TIPARUL METAFIZIC AL MISTICII EVAGRIENE

RESUSCITAREA LUI EVAGRIE, ÎN SEC. XXI

- CONVORBIRI -

[I]

Coperta: Neofit & Calinic
Tehnoredactare: Carmen Olaru
Prelucrare desen coperta 1: Teodora Mihuț

Volumul de față conține şi transcrierea şi prelucrarea înregistrării convorbirilor dintre Adrian Olteanu şi Neofit ieromonahul. Înregistrările au avut loc la Dăeşti (Vâlcea) şi Glimboca (Caraş-Severin) între septembrie 2020-februarie 2023.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
OLTEANU, ADRIAN
Tiparul metafizic al misticii evagriene : resuscitarea lui Evagrie în sec. XXI / convorbiri: Adrian Olteanu şi Neofit Ieromonahul. - Sânbotin : Chipul Iconic, 2024-
2 vol.
ISBN 978-630-6578-05-4
Vol. 1. - 2024. - ISBN 978-630-6578-06-1

I. Neofit, ieromonah

TIPARUL METAFIZIC AL MISTICII EVAGRIENE

RESUSCITAREA LUI EVAGRIE, ÎN SEC. XXI

- CONVORBIRI -
[I]

ADRIAN OLTEANU ȘI NEOFIT IEROMONAHUL

CHIP UL ICON IC SANBOTIN
2024

Kephalaia gnostika:
hristologie singulară şi mistică a vacuității

Într-o dimineața de octombrie a anului 1974, Antoine Guillaumont (+2000), profesor la *École pratique des hautes études* şi la *Collège de France*, ținea la mânăstirea *Înălțarea Sfintei Cruci* din Chevetogne o conferință cu titlul *Le problème des deux Macarie dans les Apophtegmata Patrum*, ulterior publicată în revista *Irenikon* 47 (1974). Unul dintre auditorii foarte atenți la cele care se conferențiau acolo va fi fost tânărul călugăr benedictin Gabriel Bunge, hirotonit nu de mult ca preot pe seama aceleiaşi abații.

Născut într-o familie cu tatăl luteran şi mamă catolică, Bunge se întâlneşte de timpuriu cu scrierile sfântului Ioan Gură de Aur, cu ale lui Ioan Cassian, cu *Patericul* şi cu *Pelerinul rus*, culegeri care l-au marcat o bună perioadă de timp. Ulterior lecturile şi inferențele sale vor gravita în jurul scrierilor unui monah grec cu o istorie eclesială dintre cele mai controversate: Evagrie Ponticul, ucenicul învestit de Macarie Alexandrinul drept *vas al alegerii.*

Parcursul de viață al celui care s-a nevoit în deşerturile egiptene este unul cel puțin paradoxal: născut în anul 345 la Ibora, în Pontul Amasiei, de unde şi supranumele, nu departe de hotarele de miazănoapte ale Capadociei, a fost hirotesit citeț de către Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, hirotonit diacon de către sfântul Grigorie de Nyssa şi hirotesit arhidiacon de către Grigorie Teologul, pe atunci episcop de Nazianz. Pe acesta din urmă îl va urma la Constantinopol. Grigorie a fost la Constantinopol pedagogul lui Evagrie spre *filosofia supremă*, cel care l-ar fi introdus într-o mai mare înțelegere a tainelor creştinismului. Totuşi, în 382 în urma unor împrejurări poate încă neelucidate pe deplin, dar nu imposibil de decelat, Evagrie părăseşte capitala Imperiului bizantin,

îndreptându-se spre Ierusalim, pentru a scăpa de încarcerare. Ulterior va trece în Ierusalim prin ceea ce astăzi s-ar putea numi un *episod psihotic* care va dura şase luni, după toate criteriile pe care *DSM* le menționează în ediția sa cea mai actualizată. *Trăsnitul Evagrie* (Gheorghe Ieromonahul) este *atins de delir* (Ioan Scărarul, Placide Dessaile).

