

IEROMONAH
NATHANAEL NEACȘU

CONȘTIINȚĂ DOGMATICĂ
ȘI
VIAȚĂ DUHOVNICEASCĂ
ÎN GÂNDIREA PĂRINTELUI
SOFRONIE SAHAROV

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA
Iași, 2015

Cuprins

Prefață (Arhid. Ioan I. Ică jr.)	9
Abrevieri	21
Introducere	23
Prolog biografic. Repere	35
PARTEA I: Conștiința dogmatică – temei al vieții duhovnicești a ființei umane	39
I.1. Omul sau <i>taina asemănării</i>. Viața duhovnicească din perspectiva principiului ipostatic	41
I.1.1. Omul de la <i>după chip</i> la <i>după asemănare</i> sau actualizarea principiului ipostatic în ființa umană	42
I.1.2. Căderea omului și implicațiile ei ipostatic-cosmice	51
I.1.3. Ființa umană – natură dinamică. Omul – ipostas ca <i>potențialitate pură</i>	58
I.1.4. Taina Ipostasului Absolut „Cel Ce Este” ca taină a ființei umane ipostatice. Natura umană – catholicitate ipostatică și îndumnezeirea omului	65
I.2. Iisus Hristos – viața Lui, viața mea	80
I.2.1. Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu – viața Lui, viața mea	81
I.2.2. Kenoza Cuvântului prin Întrupare și efectele ei la nivelul ființării omului	89
I.2.3. Iisus Hristos – axă mistagogică a existenței create. Experiența mistică a ființei umane ca experiență cosmică în Hristos	98
I.2.4. Ipostasul divino-uman al lui Hristos – paradigmă ontologică a îndumnezeirii omului ca persoană	107
I.3. Sfânta Treime sau caracterul ipostatic-ontologic al experienței ascetico-mistice	117
I.3.1. Revelația dumnezeiască – „Eu Sunt Cel Ce Sunt” ca Treime de Persoane. Tri-ipostaticitatea divină – temei al vieții spirituale a omului	118

I.3.2. <i>Viscera Trinitatis</i> – „momente” constitutive ale Sfintei Treimi. Posibilitatea și necesitatea misticii creștine din punct de vedere triadologic	126
<i>a. Despre „momentele” Sfintei Treimi</i>	128
<i>b. Despre „relația”: Ființă-Ipostas, Ființă-Energii și Ipostas-Energii</i>	134
<i>c. Posibilitatea și necesitatea misticii ortodoxe</i>	144
I.3.3. Modelul Treimic ca model ipostatic de ființare al omului. Îndumnezeirea omului din perspectivă triadologică	145
I.4. Sfânta Biserică sau actualizarea principiului ipostatic în ființa umană	153
I.4.1. Catholicitatea Bisericii – icoană a comuniunii personale treimice. Premisele devenirii ipostatice a ființei umane	154
I.4.2. Ipostasul divino-uman al lui Hristos sau ființa Bisericii – temei al îndumnezeirii personale a omului	162
I.4.3. Sfânta Biserică sau <i>cultura duhului</i> prin Sfintele Taine. Persoană și comuniune în mistica sacramentală	169
PARTEA a II-a: Natura și morfologia experienței ascetico-mistice. Vederea lui Dumnezeu din perspectiva principiului ipostatic al omului	179
II.1. <i>Homo spiritualis</i>. Natura, morfologia, organicitatea și dinamica absolută a experienței ascetico-mistice	179
II.1.1. <i>Homo spiritualis</i> – natura vieții duhovnicești	180
<i>a. Repere generale</i>	180
<i>b. Caracterul apofatic al vieții duhovnicești</i>	182
<i>c. Caracterul teologic-mistic al experienței spirituale</i>	187
<i>d. Caracterul ontologic și ipostatic al experienței duhovnicești</i>	189
II.1.2. Morfologia sau structura procesului ascetico-mistic îndumnezeitor	192
<i>a. Aspecte biblice vetero-testamentare ale experienței mistice</i>	193
<i>b. Elemente filosofic-religioase similare itinerarului duhovnicesc creștin</i>	194
<i>c. Perspectiva scripturistică nou-testamentară a creșterii duhovnicești</i>	196
<i>d. Perspectiva patristic-filocalică asupra morfologiei fenomenului spiritual</i>	198
<i>e. Viziunea arhimandritului Sofronie cu privire la etapele vieții spirituale</i>	203
II.1.3. Organicitatea și dinamica vieții spirituale	209

II.2. Harul curățitor sau bogăția nedreaptă.	
 Despățimirea din perspectivă ipostatic-cosmică	217
II.2.1. <i>Des-pățimirea. Natura și fenomenologia patimilor</i>	
în lucrarea ascetică purificatoare –	
dimensiune ipostatic-cosmică	220
a. <i>Despre patimi în tradiția filocalică. Repere</i>	<i>221</i>
b. <i>Dimensiunea cosmică a patimilor în perspectivă sofroniană</i>	<i>224</i>
c. <i>Dimensiunea ipostatică a patimilor din perspectiva sofroniană</i>	<i>226</i>
II.2.2. <i>Despățimirea la nivelul minții. Lupta sau</i>	
trezvia duhovnicească în dimensiune ipostatică	228
a. <i>Trezvia și lupta duhovnicească în tradiția filocalică</i>	<i>228</i>
b. <i>Trezvia și implicațiile ei ipostatice – perspectiva</i>	
<i>arhimandritului Sofronie</i>	<i>233</i>
II.2.3. <i>Despățimirea – act cu efecte și implicații ipostatic-cosmice</i>	<i>240</i>
a. <i>Dimensiunea ipostatic-cosmică a despățimirii</i>	
<i>în conștiința părinților filocalici</i>	<i>240</i>
b. <i>Dimensiunea ipostatic-cosmică a despățimirii</i>	
<i>din perspectivă sofroniană</i>	<i>244</i>
II.3. Harul părăsirii de Dumnezeu sau drumul spre înființarea	
 ipostatică în Slava Treimii	252
II.3.1. <i>Deșertarea spirituală a omului după chipul lui Hristos</i>	
sau <i>harul părăsirii. Aspecte generale</i>	<i>252</i>
a. <i>Părăsirea, ca har dumnezeiesc</i>	<i>255</i>
b. <i>Tipuri de părăsire</i>	<i>256</i>
c. <i>Efectele părăsirii</i>	<i>258</i>
d. <i>Sensul părăsirii</i>	<i>260</i>
e. <i>Itinerarul ascetico-mistic al părăsirii omului de către Dumnezeu</i>	<i>261</i>
II.3.2. <i>Harul părăsirii și lucrarea ascetică a despățimirii –</i>	
<i>implicații ipostatice</i>	<i>264</i>
II.3.3. <i>Evenimentul spiritual din grădina Ghetsimani</i>	
și <i>experierea lui la nivel duhovnicesc. Rugăciunea ipostatică</i>	
și <i>harul părăsirii</i>	<i>272</i>
II.3.4. <i>Harul părăsirii sau de pe Golgota, în iad.</i>	
<i>Implicații ipostatic-ontologice</i>	<i>281</i>
II.4. Harul înveșnicirii iubirii ipostatice dintre om și	
 Dumnezeu sau vederea Luminii dumnezeiești	290
II.4.1. <i>Contemplarea dumnezeiască – sau de la despățimire,</i>	
la <i>vederea Luminii ipostatice necreate.</i>	
<i>Condiții și consecințe ipostatice</i>	<i>292</i>

II.4.2. Contemplația dumnezeiască, între Împărăția Luminii și adâncul iadului. Activarea ontologică a principiului ipostatic în ființa umană	300
II.4.3. Contemplarea lui Dumnezeu în Lumina Sa necreată sau actualizarea <i>obiectivă</i> a principiului personal în ființa umană	307
<i>a. Condițiile, „formele” și consecințele vederii Luminii dumnezeiești</i>	308
<i>a.1. Condițiile vederii Luminii divine</i>	305
<i>a.2. Forme de manifestare și de receptare ale Luminii dumnezeiești</i>	314
<i>a.3. Consecințe ale vederii Luminii dumnezeiești</i>	317
<i>b. Theoptia sau contemplarea în Lumină a Sfintei Treimi, temei al actualizării „obiective” a principiului ipostatic în ființa umană</i>	320
Considerații finale	326
<i>a. O biografie spirituală. Premise experimentale ale teologiei spirituale a cvviosului Sofronie Saharov</i>	326
<i>b. Arhimandritul Sofronie în peisajul patristic. Apartenență și continuitate creatoare</i>	330
<i>c. Principiile teologice și spirituale ale arhimandritului Sofronie și importanța lor în lumea contemporană</i>	335
Dogmatic Consciousness and the Spiritual Life in Archimandrite Sophrony Saharov’s Thought - a brief summary	339
Bibliografie	356

Prefață*

Anul acesta se împlinesc 18 ani de la mutarea la cele veșnice, în 1993, la venerabila vârstă de 96 de ani, a arhimandritului Sofronie Saharov, una dintre cele mai remarcabile și mai profunde personalități duhovnicești și teologice ale Ortodoxiei și ale creștinătății din secolul al XX-lea. Cu existența sa aproape centenară, arhimandritul Sofronie a cuprins, prin viața sa, un întreg zbcuciat veac din istoria Europei, măcinate de războaie și revoluții devastatoare și de sumbre totalitarisme.

