

## SPIRITUALITATEA MONASTICĂ ÎN RĂSĂRIT ȘI APUS

Pr. asist. drd. Gabriel Dorin Pandelescu

O dată cu încetarea persecuțiilor anticreștine în urma Edictului de la Mediolanum, în 313, Biserica a încheiat o epocă în care mesajul său a fost scris mai ales cu sângele martirilor săi, acei „prieteni răniți ai Mirelui” Hristos, și a deschis o nouă epocă în viața sa, o epocă în care radicalismul mucenicilor a îmbrăcat o nouă haină, aceea a eroismului ascezei, a marilor victorii pe care le-au înregistrat monahii în lupta lor, la fel de dramatică precum cea a martirilor, asupra lor înșiși, asupra lumii în ceea ce are ea mai urât, precum și asupra diavolului.

Lupta aceasta contra păcatului, a autosuficienței, a răului din lume și mai cu seamă asupra diavolului, este justificată și organizată conform cuvintelor Evangheliei: „*Cel ce voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie*” (Marcu 8, 34). Firesc, în această luptă, monahii au fost purtătorii stindardului Bisericii, iar dovada peremptorie este teologia strălucită pe care aceștia au lăsat-o moștenire, o teologie hrănită din propria lor existență triumfătoare asupra iadului. Această teologie luminoasă a Răsăritului are la baza ei dogma trăită plenar de către monahi. „Monahismul, scrie P. Evdokimov, constituie cea mai bună cale de a înțelege spiritualitatea ortodoxă, pentru că el a avut un rol primordial în formarea acestei spiritualități<sup>1</sup>. Înțelegerea spiritualității răsăritene și a celei apusene face apel, în primul rând, la persoanele cele mai în măsură să definească această spiritualitate, monahii, ca unii care au plămădit prin nevointa lor acest adevărat dreptar de credință și de viață creștină.

---

1. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de arhiepiscopul dr. Irineu Pop, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 23.

Lucrarea aceasta face apel mai întâi la izvoarele cele mai autorizate în vederea cunoașterii acestei spiritualități născute în liniștea chiliilor monastice, apoi trece în revistă opiniile celor mai mari teologi care s-au preocupat de această spiritualitate, enumeră marile etape din evoluția acestei spiritualități și încearcă să zugrăvească în linii mari principalele etape din viața duhovnicească: fuga de lume, purificarea de patimi, făcând apel la concepția referitoare la cele opt patimi, care sunt premergătoare contemplației. Contemplația este analizată în toate cele trei trepte ale sale, prin intermediul cărora misticul se ridică spre Dumnezeu: contemplația celor naturale, a celor inteligibile și, în final, cea a Sfintei Treimi. Contemplația este strâns legată de „apatheia“ sau nepățimirea, care conduce la unirea minții cu Dumnezeu. Scopul final al acestui neîntrerupt demers este însă îndumnezeirea, constantă a întregii spiritualități monastice. Analizând opiniile teologilor care au cercetat fenomenul în cauză, ne-am exprimat, în măsura în care am considerat oportun, propria opinie.

Răsăritul creștin este profund legat de gândirea și viețuirea minunată a monahilor și acesta este poate meritul cel mai important al lor. Thomas Špidlík consideră pe bună dreptate că „monahii și mănăstirile au jucat un rol preponderent în concepția despre viața creștină în Răsărit. Încă de la origini, viața monastică a fost imaginea vieții creștine autentice. Monahii sunt cei care doresc să păzească poruncile, toate poruncile; ei sunt, prin urmare, singurii creștini adevărați“<sup>2</sup>. Legătura aceasta între spiritualitate și monahism este mai puțin accentuată în catolicism. Spiritualitatea creștină, deși izvorăște din experiența relației monahilor cu Dumnezeu, totuși se deosebește de spiritualitatea strict monastică printr-o serie de distincții, care se deduc din modul special de viață al acestora, în singurătatea pustiuurilor sau în pacea chinoviilor. Pentru că scopul prezentului studiu este spiritualitatea monastică în ceea ce are ea mai valoros și definitoriu în același timp, se înțelege de la sine că vom insista doar asupra acestui subiect punctând la momentul potrivit distincțiile proprii celei din Răsărit, precum și celei din Apus.

Pentru a înțelege spiritualitatea monastică în toată complexitatea sa, este nevoie să facem apel la câteva scrieri monastice sau destinate monahilor,

---

2. Thomas Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. Manual sistematic*, trad. de diac., Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 385.

care definesc în modul cel mai pertinent această spiritualitate. Deși putem afirma că această spiritualitate monahală stă la baza spiritualității ortodoxe înseși, totuși anumite trăsături sunt caracteristice numai acestei spiritualități de tip monahal. Pe de altă parte, spiritualitatea însăși comportă mai multe curente potrivit cu epocile pe care le-a traversat și care i-au imprimat propriile distincții sau potrivit școlilor de spiritualitate care le-au dat viață. Th. Špidlík distinge *cinci etape în evoluția spiritualității ortodoxe*: o spiritualitate primară (practică), o spiritualitate intelectualistă, promovată de Evagrie Monahul și școala lui, o alta a inimii, promovată de cei dintâi isihaști, care vor și teoretiza această spiritualitate de profunzime, apoi o spiritualitate cosmică, echilibrată, purtând amprenta celor șapte sinoade ecumenice, care va impune în final venerarea icoanelor, precum și o spiritualitate centrată pe chinovialism și ideea de sobornicitate prin accentuarea ideii ecleziale<sup>3</sup>.

