sensibilitate spirituală și are drept cauză lucrarea Sfântului Duh. Dar e lucrătoare și prin simțirea trupului, cum a fost cazul cu Apostolii pe Tabor."

N.: Bine punctat, apropo de integrare; apropo de ordini de realitate; apropo de sufletul care este *simțire mai presus de simțire*; apropo de *deasupra*, adică de faptul de a fi simțire mai presus de simțirea obișnuită. Corelând, și inima curată, cea la care ne referim ca dimensiune abisală, este suportul, actantul simțirii mai presus de simțire. Este una cu sufletul despre care vorbim, înțeles în acest sens, ca având dimensiune apofatică, abisală.

Simțirea mai presus de simțire trimite, așadar, la o altă realitate simțitoare decât cea care reprezintă suportul simțirii obișnuite. Acest detaliu poate fi de folos celor care caută o cale a

trăirii, mai caldă s-ar zice, asociată simțirii, inimii, în raport cu cei care caută o cale a trăirii, mai rece să-i zicem, asociată înțelegerii, minții. Însă, să nu confundăm simțirea obișnuită cu simțirea mai presus de simțire, care ține de o sensibilitate spirituală, deci de o sensibilitate de altă factură.

Pe fond, vorbindu-se de inimă, caracteristica ei putem concede că este simțirea. Dar e simțirea care vine dintr-o ordine de realitate, care e cea ființială, cea dincolo de energii, dincolo de simțirea comună. E adevărat că, prin lucrarea lui Dumnezeu, coboară și asupra simțirii trupului, deci a simțirii acesteia emoționale. Această coborâre a suprasimțirii în simțire reflectă sensul integrativ amintit, cel care trebuie țintit în realizarea chipului deplin. Este, prin urmare, și un sens descendent care transfigurează (și) simțirea obișnuită. Dar, întâi, este demersul ascendent de recuperare a acestei dimensiuni abisale. Ascensional, caut să descopăr simțirea inimii, care – atenție, încă o dată subliniez –, e „simțirea mai presus de simțire". Trebuie avut în atenție acest fapt! Nu trebuie să confund simțirea de *dedesubt* cu simțirea de *deasupra*. Și aici, de fapt, e o cheie a atingerii acurateții trăirii mistice, întrucât, confundând planurile ontologice ale simțirii, (și) din punct de vedere mistic devin confuz.

Ca atare, trebuie să am distincte experiențele desfășurate pe aceste ordini de realitate. Asta dacă vreau să fiu sănătos și întreg, deplin participativ și actualizat în raport cu potențialul dat. Practic, până nu ajung la „simțirea mai presus de simțire" trebuie evitată intrarea și escaladarea întru efuziuni de trăire, care flambează simțirea obișnuită, ascunzând „simțirea mai presus de simțire". Nu trebuie să stimulăm trăirea obișnuită, din dorința noastră, de altfel firească, de a-L trăi pe Dumnezeu sau de a-L simți. Ceea ce e bine, ca dorință, nimic de zis. Numai că trebuie să nu uităm de unde plecăm și unde vrem să ajungem, ca deplinătate a trăirii și a întâlnirii. Trebuie să deschidem întregul evantai al simțirilor, dacă tot gândim în termeni „de simțire", care, într-un anumit fel, sunt mai proprii întâlnirii cu Dumnezeu. Asta, întrucât, e știut: Dumnezeul revelației hristice este structura supremei iubiri.

Însă, e nevoie de păstrat în atenție (și) amendamentul că nu trebuie să rămânem în simțirea noastră obișnuită. Iar acest amendament e valabil și în cazul simțirii iubirii. Altfel zis, (și) iubirea, în chipul ei, trebuie recuperată și desfășurată și în, și prin dimensiunea sa abisală, din taina sa indefinită. Trebuie descoperită iubirea și ca fiind simțire „mai de" *deasupra*. Iar de-acolo, de *deasupra*, din sensibilitatea sufletului se răsfrânge și dedesubt, și se integrează într-un chip unitar al omului-inimă simțitoare, și, de bună seamă, și înțelegătoare. Dar să nu ne-o ia boii simțirii înainte de a ne descoperi în chipul simțirii de dincolo, de deasupra. Să căutăm, prin urmare, ordinea firească a simțirilor, respectiv să realizăm integrarea lor prin lucrarea Sfântului Duh.