Născut pe 22 septembrie 1896, tânărul pictor Serghei Saharov a făcut parte din generația de intelectuali și artiști ruși aflați, în jurul anului 1900, în căutarea unui sens spiritual al vieții în fața crizei civilizației moderne și a spectacolului tragediilor istorice revărsate asupra Rusiei țariste — război mondial și revoluție — și, ulterior, a întregii Europe. Fascinația frumosului, conjugată cu conștiința acută a neantului existenței cosmice și cu o mistuitoare sete de absolut și de veșnicie pe fondul unei necunoașteri a creștinismului și a Ortodoxiei, îl face pe tânărul Serghei să se deschidă, timp de opt ani, meditațiilor unei mistici de tip extrem-oriental cu fascinația unui absolut transpersonal și a unei fuziuni panteiste, acosmice, cu el. Trăiește oripilat ororile primului Război Mondial (declanșat când avea 18 ani) și ale revoluției bolșevice izbucnite când avea 21 de ani. Spectacolul terorii instaurate îl determină să emigreze în Europa.

Stabilindu-se, în 1921, la 25 de ani, la Paris, se dedică creației plastice și căutărilor spirituale intense în mediul intelectualității ruse exilate. Acum, redescoperă Ortodoxia, convertire pecetluită cu experiența bulversantă a Luminii dumnezeiești de la Paștele anului 1924 (patru zile, din Sâmbăta Mare, până în a treia zi de Paște). Se înscrie la proaspăt înființatul Institut „Saint-Serge”, unde îl are ca

* Prefață la ediția din 2011, Editura Agnos, Sibiu, 2011.

duhovnic pe pr. Serghie Bulgakov (1871-1944), și citește intens operele filosofilor religioși N. Berdiaev (1876-1948), pr. P.A. Florenski (1882-1937) și alții. Nesatisfăcut de speculațiile intelectuale ale filosofiei religioase și ale teologiei academice, însetat de cunoașterea experimentală concretă a Dumnezeuului Bisericii, în 1925, Serghie Saharov părăsește Parisul pentru Sfântul Munte Athos, unde va rămâne, până în 1947, la mănăstirea Russikon, deprinzând, ca monah, viața ascetică și de rugăciune a spiritualității bizantine, căreia i se dedică din toată ființa.

În 1931, are loc întâlnirea providențială cu bătrânul Siluan (1866-1938), care-i devine părinte duhovnicesc timp de aproape opt ani de zile. Acest minunat țaran monah, stabilit la Athos în 1892, atinsese, în acei ani, culmile desăvârșirii prin smerenia ultimă a pogorării minții la iad și a rugăciunii pentru toți oamenii, ajungând, prin călăuzire dumnezeiască nemijlocită, la măsura Sfinților Părinți Antonie cel Mare, Pimen, Simeon Noul Teolog și Serafim din Sarov. Este ceea ce ierodiaconul Sofronie (hirotonit în 1930 de către episcopul sfânt Nicolae Velimirovici) află cu uimire din însemnările starețului Siluan, încredințate de acesta înainte de mutarea sa la Domnul pe data de 24 septembrie 1938. După Paștele anului 1939, părintele Sofronie se stabilește, ca sihastru, în sălbatica pustie Karulia de la extremitatea sudică a peninsulei athonite, unde petrece doi ani în rugăciune fierbinte pentru întreaga umanitate angrenată în conflagrația celui de-al doilea Război Mondial. Răspunzând chemării monahilor de la mănăstirea Aghios Pavlos, în februarie 1941, e hirotonit preot și le devine duhovnic, viețuind însă alți doi ani de zile ca sihastru într-o peșteră extrem de umedă, șubrezindu-și serios sănătatea prin viața ascetică severă. Atât din motive de sănătate, cât și din motive politice – ostilitatea starețului grec față de monahii ruși considerați potențiali spioni sovietici –, mânat însă și de gândul publicării însemnărilor starețului Siluan, în 1947 arhimandritul Sofronie pleacă la Paris.

Va rămâne aici 12 ani, până în 1959. În 1948 a redactat cartea *Starețul Siluan. Viață, învățătură, scrieri*; tipărită în 1952, va cunoaște un imens succes, fiind tradusă în zeci de limbi. În 1951 a trecut printr-o complicată operație de ulcer. Între 1950 și 1957 a funcționat, alături de V. Lossky (1903-1958) – care publicase, în 1944, faimoasa sa *Încercare asupra teologiei mistice a Bisericii răsăritene* și de care-l va

lega o strânsă prietenie —, ca redactor al *Mesagerului* Exarhatului Patriarhiei Ruse a Moscovei în Europa Occidentală. Aici, va publica două importante studii: *Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi* (1950) și *Fundamentele ascezei ortodoxe* (1952), precum și alte scurte însemnări și predici. După mai multe încercări zadarnice de a găsi un loc în Franța pentru mica comunitate de ucenici constituită în jurul său, în 1959 arhimandritul Sofronie părăsește suburbiile Parisului, stabilindu-se, pentru totdeauna, în Anglia, unde, într-o veche casă parohială dezafectată din Essex, a înființat Mănăstirea „Sfântul Ioan Botezătorul”, prima mănăstire ortodoxă din Marea Britanie, care a cunoscut și se bucură, în continuare, de o remarcabilă iradiere duhovnicească în întreaga lume ortodoxă, dar și în spațiul creștin occidental.

Alături de o vastă corespondență și de permanentele cuvântări către obște (care au început să fie publicate postum), arhimandritul Sofronie a redactat și a publicat, în 1977 și 1985, alte două importante cărți, unice în felul lor: extraordinarul catehism duhovnicesc din *Viața Lui e viața mea* (1977) și uimitoarea autobiografie spiritual-teologică din *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* (1985). Stilul „simeonian” direct, descrierea experiențelor personale și dezvoltările teologice din aceasta din urmă au provocat însă și reacții negative în lumea ortodoxă; o serie de recenzii, între care și a monahului athonit și a fostului confrate al arhimandritului Sofronie, devenit arhiepiscop rus al Bruxelles-ului, Vasili Krivoșein (1900-1985), au criticat „familiaritatea” prea mare și „îndrăznelile” teologice sau de limbaj ale cărții. Amărât, arhimandritul Sofronie n-a mai scris, după aceasta, nimic. A avut însă bucuria de a participa, în septembrie 1987, la canonizarea, de către Patriarhia Ecumenică, a Sfântului Siluan Athonitul. În 1991, în așteptarea sfârșitului pământesc apropiat, scrie un scurt, dar important *Testament* spiritual către mănăstirea sa, căreia îi propune drept model o viață după chipul Sfintei Treimi. Se mută la Domnul pe 11 iulie 1993, urmat fiind, la doar patru luni, de părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993) și precedat, cu trei ani, de starețul Paisie Olaru (1897-1990) — aceștia doi putând fi considerați drept contemporanii săi români cei mai apropiați.