Aceste *scrieri indispensabile conturării spiritualității monahale* în toată frumusețea ei, așa cum s-a păstrat ea în Răsărit, sunt: *Tratatul despre rugăciune* al lui Origen, *Viața Sf. Antonie cel Mare* scrisă de Sf. Atanasie cel Mare, *Patericul sau Apoftegmata Patrum*, *Istoria lausiacă* a lui Paladie, apoi *Livada duhovnicească* a lui Ioan Moschos, *Regulile Mari și Mici ale Sf. Vasile cel Mare*, *Viața lui Moise și Omilii la Cântarea Cântărilor*, scrise de Sf. Grigorie de Nyssa, *Tratatul practic și Despre rugăciune* ale lui Evagrie Ponticul, *Asketiconul* al lui Isaia Pustnicul, *100 de capete despre desăvârșire* ale lui Diadoh al Foticeii, *Scara Sfântului Ioan Scărarul*, *Metoda sau cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, *Metoda sfintei rugăciuni și atenții* scrisă de Sfântul Simeon Noul Teolog, *Tomul Aghioritic* al lui Filotei Kokinos, *Războiul nevăzut și Filocalia* Sfântului Nicodim Aghioritul tipărite la Veneția în 1782, iar în perioada modernă amintim epistolele Sfântului Paisie de la Neamț, alături de *Sulul* despre rugăciunea minții, iar lista ar putea continua.

În ce privește *cercetarea și sintetizarea spiritualității ortodoxe de tip monahal*, în ultimul secol a scris o sinteză de mare valoare părintele Thomas Špidlík, iezuit originar din Boskovice-Moravia, care a dovedit o profundă înțelegere a fenomenului atât de complex al spiritualității răsăritene și în cazul de față, în problema spiritualității monastice. Opera vieții sale se structurează în patru volume: 1. Manual sistematic, 2. Rugăciune, 3. Monahismul și 4. O altă imagine despre om și societate. Ideea rusă. Deosebit de

---

3. *Ibidem*, p. 48-53.

interesante sunt cele două volume din *Ascetica și mistica ortodoxă*, care se prezintă ca o sinteză a scrierilor Părinților greci asupra drumului pe care trebuie să-l parcurgă omul căzut, care trebuie să ostenească până va ajunge la asemănarea cu Dumnezeu și până la îndumnezeire. De mare folos sunt, în realizarea acestui demers asupra spiritualității monastice, înseși scrierile monahilor adunate în Filocalia, în toate cele 12 volume, precum și notele și comentariile făcute de părintele Stăniloae pe marginea acestora. Sunt utile, de asemenea, scrierile lui P. Evdokimov, *Ortodoxia*, sau J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*. Ioan Gh. Savin scrie două cursuri dedicate misticii și asceticii ortodoxe și, respectiv, misticii apusene. Părintele Stăniloae scrie un studiu intitulat *Din istoria isihasmului românesc*; Lucien Regnault scrie despre *Viața cotidiană a Părinților deșertului*; N. Arseniev scrie despre *Mistica și Biserica Ortodoxă*; Vladimir Lossky scrie despre *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, împreună cu o serie de articole și studii răsfirate în revistele bisericești, semnate de pr. prof. dr. Dumitru Popescu, pr. Augustin Rusu, pr. dr. Ioan Bria, diac. dr. Ioan Ică jr. etc.

În Apus au avut o influență foarte importantă lucrările Fer. Augustin, ale Sf. Ioan Casian: *Despre așezămintele mănăstirilor de obște*, apoi *Convorbiri cu Părinții*, sau *Despre Întruparea Domnului*. Acesta, deși scrie în latină, totuși este un răsăritean autentic în gândire. Amintim apoi scrierile Sfântului Ioan al Crucii, mare mistic apusean, *Combattimento spirituale* al lui Lorenzo Scupoli din 1589, o alternativă a *Războiului nevăzut* scris de Sfântul Nicodim Aghioritul, *Dialoguri* ale Sfântului Grigorie cel Mare etc. Ludwig Hertling scrie o *Istorie a Bisericii*, în care tratează și despre dezvoltarea ordinelor călugărești și teologia pe care acestea au propagat-o.

1. Orice pelerin care sosește într-o mănăstire ortodoxă va fi uimit să descopere programul de slujbă și rugăciune al monahului, strălucirea, fastul și importanța slujbelor în cadrul vieții mănăstirești. Acest program poate să se extindă la 7 ore de rugăciune zilnic și uneori, chiar mai mult. Acest lucru exprimă, pe de o parte, *sensul profund eclezial* pe care îl au mănăstirile răsăritene, legătura puternică dintre viața de rugăciune a călugărilor ortodocși și lumea și timpul în care ei se integrează și pe care le integrează în spațiul și timpul sacru, așa cum apreciază Mircea Eliade în *Istoria sa*. P. Evdokimov scrie că „viața mistică impresionează prin echilibrul său perfect, căci ea își potolește setea la izvorul liturgic, fiind călăuzită de dogmă. Spre deosebire de orice sensibilitate romantică afectată, de orice muzică interioară, de orice psihologism, ea este prin esență cumpătată, dezgolită și foarte puțin

emoțională<sup>4</sup>. Există o legătură organică și puternică între dogmă și cult, acesta din urmă exprimându-se în modul cel mai convingător prin slujbele foarte bogate și pline de semnificații din rânduiala celor șapte Laude care se săvârșesc în mănăstiri.