I.M.: În nota 96, din Filocalia VI, Părintele Stăniloae subliniază importanța simțirii de suflet:

„Sfântul Simeon Noul Teolog se dovedește în tot scrisul lui un teolog al simțirii mai presus de simțire. Dar **această simțire nu-i un sentiment pur, ci un contact total al ființei noastre, sensibilizată de Duhul, cu Dumnezeu.**"

N.: Deci!? – începem și noi cu concluzia, ca la miliție. Aici e relevantă „simțirea mai presus de simțire", respectiv faptul că simțirea nu e un sentiment pur... În siajul celor discutate, să nu confundăm această „simțire mai presus de simțire", cu sentimentul pur sau obișnuit. Simțirea despre care vorbește aici ca experiență exprimă un contact total. Specifică: *un contact total al ființei noastre*. Aș face legătura cu ceea ce este ființialitatea sufletului în termeni ghelasieni. De ce, sau cum de e total, contactul? Nu poate fi total decât dacă implică un chip al totalității. Chipul ființial al sufletului e chipul totalității și chipul suport al integralității noastre. Și atunci, numai prin chipul direct al sufletului poți vorbi de existența unui contact total. Când e doar la nivel de sentiment, sau doar ca simțire obișnuită, contactul e doar unul parțial. Fiind parțial, nu e total. Ordinea totalității e *deasupra* – ca fond al contactului-participării, ca act în sine, originar, de adresare a chipului omului. Consemnez asta și apropo de gestul iconic ca act-trăire în sens isihast, în orizont mistic ghelasian. În act-gest se petrece contactul total al ființei noastre,

care, după cum zice, este sensibilizată de Duhul. Există o sensibilizare a Duhului care sensibilizează ființa noastră totală, spre „a simți mai presus de simțire" această întâlnire cu Dumnezeu.

În acest sens, în gest e o participare totală, ca act-deschidere. Și, subsecvent, apare ca deschidere lucrătoare și prin simțirea trupului. E și totală prin suflet, dar poate și trebuie să devină și integrală, implicând și trupul. Include și trupul în această participare, în acest contact. Ceea ce constituie și sensul paradoxal al urcușului nostru duhovnicesc, care implică și o coborâre. Am vorbit de învierea sufletului, urmată, subsidiar, și de învierea trupului. Atât învierea sufletului, cât și învierea trupului presupun un contact, o părtășie la învierea lui Hristos, care implică firea umană în deplinătatea ei.

Încă din lumea aceasta, în sfinți – și în noi, creștinii de rând – începe să lucreze învierea. Chiar dacă vom muri, e o lucrare a învierii inclusiv în trup, încă din viața pământească, care vizează înduhovnicirea noastră totală. Întâlnirile noastre cu Hristos cel înviat – prin rugăciune, prin toate cele: prin taine, prin ierurgii, prin Liturghie, prin Euharistie – fac ca învierea lui Hristos să se extindă în noi, atât cât putem noi să o metabolizăm, și să păstrăm din ea în noi în chip lucrător. Învierea e lucrătoare și se extinde și în corp... Nu rămâne doar în suflet. Nu e numai un contact spiritual, în Hristos. Euharistia e totalizatoare, ca Trup Mistic al comuniunii desăvârșite.

Aspectul antropologic poate fi subliniat aici. Părintele Ghelasie afirma că mistica iconică e de început, practic, lesne, fără rezerve, atunci când pricepi și antropologia iconică. E vorba să ai harta unui teritoriu în care te situezi, prin care te identifici și recunoști. Aceste repere teritoriale și de relief antropologic trebuie să fie clare, cât de cât, ca reprezentare, pentru că sunt și teritorii încă necunoscute. Trebuie să încerci să recunoști harta în propria realitate. Limbajul sau terminologia pot fi diferite – ba minte, ba inimă, ba inimă curată, ba simțire ca suprasimțire sau mai mult decât simțirea ori dincolo de simțire, ba gânduri sau dimensiune abisală –, iar diversitatea aceasta poate încâlci.

Ai și ex-punerea gândurilor drept comandament. Dar vezi că ex-punerea gândurilor nu e o acțiune degrevată de putința de a

o face și de faptul de a ști cum să o faci. Dar, dincolo de ex-punerea gândurilor, este și căutarea experienței propriu-zise. Iar aceasta transcende gândurile. E vorba de o transcendere în structura antropologică.