Chiar şi relatarea onirică a recluziunii sale în Constantinopol era încărcată de o anumită *fierbințeală*. Palladios o numeşte în *Istoria lausiacă* drept *boală îndelungată,* fără a şti să îi precizeze semnificația. Evagrie pare încă de la bun început un monah problematic, cu o hristologie contorsionată. De ce? La Constantinopol este protagonistul unui conflict amoros, pleacă apoi spre mânăstirea origenistă din Ierusalim controlată de Melania cea Bătrână, unde este cuprins de atacuri epileptoide, în sfârşit se refugiază în deşertul Egiptului inferior, la sud-est de Alexandria, fiind mustrat în public de Macarie şi înconjurat de neîncredere din partea monahilor. Se poate observa astfel cu uşurință cel puțin un tipar de personalitate accentuată.

Asceza lui era una extremă: mânca un sfert de kilogram de pâine pe zi şi în trei luni o şesime de litru de ulei. Rostea zilnic o sută de rugăciuni. Mărturiseşte că era rău tulburat de duhul curviei şi al hulei. Cea care l-a convertit pe Evagrie la origenism a fost Melania cea Bătrână, prietena şi vecina cenobitică a lui Rufin (racolat din Egipt şi traducător insistent al lui Origen), iar nu părinții capadocieni, din a căror teologie nu răzbate o astfel de metafizică. În mânăstirea patronată de Melania cea Bătrână, *marele* alexandrin era ținut la loc de cinste, probabil în aureola iconică a unei idolatrii efeminate.

Bolnav, odată ajuns la Ierusalim, Evagrie încheia cu Rufin (+410) legământul de retragere în pustia egipteană. Macarie Alexandrinul, preot la Kellia până în anul 394, pare să fi fost adevăratul maestru spiritual al lui Evagrie. Protagonist al unei crime aproape dostoievskiene în urma căreia îşi va fi luat pedeapsa însingurării la Kellia, năpustit de demonul blasfemiei, al hulirii de Dumnezeu şi al curviei, Macarie va ajunge în urma unei viziuni în centrul spiritual sau metafizic al lumii. În 383 Evagrie va pleca din Ierusalim spre Egipt, unde îşi va sfârşi

zilele de Boboteaza anului 399. Avem astfel de-a face cu ascendențe dintre cele mai ilustre, ca să nu îl mai pomenim pe dascălul său teologic în duh, Origen, cel alături de care va fi condamnat la sinodul Constantinopol II din 553.

Evagrie Ponticul ar aparține astfel celei de-a doua generații a părinților deşertului egiptean, fiind un teolog de sorginte origenistă. *Les dèveloppements rècents de la recherche èvagrienne* este un articol publicat în 2004 de *Orientalia Christiana Periodica* (pp. 103-125), al cărui autor este patrologul francez Paul Géhin. Spre sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, spune acesta, cercetarea sau reînnoirea studiilor evagriene se produce grație monografiei lui O. Zöckler din 1893 şi a două ediții ale operelor lui Evagrie, ediția Sarghissian de la Venezia din 1907 şi monografia *Evagrius Ponticus* a lui W. Frankenberg publicată la Berlin în 1912, care cuprinde şi scrieri ale monahului pontic, printre care *Antirrhetikos* în limba siriacă, cu retroversiune în greacă. Aceste două ediții ar fi impulsionat cercetările care au preocupat vreme de 30 ani pe Irénée Hausherr la Roma şi pe Joseph Muyldermans la Louvain. Hausherr (+1978) era profesor de spiritualitate creştină răsăriteană la Institutul Pontifical Oriental din Roma şi specialist în isihasm. Primul articol al teologului iezuit din 1929 este consacrat unui text pseudoepigrafic atribuit lui Evagrie. Muyldermans a lucrat în domeniul filologic şi a inventariat textele orientale, pe când Hausherr a fost interesat mai mult de aspectul mistic şi filosofic.

O nouă etapă este deschisă de studiile lui Antoine Guillaumont şi ale lui Marie-Joseph Rondeau. *Kephalaia gnostika*, versiunea siriacă *S2*, ar fi permis descoperirea gândirii autentice a diaconului Evagrie. Astfel a fost stabilit că origenismul condamnat şi citat la Constantinopol II a fost cel din *Kephalaia gnostika*, deci este mai mult al lui Evagrie. În *Kephalaia* îndeosebi este formulată, în termeni cel mai adesea esoterici, metafizica eterodoxă a lui Evagrie. *Scoliile la Psalmi*, editate de către Marie-Joseph Rondeau, au venit să întărească concluziile lui Antoine Guillaumont. Cei doi cercetători au avut delicatețea de a-l vizita pe Irénée Hausherr, pentru ca acesta să ia cunoştință cu descoperirile lor.