Itinerarul spiritual al arhimandritului Sofronie poate fi privit drept acela al unui artist și al unui intelectual modern în căutarea

și ca deplină actualizare îndumnezeitoare a principiului ipostatic constitutiv existenței umane, îi este consacrat ultimul capitol al lucrării (pp. 289-324). După ce Lumina dumnezeiască i-a arătat, mai întâi, ascetului iadul păcătoșeniei proprii și ieșirea din el prin iadul pocăinței spre lumina chipului lui Hristos; după ce i-a revelat, apoi, iadul tragediei lumii părăsite, pentru păcatul ei, de Dumnezeu și ieșirea din acesta prin răstignirea și iadul iubirii și al compătimirii propriu rugăciunii ipostatice pentru întreaga umanitate, acum, întunericul iadului se transformă în transparența Împărăției Iubirii Sfintei Treimi, în care toate se văd realizate într-o comuniune generalizată, ontologică și ipostatică, în adevărata lor condiție voită de Dumnezeu. Într-o umplere tot mai mare de Lumină și într-o asemănare tot mai desăvârșită cu Dumnezeu Treime, toate devin lumină, plenitudine și comuniune interipostatică homousianică, intrate, definitiv, în câmpul de gravitație al Iubirii Sfintei Treimi. Acesta este, cum frumos spune autorul, *harul înveșnicirii în lumină* pentru care l-a gândit Dumnezeu pe om și întreaga creație și la care ascetul are acces extatic în momente privilegiate, înainte de generalizarea lui eshatologică. Această experiență divino-umană ultimă este, în același timp, teologică – fiind culmea aplicării principiilor dogmaticii ortodoxe – și ontologică – fiind realizarea culminantă a principiului ipostatic în existența umană.

Ca urmare a celor evidențiate mai sus, mărturisesc că este deosebita mea satisfacție să constat că, din punct de vedere al fondului, suntem în fața unei lucrări de excepție care îl atestă pe părintele ieromonah Nathanael Neacșu, studentul Facultății noastre de Teologie din Sibiu, drept unul dintre cei mai viguroși și mai promițători teologi ortodocși din tânăra generație de după Revoluție, o speranță și o bucurie pentru Biserica și Ortodoxia noastră. Îl felicit și îi doresc să se mântuiască și să ne facă aceleași bucurii și pe mai departe.

Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” Sibiu

Partea I

Conștiința dogmatică – temei al vieții duhovnicești a ființei umane

Înainte de a purcede la analiza elementelor dogmatice ce stau la temelia experienței ascetico-mistice, am găsit de folos să facem câteva trimiteri la ceea ce arhimandritul Sofronie consideră a fi dogmele¹ și la ceea ce înseamnă pentru acesta sintagma *conștiință dogmatică*, sintagmă pe care o folosește pentru a aplica și a conecta viața duhovnicească la teologia dogmatică.

Remarcăm, în acest sens, faptul că, pentru arhimandritul Sofronie, dogmele reprezintă realități ce marchează ființa umană din punct de vedere *ontologic* și *soteriologic*. Așadar, ele nu sunt simple norme ale credinței, ci reprezintă conținutul necesar deopotrivă existenței/ființării și mântuirii/îndumnezeirii omului². Deducem de aici că viața spirituală a omului este condiționată de cunoașterea, asumarea și respectarea dogmelor credinței³. Ea nu se poate concepe decât în condițiile date, care nu țin de prealegerea sau

¹ În privința dogmelor, arhimandritul Sofronie afirmă: „Dogmele sunt sinteze ale credinței; ele sunt exprimate în formule extrem de dense și concise, având un caracter cu totul unic: nucleul lor închide o antinomie funciară, juxtapunerea a două afirmații sau a două negații aparent incompatibile și care se prezintă «rațiunii pure» ca o contradicție mergând până la absurd.” REV, p. 160 // Pentru starețul Sofronie, dogmele creștine sunt *evidențe ale manifestării divine în ființa umană*. Această abordare a arhimandritului Sofronie, subliniază Nicholas Saharov, reprezintă un răspuns indirect ce vizează teologia postmodernă de tip intelectualist a sec. XX. Nicholas SAKHAROV, *St. Silouan the Athonite and Archimandrite Sophrony*, în *Mount Athos the Sacred Bridge*, Ed. Peter Lang AG, Berna, 2005, p. 144.

² VSA, p. 221.

³ Omul credincios, afirmă arhimandritul Sofronie, primește răspunsuri cu privire la orice căutare prin intermediul dogmei. În fața dogmei, mintea va căuta diferite modalități și procese intelectuale pentru a-și asimila Revelația, acest moment identificându-se și cu faza incipientă a ceea ce numim *dezvoltare teologică*. cf. REV, p. 158.

eventuala opțiune liberă a noastră. Iar aceasta, pentru că în viața noastră se reflectă, în mod inevitabil, orice schimbare a părerilor noastre dogmatice. Pierderea, fie și numai parțială, a ceea ce ni s-a împărtășit prin Revelație⁴ atrage după sine schimbarea întregului act de credință tradus în viața duhovnicească⁵.

Arhimandritul Sofronie, deși nu urmărește să traseze și să structureze viața duhovnicească a omului într-un sistem⁶, atrage atenția asupra faptului că există principii generale constante care se repetă în toate actele duhovnicești, principii care reglementează viața mistică prin autoritatea unei **conștiințe dogmatice**. După lungi lupte ascetice și ani îndelungați petrecuți într-o luptă duhovnicească, subliniază arhimandritul Sofronie, viața spirituală și existența omului primesc forma unei conștiințe dogmatice⁷.

⁴ Despre Revelație ca fundament al teologiei mistice, vezi Diac. Ioan I. ICĂ jr., stud. introd. la Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 20.

⁵ Nu putem să nu remarcăm împreună cu arhimandritul Sofronie faptul că, deși majoritatea zdrobitoare a creștinilor viețuiesc într-o stare predogmatică, adică numai într-un avânt al sufletului către Dumnezeu, cu toate acestea, în viața lor se reflectă cunoașterea dogmatică sau învățătura Bisericii de care ei aparțin. NPS, p. 212.

⁶ VDE, p. 119// Pe de altă parte, dacă privim mai atent la modul de expunere al gândirii sale spirituale, observăm o anumită sistematizare ce trece pe primul plan dimensiunea dogmatică și aplică în planul doi această dimensiune a vieții duhovnicești propriu-zise. În lucrarea sa *Viața și învățătura starețului Siluan* (*op. cit.*, p. 144), pentru a vorbi despre rugăciunea isihastă, face, mai întâi, o introducere dogmatică, arătând că rugăciunea nu este o simplă expresie sentimentalist-pietistă, ci un act profund teologic. După ce termină expunerea dogmatică, spune: „acesta este, pe scurt, temeiul dogmatic al rugăciunii isihaste”. Sigur că nu face din acest tip de expunere o metodă, ci, în mod viu, leagă în scrierile sale dogma de experiență. // În planul general al teologiei sale mistice și dogmatice, arhimandritul Sofronie, după cum remarcă și Christopher Morris, nu este sistematic, ci, mai degrabă, organic. Christopher MORRIS, *That They May All Be One: The Hypostatic Principle in Archimandrite Sophrony's Commentary on John 17.21*, South Canaan, Pennsylvania, 2006, p. 14 (“Like the Church Fathers, Archimandrite Sophrony is not systematic in his theologizing; rather, his insight is born of profound mystical experience. As is again the case with the Church Fathers, his theological teaching is expressed out of a soteriological motive”).

⁷ VSA, p. 215 // Arhim. Zaharia ZAHAROU, *op. cit.*, p. 128.

Prin urmare, dorim să surprindem, în chip concis, pe parcursul primei părți a lucrării de față, unitatea până la identitate a experienței duhovnicești cu teologia în forma ei concretă – dogmatica. Această idee și realitate teologică surprinsă magistral prin formula – *conștiință dogmatică* reprezintă, de altfel, miezul întregii sale viziuni duhovnicești. *Conștiința dogmatică*, în înțelesul ei de sintagmă teologică, surprinde, în chip creator, unitatea dintre dogmă și spiritualitate. *Conștiința* reprezintă o realitate moral-spirituală, *dogmatica* totalitatea normelor credinței exprimate în forme conceptual-raționale. *Conștiința dogmatică*, prin urmare, înseamnă norma existențială teologică și spirituală a tuturor oamenilor ce tind spre desăvârșire. Dincolo de o conștiință morală, social-civică sau etnică, omul trebuie să fie înzestrat, mai mult decât orice, cu o *conștiință dogmatică*. Omul este chemat, așadar, la dobândirea și la cultivarea conștiinței dogmatice, mai mult decât a conștiinței morale, aceasta fiind premisa ontologică, fundamentală a vieții creștinului în vederea desăvârșirii lui.

