

ARHIMANDRIT
NATHANAEL NEACȘU

CONȘTIINȚĂ DOGMATICĂ
ȘI
VIAȚĂ DUHOVNICEASCĂ
EXPERIENȚA ȘI MOȘTENIREA TEOLOGICĂ A SFÂNTULUI
SOFRONIE SAHAROV

Ediția a treia, revizuită și adăugită

DOXOLOGIA
Iași, 2023

Cuprins

Cuvânt înainte	9
Prefață (Arhid. Ioan I. Ică jr.)	11
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 <i>principiului ipostatic</i>	41
I.1.1. Omul de la <i>după chip</i> la <i>după asemănare</i> sau actualizarea <i>principiului ipostatic</i> în ființa umană	42
I.1.2. Căderea omului și implicațiile ei ipostatic-cosmice	49
I.1.3. Ființa umană – natură dinamică. Omul – ipostas ca <i>potențialitate pură</i>	56
I.1.4. Taina Ipostasului Absolut „Cel Ce Este” ca taină a ființei umane ipostatice. Natura umană – catholicitate ipostatică și îndumnezeirea omului	62
I.2. Iisus Hristos – viața Lui, viața mea	75
I.2.1. Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu – viața Lui, viața mea	76
I.2.2. Kenoza Cuvântului prin Întrupare și efectele ei la nivelul ființării omului	83
I.2.3. Iisus Hristos – axă mistagogică a existenței create. Experiența mistică a ființei umane ca experiență cosmică în Hristos	92
I.2.4. Ipostasul divino-uman al lui Iisus Hristos – paradigmă ființială a îndumnezeirii omului ca persoană	99
I.3. Sfânta Treime sau caracterul ipostatic-ființial	
al experienței ascetico-mistice	108
I.3.1. Revelația dumnezeiască – „Eu Sunt Cel Ce Sunt” ca Treime de Persoane. Triipostaticitatea divină – temei al vieții spirituale a omului	110

I.3.2. Despre realitățile dumnezeiești ale tainei Sfintei Treimi: Persoană, Ființă, Energii. Posibilitatea și necesitatea misticii creștine din punct de vedere triadologic	116
a. Despre realitățile ființiale dumnezeiești ale Sfintei Treimi	118
b. Despre „relația”: Ființă-Ipostas, Ființă-Energii și Ipostas-Energii	123
c. Posibilitatea și necesitatea misticii ortodoxe	132
I.3.3. Modelul Treimic ca model ipostatic de ființare al omului. Îndumnezeirea omului din perspectivă triadologică	134
I.4. Sfânta Biserică sau actualizarea <i>principiului ipostatic</i> în ființa umană	141
I.4.1. Catholicitatea Bisericii – icoană a comuniunii personale treimice. Premisele devenirii ipostatice a ființei umane	142
I.4.2. Ipostasul divino-uman al lui Hristos sau constituția Bisericii – temei al îndumnezeirii personale a omului	149
I.4.3. Sfânta Biserică sau <i>cultura duhului</i> prin Sfintele Taine. Persoană și comuniune în mistica sacramentală	155
PARTEA a II-a: Natura și morfologia experienței ascetico-mistice. Vederea lui Dumnezeu din perspectiva <i>principiului ipostatic</i> al omului	165
II.1. <i>Homo spiritualis</i>. Natura, morfologia, organicitatea și dinamica absolută a experienței ascetico-mistice	165
II.1.1. <i>Homo spiritualis</i> – natura vieții duhovnicești	166
a. Repere generale	166
b. Caracterul apofatic al vieții duhovnicești	168
c. Caracterul teologic-mistic al experienței spirituale	172
d. Caracterul ființial și ipostatic al experienței duhovnicești	174
II.1.2. Morfologia sau structura procesului ascetico-mistic îndumnezeitor	176
a. Aspecte biblice vetero-testamentare ale experienței mistice	177
b. Elemente filosofic-religioase similare itinerarului duhovnicesc creștin	179
c. Perspectiva scripturistică nou-testamentară a creșterii duhovnicești	180
d. Perspectiva patristic-filocalică asupra morfologiei fenomenului spiritual	182
e. Înțelegerea Sfântului Sofronie cu privire la etapele vieții spirituale	186
II.1.3. Organicitatea și dinamica vieții spirituale	191