Mistic, ești chemat să identifici și structura antropologică, conform hărții. Dacă ai o hartă, în dotare. Dacă o ai, poți să știi cu ce teritoriu antropologic te angajezi în schimburi. De aceea e importantă harta. Te ajută să te identifici și să-ți recunoști teritoriul. Nu întâmplător Avva Ghelasie insista asupra faptului că *isihasmul e dublă mistică.* E (și) *descoperire de sine* și *restaurare de sine.* Restaurarea implică și procesul de integrare, unul în care chiar și corpul trebuie „prins". Dacă te blochezi într-o simțire comună și nu ajungi la „simțirea de dincolo de simțire" sau la simțirea sufletului direct, poți să rămâi la un sentiment, la o emoție, dar nu ai acces la dimensiunea abisală (a iubirii), cea care denotă alt tip de adâncime. De aceea nici nu e bine să vorbim toată ziua bună ziua, nici despre iubire, pentru că dimensiunea sa apofatică, abisală, nu e așa la îndemână. Fără explorarea inimii abisale, stăm cu iubirea prea mult într-o simțire comună, și-ntr-un sirop, băut la tejgheaua chioșcului aflat la colț de stradă, sau într-o zeamă de varză, ca la putină, când și când...

Având conștiința trezirii sufletului, putem să vorbim de ființialitatea iubirii. Ca atare, suntem chemați la o astfel de iubire ființială..., ce are caracterisici inefabile, permanente, abisale. Trebuie să ne străduim să o descoperim, nu altfel decât prin descoperirea sinei, sau a inimii de deasupra, a chipului sufletului. Pentru că iubirea aceasta are un suport al actelor sale. Tocmai de aceea e necesar să avem reperele care ne dau orizontul transcenderii, respectiv al descoperirii de sine. O descoperire, fie prin gestul iconic – cum ai zis – că, peste toate, mă închin; fie prin rugăciunea lui Iisus, rostită tainic în zona gâtului; fie prin coborârea minții *în* inimă, pentru a trece *prin*, pentru a fi *deasupra*. Nu rămâi deasupra inimii organice (două degete), ci de acolo cauți să treci *dincolo*. Dar problema e cum ajungi dincolo, deasupra, și de acolo să începi să fii chip al iubirii... Acolo ești tu însuți, adevăratul, și de acolo, din sinea ta, ar trebui să revii în sine,

dincoace. Fondul tău de relaționare e deasupra. Că aici se scrie povestea regăsirii chipului deplin al iubirii. Nu e așa simplă trecerea, transcenderea. Dar atunci, numai atunci exprimarea sau grăirea iubirii este ființială. Până atunci e o întâlnire mai pe tăcute, din perspectiva grăirii ființiale ...

I.M.: Citez acum din nota 847, din Filocalia XI:

„**Dumnezeu vede dincolo de ceea ce făgăduim la suprafață**, dintr-un sentiment trecător de frică. Și pe baza a ceea ce vede, știe de vom împlini ceea ce făgăduim, sau nu. Pe această cunoaștere a sinei noastre adânci, se bazează prestiința Lui și hotărârea de a împlini ceea ce Îi cerem sau nu."

N.: Dumnezeu prestie, văzând sinea noastră adâncă, despre care – de multe ori – nu știm nici noi. Dar sinea trebuie să o căutăm. Dar aici e și un fel de șmecherie umană. O făgăduială la suprafață. Nu făgăduim din sinea noastră profundă, ceva. Ca atare, nu avem forța și suportul îndeplinirii făgăduinței. E o etalare superficială și într-un fel neadevărată...

I.M.: Sau poate chiar făgăduim cât putem noi, dar tot nu-i suficient pentru că ne apucă altele, care ne contrazic...

N.: Bine-nțeles, dar asta într-un anumit fel se întâmplă cam cu fiecare. Că toți... și eu... ne propunem mai mult... Și, într-un fel, e bine să ne propunem mai mult... Dar realitatea ne contrazice, adeseori. Problema apare atunci când făgăduința asta o faci înaintea lui Dumnezeu, dar nu o faci conștient de ceea ce ești și de ceea ce poți. Făgăduința îi privește și pe ceilalți. Și eu făgăduiesc, rugându-mă: *Doamne, dacă îmi iese prima la salariu sau dacă îmi vând casa, o să dau și eu atât, sau atât.* Dar când iau prima sau reușesc să îmi vând într-adevăr casa, înjumătățesc... suma... Nu mă țin de cuvântul dat. Nu mă țin de făgăduință. Și atunci sigur că făgăduiala era una de suprafață. Și, într-un fel, e bine și înaintea lui Dumnezeu și a celorlalți să fim cinstiți, corecți și asumați, inclusiv în făgăduințele noastre. Asta înseamnă că trebuie să fim prezenți în cuvântul nostru, în ceea ce făgăduim. Mai bine nu promiți și nu te angajezi: *Dacă o să pot să fac, o să fac... O să încerc să fac, o să mă străduiesc... Nu știu dacă reușesc...* În general nu e bine să creezi așteptări. Făgăduiala aceasta e un fel de etalare de

sine, la suprafață. Cu atât mai mult când Îl prinzi pe Dumnezeu într-o condiționalitate, lucrurile sunt mai complicate. Dacă zic: Doamne întorc împătrit sau întorc înzecit, când mă ajuți să realizez ceea ce te rog, ajungând la un beneficiu... Dar, atunci când ai beneficiul dorit, nu mai oferi ce ai făgăduit.