Primul capitol al studiului mai sus citat al lui Paul Géhin dezbate redescoperirea operei lui Evagrie, şi este împărţit în:

– cercetarea fragmentelor greceşti;

– reconstituirea corpusului exegetic al ucenicilor lui Evagrie;

– capetele discipolilor lui Evagrie;

Al doilea capitol este despre transmiterea textelor, care presupune:

– o vedere globală asupra tradiției manuscriselor greceşti;

– examinarea versiunilor;

– utilizarea versiunilor;

În sfârşit, capitolul trei tratează despre lucrările actuale despre Evagrie.

Perioada recentă a fost marcată de proliferarea cercetărilor asupra lui Evagrie în numeroase limbi şi astfel bibliografia a devenit mai dificil de urmărit. O bibliografie compilată de Joel Kalvesmaki este disponibilă pe internet. Ea demonstrează succesul pe care Evagrie l-ar fi avut în numeroase cercuri, cu toate riscurile de deformare care pot să însoțească o astfel de popularizare. O bună parte din lucrări este constituită din traduceri în diferite limbi europene, câteodată acompaniate de introduceri şi comentarii de subsol. Printre cele mai utile se pot cita: o traducere germană a *Scrisorilor din pustie* a lui Bunge sau selecția italiană a lui Paolo Bettiolo, respectiv traducerea în engleză de către Martin Parmentier. Alte lucrări mai rare se referă la opere particulare, cum este cea a Susanei Elm asupra *Îndemnurilor către o fecioară,* sau cea a lui Jeremy Driscoll la *Sentințele către monahi*. Marea majoritatea a studiilor este consacrată temei mistice şi de spiritualitate. Revista *Studia monastica* a abației de la Montserrat este specializată în a produce de mai mulți ani unul sau două articole consacrate lui Evagrie. Congresele, precum cele de la Oxford (conferință internațională de studii patristice), sau congresele origeniene fac loc şi comunicărilor despre Evagrie. *Manualul de spiritualitate* al lui Vincent Desprez reia sub o formă îmbogățită un curs de istorie a monahismului şi are un capitol consacrat lui Evagrie.

În ciuda acestor publicații, noi suntem departe de a emite o judecată globală şi definitivă asupra lui Evagrie, ne asigură

Paul Géhin. În absența unei ediții critice complete, dificultatea anumitor texte date de pierderea originalului grec şi de compoziția *eclatantă* adoptată de Evagrie nu facilitează atingerea acestui scop. Aportul lui Antoine Guillaumont a fost decisiv, însă mai rămân puncte de explorare şi de reevaluare. Guillaumont a exclus deliberat din cercetarea sa aprofundarea raporturilor existente între gândirea lui Evagrie şi a lui Origen. Un studiu de ansamblu se impune asupra acestor relații. Influența lui Evagrie asupra origenismului este de asemenea subiect de dezbatere. Această afirmație a suscitat o reacție în sens invers, al cărei principal reprezentant este Gabriel Bunge, preocupat să îl reabiliteze pe Evagrie din perspectiva ortodoxă şi să îl exonereze de acuzațiile grele care apasă asupra doctrinei, dezvoltând o teză diferită de a lui von Balthasar, care găseşte că mistica evagriană a vacuității ar fi mai apropiată de budism. El atrage atenția asupra operei exegetice a lui Evagrie. Bunge spune că mistica lui Evagrie este trinitară, capadociană şi scripturistică şi intră, prin aceste presupuneri apologetice sau polemice, dictate de o grijă *lăudabilă* de edificare spirituală a cititorilor, într-o anumită doză de anacronism, cu numeroase extrapolări.