I.1. Omul sau *taina asemănării*. Viața duhovnicească din perspectiva principiului ipostatic

Viața duhovnicească, în general, nu poate fi înțeleasă în afara învățaturii teologice cu privire la ființa umană. Ea reprezintă piatra unghiulară pe care se *construiește* întreg fenomenul spiritual. Din acest motiv, arhimandritul Sofronie atrage atenția că, de înțelegerea înălțată sau înjosită a omului, atârnă atât credința sau necredința lui în Dumnezeu, cât și împlinirea și realizarea destinului său⁸. Ca atare, acest prim capitol al lucrării noastre stă sub semnul deslușirii tainei omului în acord cu gândirea cuviosului Sofronie. Încercăm, prin abordarea unor elemente de fond ale învățaturii despre om, să pătrundem cât mai adânc cu putință în însuși misterul relației dintre om și Dumnezeu⁹. Ne propunem deci o analiză a realităților de bază cu privire la om, realități ce au legătură directă cu viața duhovnicească. Altfel spus, ne vom îndrepta

⁸ NIN, p. 12.

⁹ Pentru o aplicare a antropologiei la viața mistică, vezi studiul teologului grec Panayotis NELLAS, *Γεννηθῆναι Ἀνωθεν*, Σὺνταξι 3/1982, pp. 21-33.

atenția asupra temelor structurale de forță ale antropologiei: creația *după chip și după asemănare*, natura umană și dinamica îndumnezeirii, ipostasul și taina catholicității ființei umane, omul ca persoană și implicațiile acestui fapt la nivel cosmic și, în final, căderea și implicațiile ontologic-spirituale ale acestui eveniment primordial. Așa cum vom sesiza, toate acestea sunt strâns legate de multe dintre principiile teologiei mistice ale arhimandritului Sofronie: dimensiunea ipostatică a misticii creștine, dinamica continuă a actului duhovnicesc, căderea și lupta ascetului la nivel cosmic ș.a.

I.1.1. Omul de la *după chip la după asemănare*¹⁰ sau actualizarea principiului ipostatic în ființa umană

Învățătura despre om poate fi rezumată, fără a trunchia înțelegerea ei, la adevărul revelat potrivit căruia acesta este creat *după chipul și după asemănarea* lui Dumnezeu (Fc. 1, 26)¹¹. Întreaga teologie mistică poate fi dezvoltată și prezentată plecând numai de la această sintagmă biblico-teologică¹². Este, pe cât de concisă, pe atât de cuprinzătoare și adâncă. Cu ea vom începe și noi prezentarea

¹⁰ Există o diferență între *după chip*, *în chip* și a fi *chipul* lui Dumnezeu. *După chip* este omul, *în chipul* lui Dumnezeu a fost Cuvântul (Filip. cap. 2), iar a fi *chipul* lui Dumnezeu tot de Cuvântul lui Dumnezeu ține (Col. 1, 15; II Cor. 4, 4). Omul *după chip* este chemat la viețuirea Chipului lui Dumnezeu, adică cea a Fiului. Suntem chemați să umplem diferența ce apare între *după chip* și *Chip*, ajungând, astfel, la starea Fiului, frați împreună cu El și fii ai Aceluiași Tată. Aceasta este posibil întrucât omul este creat nu după un prototip simplu urmând să aibă un destin liber de acesta, ci suntem creați *după chipul* Logosului întrupat. Suntem, astfel, legați ontologic de El, având ca țință viețuirea întru asemănarea Acestuia, devenirea de la existența cea *după chip* la cea întru *asemănarea* Chipului. Vezi mai multe pe această temă la P.S. IRINEU, *Omul creat după chipul lui Dumnezeu, între posibilitatea asemănării și catastrofa căderii*, MO, nr. 1-4, 2003, p. 8.

¹¹ Cu privire la acest aspect, a se consulta Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 169 ș.u.// Wolfhart PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, T&T Clark, Edinburgh, 1985, p. 47 ș.u.

¹² Teologia *chipului* stă la baza întregului proces mistic de îndumnezeire al omului. O aplicare a acestui adevăr o putem găsi în *Imnele iubirii dumnezeiești* ale Sf. Simeon Noul Teolog. A se vedea în acest sens SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. Dumitru STĂNILOAE, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 428.

Partea a II-a

Natura și morfologia experienței ascetico-mistice. Vederea lui Dumnezeu din perspectiva principiului ipostatic al omului

În această a doua parte a lucrării noastre, dorim să prezentăm elementele esențiale ale procesului spiritual, așa cum reies ele din gândirea duhovnicească a părintelui Sofronie, subliniind ceea ce constituie, în special, viziunea sa ascetico-mistică. Avem în plan patru capitole, pentru a analiza experiența duhovnicească a starețului Sofronie. În primul, vom prezenta viața spirituală din perspectiva ei generală, ca temei absolut al desăvârșirii existenței umane. În acest sens, vom avea în vedere, în cadrul aceluiași prim capitol, și realitatea etapelor spirituale, pentru ca, în final, să analizăm două caracteristici esențiale ale experienței duhovnicești: dinamica și organicitatea vieții în Hristos. În celelalte trei capitole, ne vom ocupa de fiecare treaptă spirituală a procesului îndumnezeitor, așa cum ne sunt ele prezentate de către arhimandritul Sofronie: de cea a primului har luminător și curățitor, de cea a *harului părăsirii*, care presupune experiența rugăciunii ipostatice, și de cea a *harului îndumnezeitor*, a contemplației ipostatice, a Sfintei Treimi. Toate abordările noastre vor avea un caracter critic-contextual, în sensul în care experiențele amintite vor fi prezentate în contextul mai larg al spiritualității și al conștiinței duhovnicești filocalice.

II.1. *Homo spiritualis*. Natura, morfologia, organicitatea și dinamica absolută a experienței ascetico-mistice

Acest capitol al lucrării se dorește a fi o conturare a cadrului general în care se poate înțelege experiența ascetico-mistică descoperită nouă de arhimandritul Sofronie. Prin urmare, în cele ce urmează, ne vom opri atenția asupra naturii vieții duhovnicești, asupra structurii și morfologiei acesteia și, nu în ultimul rând, asupra

însușirilor fundamentale ale procesului spiritual, adică asupra organicității și dinamicii acestuia.

II.1.1. *Homo spiritualis* – natura vieții duhovnicești

a. *Repere generale*

Viața duhovnicească este viața omului interior. Ea poartă și numele de viață mistică¹, dat fiind faptul că este învăluită în mister, în taină². Viața mistică este, întotdeauna, o ieșire din sine, o pătrundere dincolo de granițe. Este, cum frumos spune N. Berdiaev, adevărata ieșire din sine, din închidere și izolare, ieșire care, paradoxal, se ascunde înlăuntrul sinelui propriu, iar nu în exterior³. Viața spirituală, prin urmare, este lucrarea sufletului uman întors spre sine însuși, lucrare prin care omul Îl poate simți pe Hristos Cel Ce sălășluiește în adâncul său⁴.

În acest sens, putem afirma că viața duhovnicească este viața în Hristos sau trecerea de la starea omului căzut la condiția *omului nou* îmbrăcat în Iisus Hristos. Omul este chemat să realizeze, în adâncul său, cum bine spune D. Stăniloae, unirea cu Hristos „prin întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității Aceluiași Hristos,

¹ Cuvântul *mistic* se înrudește cu noțiunea biblică de taină sau mister și înseamnă „legătura cea mai intimă dintre Dumnezeu și om, comuniunea lor de natură nupțială”. Paul EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu...*, p. 137 // Despre viața mistică și misticism recomandăm studiul teologului Andrew Louth: *Mysticism, Name and Thing*. Studiul propune identificarea unor linii de forță ale evoluției misticii creștine de la începuturi, trecând prin mistica răsăriteană (dionisiană) până la varianta sa medievală latină. Între mistică și misticism, există o diferență de fond care vine din perspectiva nesacramentală a acestuia din urmă. Potrivit autorului amintit, *mystikos* (în gr. legat de *mysterion*) își pierde aspectul sacramental (liturgic) când este tradus *mysticus*, nemaifiind conectat etimologic cu varianta latină a misterului sau a tainei, anume *sacramentum*. *Mysticus* și *sacramentum* privesc separat, dezvoltă fiecare, la nivelul concret experimental, o viață pe cont propriu, care duce la o nouă înțelegere a *corpus mysticum Christi* și la *individualizarea* misticii ca participare individuală, prin sine, la puterea și viața dumnezeiască (unire mistică). Andrew LOUTH, *Mysticism, Name and Thing*, în *Archaeus: Studies in the History of Religions*, an IX, 2005, nr. 1-4, pp. 9-25.