Špidlík remarcă faptul că riturile răsăritene fremătă de insistenta repetiție a lui „Kirie eleison“ - „Doamne miluiește“ și sunt pline de neînțelegere cereri de iertare a păcatelor. Totuși, departe de a fi triști sau pesimiști, asceții răsăriteni mărturisesc un adevăr care face ca plânsul lor de pocăință să fie unul luminos și optimist: singurul rău din lume este păcatul, dar nici acest rău nu este insurmontabil, căci poate fi depășit prin acea căință udată de lacrimi, dincolo de care strălucește iertarea dumnezeiască<sup>5</sup>. Sfântul Ioan Scărarul scrie că „sufletul care se zdrobește prin păcat se subțiază în mod vădit prin smerenie, iar prin apa plânsului neprefăcut se unește oarecum - și dacă îmi este îngăduit a spune - se amestecă cu Dumnezeu. Aprinzându-se apoi de focul iubirii cerești, se face pâine coaptă și tare a fericitei smerenii celei nedospite și neînfumurate“. Prin această frumoasă și plastică expunere, marele stareț sintetizează întreaga dialectică a ascensiunii sufletului rănit de păcat, până la acea „amestecare cu Dumnezeu“<sup>6</sup>. De aceea, teologia Răsăritului este puternic infuzată de optimism, pentru că vede dincolo de orice cădere harul dumnezeiesc ce stă gata să întărească efortul uman spre Dumnezeu. În Orient, accentul final în cadrul slujbelor și al teologiei cade pe *bucuria triumfală a Învierii*, care este „Sărbătoarea sărbătorilor“, și nu pe tristețea sfâșietoare a tragediei crucificării, care este atât de adânc subliniată în catolicism<sup>7</sup>. În aceasta văd o deosebire principală și teologii S. Bulgakov și N. Arseniev. Răsăritul nu a cunoscut niciodată practica autoflagelării, a mortificărilor violente și nici apariția stigmatelor. Stigmatizarea în Occident a constituit pentru Sf. Francisc de Assisi supremul dar al cerului pentru sufletul său aprins de dragoste pentru Hristos. Pentru acesta, miracolul stigmatizării a reprezentat suprema formă a iubirii lui Iisus, prin trăirea în trupul său a patimilor și a rănilor de pe cruce ale Mântuitorului, apărute ca răni sângerânde în propriul său trup, fapt care a constituit marea minune

---

4. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 137.

5. Th. Špidlík, *op. cit.*, p. 386.

6. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 388.

7. Ioan Gh. Savin, *Mistica apuseană*, Sibiu, 1996, p. 79.

și care i-a adus marea popularitate de care s-a bucurat încă din viață<sup>8</sup>. În Apus, așadar, exista o anumită voluptate a suferinței exprimată în devoțiunile dedicate Drumului Crucii și materializată în apariția stigmatelor ca o expresie a suferinței din dragoste pentru Hristos.

2. Spiritualitatea monastică din Răsărit se caracterizează printr-o *preocupare constantă și expresă pentru curățire de patimi, pentru iluminare și unire cu Dumnezeu*. În acest scop, monahii au constituit o adevărată artă duhovnicească, o adevărată știință a spiritului și tocmai în aceasta considerăm că rezidă marele merit al teologiei monastice. Ei s-au preocupat mai mult decât orice de adâncimile insondabile ale spiritului uman, anticipând cu multe secole înainte apariția psihologiei, psihanalizei, psihiatriei sau psiho-pedagogiei. În același timp, remarcăm în întreg Răsăritul o anumită legătură între mănăstire cu viețuitorii ei și lume, pentru care se roagă, chiar dacă în primă instanță, monahii au fugit de lume.

A. *Marile etape ale vieții duhovnicești* sunt, potrivit lui Dionisie Areopagitul, trei: purificarea, iluminarea și desăvârșirea. Părintele Stăniloae exprimă practic același adevăr urmând teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, însă altfel: el delimitează două mari etape ale urcușului spiritual: faza practică și faza contemplativă, care se pot subîmpărți la rândul lor în trei etape: a făptuirii, apoi a contemplației naturii corporale, a contemplației naturii necorporale a îngerilor și în sfârșit, a treia etapă, cea a contemplației tainice a Sfintei Treimi<sup>9</sup>. Aceste împărțiri sunt destul de schematice și ele nu pot exprima complexitatea spiritului omenesc și nici nu se pot face delimitări precise ale acestor trepte în urcușul duhovnicesc spre Dumnezeu.

B. Monahii au realizat începutul acestui urcuș printr-o „*fugă afectivă și efectivă de lume*”<sup>10</sup>, printr-o detașare atât interioară, cât și concretă de lume. Ava Arsenie căutând mântuirea aude un glas din cer care-i spune: „Arsenie, fugi, taci, liniștește-te”. Aceste trei deziderate vor constitui idei forță ale monahismului din Răsărit. Špidlík găsește trei nivele de singurătate în care trebuie să se afunde monahul pentru a se întâlni cu sine însuși: singurătatea spațială, cea atât de bine ilustrată de Părinții deșertului egiptean începând cu secolul al III-lea, apoi o singurătate a buzelor, care poate constitui un

---

8. *Ibidem*, p. 75.

9. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, Editura Deisis, Sibiu, 1993, p. 63.

10. Th. Špidlík, *op. cit.*, p. 245.



preambul al rugăciunii curate și, în sfârșit, o singurătate a minții care nu este tulburată de gândurile dispersante. Aceasta este singurătatea inimii<sup>11</sup>. În singurătate, eremiții considerau că pot iubi cel mai mult pe Dumnezeu și pe oameni. În Răsărit au existat chiar polemici pe tema chinoviilor și vieții eremitice ca moduri de a practica viața cea îngerească. Pe de altă parte, depărtarea de lume a îmbrăcat în Răsărit și forme radicale, pe care nu le vom întâlni în Apus: pascătorii, dendriții, stâlpnicii, zăvorâții, staționarii, nebunii pentru Hristos etc. Această fugă de lume realizată nu din disprețul față de lume, ci din nevoia presantă de a se întâlni în singurătate cu Dumnezeu, a constituit și în Apus prima condiție a alipirii de Dumnezeu, concomitent cu dezlipirea progresivă de lume. Formele prin care s-a manifestat această desprindere însă sunt mai puțin radicale în catolicism și nu întotdeauna au fost agreate de apuseni. În general însă, catolicismul va cultiva începând cu secolul al VII-lea clauzura (zăvorârea) în cadrul mănăstirilor benedictine care au la baza organizării lor regula stabilității, ordinii, muncii și ascultării depline, cerințe care constituie cadrul propice realizării dezideratului separării de lume. În acest context, remarcăm o anumită rezervă și chiar dezaprobare a călugărilor apuseni față de modul de viață al răsăritenilor care își căutau îndelung un stareț îmbunătățit, chiar dacă pentru aceasta erau nevoiți să parcurgă drumuri lungi și obositoare, așa cum a fost cazul Sfântului Ioan Casian († 435). Spre deosebire de monahii din Occident care se despart definitiv de lume închizându-se pentru toată viața într-o mănăstire, în spațiul ortodox însă, mănăstirea rămâne într-o anumită legătură cu lumea din care s-a desprins și pentru care continuă să se roage până la moarte. „A te ruga pentru lume înseamnă a-ți da sângele pentru ea“, scrie Sfântul Siluan Athonitul în cartea sa. În acest sens, călugării ortodocși au continuat nu numai să se roage pentru lume pe măsura sporirii în ei a harului, ci chiar să-i ajute în mod efectiv prin Spovedanie, ospățare pe parcursul șederii lor în mănăstire, povățuire, muștrare chiar, atunci când este cazul. Acest adevăr este foarte bine ilustrat de părintele arhim. Ioanichie Bălan, în cartea sa *Vetre de sihăstrie românească*, unde evidențiază rolul monahilor români în împlinirea destinului firesc al poporului român. Tot în acest sens trebuie amintit rolul de adăpost al mănăstirilor în caz de războaie și răzmerițe, rolul de binefăcător al mănăstirilor pentru cei lipsiți, bolnavi, bătrâni, infirmi etc.

---

11. *Ibidem*, p. 246.

12. Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 3.

Viața și activitatea Sfântului Paisie de la Neamț ilustrează în modul cel mai convingător acest adevăr, prin felul în care acesta a știut să adăpostească populația refugiată din calea Războiului ruso-austro-turc din 1787-1792, a ridicat bolnițe pentru bătrâni și pentru bolnavi în toate mănăstirile unde a fost stareț, iar ucenicul său, Onorie, era liber să intre totdeauna nestingherit în chilia sa și să ia bani pentru nevoile acestora, totodată fiind și singurul care putea face acest lucru.

C. *Purificarea de patimi* este tratată în mod sistematic într-o valoroasă sinteză a spiritualității monastice răsăritene, de către Sfântul Ioan Scărarul, în *Scara* sa. Se pot aminti apoi *Metoda și regula exactă* a lui Calist și Ignatie Xanthopol, *Cuvintele* lui Isaac Sirul, *Despre cele opt gânduri ale răutății* sau de „Învățăturile morale“ ale lui Evagrie, Nil Ascetul, Marcu Ascetul etc.

Catolicismul a preferat întotdeauna manualele de morală și s-a preocupat, sub presiunea pelagianismului, chiar de distincțiile dintre păcate mai ușoare și păcate mai grave, învățatură care și-a găsit formularea oficială în Conciliul de la Trento. Răsăritenii au socotit că esențială este stricăciunea pe care o aduce sufletului păcatul și nu au agreat aceste distincții. Sfântul Ioan Scărarul împarte acest urcuș spiritual în 30 de trepte, prima fiind cea a lepădării de lume. În strânsă legătură cu aceasta se află neîmpătımirea sau neîntristarea față de ceea ce a rămas în urmă prin fuga de lume, apoi se definește virtutea înstrăinării ca una care depărtează afectiv pe monah de lumea care rămâne tot mai mult în urmă. De aici înainte urmează o parte activă a efortului despătimitor, prin agonisirea ascultării pe care o numește „fericită și de-a pururea pomenită ascultare“ care reclamă în mod necesar un stareț duhovnicesc care să povățuiască pe călugăr la tăierea vocii și dezrădăcinarea mândriei, concomitent cu răsădirea în locul acesteia a lăstarului smereniei. Smerenia ca virtute permanentă și de cea mai mare trebuință călugărului se hrănește mai ales din trunchiul pocăinței, care pune pe călugăr într-o lumină crudă, dar nemincinoasă și-i vedește fără de milă toate păcatele sau slăbiciunile cauzatoare ale căderilor lui.