II.2. Harul curățitor sau bogăția nedreaptă.	
Despățimirea din perspectivă ipostatic-cosmică	199
II.2.1. <i>Des-pățimirea. Natura și fenomenologia patimilor</i>	
în lucrarea ascetică purificatoare –	
dimensiune ipostatic-cosmică	201
a. <i>Despre patimi în tradiția filocalică. Repere</i>	201
b. <i>Dimensiunea cosmică a patimilor în perspectivă sofroniană</i>	204
c. <i>Dimensiunea ipostatică a patimilor din perspectiva sofroniană ...</i>	206
II.2.2. Despățimirea la nivelul minții. Lupta sau	
trezvia duhovnicească în dimensiune ipostatică	208
a. <i>Trezvia și lupta duhovnicească în tradiția filocalică</i>	208
b. <i>Trezvia și implicațiile ei ipostatice – perspectiva</i>	
<i>Sfântului Sofronie</i>	212
II.2.3. Despățimirea – act cu efecte și implicații ipostatic-cosmice	218
a. <i>Dimensiunea ipostatic-cosmică a despățimirii</i>	
<i>în conștiința părinților filocalici</i>	219
b. <i>Dimensiunea ipostatic-cosmică a despățimirii</i>	
<i>din perspectivă sofroniană</i>	222
II.3. Harul părăsirii de Dumnezeu sau drumul	
spre înființarea ipostatică în Slava Treimii	229
II.3.1. <i>Deșertarea spirituală a omului după chipul lui Hristos</i>	
sau <i>harul părăsirii. Aspecte generale</i>	229
a. <i>Părăsirea, ca har dumnezeiesc</i>	231
b. <i>Tipuri de părăsire</i>	232
c. <i>Efectele părăsirii</i>	234
d. <i>Sensul părăsirii</i>	236
e. <i>Itinerarul ascetico-mistic al părăsirii omului de către Dumnezeu</i>	237
II.3.2. <i>Harul părăsirii și lucrarea ascetică a despățimirii –</i>	
implicații ipostatice	240
II.3.3. Evenimentul spiritual din grădina Ghetsimani	
și experierea lui la nivel duhovnicesc. Rugăciunea ipostatică	
și harul părăsirii	247
II.3.4. <i>Harul părăsirii sau de pe Golgota, în iad.</i>	
Implicații ipostatic-ontologice	255
II.4. Harul înveșnicirii iubirii ipostatice dintre om și	
Dumnezeu sau vederea Luminii dumnezeiești	263
II.4.1. Contemplarea dumnezeiască – sau de la despățimire	
la vederea Luminii ipostatice necreate.	
Condiții și consecințe ipostatice	265

II.4.2. Contemplația dumnezeiască, între Împărăția Luminii și adâncul iadului. Activarea ontologică a <i>principiului ipostatic</i> în ființa umană	272
II.4.3. Contemplarea lui Dumnezeu în Lumina Sa necreată sau actualizarea <i>obiectivă</i> a principiului personal în ființa umană	279
a. <i>Condițiile, „formele” și consecințele vederii Luminii dumnezeiești</i>	280
b. <i>Theoptia sau contemplarea în Lumină a Sfintei Treimi, temei al actualizării „obiective” a principiului ipostatic în ființa umană</i>	290
Considerații finale	295
a. <i>O biografie spirituală. Premise ascetico-mistice ale teologiei Cuviosului Sofronie Saharov</i>	295
b. <i>Sfântul Sofronie în peisajul patristic. Apartenență și continuitate creatoare</i>	299
c. <i>Principiile teologice și spirituale ale Sfântului Sofronie și importanța lor în lumea contemporană</i>	303
Dogmatic Consciousness and the Spiritual Life in Saint Sophrony Saharov’s Experience and Legacy – a brief summary	306
Bibliografie	321
Indice de nume	336
Indice de termeni	338

Cuvânt înainte

Volumul de față constituie varianta îmbunătățită și revizuită a lucrării cu titlul: „Conștiință dogmatică și viață duhovnicească în gândirea părintelui Sofronie Saharov”¹, o analiză a scrierilor testament ale unuia, până nu demult, dintre cei mai de seamă Stareți ai secolului al XX-lea, arhimandritul Sofronie Saharov, ctitorul și părintele spiritual al Mănăstirii „Sfântul Ioan Botezătorul”, Essex, Marea Britanie.