Însă, Dumnezeu te vede încă de când ai căscat gura. Cunoaște sinea ta adâncă. Vede și dacă acea făgăduință a ta vine din adâncul tău. Vede dacă ești prezent în ea. Altfel zis, dacă te exprimă, dacă te reprezintă. Atunci când vine din adâncul tău făgăduința, Dumnezeu vede mișcarea-gestul din adânc. De obicei, intenția care vine din adâncul sinei se duce la îndeplinire. Poate, nu ușor. Dar vine de acolo, din profunzime, angajamentul. Dumnezeu știe tot. Simte și profunzimile și suprafața noastră. Și atunci – și când ceri ceva sau când făgăduiești ceva – Dumnezeu împlinește sau... în raport de angajare... știe sau prestie că vei duce la îndeplinire. Dumnezeu te vede... Nici n-ai mișcat buzele, și știe unde ești. Citește actul în sine, ascuns în făgăduința respectivă...

Dumnezeu ne vede mai profund decât ne vedem noi. Ceea ce nu e o noutate. Suntem chemați la această cunoaștere de sine însă, întâi de toate. Dacă ne-am cunoaște și noi mai bine, din perspectiva sinei noastre, poate am ști și cât putem sau trebuie să facem, ori ce și cât putem să făgăduim cu adevărat. Știm cât putem să ne asumăm. Totul ar fi mult mai adecvat în raport de condiția noastră reală. Așa, poate doar să ni se pară că suntem... Nu ne umflăm în pene că am face și am drege.

Dar chemarea e și aici la a ne descoperi sinea profundă.

I.M.: În nota 143, din Filocalia XI, se spune:

„**Mulțumirea ne ajută să ne mântuim chiar când nu putem face ceva pozitiv pentru Dumnezeu.** Căci precum când lauzi pe Dumnezeu pentru cele bune folosești puterile ce ți le-a dat, așa le folosești și când Îl lauzi pentru tăria dată în boală și neputința ce ți-a lăsat să vină asupra ta. Vezi și în aceastea înțelepciunea și grija lui Dumnezeu față de tine. Te poți mântui astfel și prin ele. **Se arată o tărie și o întărire a noastră dată nouă de Dumnezeu și în mulțumirea pentru suferințe, neputințe și greutăți.** Se arată o tărie și o întărire mai mare decât în simpla răbdare a lor."

N.: Deci una este a răbda și alta e a depăși chiar răbdarea – înțeleg eu – prin mulțumire. E o tărie și o întărire și în răbdare, dar e chiar mai mare întărirea ce vine prin mulțumire, în situațiile de necaz, chiar de boală, de neputință.

Aici mi se pare de semnalat faptul că mulțumirea și lauda, nu doar răbdarea, te pot susține pe calea mântuirii. Ele însele sunt mijloace de a ne mântui. Sunt mai mult chiar decât răbdarea. Sunt o lucrare, chiar când nu putem face ceva pozitiv. O lucrare a laudei și mulțumirii dincolo de făptuire. Există întărire și o tărie când ai această dispoziție spre a mulțumi. Primul aspect e că ne ajută să ne mântuim, chiar când nu putem face ceva pozitiv pentru Dumnezeu. Cele negative sunt cele care ne afectează: că e neputință, că e necaz, că e boală. Și poate nu pot să făptuiesc ceva, dar mulțumesc în acea stare, ce e o formă de raportare la Dumnezeu. Iar această mulțumire ne poate și întări, ne poate și mântui. Desigur, prin lucrarea lui Dumnezeu.

Se zice și știm că trebuie să mulțumim pentru toate. E adevărat. E adevărat că trebuie să și putem să mulțumim. La modul real. Nu ca și cum am făgădui că o facem, ca în textul anterior. Nu e ușor însă nici să ai dispoziția de a mulțumi lui Dumnezeu, chiar în astfel de situații. Când nu poți să faci nici ceva pozitiv, dar mulțumești cu ceea ce ai sau cu ceea ce primești, din ceea ce ești, prin actul în sine, ești pe calea mântuirii.