La rândul lor, Marcel Richard şi Marie-Joseph Rondeau au permis să se facă o imagine despre scoliile lui *Evagrie la Psalmi*, *Proverbe*, *Eclesiast* şi *Iov*. Primele trei scolii au fost conservate în integralitatea lor. *Scoliile la Psalmi* au fost incluse ulterior în *Catenele exegetice*, cercetate îndeosebi de către eruditi. *Prin mai multe aspecte, Evagrie ne duce cu gândul la Descartes sau Wittgenstein. Modul în care şi-a exprimat gândirea sub forma fragmentară a scurtelor kephalaia evocă inevitabil Tractatus-ul celui de-al doilea. Nu încape îndoială că Evagrie se considera creştin, iar corpusul său de referință e Scriptura inspirată de Duhul Sfânt. Este intim convins că ceea ce apără el reprezintă creştinismul autentic. Dar ce înțelege el prin creştinism? Să citim: „Creştinismul", spune Evagrie, „este doctrina lui Hristos, Mântuitorul nostru, care se compune din practică, fizică şi teologie" (Tratatul practic). Să recunoaştem că este o definiție neobişnuită a creştinismului.*

Evagrie poate fi apropiat de autorii moderni menționați mai sus şi sub un alt aspect: nu numai că s-a interesat de anumite conținuturi de cunoaştere, dar a şi reflectat îndelung asupra modului cum

funcționează cunoaşterea; el distinge, astfel, diferite stări mentale şi se întreabă ce anume deosebeşte cunoaşterea lui Dumnezeu, cunoaştere supremă spre care se orientează totul, de celelalte cunoaşteri. Şi totuşi, Evagrie nu iese din cadrul credinței sale creştine: adevărul pe care îl caută poartă numele celui care a zis: „Eu sunt Adevărul". El citează frecvent versetul: „Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care l-ai trimis" (Ioan 17, 3) (Paul Géhin, 2003, Interviu cu C. Bădiliță).

Tripartiția *praktike* (purificarea prin virtuți), *theoria physike* (contemplația naturală sau *iluminarea* sufletului prin străbaterea contemplativă a naturii în căutarea temeiului ei divin) şi *theologike* (unirea sufletului în rugăciune şi extaz mistic cu Dumnezeu), Evagrie din Pont a învățat-o probabil din comentariul lui Origen la *Cântarea cântărilor*. Împărțirea era de fapt străveche şi provenea de la regele Solomon, cel care atribuise fiecărei discipline *Proverbele* (*praktike*), *Ecclesiastul* (*theoria physike*) şi *Cântarea cântărilor* (*theologike*). Împărțirea ar corespunde de altfel unui model creştin al Preasfintei Treimi. *Praktike* şi *theoria physike* ar ține de partea exoterică a cunoaşterii, iar *theologike* ar ține de esoterism, de cunoaşterea esențială prin contemplație primară. Iar învățătura despre preexistența sufletelor este un străvechi mit de origine grecească, pitagoreică şi astrală. După ce au părăsit *henada*, intelectele ar fi fost private de cunoaşterea esențială. Restaurarea eshatologică se bizuie pe textul din *FAp. 3,21*. După Chiril din Schitopolis, un antiorigenist intransigent şi radical (*Viața lui Kyriakos*), în apocatastaza lui Evagrie ființele raționale vor avea posibilitatea de a crea lumi. De asemenea, Evagrie profera egalitatea noastră eshatologică în Hristos (*ginometha isoi tou Christou en te apokatastasei*), expresie care poate fi regăsită la Teodor Askidas, mitropolit al Cezareei Capadociei şi la Teodor al Schitopolisului, doi episcopi isohriști.

Puține figuri pot revendica o influență atât de amplă asupra istoriei, ne învață Gabriel Bunge, convertit la ortodoxie prin 2010. Evagrie ar fi creatorul primului sistem complet de spiritualitate creştină (Henry Chadwick) sau ideologul antichității târzii (Louis Bouyer), cel care ar domina întreaga teologie mistică bizantină şi siriacă. Aceste alegații sunt enormități

speculative. Locul său în istoria spiritualității ar fi fost subestimat până recent, când, în special începând cu secolul XX, opera sa teologică a fost tot mai disputată în ceea ce priveşte acurateţea ei doctrinară. Evagrie era moştenitorul teologiilor apologetice sintetice ale lui Filon, Clement Alexandrinul şi Origen. Vastul său sistem gnostic a fost un experiment intelectual. Secolul II după Hristos a fost unul de maximă emergență pentru gnosticism, erezie a tuturor ereziilor preocupată cu detalii de ceea ce înseamnă splendoarea cosmologică.