² Nicolae ARSENIIEV, *Mistica și Biserica Ortodoxă*, Ed. IRI, București, 1994, p. 71 // O lucrare importantă în privința vieții mistice este cea a lui Olivier Clement. Olivier CLEMENT, *The roots of Christian mysticism*, Ed. New City, London, 2002.

³ Nikolai BERDIAEV, *Sensul creației*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 270.

⁴ Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia...*, p. 52.

umanitate plină de dumnezeire”⁵. Viața în Hristos sau viața duhovnicească reprezintă trecerea la o nouă ontologie⁶, cea teandrică⁷, realizată de Fiul lui Dumnezeu în Ipostasul Său unic⁸. De aceea, omul este chemat să parcurgă o distanță amețitoare în interiorul său, aceea de la *iad*⁹ la *Împărăție* sau, mai exact, itinerarul vieții spirituale ca viață în Hristos¹⁰.

Trecerea de la *iad* la *Împărăție* se realizează prin imitarea lui Hristos în lucrarea Sa de sfințire a omului. Și dacă, în Hristos, pentru realizarea acestui deziderat, au avut loc anumite prefaceri prin care umanul s-a unit cu divinul, trecând peste lucrarea și tendințele malefice ale diavolului, și în interiorul omului vor avea loc prefaceri prin care viața umană se va împărtăși de viața dumnezeiască, în pofida ispitelor și lucrării celui rău. În acest sens, tradiția filocalică semnalează faptul că viața duhovnicească este determinată de dinamica a trei *elemente* esențiale: cel dumnezeiesc, cel omenesc și cel demonic¹¹.

Cei trei poli ai existenței – Dumnezeu, omul și satan – reprezintă tot atâtea voințe și lucrări. În consecință, viața duhovnicească

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*, EIB, București, 1992, p. 5.

⁶ Despre trecerea de la etică la ființialitate, sau de la etică la ontologie prin pocăință, ca act esențial definitoriu al vieții duhovnicești, a se vedea Arhim. SOPHRONY, *Du repentir a l'adoption filiale*, Contact, nr. 45-46, Paris, 1994, p. 179.

⁷ Potrivit lui Maxim Egger, care îi urmează arhimandritului Sofronie, scopul vieții creștine îl reprezintă devenirea prin har a omului a ceea ce Hristos este prin natură: divino-uman. Maxim EGGER, *Achimandrite Sophrony moine pour le monde*, BA, vol. I, p. 23.

⁸ În acest sens, putem spune că viața duhovnicească constituie receptarea, în centrul unitar spiritual al omului, a proiecției tainei divino-umane a lui Hristos împărtășite nouă pe temeiul misterului Întrupării. Principiul teandric determină esențial și crucial viața mistică, aceasta nefiind altceva, după cum afirmă P. Evdokimov, decât viața întru dumnezeire ca *emergență (subordonare) a «creației înnoite»*. Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, pp. 57-59.

⁹ Trecerea de la *iad* la *Împărăție* se face prin asumarea *iadului* din noi. Pentru ca omul să atingă starea *Împărăției*, călătoria noastră spre Ea începe cu pogorârea la *iad*. Nicholas SAHAROV, *Iubesc...*, p. 134.

¹⁰ Paul EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, Ed. Christiana, București, 1993, pp. 60-61.

¹¹ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara XXVI*, PG 88, 1013A.

poate fi înțeleasă ca fiind lucrarea prin care omul este chemat să urmeze voinței divine, act care îl ajută să își realizeze scopul existenței sale. Din acest motiv, el va trebui să depășească voința sa, voință pe care o va urma și o va aplica, întotdeauna, în acord cu voința divină, iar pe de altă parte, va trebui să ignore și să înlăture din sine orice tendință a voinței demonice. Viața omului ce tinde spre o viață spirituală în Hristos este, în aceste condiții, definită de trei atribute care reprezintă tot atâtea moduri existențiale de ființare a omului: theonomă, autonomă și eteronomă. Theonomia reprezintă întâlnirea organică, în interiorul omului, a voinței divine cu cea a omului. Este starea conformă firii umane, prin care omul se face, neîntrerupt, următor al voinței lui Dumnezeu. Autonomia, pe de altă parte, ca stare spirituală, se produce atunci când omul își limitează existența sa la aplicarea și urmarea voinței proprii. În aceste condiții, se cheamă că omul viețuiește într-o stare de autonomie – legea sa interioară este voința sa. În fine, a treia stare spirituală a omului, numită a eteronomiei – a robiei și a supunerii –, este generată de însușirea și urmarea integrală de către om a voinței demonice. În viața omului aceste trei stări se pot succeda și pot interfera în acord cu manifestarea liberă a voinței omului. Deși toate aceste aspecte au implicații spirituale, numai prima condiție ființială reprezintă viața duhovnicească în esența ei, celelalte fiind numai stări spirituale care pot fi urmărite, în general, în dinamica sfințitoare a omului.

b. Caracterul apofatic al vieții duhovnicești

În ceea ce privește concepția arhimandritului Sofronie cu privire la viața spirituală, sesizăm faptul că aceasta cu tot firescul ei, reprezintă „pentru om, o condiție mai presus de fire, un dar al Duhului, o stare de netâlcuit de nicio limbă omenească”¹². Ea este atât de complexă, încât nici cea mai încordată atenție îndreptată asupra ei nu va putea să-i descopere omului procesele și realitățile duhovnicești proprii acesteia. În adâncul ei, viața mistică nu poate fi descrisă, ba mai mult chiar, pe culmile ei cele mai înalte, nici măcar nu poate fi gândită, fiind o stare existențială dincolo de concepte și de idei raționale.

¹² NCD, p. 180.

Singurul lucru pe care îl putem realiza în privința descrierii vieții spirituale, în acord cu gândirea arhimandritului Sofronie, este sesizarea unora dintre procesele și fenomenele lăuntrice ale omului duhovnicesc atunci când „acestea se manifestă în plan psihologic”¹³. În acest plan, realitățile spirituale au un caracter universal valabil și pot fi accesibile observației noastre. Cu toate acestea, nici chiar în acest caz, nu se poate stabili ceva categoric, pentru că la baza faptelor și a manifestărilor sufletești se află „lucrarea liberă a Duhului lui Dumnezeu care scapă oricărei determinări”¹⁴. În afară de aceasta, mai există un factor care scapă oricărei definiri: libertatea omului¹⁵. În fapt, singura certitudine pe care o putem avea cu privire la viața spirituală este aceea că ea reprezintă „întâlnirea dintre libertatea omului și lucrarea liberă a harului dumnezeiesc”¹⁶.

În acest sens, semnalăm faptul că arhimandritul Sofronie ase-măna, adeseori, viața duhovnicească cu o sferă și spunea că, de orice punct al ei s-ar atinge nevoitorul, va asimila, în totalitate, întreaga sferă¹⁷. Cu alte cuvinte, pentru că în centrul vieții și al existenței noastre stă viața lui Hristos, orice atingere de ea este echivalentă cu împărtășirea omului de dumnezeire. Această imagine geometric-spațială este folosită de arhimandritul Sofronie tocmai din cauza imposibilității de a cuprinde, în forme conceptuale, viața duhovnicească.

Cuviosul Sofronie a dorit să prezinte experiența ascetico-mistică într-o formă ordonată metodic, însă nu a reușit¹⁸. Neputința realizării unei astfel de analize, remarcă starețul Sofronie, provine, pe de o parte, din complexitatea și simplitatea¹⁹ deopotrivă a experienței duhovnicești, iar pe de altă parte, din caracterul ipostatic al acestei experiențe²⁰. O descriere a trăirilor spirituale ar însemna împăcarea acestor trei aspecte *ireconciliabile*. Nu poți vorbi de bogăția

¹³ VSA, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Viața spirituală a omului este determinată de alegerea liberă a sa și de jertfa întregii sale existențe. *Ibidem*, p. 25.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

¹⁷ Arhim. Sofronie SAHAROV, *apud* Zaharia ZAHAROU, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ FCC, pp. 157-158.

²⁰ *Ibidem*, pp. 158-159.

Cu această observație, facem trecerea la o altă perspectivă a experienței spirituale, și anume la aceea a etapelor și a fazelor vieții duhovnicești.