Amintirea morții întărește călugărul în lupta contra robiei pântecelui, îl dezleagă de legăturile acestei lumi și ale grijilor ei și în același timp sporește forța căinței și izvorăște lacrimile ce curățesc inima întinată. Plânsul cel după Dumnezeu, scrie Ioan Scărarul, „reprezintă întristarea sufletului și îndurerarea inimii care pururea caută cu înfrigurare pe Cel după care însetează“<sup>12</sup>. Plânsul acesta curățitor aduce cu sine blândețea și nemânierea care se nasc și din răbdarea cu multă bărbăție a durerilor, necazurilor și ocărilor de orice fel. Autorul nu uită să scrie despre ținerea de minte a răului, care



este departe de iubirea de semeni, despre grăirea de rău și limbuție pe care le așază în antiteză cu tăcerea, ca născătoare a rugăciunii curate. Minciuna și trândăvia sunt puse în relație de cauzalitate cu robia pântecelui. Iar din acestea trei se naște, de regulă, desfrânarea. Fugind de demonul desfrânării, monahul caută, de fapt, castitatea sau „puritatea cea nesticăcioasă pe care o dobândesc cei stricăcioși prin osteneli și sudori”<sup>13</sup>. Pe treapta a XVII-a se combate iubirea de arginți, „rădăcina tuturor relelor”. Ispită caracteristică mai cu seamă călugărului, „anaisthisia”, insensibilitatea este considerată pe drept cuvânt „o moarte a sufletului și a minții înainte de moartea trupului”<sup>14</sup>. Nu uită să vorbească despre somn și mai ales despre priveghere, ca una care se opune deschis împietririi inimii care vine prin excesul de somn și despre temerea cea nebărbătească. Vorbește apoi despre ispitele subțiri ale slavei deșarte, ale mândriei sub toate formele ei cele mai subtile și elogiază cu multă căldură blândețea și nerăutatea pe care le dobândește călugărul după osteneală îndelungată. „Domnul tronează în inima celor blânzi, iar sufletul furtunos este scaun al demonilor”, scrie fericitul Ioan. Smerenia ocupă în *Scara* un loc privilegiat, tocmai pentru că este cea care deschide ușa cerului. „Pocăința ridică, plânsul bate la ușa cerului, dar cuvioasa smerenie deschide”<sup>15</sup>. Ca și la Sfântul Ioan Casian care preia de la Sfântul Antonie cel Mare această idee, discernământul reprezintă cununa virtuților, în măsura în care ea le supraveghează și le cârmuiește. Isihia apare pe cea de a XXVI-a treaptă, înaintea celor trei mari virtuți teologice, ca una care „este liniște a sufletului și cugetare nejefuită”<sup>16</sup> și pentru că autorul sinait este partizanul entuziast al Rugăciunii inimii. Rugăciunea, maica tuturor bunătăților, conduce în finalul efortului ascetic la „apatheia”, la nepătimire. Iar în capul acestei scări se deschide cununa celor trei mari virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea. Cel care a ajuns aici a ajuns, de fapt, la Dumnezeu.

Vorbind despre purificarea de patimi, Sfântul Ioan Casian preia din mediul monastic egiptean teoria celor opt gânduri ale răutății, despre care scrie în mod cu totul admirabil în Epistola a II-a către episcopul Castor. Potrivit lui, există opt patimi care răvășesc sufletul și împotriva acestora trebuie

---

13. *Ibidem*, p. 302.

14. *Ibidem*, p. 339.

15. *Ibidem*, p. 390.

16. *Ibidem*, p. 472.