Avea Evagrie o formație spirituală capadociană? După Gabriel Bunge, el ar fi fost ucenicul duhovnicesc al lui Antonie cel Mare, deşi nu îl cunoscuse în mod direct. Avem de a face tot cu o *moştenire* metafizică, de data aceasta a unei tradiții antoniene. Ucenic al lui Antonie era însă doar pe calea tradiției. Dascălul lui Evagrie, Macarie cel Mare, *vasul alegerii*, fusese învestit cu duhul lui Antonie de către Antonie însuşi. Se ştie că *vas al alegerii* este titlul pe care Iisus Hristos l-a dat sfântului apostol Pavel. Deci Grigorie de Nazianz şi Macarie Egipteanul l-ar fi format personal pe Evagrie. Macarie i-ar fi spus: *Iată duhul meu s-a odihnit asupra ta. De acum tu vei fi moştenitorul puterilor mele*. Cicero, Epictet, Marcus Aurelius şi Ammonios Parotes par a fi însă adevărații îndrumători pentru Evagrie din Pont, în mai mare măsură decât Vasile cel Mare sau Grigorie de Nazianz. Hans Urs von Balthasar nu este singurul teolog care l-a plasat pe Evagrie printre gânditorii păgâni. O făcuse cu multe secole înainte Fericitul Ieronim.

Ucenicii lui Evagrie au dorit dintotdeauna transformarea spiritualității sale dintr-una marginală pentru Biserică într-una interioară creştinismului (von Balthasar, 1961). Acest proces ar putea fi realizat prin aşezarea înaintea nepătimirii, pe care teologul german o numeşte şi indiferență, de sorginte gnostică, a semnului iubirii (*agapi*) din predica de pe Munte, sau cu îndepărtarea panteismului din învățătura sa despre recunoaşterea Treimii, cu ajutorul unei triadologii capadociene şi areopagitice. La începutul secolului XX, von Balthasar punea sistemului evagrian eticheta memorabilă de mistică budistă sau precreştină. Trebuie cercetate însă punctele comune ale celor două sisteme,

budismul şi evagrianismul, ca să putem înțelege dacă afirmația este acoperitoare. Teoriile aniconice ale monahului din Pont susțin într-adevăr un dualism spirit-materie, iar ca mecanism sunt budiste, pentru că în mistica specifică ar trebui eliminată orice reprezentare. Este o formă de dualism contradictoriu, cu o materie care este *bună*. Se insistă pe contemplativul care neagă morfologia corpurilor. După cum origenismul era un sistem platonician şi gnostic, Evagrie Ponticul, care s-a inspirat din el, nu putea decât să dezvolte teorii asemănătoare.

Înrâuriri similare pot fi găsite în *Ambigua,* adică reconcilierea lui Dionisie Areopagitul cu teologia alexandrină şi accentuarea hristologiei calcedoniene. Personalitatea stranie care ar fi asigurat traducerea siriacă a scrierilor areopagitice a fost Sergius de Reshaina. În anturajul de prieteni al lui Dionisie ar putea fi identificat adevăratul autor al scrierii *Despre numele divine.* Este adevărat că von Balthasar afirmă că o parte din scoliile la Dionisie Areopagitul atribuite lui Maxim Mărturisitorul ar aparține lui Ioan de Schitopolis, foarte angajat în disputa cu origenismul pe seama învierii cu trupul, dar şi împotriva apocatastazei. El ar completa reflecțiile lui Dionisie, insistând asupra învierii trupurilor. Era un luptător împotriva spiritualismului origenist.