Mi-a zis mie... un țigan care mă luase cu mașina „la ocazie": *Părinte, eu mulțumesc lui Dumnezeu și când îmi dă nimic!* Ha, ha... O zicere ce mi s-a părut că e o apoftegmă demnă de Pateric. Nu mulțumesc pentru ce-mi dă, mulțumesc și pentru ce nu-mi dă! Dar mulțumesc și pentru că îmi dă nimic! Simt dăruitorul și din... nimic... din gestul însuși, ca dintr-o mână întinsă. Îmi amintesc de remarca isihastului de la Frăsinei cu privire la un călugăr din mânăstire care, deși cumva își pierduse memoria, păstrase, totuși, memoria gestului, vizibilă în acte de dăruire. Oferea niște hârtiuțe tăiate... Darul lui...

I.M.: În Introducerea Filocaliei XI se spune:

„Tot omul credincios care primește să-și lucreze mântuirea își face această lucrare în Hristos, sau are pe Hristos lucrând în el,

spre a-l duce la o tot mai mare asemănare cu El. **Această asemănare cu Hristos prin unirea cu El e și o mișcare a lui Hristos spre tot mai marea unire cu omul**, dar și o mișcare a omului spre această țintă."

N.: Această dublă mișcare care, de multe ori, nu e evidențiată, exprimă fondul de fapt al asemănării dintre noi și Dumnezeu, care se face prin Hristos. La Thomas a Kempis, în Apus, a rămas celebră sintagma: *Imitatio Christi*. Aceasta dă impresia că-L imităm pe Hristos, că Îl luăm ca model, dar prefăcându-ne noi după El, prin imitație. Fără modelarea Lui. Asta e calea imitației. Însă, e o reală mișcare a lui Hristos-Modelul către noi. Mișcarea, unirea, asemănarea noastră cu Dumnezeu, prin mișcarea și a lui Hristos către noi, către o mai mare unire cu noi. Hristos e viu și lucrător în noi. Și prin această inițiativă, lucrare și acțiune a lui Hristos asupra noastră, noi ne asemănăm cu El. Sigur că trebuie să și răspundem, cumva în oglindă, și prin mișcarea noastră. E o dublă mișcare. Vorbim de o mișcare biunivocă. Adică, din ambele sensuri. Hristos se mișcă către noi, și noi ne mișcăm către Hristos. Nu e o poziție statică, de nici o parte. Nu este o abordare pasivă din partea noastră, dar nici din partea Mântuitorului. Hristos este lucrător. Hristos ne conduce la această asemănare cu El. Aici e caracterul iconic al asemănării... Părintele Ghelasie a insistat pe caracterul acesta iconic.

E subliniată, deci, mișcarea lui Hristos către noi. Asta e marea lucrare hristică, inclusiv în istorie, inclusiv în viața noastră, a fiecăruia. Hristos e prezent și lucrător în istorie. Se mișcă, vine către noi. Intră în noi, în casa sufletului nostru, dacă îi deschidem casa. Hristos nu e undeva în Cer, ci vine cu Cerul pe pământ. Știi cum se zice: *Noi facem un pas către Dumnezeu, iar Dumnezeu face nouăzeci și nouă către noi*. E important, și e de subliniat aici, și pasul nostru și mișcarea noastră. Însă, trebuie să știm că și Hristos se mișcă către noi. Chiar mai mult decât ne mișcăm noi către El. Sigur, trebuie să facem și noi o mișcare, un gest. Hristos vine în întâmpinarea noastră. Asta e cert. Suntem încredințați de acest act hristic care ne vizează, personal.

I.M.: În aceeași introducere se spune:

„Iată cum omul, **unindu-se tot mai mult cu Hristos și făcându-se tot mai asemenea Lui, se realizează pe de o parte tot mai mult ca om, asemenea omului desăvârșit care e Hristos, pe de alta se apropie tot mai mult de Hristos, omul model**, însușindu-și curăția și căldura Duhului. El devine purtător de Hristos, dar, în același timp duhovnicesc."