Între timp Biserica lui Hristos a definitivat procesul de recepție a personalității sale și a declarat ca normative pentru creștinul actual, atât viața și făptuirea, dar și scrierile sale. Fostul avvă contemporan, ucenic al Sfântului Siluan Athonitul, a fost introdus la data de 27 Noiembrie 2019 de către Patriarhia Ecumenică, în Sinaxarul Bisericii. Prin urmare, deopotrivă cu biografia sa care devine aghiografie, întreaga sa mărturie, adică experiența și moștenirea ascetico-mistică și teologică au ieșit din procesul de analiză și a trecut în planul realităților autoritative, folositoare și necesare în „lupta cea bună” (I Tim. 6, 12) pe care orice creștin o are de purtat „pe calea îngustă ce duce la viață” (Mt. 7, 14).

În acest context, reeditarea lucrării în cauză vizează prezentarea unui model de viață în Hristos pe măsura provocărilor omului contemporan. Se are în vedere aducerea înaintea a unei trăiri sfinte și a teologiei ei implicite. Această experiență ne-a fost împărtășită de Sfântul Sofronie însuși prin scrierile sale și mai ales prin predanie vie în cadrul comunității monahale a Mănăstirii „Sfântul Ioan Botezătorul” suscitată. Pe aceasta am dorit să o deslușim și să o predăm mai departe în temeiurile ei cele mai de seamă. Poate că de data acesta lucrarea propusă este mai mult decât o analiză a unei gândiri a unei persoane creștine luminate de harul Duhului Sfânt. Ea ar putea fi integrată în procesul de diseminare și împărtășire a unei conștiințe dogmatice și spirituale sfinte, verificate și propuse de Biserică credincioșilor, în cazul dat a Sfântului Sofronie. Analiza de față ar putea desluși și împărtăși din tezaurul de

¹ *Întru lumina Ta vom vedea Lumina. Conștiință dogmatică și viață duhovnicească în gândirea părintelui Sofronie Saharov*, Editura ULBS/Agnoș, Sibiu, 2011, pp. 382; *Conștiință dogmatică și viață duhovnicească în gândirea părintelui Sofronie Saharov*, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 369.

duh și de înțelegere ale Sfântului Sofronie noi taine sfinte pe drumul ce duce spre Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta întrucât sfinții sunt „întrupări” ale lui Iisus Hristos Însuși în eficiența iconomiei Sale mântuitoare din fiecare moment istoric. De aceea sfântul se descoperă a fi un alt fel de a ni-L comunica real, personal și ființial pe Iisus Hristos în acțiunea Lui restauratoare și sfințitoare. În acest sens putem considera că Sfântul Sofronie Saharov, teolog, isihast și nou mărturisitor creștin, dimpreună cu Sfântul Siluan, constituie unele din cele mai alese „daruri” pe care Dumnezeu le-a făcut veacului în care viețuim.

Nădăjduim ca readucerea înaintea a moștenirii spirituale și teologice a Sfântului Sofronie să folosească, fie și în parte, „la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu” (Ef.4, 12-13). Ne rugăm Sfântului Sofronie să mijlocească înaintea Sfintei Treimi putere spre înțelegerea, asumarea și împlinirea în viețile noastre a lucrării și mărturiei sale creștine sfințitoare.

Autorul

Prefață*

Anul acesta se împlinesc 30 ani de la mutarea la cele veșnice, în 1993, la venerabila vârstă de 96 de ani, a Sfântului 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, Sfântul a cuprins, prin viața sa, un întreg zbuciumat 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 pan-teiste, 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 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

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

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 ieromonahul 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 Cuviosul 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), Cuviosul 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 Cuviosului 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, Sfântul 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 Cuviosului Sofronie poate fi privit drept acela al unui artist și al unui intelectual modern în căutarea artei și a filosofiei absolute aflate în inima Ortodoxiei. Artistul și intelectualul Serghei Saharov a devenit monahul și teologul duhovnicesc, inspirația artistică a devenit respirația Duhului Sfânt în Liturghie și rugăciune, pictura a devenit ontologie și teologie trinitară.