Origenismul nu mai este descris astăzi în spațiul creştinismului apusean în termeni peiorativi. Sistemul origenist a avut o influență de lungă durată şi ar fi servit ca fundal pentru filosofia creştină integrată a lui Maxim Mărturisitorul. Origenismul din Israel ar fi responsabil pentru falsificarea gândirii evagriene. Gabriel Bunge învață că mintea este reprezentare (*noemata*). De la contemplarea naturală în duh (*theoria physike*) se sare direct cu mintea în lumina Prea Sfintei Treimi, insistându-se pe delimitarea de reprezentările iconoclaste sau de întipăriri, care ar veni tot din reprezentări. Este o diferență între contemplarea dumnezeirii de dincolo de Treime la Evagrie şi a esenței la Origen. Însă reprezentările nu par a fi incomode atunci când este slujită Sfânta Liturghie. Trupul şi reprezentările nu afectează duhul rugăciunii şi nici rugăciunea curată. În proximitatea icoanei, reprezentarea ei nu se confundă

cu materia. Acum câteva secole, pustnicul Neofit din Carpați vedea atât ființial, cât şi energetic.

Criza iconoclastă de secol VIII îl identifica pe Origen drept una dintre principalele resurse de apostazie teologică. Însăşi stilistica lui Origen este inspirată de Platon. Totuşi, protologia, antropologia şi apocatastaza origeniene au fost criticate cu vehemență de către teologii consecvenți tradiției sinodale. Starea originară, realitatea paradisiacă biblică, condiția întregii slave ca adevăr anteistoric şi metaistoric, au fost explicate de alexandrin ca existență fără trupuri, din care intelectele ar fi căzut prin vină în trupurile pământeşti, concepție respinsă din rațiuni ontologice şi antropologice de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Potrivit lui Grigorie de Nyssa, Dumnezeu având preştiința păcatului naturii umane, i-a creat şi adăugat omului trăsături care decurg din încălcarea poruncii: senzualitatea şi sexualitatea. Soluția propusă de el este echivalentă unui compromis asimetric între Origen, istoricitatea antiohienilor şi Sfântul Irineu, cel care încearcă să rezolve enigma căderii în păcat prin paradoxul unei cauzalități reciproce: consecința păcatului este în acelaşi timp şi cauza sa.

Pentru Sfântul Maxim, creația şi căderea în păcat, chiar dacă contemplate distinct, sunt realități coextensive, împreună încadrabile din punct de vedere temporal. De îndată ce a început să existe, omul a fost aruncat prin neascultare îndărătul originii sale proprii, întorcându-se spre senzualitate. Abia la final, şi nu privind înapoi, după ce va fi parcurs uriaşa circumferință, omul îşi va putea regăsi originea. Apocatastaza integra astfel opera lui Hristos într-un proces de tip cosmic, idee filtrată de René Guénon şi de André Scrima, care îl observă pe Hristos în spațiul ființei create a manifestării, al *theoriei physike*. Numenius comentează esoterismul lui Platon, prezentând o Treime cu Tatăl, cu Fiul şi Cosmosul, aşa cum sunt Principiul, Ființa şi Existența la Guénon. În această structură, Hristos este Ființa, chip al Tatălui, însă aici nu mai eşti poziționat în creştinism. Fiul ar fi partea de legătură dintre Dumnezeu Tatăl şi Cosmos. Numele de Sfânta Treime este doar un veşmânt pentru monadă la Evagrie din Pont, o mai veche

denumire filosofică a Divinității. Este evidentă legătura dintre metafizica lui Evagrie şi a lui Numenius, apropo de o structură ternară în discuție, ultimul un neoplatonician care practica *avant la lettre* o mistică de factură masonică.

La rându-i, nici Evagrie Ponticul nu se mai *bucură* de aceeaşi recepție teologică negativă. Lucrările lui ascetice cunoscute – până la descoperirea unui manuscris siriac inedit al *Capetelor gnostice* de către Antoine Guillaumont în 1958 – nu susțineau probabil pe deplin acuza de origenism care i se aducea. Textul ereziologic al celor 15 anateme, respectiv *Scrisoarea împăratului Justinian către Sfântul Sinod (V Ecumenic*) *cu privire la Origen şi la cei care gândesc la fel cu el*, ar fi dependent literar şi dogmatic de *Kephalaia gnostika*. Partea de nivel doctrinar ar corespunde unor împrumuturi textuale din *KG* care sunt întâlnite în anatemele 8 (*KG* IV, 18) şi 9 (*KG* IV, 80 şi *KG* I, 77).