N.: Duhovnicesc devii atunci când ești, de fapt, purtător de Hristos, în chip real, adeverind în tine Duhul lui, ca lucrare. Hristos e Dumnezeu-Omul. Hristos e și modelul omului. Nu avem alte modele ale desăvârșirii umane, pentru că Hristos este Omul model la modul unic sau absolut. Prin întâlnirea cu Hristos ca Model Viu ne prefacem în asemănare cu El. De aceea, prin Hristos avem acces la Omul model, la cote depline. Nu există un alt om care să treacă peste sau care să fie mai mult decât Hristos. Numai în unirea cu Hristos ne facem asemenea Lui. Iar aici, după cum se vede, asemănarea este subsecventă unirii. Asemănarea e dată de această unire care își pune amprenta hristică în noi. Cu atât mai mult Hristos este prezent și lucrător și în mișcare, în cadrul liturgic, și își pune amprenta Sa în noi. Cu atât mai mult, prin participare liturgică și prin cuminecare, prin împărtășire euharistică, unindu-ne cu Hristos, Se imprimă în noi. El este prezent, e lucrător, ne pune în mișcare prin modelare. Se mișcă către noi, dar și vine în noi, chiar Modelul. Ne face asemenea Chipului Său. Unirea cu Hristos, în chip euharistic, produce un efect de asemănare hristică. Este o prefacere iconică. Despre asta vorbim.

Nu trebuie să confundăm, așadar, asemănarea cu imitația. Asemănarea e dată nu doar de faptul că Hristos e modelul, ci că e un model viu, care vine către noi și care ne face – în măsura în care suntem purtători de Hristos – să fim în asemănare cu El. Și – în măsura în care suntem purtători de Hristos – ne arată că suntem oameni duhovnicești în care, în chip real, lucrează Duhul lui Hristos, Duhul Adevărului. Adică trebuie să fie *și* Hristos, *și* lucrător *și* prezent în noi, nu doar Duhul. Iar asta este o cale de asemănare cu Hristos. Hristos e Modelul, iar Duhul e cel care

lucrează după Model, deci Cel care ne modelează în asemănare cu modelul hristic. Duhul e iconarul. Hristos e chipul iconic.

Cam asta ar fi lucrarea de personalizare și iconizare care se petrece în chip conștient, întrucât ține de un contact nemijlocit, de o întâlnire care-și pune amprenta în noi.

I.M.: În nota 120, din Filocalia VI, Părintele Stăniloae spunea:

„Sfântul Simeon nu putea să nu sufere influența timpului său în multe privințe, care nu țin propriu-zis de credința creștină. Făcând abstracție de ideea celor patru componente ale lumii materiale, idee proprie timpului său, el se resimte și de înțelegerea simplistă a acelui timp în privința unirii între trup și suflet. Astăzi ne dăm seama de taina cu mult mai complexă a acestei uniri.

De altfel, însuși Sfântul Simeon dă dovadă că e conștient de dificultatea problemei când adaugă, pe de o parte, simțirea și suflarea la cele patru componente ale trupului, iar pe de alta, declară că prin ele se unește sufletul cu trupul. Sensibilitatea și suflarea sunt marea taină a existenței umane. Aparțin ele materiei? Aparțin sufletului? E greu de a le atribui unuia sau altuia în mod separat. În sensibilitate se întâlnesc sufletul și trupul."

N.: Un con-text situat în text prin textura subiectului. Da, acest fragment ar putea oferi o bună concluzie, din perspectiva orientării conștiinței spre modalități de lectură care nu pot trece peste amprenta contextului de care autorul se resimte, voit sau nevoit. Dar, totodată, poate isca și nevoia de preocupare atât pentru identificarea influențelor timpului nostru – ale „timpului de azi", deci –, cât și pentru evidențierea unei antropologii care să țină cont de astfel de influențe, contemporane. Respectiv, să găsească (și) noi formule de transpunere, uzând de o terminologie actuală, marcată, de pildă, de un lexic în care se regăsește persoana, subiectul, conștiința, sinele, sinea, eul, egoul. Asta presupune și precizarea unor corespondențe sau echivalențe, ori o traducere, în acești termeni, a celor clasici: suflet, minte, gândire, rațiune, inimă, simțire etc.

În plus, în ceea ce privește tema unirii trupului și sufletului, apare și provocarea unui răspuns „la zi" care să poată oferi o soluție de rezolvare a acestei problematici complexe în chipul

omului. Unul dintre răspunsuri, de natură mistagogică isihastă, este cel dat deja de Avva Ghelasie de la Frăsinei, prin intermediul antropologiei iconice, care, printre altele, indică și detaliază interfața energetic-informațională ce constituie legătura-unirea dintre suflet și corp. Însă această interfață energetic-informațională trebuie înțeleasă, în contextul chipului omului întreg, prin distingerea ontologică în raport cu ființialitatea (sufletului) care este *deasupra*. Problematica, în rezolvarea complexității ei, angajează și viziuni antropologice ce trebuie tratate într-o cheie comparativă.