Rugăciunea devine artă a artelor, dar o artă ontologic-teologică supremă: arta realizării unificării de către rugător, prin comuniune personală, a întregii ființări divine și umane după asemănarea Ființei Supreme și Veșnice manifestate în Iubirea Persoanelor Sfintei Treimi. Rugăciunea și asceza nu sunt simple tehnici de perfecționare morală și spirituală individuală. Nu sunt nici mutația asupra unor idei abstracte, nici cultivarea unei exaltări psihologice și, cu atât mai puțin, o dizolvare anonimă într-o energie cosmică sau într-un absolut impersonal. În sensul lor autentic creștin, sunt întâlniri personale și personalizatoare ale unui om tot mai personal cu un Absolut Personal, cu o Ființă Veșnică Supremă revelată ca Sfântă Treime în Biserica lui Hristos Dumnezeu-Om. Interiorizată, dar și liturgică, rugăciunea este un act ontologic care manifestă

specificitatea existenței personale ca dialog divino-uman infinit. Ontologie în act, rugăciunea îl arată pe omul înfiat în Dumnezeu trecând de la starea potențială de chip al lui Dumnezeu, la cea actualizată de asemănare cu Dumnezeu-Unul în Trei Persoane. Aceasta implică, pentru om, saltul haric și ascetico-mistic de la individul egoist și izolat, la persoana altruistă și comunitară în sens eclezial (dar într-o ecleziologie cu dimensiuni cosmice). Atingând, în Hristos și Duhul Sfânt, rugăciunea ipostatică sau personală supremă, creștinul desăvârșit, sfântul, se roagă pentru lumea întreagă, devine un alt Adam atât cu Dumnezeu în Treime, cât și cu toți oamenii din toate stările unde se află: din cer, de pe pământ și din iad, din beatitudine, mediocritate și disperare, într-o stare paradoxală care este, în același timp, bucurie și întristare, liniște și chin, fericire și suferință.

Deși, în aparență, simple meditații ascetice și descrieri de experiențe duhovnicești, scrierile și cuvântările Sfântului Sofronie sunt expresia unei gândiri teologico-duhovnicești extrem de profunde și articulate de natură să facă din autorul lor, în același timp, un mare mistic, dar și un remarcabil teolog al secolului al XX-lea, un autor de Filocalie modernă în descendența Sfântului Simeon Noul Teolog, dar și exploratorul unor teme dogmatice și filosofice proprii tradiției teologice și filosofice a secolului precedent. Este clar că nu avem de-a face nici cu un sistem filosofico-teologic de tipul celui personalist, kenotist și sofianist al pr. Bulgakov, nici cu o sinteză neopatristică personalist-palomită, ca aceea a lui V. Lossky, nici cu inspirate notații duhovnicești de tip evanghelicofilocalic ca ale Sfântului Siluan. Scrisul și gândirea Sfântului Sofronie sunt, în același timp, câte ceva din fiecare: sunt o gândire și un scris mistic teodidact ale unui om duhovnicesc și în același timp teolog, cunoscător al tradiției patristice, dar și intelectual cititor al filosofiei religioase ruse.

În consecință, spațiul ortodox românesc nu putea lipsi de la recepțarea operei și a gândirii sofroniene. Scrierile Cuviosului Sofronie – cărți, cuvântări, scrisori – au fost aproape toate traduse rapid în limba română, beneficiind de tălmăcirile atente ale ieromonahului Rafail (Noica) – ale cărui eforturi trebuie omagiate aici în special –, nelipsindu-i cititorului român nici versiuni ale monografiilor exemplare ale părinților Zaharia Zaharou și Nicholas Saharov de la Mănăstirea „Sfântul Ioan Botezătorul”, Essex-Anglia.