Teolog esoteric de mare capacitate ascetică, inițial de formație stoică şi capadociană, el începea odată cu întâlnirea referențială cu Melania cea Bătrână o *aventură* duhovnicească sfârşită lamentabil şi postum în sentințele sinodale de la Constantinopol II, dar şi în influența exercitată asupra spațiului teologic siriac, fie el nestorian sau monofizit. Duhul acestui esoterism recrudescent a preocupat numeroşi scriitori bisericeşti de-a lungul vremii, interesați de o mistică subversivă, ataşată unor astfel de învățături simbolice.

Care să fi fost atunci trăsăturile problematice ale hristologiei lui Evagrie Ponticul? Care ar fi portretul exact al monahului pontic, pe cât posibil de reconstituit astăzi? Să fi fost Evagrie victima cenzurii bisericeşti sau a invidiei clericale? Sau pur şi simplu sfânta tradiție sau memoria Bisericii nu au dorit să rețină figura sa *dogmatică* inavuabilă în dipticele sale? Este exagerată eticheta lui Evagrie de *intelectual al deşertului*? Am putea oare să reconstituim câte ceva din contextul acerb al disputelor origeniste consumate în mod special în secolele V şi VI, dispute care l-au avut ca subiect sau protagonist pe unul dintre cei care au sistematizat iscusit doctrina origenistă? Avem de a face cu un fenomen de redeşteptare pretențioasă a unei doctrine străvechi? Evagrie înțeleptul a devenit acum Evagrie

intelectualul, ale cărui scrieri ar fi reflectat în exces filosofia neoplatonică. Atunci, era monahul din Pont un reprezentant al intelectualismului capabil să instituie dominația gândirii elenistice asupra spiritualității creştine, fenomen care ar fi început cu Clement Alexandrinul şi cu Origen? Ce poate să însemne o ființialitate în nemişcare? De ce să discutăm chestiunea luminii şi de ce nu antropologia, care este mai de actualitate? Teologia lui este o formă atenuată de păgânism? Care să fi fost dascălii lui Origen, dar şi teologii şi filosofii care să îl fi influențat pe Evagrie? Câtă actualitate mai prezintă sistemul lui teologic şi mistic? Care să fie motivele care au determinat reprimarea lui Origen, a origenismului din Israel şi a lui Evagrie? Personale – *invidia clericalis*, cum lasă de înțeles Bunge – sau chestiuni problematice, de natură teologică? Chiar şi imaginea lui din *Pateric* este foarte diferită de cea pe care ne-au livrat-o prietenii săi Palladios şi Rufin. Alți membri ai mediului monahal căruia îi aparținea lipsesc cu totul din *Pateric*, mai cu seamă Ammonios Parotes şi *frații* săi *lungi*.

Hristologia lui *specială* este una iremediabil eretică. Evagrie, *vipera din Sketis* (Fer. Ieronim, 414), condamnat la o veşnică *damnatio memoria*, este *blestemat* de către autorii culegerii *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* din secolul VII sau numit *necucernic* de scoliastul lui Dionisie Areopagitul amintit mai sus, fie el Ioan al Schitopolisului sau Maxim Mărturisitorul. Ereticul a fost totuşi primit în *Everghetinos* şi în *Filocalia părinților neptici* a lui Nicodim Aghioritul, chiar şi incognito. Remarca delirantă, printre altele, a lui Bunge, că Evagrie ar fi fost candidat al tronului arhiepiscopal din Cezareea Capadociei nu poate fi dovedită istoric.

Încă de pe la sfârşitul secolului XIX, se insistă pe ideea de reabilitare a lui Evagrie, însă în realitate lucrarea care a stârnit cel mai viu interes pentru acest autor *care a murit la timp*, înainte de expediția episcopului Teofil al Alexandriei în Egiptul inferior, a fost *Kephalaia gnostika,* un *bestseller* enigmatic şi o revelație în acelaşi timp, este adevărat că situată dincolo de limitele Bisericii şi asociată cu o hristologie singulară. Tocmai aici este de găsit punctul de inflexiune în care asaltul metafizic asupra Bisericii

capătă o amploare fără precedent, cu reverberații importante, sau cu unde de şoc către spațiul teologic românesc. Într-atât încât vreo câțiva teologi români cu pretenții de suveranitate abjură *de facto* ortodoxia, asumând o cale mistică esoterică sau metafizică. Cu alte cuvinte îşi pierd discernământul teologic, lucru uşor de observat la maestrul lor spiritual Gabriel Bunge, din ce în ce mai vehement şi incoerent odată cu trecerea vremii, dovadă ultimul tom de conversie, alcătuit la repezeală şi tradus la noi în 2024. De aceea, mai potrivit ar fi să îl poziționăm pe Evagrie alături de un Dan Brown, mai degrabă decât de *Tractatus logico-philosophicus* al lui Ludwig Wittgenstein.