17. Sf. Ioan Casian, *Epistola către Castor*, Filocalia, vol. I, Editura Harisma, București,

dusă lupta în primul rând. Aceste „opt gânduri ale răutății“ sunt: *lăcomia pântecelui*, care trebuie biruită printr-o înfrânare curajoasă și o disciplină echilibrată a postirii, apoi din această patimă se naște *desfrânarea* care trebuie depășită prin înfrânare și curăție a gândurilor. Semnul adevăratei eliberări din această robie este „atunci când sufletul chiar și în vremea somnului nu ia seama la nici un chip al nălucirii de rușine“<sup>17</sup>. Sufletul neînfrânat și robit desfrânării cade în mod necesar în patima *iubirii de arginți*; neagonisind suficient banii, cade în *mânie* „care orbește ochii sufletului și nu lasă să vedem Soarele Dreptății“<sup>18</sup>. Există o mânie dreaptă care este îndreptată împotriva păcatului, „împotriva gândurilor pătimase și iubitoare de plăceri“<sup>19</sup>. Împotriva monahului, mai ales, luptă demonul *întristării*, cel care paralizează toate eforturile îndreptate spre sfințenie. Precum molia roade haina și cariul lemnul, așa mănâncă întristarea sufletul omului, scrie fericitul Ioan Casian. Spre finalul luptelor ascetice, năvălesc însă *slava deșartă* și apoi *mândria* sub o formă cât mai subtilă. Mândria luptă de fapt împotriva omului în tot ceea ce are el mai sfânt și nu se limitează să distrugă doar o anumită virtute, cum este cazul celorlalte patimi, ci pe toate. Împotriva acesteia, Sfântul Ioan Casian îndeamnă la smerenie prin recunoașterea faptului că tot ceea ce avem provine numai de la Dumnezeu. Alți scriitori ascetici consideră că este mai corect să vorbim despre șapte patimi, slava deșartă și mândria fiind asimilate în una singură, diferențele dintre ele fiind de fapt mai puțin sesizabile.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că la baza oricărui păcat stă o iubire irațională față de trup, față de sine în general, filavtia. De aceea, în urcușul către Dumnezeu, înlăturarea eficientă a tuturor acestor patimi se face punând în locul lor virtuțile corespondente: înfrânarea - în locul robiei pântecelui, castitatea - în locul desfrânării, neagonisirea - în locul iubirii de arginți, blândețea - în locul mâniei, nădejdea - în locul întristării și smerenia - în locul slavei deșarte sau mândriei. Teoria celor opt patimi de căpetenie este preluată de la Evagrie Ponticul, care prin intermediul Sfântului Ioan Casian ajunge în Apus.

---

1992, p. 121.

18. *Ibidem*, p. 131.

19. *Ibidem*, p. 133.

20. Th. Špidlík, *op. cit.*, p. 368.

21. Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 520.

D. *Contemplația* rămâne totuși caracteristica esențială a monahismului din Răsărit, spre deosebire de cel apusean care rămâne ancorat puternic în realitatea epocii sale și care încearcă să găsească soluții practice de rezolvare a problemelor societății. Spiritualitatea răsăriteană și cea apuseană au fost comparate chiar cu Maria și Marta, desigur, simplificându-se mult întreaga problematică ce se arată mai complexă decât ar părea la prima vedere. Dacă întregul efort de despătimire prin asceză poate fi numit „praxis“, ca unul care pune accentul pe efortul personal al rugătorului, care este înconjurat în tot timpul de căldura harului dumnezeiesc, etapa următoare este cea relativ pasivă, a contemplației sau a „theoriei“. Aceste două etape sunt delimitate în mod impropriu și schematic, dinamica procesului de vedere a slavei dumnezeiești și exprimarea lui fiind cu mult mai presus de înțelegerea și categorisirea umană. Dionisie Areopagitul vorbește despre o cunoaștere a lui Dumnezeu pe două căi: una a afirmației, denumită teologie catafatică sau pozitivă și o altă cale a negației oricărei categorii logice, denumită teologie negativă sau apofatică. Cele două căi oferă, respectiv, o cunoaștere parțială a lui Dumnezeu și în final ne introduc în planul ignoranței totale. Cele două căi sunt antinomice, după părerea lui Toma D’Aquino, dar după părerea teologilor ortodocși, sinteza acestor două căi este posibilă mai ales în urma unei purificări care trebuie să precedă cunoașterea lui Dumnezeu.

În teologia ortodoxă, cele două etape sunt angrenate organic în cadrul cunoașterii și sunt departe de orice schematizare sau abstractizare. *Între praxis și theoria este o legătură strânsă*, prima conducând în mod necesar la cea din urmă. Praxis conduce la contemplație, prin urmarea neabătută a urcușului spre Dumnezeu. Evagrie este foarte exigent și solicită în vederea cunoașterii „nuditătea desăvârșită a intelectului, dezbrăcarea nu numai de mișcările pasionale, ci și de orice imaginație și de multiplicitate a noțiunilor raționale (pentru că sunt parțiale) pentru a fi doar o vedere a lumii pure“<sup>20</sup>. În procesul cunoașterii este esențială *iubirea*, răsăritenii rămânând fideli concepției că adevărata cunoaștere este legată de dragoste. Aici se ascunde unul dintre cele mai mari secrete ale solidității și actualității teologiei răsăritene și, implicit, ale celei monastice.

În procesul contemplativ există *trepte* și denumirea acestora diferă în funcție de scriitorii care fac aprecierea. Cei mai reprezentativi scriitori mistici