Pe acest fond, se înscrie și remarcabila și frumoasa cercetare întreprinsă, sub îndrumarea noastră, de către părintele Nathanael Neacșu. Lucrarea atestă, din capul locului, forță de sinteză și maturitate teologică, capacitatea de a fructifica lecturi extinse și teme inedite din Sfinții Părinți

și teologii contemporani, dar și avânt tineresc și pasiune generos cheluită în serviciul tradiției ortodoxe. Originalitatea ambițioasei cercetări prezentate se observă încă de la nivelul planului lucrării. Extrem de clar și arhitectonic elaborat, acesta desfășoară convingător elementele și etapele demonstrării unei teze enunțate încă din titlul lucrării: „Conștiința dogmatică și viața duhovnicească în gândirea Sfântului Sofronie Saharov”, ca o continuare și o aplicare a principiului unității dintre dogme și mistică sau spiritualitate în tradiția ortodoxă, afirmat, în 1944, de V. Lossky și, în 1978, de pr. Dumitru Stăniloae. Gândirea teologico-duhovnicească sau dogmatico-mistică a Sfântului Sofronie – este citită nu doar în principiile și ideile ei de forță, „originale”, ci și pe fundalul teologiei ortodoxe contemporane, precum și în cadrul tradiției patristice, mai ales filocalice. Lucrarea se structurează firesc și organic în două părți: una dogmatică și alta ascetico-mistică; am putea spune că prima încearcă să evidențieze teologia dogmatică aflată la baza asceticii și a misticii sofroniene, iar că cea de-a doua desfășoară ascetica și mistica sofroniană în lumina teologiei sale.

Partea întâi, dedicată „conștiinței dogmatice” (pp. 39-163), ambiționează să evidențieze dogmatica implicită în scrierile duhovnicești ale Cuviosului Sofronie în principalele ei articulații și teme, cu referire permanentă la dezvoltările paralele formulate de teologi contemporani ca V. Lossky, pr. Dumitru Stăniloae sau mitropolitul teolog Ioannis Zizioulas. Conștient de riscul sistematizărilor forțate, autorul conturează partea dogmatică în jurul celor patru elemente care structurează relația religioasă a omului cu Dumnezeu în Ortodoxie: doi piloni – omul și Treimea – și două punți de legătură – Hristos și Biserica. Toate aceste teme sunt tratate din perspectiva *principiului ipostatic* care alcătuiește acolada unificatoare atât a dogmaticii, cât și a spiritualității ortodoxe, prin faptul că asigură caracterul de comuniune personală ireductibilă atât al Revelației dumnezeiești, cât și al actului religios și al procesului duhovnicesc.

Deși perspectiva dogmatică asumată ar fi impus, ca punct de plecare, Revelația lui Dumnezeu, autorul își începe discursul primei părți cu un dens capitol de antropologie (pp. 39-75) în care temele abordate legate de creația și de căderea omului sunt prezentate din perspectiva actualizării *principiului ipostatic*. Creat după chipul unui Dumnezeu triipostatic, omul e chemat să crească și să devină, în mod liber, tot mai după asemănarea modului de existență ipostatic al Sfintei Treimi. Desăvârșirea ipostatică a omului are un caracter, în același timp, teologic, ontologic și cosmologic, implicând asumarea duhovnicească a plenitudinii multiipostatice atât divine, cât și umane. Având o natură dinamică înscrisă în ea cu potențialitatea întregii ființări și o ipostasă cu un mod de existență

catholic, omul e chemat, în același timp, la îndumnezeire și înomenire, vocația lui fiind aceea de a fi asemenea lui Hristos, purtător simultan al plenitudinii ființării divine și umane.

Antropologia eșuată prin căderea lui Adam a devenit vizibilă în noul Adam, Hristos Dumnezeu-Om, tema celui de-al doilea capitol (pp. 75-108) al părții dogmatice. În Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat – „axă mistagogică a existenței create” – se realizează minunatul schimb mântuitor care reface comuniunea pierdută dintre Dumnezeu și om în ipostasul Său divino-uman. Viața Lui dumnezeiască devine însă viața noastră doar pentru că El a primit ca viața noastră omenească să devină viața Lui prin Întrupare ca prim act al unei kenoze sau goliri care continuă prin Botezul la Iordan, prin Ghetsimani și Golgota, ajungând până la iad, de unde începe Învierea și Înălțarea. Autorul subliniază caracterul de paradigmă ființială a ipostasului teandric al lui Hristos prin faptul că El este, pentru noi, nu un simplu model etic, ci ființial, cu implicații cosmice. Dar insistă, pe urmele Sfântului Sofronie, că asemănarea cu Hristos nu se poate realiza decât prin asumarea și imitarea ascetico-mistică a modului Său de existență în toate actele iconomiei și ale kenozei Sale, care au, astfel, un caracter exemplar și, prin urmare, normativ pentru viața creștină. Întruparea și kenoza lui Hristos sunt cu putință doar în virtutea modului de existență ipostatic-ființial al Sfintei Treimi, Căreia îi este consacrat capitolul al treilea (pp. 108-140).