II.1.2. Morfologia⁵⁵ sau structura procesului ascetico-mistic îndumnezeitor

În tradiția patristic-filocalică, au fost distinse, în genere, trei trepte spirituale corespondente creșterii duhovnicești a creștinului nevoitor: *despățimirea, iluminarea și unirea sau desăvârșirea*. Stadiile amintite sunt recunoscute, ca realități concrete ale urcușului duhovnicesc, de toți Părinții tradiției spiritual-filocalice, astfel încât, în lucrările lor, diferă numai accentele pe care, în urma experienței personale, au ținut să le evidențieze. În fapt, fiecare dintre aceștia ne descoperă un alt unghi și o altă perspectivă a tainei vieții duhovnicești.

În ceea ce-l privește pe arhimandritul Sofronie, aceste trepte au alt conținut și altă însemnătate. Așa cum vom vedea, prima treaptă este cea a participării la bogățiile harului dumnezeiesc într-un mod iconomic; a doua este cea a pierderii harului și, ultima, cea a *naturalizării* harului la nivelul întregii ființe a omului. Sigur că această tripartiție nu o exclude pe cea dintâi, însă presupune un alt mod de a trăi viața mistică, mod pe care îl vom dezvolta la momentul convenit. Pentru a stabili corect principiile duhovnicești specifice gândirii arhimandritului Sofronie, plecând de la această dimensiune a creșterii etapizate, am considerat necesar să prezentăm, rezumativ, contextul în care se pot înțelege aceste realități. Ne vom îndrepta atenția în cele ce urmează asupra unor repere ce privesc contextul și fundamentul biblic al fenomenului spiritual, asupra câtorva aspecte conexe de filosofie și experiență religioasă și, nu în ultimul rând, asupra cadrului patristic-filocalic în care

⁵⁵ *μορφολογία* = *μορφή* & *λόγος* – cuvânt sau descriere a formei unui fapt, eveniment, lucru sau obiect; definire a structurii externe a acestora. Când spunem „morfologia actului spiritual”, ne gândim la criteriile și aspectele formale ale vieții spirituale. Nu încercăm să definim și să cuprindem, în mod conceptual, viața spirituală, ci încercăm să surprindem doar *forma* acesteia. În fapt, capitolul de față este o analiză tipologică sau o prezentare a aspectelor simbolice care constituie viața duhovnicească în integralitatea ei.

poate fi înțeleasă perspectiva realizării și desăvârșirii treptate a ființei umane.

a. Aspecte biblice vetero-testamentare ale experienței mistice

Paradigme ale teologiei mistice, în ansamblul ei, pot fi identificate, întâi de toate, în cadrul revelației biblice vetero-testamentare⁵⁶. Multe dintre ele depășesc cadrul simbolic și anagogic. Dar, pentru că o abordare a acestor realități constituie în sine subiectul unei analize separate, ne limităm numai la a evidenția câteva din tipurile biblice revelate ale teologiei duhovnicești ce pot fi întâlnite în Vechiul Testament.

Una dintre cele mai însemnate paradigme este cea a lui Iacob. Revelația dumnezeiască la care s-a făcut părtaș și noul nume cu valențe mistice – Israel (*Is-ra-el*, în limba ebraică, „bărbatul care L-a văzut pe Dumnezeu”) – constituie fundamentele revelate primare ale experienței mistice în genere. Apoi, în sensul abordării de față, esențial este pasajul în care lui Iacob i se descoperă taina Dumnezeului celui Viu. În *Facerea*, capitolul 28, versetele 12-13, se spune: „Și a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atinge cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi, S-a arătat Domnul în capul scării și i-a zis: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, și Dumnezeul lui Isaac»”. Importante sunt, în acest pasaj, simbolul scării și actul vederii lui Dumnezeu. La capătul scării, spune autorul cărții *Facerea*, i s-a arătat Domnul, ceea ce înseamnă că experiența mistică este determinată de două mari principii: principiul creșterii și al urcușului și cel al vederii lui Dumnezeu. Ca atare, putem înțelege, în sensul celor arătate, că vederea lui Dumnezeu, ca scop și condiție esențială a desăvârșirii omului, și realizarea ei, pe temeiul unei creșteri graduale, reprezintă elemente revelate în cadrul general al experienței duhovnicești.

În ceea ce privește viața mistică în general, menționăm, în trecere, paradigmele „ieșirii din Egipt”, cea a „Sinaiului”, precum și cea a „Canaanului”, paradigme care sugerează eliberarea sufletului din robia păcatului (Egipt) și împărtășirea de cele dumnezeiești

⁵⁶ Vezi, pe această temă, lucrarea părintelui Alexander GOLITZIN, *Mistagogia...*, pp. 26-33.

(Sinai și Canaan). Nu neglijăm nici descoperirile profetilor: Osea vede relația dintre Israel și Iahve ca una de iubire (Osea 2, 9-11), Isaia vorbește de o vedere a lui Dumnezeu (Is. 6, 2-13) și de faptul că Iahve Se va împăca din nou cu Israel și Se va instala pe Sion (Is. 11, 6-9), Ieremia vorbește și el de o relație conjugală între poporul ales și Dumnezeu (Ier. 13, 23), Iezechiel, despre preamînată vedere a Carului (Iez. 1, 1-28), despre Templul rezidit și desăvârșit (Iez. 43 și 48, 45), Daniel îl vede pe Israel ca unică figură în slavă pe tronul Celui Atotputernic (Dan. 7, 27) ș.a.m.d.

Tot în acest sens, demnă de menționat este și interpretarea pe care Sf. Maxim o face celor trei personaje biblice de la începutul istoriei poporului Israel, menționate în cartea Facerea – Lia, Rahela și Iacob. Pentru el, aceste trei personaje biblice simbolizează cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc. Lia (care înseamnă osteneală) este simbolul făptuirii virtuților și al eliberării de patimi, Rahela (cea păscută) simbolizează sufletul hrănit prin contemplație, iar a treia treaptă, a lui Iacob, distruge toate rațiunile adunate de suflet ca simboluri, cum a distrus idolii adunați de Rahela în casa părintească, simbolizând intrarea omului cu totul curățit în pământul făgăduinței⁵⁷.

Toate acestea nu fac altceva decât să anunțe taina vederii lui Dumnezeu pe seama Întrupării Cuvântului Său. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, toate aceste simboluri devin norme și temeuri ale experienței mistice a omului și, implicit, ale desăvârșirii acestuia.

În altă ordine de idei, remarcăm că aspecte legate de actul desăvârșitor și de morfologia acestuia pot fi identificate și în afara revelației biblice, fapt care ne obligă să credem că experiența asceticomistică reprezintă o exigență înscrisă în însăși constituția omului.

b. Elemente filosofic-religioase similare itinerarului duhovnicesc creștin

Elemente de mistică sau chiar itinerare spirituale, asemenea, ca formă, cu itinerarul duhovnicesc ortodox creștin, întâlnim în toate

⁵⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, EIB, București, 1983, p. 315; PG 91, 1369D-1371AB // ANONIM, *Texte nedorite*, Ed. Coral Sanivet, București, 2002, p. 31.

marile religii ale lumii⁵⁸, precum și în cadrul filosofiei clasice grecești⁵⁹. În religiile de sistem (iudaismul-cabalistic, islamismul-sufit, hinduismul, budismul ș.a.), desăvârșirea omului se realizează pe temeiul unui urcuș ce presupune curățirea, iluminarea și unirea. Pe de altă parte, în filosofia precreștină, dar și în cea din perioada creștină, în speță în cea neoplatonică, se pomenește de o curățire, o iluminare și o unire ca acte absolut necesare în procesul de desăvârșire al omului.

În lucrările lui Platon, de pildă, întâlnim referirea la desăvârșirea prin despățimire, contemplație naturală și contemplarea Unului. Potrivit teologului Alexander Golitzin, Platon vorbește în lucrarea sa *Phaidros* de curățirea de patimi, contemplația universului și vederea lui Dumnezeu⁶⁰. În privința primei etape a urcușului spiritual, Platon vede curățirea sau despățimirea ca fiind morală și intelectuală. Cea morală vizează practicarea virtuților morale – dreptatea, înțelepciunea, cumpătarea și curajul. Ea este văzută ca un mod de purificare a sufletului de efectul unirii sale cu trupul. Pe de altă parte, cea intelectuală încearcă, prin dialectică, să obișnuiască sufletul cu contemplația. Prin matematică și dialectica propriu-zisă, aceasta din urmă fiind căutarea esenței lucrurilor, sufletul încearcă să afle și să identifice principiul lucrurilor și principiul cel mai înalt al tuturor. Aceste două exerciții, pentru că fac abstracție de ceea ce ne prezintă simțurile, obișnuiesc mintea să sesizeze și să se unească cu realitatea pură⁶¹. Realitatea Pură sau Principiul Absolut al Unului constituie temeiul realizării existenței umane prin unirea cu El. Singurul aspect pe care Platon îl neglijează este cel al naturii unirii. Pentru el, comuniunea cu Unul, ca tărâm al formelor, sfârșește într-o unire impersonală și reduționistă.