E interesant faptul, în raport de ce s-a vorbit în orizont antropologic, personalist, că un mare sfânt, precum Sfântul Simeon Noul Teolog, trăitor în secolul X, a suferit – conform Părintelui Stăniloae, în multe privințe – de influența timpului său. O influență posibilă așadar, nu dintr-o singură privință, ci din mai multe privințe, inclusiv asupra „doctrinei antropologice". E vorba de influențe în privința modului de înțelegere a unirii dintre trup și suflet, și chiar de contagiuni „doctrinare" ce survin din spațiul filosofic. Se referă, cred, la cele patru componente (subtile) ale lumii materiale. Probabil că e vorba de pământ, apă, foc, aer. Taina unirii între suflet și trup se arată a fi însă mai complexă. Trebuie decelată natura și structura sufletului, pentru a avea o mai mare claritate vizavi de această unire-legătură dintre suflet și trup. Asta și pentru că sufletul, sau prin termenul suflet, în raport cu anumite doctrine antropologice, se poate identifica și altceva decât este ontologic, în natura sa, și anume ființialitate. Deci, nu materie, nu materie subtilă, nu energie!

Sunt elemente de antropologie, de structură antropologică, care fără îndoială intră în discuție, inclusiv într-un dialog cu medicinile alternative/ tradiționale de sorginte spirituală. În acest sens, complexitatea corpului are nevoie, de pildă, de detalieri și aprofundări prin introducerea în discuție și a bioenergeticii subtile, a circuitelor și traseelor energetico-informaționale.

Dar, din text, nu putem să nu remarcăm că Părintele Stăniloae semnalează faptul că, la un mare sfânt – chiar la un minunat văzător al dumnezeiești Lumini Necreate – putem să dăm de aspecte antropologice care nu erau suficient lămurite, în

acea epocă. Ne aflăm în secolul X. Astăzi, în schimb, trebuie valorificată tușa antropologică limpede a Părintelui Ghelasie. Asta, întrucât, în sec. XX, e vremea, se pare, apariției unei antropologii mult mai elaborate, pe măsura complexității structurale a chipului omului.

Isihastul de la Frăsinei a înțeles și nevoia precizării unei antropologii creștine, autentice, sau revelaționale, prin chipul hristic, care poate să se decanteze de anumite influențe ale unui timp trecut: să zicem, de anumite aspecte parvenite prin și din filosofia greacă... sau chiar și de reverberațiile acesteia în istoria recentă. Asta, apropo de ce vorbeam, ne poate oferi claritatea experienței mistice. O acuratețe a trăirii, a participării, a relației și întâlnirii cu Dumnezeu, ce are în chip limpede viziunea asupra ceea ce este într-adevăr chipului omului. Însă, în textul propus, vedem o țintire axată pe problematica unirii dintre suflet și trup.

La Părintele Ghelasie, sufletul fiind ființialitate, unirea dintre suflet și trup se face prin intermediul energiilor. Acestea reprezintă interfața. Energiile sunt (și) o sensibilitate, într-un fel. Există o sensibilitate energetică subtilă, care simte energetic contactul cu alte energii. Energiile subtile ale unui corp se simt prin intermediul energiilor subtile ale altui corp, prin conștiența acestor energii. Nimic nou. Asemănătorul se cunoaște de către și prin asemănător. În limbajul curent – nu pot să zic din spatele blocului, pentru că nu prea se mai stă în spatele blocului –, ar fi *vibe*-ul, după cum îl numește proletariatul digital. Există simțirea unor vibrații. Sau, sunt energii cu care intri în contact, care se experiază. Nu trebuie să conchizi de aici că totul e energie. Asta nu înseamnă că energiile sunt sufletul însuși, și nici că înțelegi, doar prin acest *vibe*, ce înseamnă legătura dintre suflet și corp. Nu reiau, căci despre asta am discutat. Mă refer la traseele din posibile labirinturi, care pot fi și de natură energetică. Labirinturi energetice, așadar.