Sfânta Treime este suprema realizare și revelare a *principiului ipostatic* în planul de existență divin: Dumnezeu este Ființa prin excelență pentru că este, din veșnicie, Persoană în comuniune cu alte Persoane divine: Tată, Fiu și Duh Sfânt. Sfânta Treime este o „structură” de comuniune, având drept „momente”: triiposticitatea, ființa și energiile divine. Doar ele fac cu putință atât creația lumii, cât și kenoza Fiului, precum și îndumnezeirea omului ca evenimente de comuniune, dincolo de distanță și de fuziune, cu păstrarea atât a identității, cât și a diferențelor, a unirii, dar și a distincțiilor. Triadologia nu oferă doar posibilitatea și „necesitatea” (p. 132) misticiei/îndumnezeirii omului, ci, în același timp, și modelul inter-ipostatic concret al îndumnezeirii ca o comuniune „catholică” (p. 165 ș.u.), unire simultană între ipostasele umane și Ipostasele treimice și al unei uniri între toate ipostasele umane după modelul unirii Ipostaselor treimice (cf. In 17, 21), aceasta devenind suprema realizare ascetico-mistică a *principiului ipostatic*. Catholicitatea misterului trinitar este baza catholicității Bisericii, „icoană” a comuniunii intratrinitare, reflecțiile asupra acesteia deschizând capitolul al patrulea și ultimul al părții dogmatice, consacrat eclesiologiei (pp. 141-163).

Biserica oferă spațiul teandric și premisele actualizării *principiului ipostatic* sau ale devenirii ipostatice a omului atât prin modelul catholicității trinitare, cât și prin cel al divino-umanității lui Hristos aflate în inima ei, precum și prin cultura liturgico-duhovnicească specifică, a cultului și a Liturghiei sale. Concret, aceasta înseamnă că, în Biserică, credincioșii sunt chemați să asume, în viața duhovnicească, divino-umanitatea lui Hristos devenind ipostase în *două firi*, ipostaziind, prin kenoză și îndumnezeire ascetico-mistică, asemenea lui Hristos, întreaga plenitudine a ființării divine și umane într-o comuniune îndumnezeitoare de tip catholic-trinitar. Îndumnezeirea astfel înțeleasă nu este deci facultativă, ci *obligatorie*, fiind scopul pentru care a fost creat omul după chipul Treimii, pentru a deveni, în Biserică, prin Liturghie și Filocalie, tot mai asemenea Sfintei Treimi.

Cât privește partea a doua a lucrării, cea referitoare la teologia mistică (p. 165-294), ea este dedicată explorării și prezentării *naturii și morfologiei experienței ascetico-mistice* în viziunea „originală” a Cuviosului Sofronie pe fundalul tradiției filocalice „clasice”. Și în această parte, perspectiva globală este cea a considerării etapelor vieții duhovnicești ca faze absolute necesare ale actualizării *principiului ipostatic* în ființa umană, drept simple aplicări sau consecințe practice ale principiilor dogmatice.

Primul capitol (pp. 165-199) este o introducere în fenomenul duhovnicesc în general, în natura, morfologia, organicitatea și dinamica lui. Departate de a fi o simplă morală creștină facultativă, viața duhovnicească, în toate dimensiunile și fazele ei, este o condiție *obligatorie* pentru realizarea omului ca ființă ipostatică în conformitate cu condiția naturii sale create *după chipul și asemănarea* lui Dumnezeu. Ea are un caracter apofatic, teologic, ființial și ipostatic, este o „devenire în ființă” adevărată a omului, cu un caracter organic și profund dinamic, nefiind altceva decât expresia concretă a îndumnezeirii omului, îndumnezeirea sa în act. Un loc important este acordat descrierii „morfologiei” procesului ascetico-mistic îndumnezeitor privit din unghiuri complementare: filosofic, biblic și patristic-filocalic, cu o insistență explicabilă pe diferența dintre cele trei etape ale acestui proces în tradiția filocalică, centrată pe om și pe desăvârșirea lui, și în gândirea sofroniană, centrată pe har și pe relația lui dinamică cu persoana umană. „Originalitatea” Cuviosului Sofronie este una relativă, etapizarea propusă de acesta având clare prefigurări la precursori faimoși, ca Sfântul Diadoh, Sfântul Isaac, Sfântul Simeon Noul Teolog sau Sfântul Nichita Stithatul. Tensiunea dintre cele două scheme este aparentă, treptele lor fiind complementare și coexistente, chiar dacă, adeseori, în mod antinomic și paradoxal. Forma vieții duhovnicești nu poate fi deci una rigidă, ci expresia dinamică a