---

22. Theodor al Edessei, *Filocalia*, vol. IV, Editura Humanitas, București, 2000, p. 238.

pornesc întotdeauna de la *contemplația naturală* sau prin intermediul naturii. Pornind de la natură, de la înțelepciunea, ordinea și frumusețea din cosmos, contemplativul trebuie să ajungă la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. În a doua etapă, rugătorul trebuie să ajungă la *contemplarea ființelor și realităților inteligibile*, netrupești, a îngerilor îndeosebi, precum și a rațiunilor tuturor lucrurilor. Abia în cea de-a treia fază asistăm la *contemplația Sfintei Treimi*, misterul cel din urmă și total insondabil, față de care cea mai potrivită expresie este inaccesibilitatea. În aceeași măsură cu „vederea lui Dumnezeu“ despre care vorbesc toți misticii din Răsărit și care se constituie ca o expresie paradoxală față de cea anterioară care vorbește despre totala inaccesibilitate a lui Dumnezeu, se dezvoltă o cunoaștere de sine a misticului în profunzimile cele mai tainice. Această vedere are loc în inimă, locul în care Se sălășluiește Dumnezeu. Pe de altă parte, această cunoaștere nu este una teoretică, ci face apel, după cum am enunțat, la purificare, dar și la *iubire*, progresul în cunoaștere fiind în aceeași măsură transformator al întregii ființe a misticului. Pe această treaptă, omului i se descoperă tainele dumnezeiești în măsura credinței sale. Sfântul Ioan Scărarul afirmă că „cel ce s-a unit cu Dumnezeu cu toată puterea simțirii sale este împărțășit cu Dânsul în chip tainic de cunoașterea tainelor Sale negrăite“<sup>21</sup>. Theodor al Edesei scrie în centuria sa despre contemplație că aceasta vine în urma liberării de ignoranța pe care o socotește „rădăcina tuturor relelor“<sup>22</sup> și în urmarea neabătută a scopului rațional al tuturor lucrurilor. Lăsând în urmă făptuirea ca una care doar deschide drumul luminos al contemplației, misticul trebuie „să se îndeletnicească mai mult să guste din cele inteligibile și nu din cele sensibile“<sup>23</sup>.

E. *Apatheia, nepățimirea*, are rădăcinile înfipte în solul gândirii filozofice stoice și platonice. Pentru stoici, de exemplu, patimile esențiale sunt patru: dorința și frica în raport cu lucrurile viitoare și plăcerea și întristarea în raport cu lucrurile prezente<sup>24</sup>. Depășirea acestor patimi prin atingerea acestei mult dorite apatheia are conotații diferite în Răsărit față de Occident. Latinii au folosit cuvântul „*impassibilitas*“, pe când răsăritenii pe cel de nepățimire, curăția minții sau liniștea minții. Pe cele din urmă le folosește Sfântul Ioan

23. *Ibidem*, p. 236.

24. Th. Špidlík, *op. cit.*, p. 300, apud. M. Spanneut, *Le stoïcisme*, p. 232.

25. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 511.

26. *Ibidem*, p. 514.

Casian în scrierile sale. În general, idealul nepătimirii este învățat și apărut cu forța de Părinții greci: Evagrie, Ioan Scărarul, Isihie Sinaitul, Diadoh al Foticeii, avă Isaia, Isaac Sirul, Maxim Mărturisitorul, Nichita Stithatul, Petru Damaschin, Ignatie și Calist Xanthopol etc. Infirmând teoriile mesaliene care identificau nepătimirea cu neputința de a păcătui, teologii ortodocși afirmă însă că nepăcătuirea este, de fapt, o forță care este capabilă să respingă păcatul în orice formă, deși tentațiile și toate emoțiile strict umane și deci nevinovate nu vor lipsi. Sfântul Ioan Scărarul, vorbind despre apatheia în cuvântul XXIX, afirmă că „aceasta transformă inima omului în cer pământesc și o face imitatoare a lui Dumnezeu”<sup>25</sup>. Nepătimirea este pusă aici în legătură cu virtuțile pe care le caută cel nepătimaș cu aceeași sete cu care caută cel pătimaș noroiul păcatelor. Nici o virtute nu-i este străină celui nepătimaș. „Fericita liberare de patimi ridică mintea cea săracă de la pământ la cer, iar pe cel sărac îl scoală din noroiul patimilor. Însă, prea lăudata dragoste îl pune alături de întâistătorii Domnului, de Sfinții Îngeri”<sup>26</sup>.

*Unirea minții cu Dumnezeu*, cu „Unul”, cum scrie Calist Catafygiotul, se face pe singura punte posibilă și anume prin Duhul Sfânt, prin simțirea înfocată a iubirii față de Dumnezeu. Mintea curățită și fără de forme este aptă să realizeze această unire mai presus de minte cu Dumnezeu. Condițiile acestei uniri sunt cele pe care le-au subliniat cu multă claritate autorii isihăști de dinaintea lui Calist<sup>27</sup>. „Să năzuim deci prin buna sânguință să ajungem în Duh la aflarea și cunoștința Celui ce este singur, UNUL, de la care sunt începuturile tuturor și în care sunt hotarele tuturor. Făcând așa, cu siguranță ni se va deschide de la sine poarta dragostei dumnezeiești prin harul lui Hristos și vom intra la odihna Domnului nostru, în fericire și veselie multă și vom cunoaște bucuria împărtășirii de UNUL și vom gusta din dulceața dumnezeiască, devenind și noi una și nemaifiind sfâșiați și împărțiți...”<sup>28</sup>.

*Îndumnezeirea*, idealul cel din urmă al spiritualității răsăritene, reprezintă suprema potențare a forțelor spirituale ale omului care s-a unit în mod tainic și deplin cu Dumnezeu. Părintele Stăniloae desface în două etape acest

---

27. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, Filocalia, vol. VIII, Editura Institutului Biblic, București, p. 397.

28. *Ibidem*, p. 425.

29. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, vol. II, Editura Deisis, Sibiu, 1993, p. 192-198.

proces, primul fiind cel de îndumnezeire în sens larg și care se desfășoară pe întreg parcursul vieții de după Botez și o îndumnezeire în sens restrâns, care se referă strict la această culme a urcușului<sup>29</sup>.