Pe de altă parte, influențat de *Republica* lui Platon și de stoici, Plotin vede urcușul spre Unul divin ca pe un proces interior, ca o fugă în adâncurile sinelui unde, dintr-o dată, se va arăta lumina Unului. Pentru aceasta, spune el, este nevoie de un exercițiu și de

⁵⁸ Vasile NEACȘU, *Structuri iconice ale misterului îndumnezeirii creștine în marile religii ale lumii* (teză de masterat), Sibiu, 2006.

⁵⁹ Andrew LOUTH, *Originile...*, pp. 19-82.

⁶⁰ Alexander GOLITZIN, *op. cit.*, p. 50.

⁶¹ Andrew LOUTH, *Originile...*, pp. 27-29.

un program ce include *askisis*, *katharsis* și *theoria*, fiind deci nevoie de o asceză ce conduce ființa spre curățirea de patimile trupului, curățire ce pregătește mintea pentru contemplarea lumii inteligibile a formelor, contemplare care înseamnă și unitatea deplină cu Unul, unitate sinonimă cu asimilarea⁶². Acestea ar fi câteva trimiteri la perspectiva filosofic-religioasă a naturii și a formei experienței spirituale.

c. Perspectiva scripturistică nou-testamentară a creșterii duhovnicești

În ceea ce privește aspectul revelat al experienței mistice și al procesului sfințitor (gradual), nu putem să nu ne oprim, fie și numai în chip sumar, asupra scrierilor Noului Testament. Note cu privire la viața duhovnicească, în chipul ei anagogic și formal, pot fi întâlnite, în special, în epistolele Sf. Ap. Pavel⁶³. Sigur că nu găsim în Noul Testament tripartiția clasică cu privire la desfășurarea și la realizarea procesului îndumnezeitor, găsim însă împărțirea evagriană și maximiană a aceluiași proces, împărțire care se limitează la aspectele practic și contemplativ ale vieții spirituale. Cu siguranță că cei doi, urmând lui Origen, au plecat, în dezvoltările lor de natură mistică, de la corpul comun revelat al Noului Testament și, în special, de la Epistolele Sf. Ap. Pavel.

De pildă, despre viața în Hristos în dimensiunea ei *practică*, Sf. Pavel ne descoperă că aceasta implică dureri și suferințe spirituale asemănătoare cu cele ale nașterii: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii, până ce Hristos va lua chip în voi!” (Gal. 4, 19). Ea este o luptă asemenea celei din arenele antice, însă o luptă pentru o cunună nesticăcioasă, pentru dobândirea vieții celei dumnezeiești: „Nu știți voi că acei care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați. Și oricine se luptă se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nesticăcioasă. Eu, deci, așa alerg, nu ca la înțâmplare. Așa mă lupt, nu ca lovind în aer, ci îmi chinuiesc trupul

⁶² PLOTIN, *Enneadele* V,3,7; 5,7 și VI,7,36, Ed. IRI, București, 2005-2007 // Alexander GOLITZIN, *op. cit.*, p. 49.

⁶³ Despre mistica paulină, vezi Nicolae MLADIN, *Ascetica și Mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

meu și îl supun robiei...” (I Cor. 9, 24-27). Viața în Duhul Sfânt este, potrivit celor de mai sus, o viață în moarte, ca renunțare și lepădare de sine, precum și o tindere continuă spre cele cerești, spre desăvârșire: „...desăvârșirea... eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus” (Filip. 3, 13-14). Ea presupune o creștere spirituală până la starea „bărbatului desăvârșit” (Ef. 4, 13), până la întruparea deplină a lui Hristos în noi: „nu mai visez eu, ci Hristos viază întru mine” (Gal. 2, 20).

În ceea ce privește aspectul *contemplativ* al experienței mistice, același Sf. Apostol Pavel, în epistola a doua către Corinteni (II Cor. 3, 18), ne spune: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem (*μεταμορφωμεθα*) în același chip (*εικόνα*) din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului”. Chipul lui Dumnezeu reflectat în om își atrage spre Sine, prin voința liberă a omului, propria Sa *imagine* – omul. Textul este fundamental pentru înțelegerea îndumnezeirii treptate a omului prin contemplație⁶⁴. Plecând de la lepădarea de sine și de la asceză, adică de la dimensiunea practică a vieții în Hristos, omul este chemat să ajungă la punctul în care i se va descoperi slava Domnului, spre preschimbarea lui în chipul acestei Slave.

Mai putem sesiza, tot în acest context, și anumite interpretări simbolice pe care, în special, Sf. Maxim le face unor personaje nou-testamentare, cum ar fi Maria Magdalena, Maria lui Cleopa și Salomeea. Pentru acest Părinte al Bisericii, Maria Magdalena reprezintă treapta strădaniilor spre eliberarea de duhurile rele, cele șapte duhuri scoase din ea simbolizând cele șapte patimi capitale. A doua, Maria lui Cleopa, reprezintă treapta contemplației la care ajunge sufletul înrudit cu Logosul divin, așa cum aceasta era rudă, după trup, cu Hristos, Căruia I-a urmat, lăsând toate ale lumii. Urmează a treia, Salomeea (pace), care ar reprezenta sufletul care

⁶⁴ O aplicare și o experiență concretă a acestei lucrări îndumnezeitoare o găsim mărturisită de Sf. Simeon Noul Teolog. Acesta arată că vederea slavei și oglindirea frumuseții ei este strâns legată de misterul euharistic. SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole...*, p. 58; SC 156, 176-178.

a ajuns la deplina pace cu Dumnezeu, care a ajuns la blândețea Lui, prin îmbrățișarea Lui (Mt. 11, 29)⁶⁵.

O altă corespondență de acest gen o reprezintă aceea a personajelor nou-testamentare Marta, Maria și Lazăr. Marta ar fi simbolul activității, al vieții practice spirituale; Maria al celei contemplative și simbolul vieții mistice absolute ar fi Lazar cel înviat⁶⁶.

Aceste câteva note și interpretări scripturistice evidențiază caracterul eminent biblic și revelat al vieții duhovnicești⁶⁷.

d. Perspectiva patristic-filocalică asupra morfologiei fenomenului spiritual

Aspecte elementare de teologie mistică putem surprinde, în cadrul tradiției patristice, începând cu Părinții Apostolici. Dintre aceștia, Sf. Ignatie Teoforul și Sf. Policarp al Smirnei par a fi cei mai reprezentativi. Ei dezvoltă câteva idei de mistică sacramentală axate pe teologia Templului, a Liturghiei și a Teofaniei. Dincolo de aceste încercări, tradiția filocalică sau contemplativă începe cu Sf. Clement Alexandrinul și cu Origen.

Sf. Clement este primul Părinte al Bisericii care vorbește despre desăvârșirea omului în termeni specifici teologiei mistice, primul care vorbește de contemplație și de desăvârșirea în lumină⁶⁸. El este și primul care transferă noțiunile de mistică, întâlnite în filosofia clasică, în cadrul creștin, el fiind, de asemenea, primul care vorbește de îndumnezeire ca țel suprem al existenței umane⁶⁹: *θεοποιών τον άνθρωπον*⁷⁰. Sf. Clement, potrivit lui A. Golitzin, folosește din plin terminologia contemplației, încorporând, în relatarea vieții creștine, diviziunea tripartită a sufletului, întâlnită la Platon, cu tripla etapizare a ascensiunii aceluiași suflet spre Dumnezeu, identificată tot

⁶⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua...*, pp. 321-322; PG 91, 1377D-1379A.

⁶⁶ ANONIM, *Texte nedorite...*, pp. 31-32.

⁶⁷ Despre mistica paulină, a se vedea Nicolae MLADIN, *op. cit.*

⁶⁸ SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către elini*, SC 2, 182.