unei relații interpersonale. Nu putem fi decât de acord cu afirmația autorului că Sfântul Sofronie „nu doar se înscrie în filonul patristic, ci îl dezvoltă și îl potențează prin aplicarea *principiului ipostatic* la tot itinerarul de creștere și de desăvârșire duhovnicească” (p. 204).

Cheia este, într-adevăr, reinterpretarea onto-dinamică modernă a ipostasului, rămasă în tradiția patristică în cadrele viziunii statice a ontologiei antice a generalului și a particularului (de tipul „arborelui lui Porfir”). *Principiul ipostatic*, în gândirea Sfântului Sofronie, este o coincidență dinamică între subiectiv și obiectiv, între golire și umplere, între individual și comunitar, între vertical și orizontal. Dacă tradiția patristică și cea filocalică au accentuat, în spiritualitate, dinamica verticală, pleromatică și individuală a procesului duhovnicesc, Cuviosul Sofronie – atât ca intelectual modern, cât și ca un continuator al harismei mistice a Sfântului Siluan – evidențiază, în contrapondere, dinamica lui orizontală, kenotică, universal-cosmică, implicite în experiența liturgică ortodoxă, dar insuficient formulate până la el.

Următoarele capitole ale părții a doua analizează, în detaliu, cu o bogăție extraordinară de referințe sofroniene și filocalice, cele trei faze ale procesului vieții duhovnicești în viziunea sofroniană, cu insistență pe dimensiunile lor ipostatice și cosmice (universale, panumane). Aici, abordarea autorului atinge originalitatea. Un prim capitol (pp. 199-229) prezintă despățimirea, lupta ascetică cu patimile și gândurile pătimase, luptă cu „implicații ipostatic-cosmice”, din perspectiva harului curățitor al întoarcerii personale la Dumnezeu. Primul moment de manifestare al harului dumnezeiesc ca „bogăție nedreaptă” a omului încă păcătos și pătimas, declanșează în el o dinamică ascetică purificatoare susținută de o intensă pocăință și despățimire prin lupta cu gândurile, trezvie și rugăciune. Absolut necesară pentru restaurarea comuniunii depline a omului cu Dumnezeu, cu îngerii și cu oamenii, despățimirea este, totodată, prima fază în procesul de actualizare, în om, a *principiului ipostatic* cu implicații universale. Fapt însă hotărâtor, creștinul ascet nu este singur în această luptă, ci trece, acum, prin imitare ascetică, asemenea lui Hristos-omul, prin propriul său deșert al Carantaniei. Pe calea indispensabilă a imitării lui Hristos în kenoza Lui, creștinul râvnitor se întâlnește, inevitabil, și cu momentul critic, dar hotărâtor, al părăsirii sale pedagogice de către Dumnezeu; acestei manifestări paradoxale, dar reale, a harului în aparentul abandon, asemenea kenozei lui Hristos în etapele Pățimirii Sale începând cu Ghetsimani, trecând prin Golgota și sfârșind cu pogorârea biruitoare la iad, îi este dedicat densul capitol al treilea din partea a doua (pp. 229-263).