Termenii sunt extrem de îndrăzneți: metapiiisis și theosis, față de care au avut rețineri teologii catolici și chiar unii dintre cei răsăriteni. Meritul cel mai important în conturarea acestei doctrine revine Sfântului Grigorie Palama și teologiei sale, care crește din solul fertil al Tradiției răsăritene, pe care el o sintetizează și o apără cu dârzenie. Sinoadele din 1341 și din 1351 vor consacra teologia palamită ca fiind cea ortodoxă. Palama are meritul de a fi continuat și aprofundat doctrina părinților Ioan Damaschin sau Simeon Noul Teolog în problema aceasta a îndumnezeirii. Cei care ies din granițele firii lor se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești, iar calitățile firii dumnezeiești se comunică firii umane, fără însă a preface pe una în cealaltă. Sfântul Ioan Damaschin folosește analogia cu fierul care este înroșit în foc pentru a ilustra îndumnezeirea trupului lui Hristos, în virtutea căruia se face și îndumnezeirea trupului celor sfinți.

Legătura între om și Dumnezeu se face prin puntea de foc a *energiilor necreate* care sunt distincte de ființa divină, așa cum lumina soarelui se revarsă cu îmbeșugare și în nenumărate chipuri peste lume și dă viață acesteia, fără a se identifica cu însuși soarele. Această doctrină a energiilor necreate a făcut posibilă o teologie a vederii lui Dumnezeu, a vederii luminii taborice, despre care afirmau isihăștii că o văd în rugăciunea lor. Dumnezeu se arată, așadar, omului curat, în lumină și această lumină îl transfigurează atât pe el, cât și cosmosul în care trăiește. Această din urmă realitate este foarte mult accentuată de teologia ortodoxă rusă și este de cea mai mare actualitate în contextul crizei ecologice care se întinde tot mai amenințător peste lume. Pe de altă parte, în baza acestei teologii admirabile a Sfântului Palama, se poate afirma cu mai multă tărie posibilitatea omului căzut în păcat de a se ridica și de a urca pe drumul îndumnezeirii, care este un drum fără de sfârșit. Părintele Stăniloae afirmă că îndumnezeirea finală „va consta într-o privire și trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gândite și iradiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos. În fața fiecărui om se vor

---

30. *Ibidem*, p. 206.



reflecta luminos, prin rațiunile și energiile adunate în el, rațiunile și energiile Logosului. De aceea, fericirea veșnică va consta din contemplația veșnică a feței lui Hristos<sup>30</sup>.

Teologia catolică nu a reușit să depășească *viziunea scolastică* a lui Toma D'Aquino, care este tributară unei înțelegeri ce caută să salveze unitatea radicală a lui Dumnezeu. Raționalismul tomist caută să explice îndumnezeirea ca un fapt creat de Dumnezeu, prin intermediul unei grații create. Or, acest lucru conduce la nefericita consecință că omul, de fapt, este închis într-o splendidă izolare, între om și Divinitate se ridică implacabil un zid despărțitor, care nu poate fi depășit. Această doctrină a dus în cele din urmă la apariția și propagarea teoriilor deiste și secularizante ale secolelor XIX și XX. În ultimul timp se constată, scrie părintele Stăniloae, o schimbare de optică a lumii catolice, mai ales în urma răspândirii în Occident a teologiei lui Vladimir Lossky și Jean Meyendorff. În acest domeniu are o contribuție importantă părintele prof. dr. Dumitru Popescu, prin cărțile și studiile sale care pun în lumină mai mult ca oricând rolul acestor energii increate la transfigurarea omului și a creației.

### ***Concluzii***

Cristalizarea spiritualității ortodoxe este în cea mai mare măsură rodul dumnezeiesc al vieții și gândirii minunate a monahilor. De aceea, în mare măsură, vorbind despre spiritualitatea ortodoxă, vorbim, de fapt, despre însăși spiritualitatea monastică. Cu toate acestea, putem face o serie de distincții între ele.

Spiritualitatea monahilor este una strict legată de viața Bisericii; între dogme și cult este o legătură organică; bogăția slujbelor ortodoxe exprimă direct bogăția și profunzimea gândirii luminate a monahilor. Spațiul ortodox, dar mai ales cel catolic, au venit prin monahii săi în întâmpinarea celor aflați în dificultate.

Meritul cel mai de seamă al monahilor constă însă în elaborarea unei teologii a eliberării omului din patimi și a deschiderii porților către unirea cu Dumnezeu. Ei au știut cel mai bine cum se poate ridica omul căzut în păcat și cum poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, alcătuind în acest sens o minunată pedagogie a sfințeniei pornind de la resursele uriașe ale

ființei umane. Putem spune, fără teama de a greși, că asceții au iubit mai mult decât oricine omul, ca reflex al iubirii lor pentru Dumnezeu.

La fel de important este să subliniem strălucita teologie a îndumnezeirii omului și creației, prin valorificarea doctrinei despre energiile increate, pe care o pune în lumină Sfântul Grigorie Palama (1296-1359). Lângă bucuria împărtășirii unei astfel de teologii a transfigurării, este datoria teologilor ortodocși contemporani de a face cunoscută această teologie și mai cu seamă de a o trăi.