⁶⁹ Parion ALFEEV, *Το πατερικό υπόβαθρο της διδασκαλίας του αγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου και του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά περί θεώσεως του ανθρώπου*, în „Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν”, Ed. Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2000, p. 96.

⁷⁰ SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către elini*, PSB 4, EIB, București, 1982, p. 155; SC 2, 183.

la Platon. La Sf. Clement întâlnim deci, pentru prima dată, tripartitia: curățire, contemplare a universului și vedere a lui Dumnezeu, tripartitie legată de urcușul și de desăvârșirea omului⁷¹.

Origen, ucenicul cel mai influent al Sf. Clement, este și continuatorul tradiției teologiei mistice. Pentru el, ieșirea din Egipt și trecerea prin pustie spre Canaan este chip al vieții mistice a omului⁷². Pe acest temei, al ieșirii din Egipt, el vorbește de *shabat* și de *shabatul shabatului*. Prin urmare, găsim aici prima treaptă a vieții spirituale care se desfășoară în Egipt, a doua, în pustie, ca fiind *shabat*, și a treia, în Canaan, ca fiind *shabatul shabatului*⁷³.

Există însă și altă perspectivă asupra vieții mistice la Origen. Pentru el, viața spirituală poate fi văzută în trei dimensiuni: etică, natural-fizică și enoptică sau contemplativă. Aceste trei trepte sunt asociate și identificate de el cu trei cărți ale Vechiului Testament: Proverbe, Ecclesiastul și Cântarea Cântărilor. Prima treaptă este cea a învățării și a practicării virtuții, a doua, cea a unei atitudini naturale față de lucruri și, ultima, aceea care ține de contemplarea lui Dumnezeu⁷⁴.

Asemenea lui Origen, și Evagrie împarte viața spirituală în trei trepte. Dacă însă Origen vorbea de treapta etică, natural-fizică și de cea enoptică sau contemplativă, Evagrie vorbește despre faza practică, despre cea naturală și despre cea teologică. Prima este cea a luptei duhovnicești, a doua, a contemplației naturale, a vederii realității create, și a treia – *theologia* – este cea a cunoașterii Sfintei Treimi. Uneori, Evagrie împarte viața spirituală numai în două dimensiuni, în cea practic-activă și în cea theoretic-gnostică⁷⁵. Viața activă este pregătirea pentru cea contemplativă-theoretică, spre vederea în lumină a Sf. Treimi. După viața practică, în care virtuțile iau locul patimilor, nevoitorul ajunge la nepățimire, al cărei rod este dragostea, aceasta fiind cea care ne introduce în viața contemplativă naturală, ca treaptă de început a contemplației și, apoi, în

⁷¹ Alexander GOLITZIN, *op. cit.*, p. 50.

⁷² Această viziune îl apropie pe arhimandritul Sofronie de Origen.

⁷³ ORIGEN, *Omiliile la cartea Cântarea cântărilor*, EIB, București, 1981, pp. 309-310; SC 30, 58-60.

⁷⁴ Andrew LOUTH, *Originile...*, pp. 90-91.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 144.

Sf. Petru Damaschin se înscrie și el în schema clasică a asceticii răsăritene: făptuire–contemplare, acte între care, implicit, se presupune și contemplația naturală. El se înscrie, după cum remarcă părintele Stăniloae, în curentul evagrian interpretat, corectat și difuzat de Sf. Maxim Mărturisitorul⁸⁸.

În ceea ce-l privește pe Sf. Isaac Sirul, acesta exprimă experiența duhovnicească într-un mod propriu, dar tot pe temeiul celor trei trepte comune întâlnite în spiritualitatea filocalică. El vorbește despre preocuparea de trup, care coincide cu frica de moarte, despre cunoștința sufletească, ce are un dor de apropiere de Dumnezeu și frică de judecată, și despre sporirea în apropierea de Dumnezeu, care coincide cu sporirea în dragostea față de El⁸⁹. Tot la Sf. Isaac întâlnim și bipartiția treapta trupească și treapta sufletească. Treapta sufletească nu a atins-o nimeni, în deplinătatea ei, în viață, spune Sf. Isaac, ea fiind deținută de Biserica universală⁹⁰.

Sf. Nichifor din Singurătate vorbește de viața spirituală și în termenii iconomiei mântuitoare a lui Hristos. Astfel, viața spirituală a omului presupune îngroparea, învierea și înălțarea sau sălășluirea dragostei lui Dumnezeu în inimă, trezvia de viață făcătoare a Duhului și extazul sau răpirea minții⁹¹.

Încheiem această prezentare contextuală cu Sf. Ioan Scărarul, în scrierile căruia nu găsim prezentată viața spirituală pe temeiul treptelor clasice ale urcușului duhovnicesc. Cu toate acestea, el ține seama de ele atunci când deosebește, în urcușul spiritual, trei vârste: a celor mai mici sau a pruncilor, a celor de la mijloc și a celor desăvârșiți. În cei de la început lucrează încredințarea voii

cerea la starea de îndumnezeire. Ziua a șasea este simbolul lucrării practice, ziua a șaptea reprezintă împărtășirea de lucrarea îndumnezeitoare a lui Hristos și ziua a opta, învierea cea tainică. *Ibidem*, FR, vol. II, pp. 165-166; PG 90, 1104B-1105A.

⁸⁸ Dumitru STĂNILOAE, stud. introd., la SF. PETRU DAMASCHIN, FR, vol. V, p. 19.

⁸⁹ *Idem*, nota 206, la SF. ISAAC SIRUL, FR, vol. X, p. 204.

⁹⁰ SF. ISAAC SIRUL, *Scrieri către singuratici...*, partea I, p. 321.

⁹¹ SF. NICHIFOR din SINGURĂTATE, *Cuvânt despre rugăciune*, FR, vol. VII, p. 15; PG 147, 951.

lui Dumnezeu, celor de la mijloc le este caracteristică îndepărtarea vrăjmașilor, iar celor desăvârșiți, sporirea și vederea luminii⁹².

În cadrul trasat până acum, ne propunem să analizăm viziunea arhimandritului Sofronie cu privire la vârstele experienței ascetico-mistice.

e. Viziunea arhimandritului Sofronie cu privire la etapele vieții spirituale

Cu privire la stadiile urcușului spiritual ce pot fi identificate la arhimandritul Sofronie, vom semnală, pentru început, faptul că acesta este tributar starețului său, Sf. Siluan⁹³. Experiența duhovnicească a celor doi gravitează în jurul participării, împreună cu Hristos, la actele spirituale trăite de Acesta în grădina Ghetsimani și pe Golgota, participare ce culminează cu învierea noastră împreună cu Același Hristos și cu înălțarea noastră de-a dreapta Tatălui, aceasta fiind, de fapt, o ridicare spre cele înalte printr-o relație interpersonală cu Dumnezeu. Viața spirituală este deci o relație vie și sfântă ce crește pe temeiul experienței harului Duhului Sfânt pe care Dumnezeu Persoană îl dă omului spre devenirea lui întru asemănarea Persoanei divine. Astfel, înălțarea la cer este precedată, în spiritualitatea părintelui Sofronie, de pogorârea la iad împreună cu Hristos și de părăsirea lui Dumnezeu⁹⁴.

În acord cu cele de mai sus, viața duhovnicească, așa cum ne este ea prezentată de arhimandritul Sofronie, cunoaște următoarele vârste spirituale⁹⁵:

– prima etapă este cea a harului care se face simțit – „chemarea omului în chip simțit se atinge, întâi de toate, desăvârșit, de inimă,

⁹² SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, FR, vol. IX, p. 343; PG 88, 1033B.

⁹³ La Sf. Siluan întâlnim și altă perspectivă cu privire la etapele creșterii spirituale, ele fiind legate de iubire: iubirea este mică, mijlocie și mare. Cine iubește pe Domnul astfel va crește în această iubire. SF. SILUAN ATHONITUL, *op. cit.*, p. 150.

⁹⁴ Nicholas SAHAROV, *Iubesc...*, p. 221.

⁹⁵ Despre cele trei trepte spirituale la arhimandritul Sofronie a se vedea Nicholas SAHAROV, *Iubesc...*, pp. 221-224 // Tot cu privire la etapele vieții spirituale, vezi, pe larg, perspectivele la Maxim EGGER, *Archimandrite Sophrony, moine pour le monde*, în Buisson Ardent, vol. IV, p. 83.