Toate aspectele legate de această paradoxală experiență a harului în părăsire sunt luminate prin trimiteri nu doar la scrierile sofroniene, ci și la autorii filocalici, la care pot fi identificate experiențe nu doar similare, ci chiar o fenomenologie a diferitelor „părăsiri” ale omului de către Dumnezeu. Scopul acestora este atât activarea libertății și a resurselor ascetice ale naturii umane în căutarea harului pierdut, cât și lărgirea ipostatică a inimii creștinului ascet nu doar spre Dumnezeu, ci și spre întreaga umanitate aflată în tragedia și iadul părăsirii lui Dumnezeu. Solidaritatea ascetico-mistică cu umanitatea, după modelul lui Hristos, ia, acum, forma rugăciunii ipostatice sau ontologice pentru Adamul total, pentru toți oamenii, inclusiv pentru cei din iad. Această dublă kenoză a smereniei proprii și a imitării smereniei ultime a lui Hristos, această dublă golire și reducere a ființei proprii la neantul, iadul și întunericul propriu și la neantul, întunericul și iadul general-uman constituie temeiul învierii și al umplerii ascetului atât de plenitudinea umanității asumate, cât și de energiile necreate ale Luminii dumnezeiești și intrarea, astfel, în Slava iubirii Sfintei Treimi. Ca și purificarea, luminarea trece, obligatoriu, prin kenoză, deci și prin iadul smereniei lui Hristos.

Ultimei faze a manifestării harului dumnezeiesc, de data aceasta în Împărăția Luminii, acum, ca „bogăție dreaptă” a vederii lui Dumnezeu față către Față (1 Cor. 13, 2) și „așa cum este” (1 In 3, 2) și ca deplină actualizare îndumnezeitoare a *principiului ipostatic* constitutiv existenței umane, îi este consacrat ultimul capitol al lucrării (pp. 263-294). 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 inter-ipostatică 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 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. Ioan I. Ică jr.

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 analizei de față, dorim să prezentăm elementele ce definesc procesul spiritual, așa cum reies ele din gândirea duhovnicească a Sfântului Sofronie, subliniind ceea ce constituie, în special, viziunea sa ascetico-mistică. Avem în plan patru capitole, pentru a analiza experiența duhovnicească a Cuviosului Sofronie. În primul, vom aborda viața spirituală din perspectiva ei generală, ca temei 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 fundamentale 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 Sfântul 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 împărtășită de Sfântul 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, dintre care cele mai de seamă par a fi *organicitatea* și *dinamica*.

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

a. *Repere generale*

Viața duhovnicească ține preponderent de viața lăuntrică a omului. Ea poartă și numele de viață mistică¹, dat fiind faptul că este învăluită în mister, în taină². Viața mistică este, întotdeauna, simultan, o interiorizare și o ieșire din sine, dar și o pătrundere dincolo de granițe. Este, cum potrivit remarcă 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, 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 menționează Dumitru Stăniloae, unirea cu Hristos „prin întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității Aceluiași Hristos, umanitate plină de dumnezeire”⁵. Viața în

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: despre *misticism, nume și lucruri*. 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 cultură 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.

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

Hristos sau viața duhovnicească reprezintă, după cum susține Sfântul Sofronie, o trecere 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 Iisus 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* definitorii: cel dumnezeiesc, cel omenesc și cel demonic¹¹.

Cei trei poli ai existenței – Dumnezeu, omul și diavolul – reprezintă tot atâtea voințe și lucrări. În consecință, viața duhovnicească poate fi înțeleasă ca 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 și tentație a voinței demonice. Viața omului ce tinde spre o viață spirituală în Hristos este, în aceste

⁶ Despre trecerea de la etică la ființialitate, sau de la etică la ontologie prin pocăință, ca act fundamental 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 Sfântului Sofronie, scopul vieții creștine îl reprezintă devenirea prin har a omului a ceea ce Hristos este prin/în ipostas: divino-uman. Maxim EGGER, *Achimandrite Sophrony moine pour le monde*, BA, vol. I, p. 23.

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

⁹ Trecerea de la *iad* la *Împărăție* se face prin asumarea și depășirea *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.

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 poate spune 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 temeiul ei, celelalte fiind numai stări spirituale care pot fi urmărite, în general, în dinamica și lupta sfințitoare a omului.

b. Caracterul apofatic al vieții duhovnicești

În ceea ce privește concepția Sfântului 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”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.

Singurul lucru pe care îl putem realiza în privința descrierii vieții spirituale, în acord cu gândirea Sfântului 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. Mai mult decât atât, mai există un factor care scapă oricărei

¹² NCD, p. 180.

¹³ VSA, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*.