Insist pe a remarca faptul că pot exista astfel de influențe ale spiritului timpului chiar și asupra unui sfânt mare, cu o trăire-experiență efectivă a vederii luminii dumnezeiești. Și, cu toate acestea, iată că se poate resimți, și cineva ca Sf. Simeon Noul Teolog,

de înțelegerea simplistă a acelui timp, reflectată în chipul unirii dintre suflet și trup. Prin contrast, a trebuit se pare să ajungem în alte timpuri – cum sunt și cele de azi – în care poate fi mai elaborată sau mai adânc decriptată, în complexitatea ei, această unire dintre suflet și trup. Cumva, e ceea ce am încercat să reliefăm, direct sau indirect, în aceste convorbiri, dar folosindu-ne, în mare, de alți termeni. Ne-am legat de conștiință (apropo de limbaj și de înțelegerea antropologică contemporană), încercând să mutăm prioritar accentul pe subiect, pe conștiință, pe relația sinelui cu sinea. Sens în care s-a putut observa faptul că și prezența, nu numai în termeni de simțire, de exemplu, poate fi expusă. Sau de, eu știu, de supra-simțire. În sfârșit... tot ce s-a comentat... și s-a dorit a fi, cât de cât, și explicat...

Observăm astfel că există și aici, în cazul antropologiei, un traseu al Tradiției care așteaptă decantările sale de anumite influențe. Iată, pe de altă parte, că unele aspecte antropologice – la o anumită vreme, într-un anumit timp, marcat de un anumit spirit – nu au fost suficient lămurite. Iată că sunt detalii care survin doctrinar prin contagiune, oferind modelului antropologic anumite conotații. Poate nu era prioritară în epocă, în sec. X, acea detaliere. Și cu siguranță nu era. Se punea altfel accentul spiritual. Se urmărea mai mult ce venea de la Dumnezeu, lucrarea Sa, Prezența Sa în Lumină. Relația dintre suflet și corp se înțelegea mai degrabă în siajul filosofiei grecești. Se sublinia aspectul moral sau al lucrării virtuților. Era mai puțin pus accentul pe tipul de prezență și pe modul de conștientizare a componentelor antropologice, pe evidența lor în chip relațional, participativ, dialogal. Era o altfel de orientare a accentului.

Și aici, cumva, încheie: *în sensibilitate se întâlnesc sufletul și trupul*.

Poate fi înțeleasă ca o unică sensibilitate în dublă deschidere: și o sensiblitate a trupului, și o supra-sensibilitate a sufletului. Dar ideea e cum se citesc aceste sensibilități și, cumva, care e natura lor în raport de modelul antropologic, oferit la pachet cu o viziune care poate să le devoaleze în complexitatea lor. Această relație, această unire dintre trup și suflet, poate fi văzută,

iată, ca integrare... prin chipul sensibilității... Am vorbit și despre recâștigarea dimensiunii sufletului ca un chip al totalității participative, dar și despre o răscumpărare a trupului, în sensul re-facerii unei integralități, pentru că omul întreg este suflet și trup. E nevoie să se realizeze această unire care ne descoperă un chip al omului deplin.

Asta apropo de detalii, și cu asta închidem. Aici e și riscul unei neînțelegeri a celor care vin la subraț cu dosarul ternarului antic: *corp-soma*, *psyche*, *pneuma*, dar care nu știu să-l toarne în formă dihotomică. Însă, e foarte important modul cum pui ternarul în ecuație dihotomică. Contează cum te încadrezi în raport de această unire dintre suflet și trup. Unde poziționezi *pneuma*, *psyche* și *soma*? Vorbim de *corp*, *psihic* și *duh*, ca să traduc, da? Sau *suflet* zic unii, în loc de *psihic* sau *psyche*. E foarte important cum le strecori. Ce trece și ce rămâne, trebuie să vezi. Trebuie să lecturezi corespondențele. Dacă psihicul nu e sinele (energetic), și crezi că ar fi sinea, în sensul de suflet (ființialitate), ajungi la confuzii experiențiale.

Nu ne legăm, neapărat, de termeni și numiri. Nu facem filosofia limbajului. Nici teoria chibritului. Însă e nevoie să identificăm realitățile la care trimit acești termeni în fiecare context. Cu realitatea nu e de joacă. Trebuie să decelăm realitățile prin care se desfășoară traseele experiențiale. Prin urmare, nu poți să nu-ți pui niște întrebări. Care e mintea, care e inima, care e simțirea, care e înțelegerea...? Unde sunt gândurile, care e cugetarea, ce e „simțirea mai presus de simțire"...? Ce e ceea ce transcende gândurile...? Unde e, în realitate, conștiința nemuririi sufletului, cea dincolo de cugetarea pe marginea celor limitate? În sfârșit, o serie întreagă de interogări care te cheamă să operezi niște identificări în raport de propria structură antropologică, pentru a te recunoaște... pentru a vedea limpede în ce constă implicarea și participarea ta în această întâlnire de natură mistică, specifică isihasmului...

I.M.: Mulțumesc!

[I] / 7

[II] / 73

[III] / 131

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