Acțiunea romanului *Origini* se petrece şi la mânăstirea Montserrat, altfel foarte interesată de evagriologie. Neîndoielnic *utilizator* de hristologie hibridă, Evagrie rescrie într-o manieră desigur originală gândirea teologică a lui Origen. *Kephalaia gnostika* devine, prin desluşirea ediției siriace *S2*, o surpriză esoterică uriaşă pentru teologie.

Printre apologeții străini ai siriacismului sau ai monahului pontic, şi teologi români de reverberație: patriarhul Iustin Moisescu, I.G. Coman, Teodor Bodogae, Ioan Ică jr., Agapie Corbu. Profesorul Ioan Ică jr. de la Sibiu se disociază probabil de notele părintelui Dumitru Stăniloae la *Ambigua*, ezitând să recunoască deciziile sinodale ale Bisericii primului mileniu creştin. El pare că arbitrează părtinitor o presupusă, fantasmatică bătălie canonică între Antoine Guillaumont, căruia ezită să îi publice în româneşte cărțile esențiale, şi Bunge, cauționând prin Henri Crouzel origenismul, dar şi conflictul dintre tradiția de factură alexandrină (Origen şi Evagrie) şi tradiția capadociană a celor doi sfinți Grigorie. Prefețele sale de după 1990 conțin trimiteri bibliografice cosmopolite, aruncând în arena ideilor nume exorbitante, precum cele ale lui Vladimir Soloviov, F.M. Dostoievski sau Gabriel Bunge, menite să hipnotizeze catatonic cititorii, de parcă acestea ar funcționa drept certificat în alb.

Iată ce ne învață, de exemplu, profesorul despre Ioan Culianu: *Plecând de la dosarul origenist al lui Guillaumont (1962) se înscrie şi fantasmagorica tentativă a lui Ioan Culianu din Gnozele dualiste ale occidentului de a interpreta catharismul dualist radical ca*

o deformare a origenismului evagrian. Analogia este posibilă doar în perspectiva metodologică deliberat anistorică adoptată de autor, potrivit căruia religiile lumii şi produsele spiritului ar reprezenta jocuri mentale atemporale şi sincronice. Catharismul radical este o transformare a origenismului, eveniment care nu putea avea loc inițial decât în cercurile religioase ascetice din spațiul bizantin. Care ar fi însă tipul de argumentație al profesorului? Propriu-zis, Ioan Ică jr. nu demontează teoriile lui Antoine Guillaumont, cât extrage din ele construcții diferite. Îl prezintă publicului românesc pe Gabriel Bunge ca fiind o capacitate teologică, folosindu-se de argumentul autorității. Alți teologi de calibru pentru spațiul românesc, unii dintre ei cu veleități de căutare mistică (Agapie Corbu) exaltă o teologie siriacă în mod clar nestoriană sau monofizită, prezentând-o ca pe o achiziție de ultimă oră, în realitate tributară gândirii lui Evagrie.

Teza de doctorat a viitorului patriarh Iustin Moisescu despre Evagrie, susținută la Atena în anii treizeci ai secolului trecut, tipărită de Sorin Dumitrescu la Editura *Anastasia* în 2002 prin osârdia, coordonarea şi osteneala Prea Sfințitului Calinic Argatu, Episcopul Argeşului şi Muscelului, este însoțită de o prefață cu elucubrații despre lupta pentru pace a popoarelor şi de locuri comune, a pr. prof. univ. dr. Ştefan Alexe. PF Iustin Moisescu clasifica scrierile ascetului din Pont drept *opere îndoielnice*. Totuşi, disertația este puternic contradictorie, ambivalentă din punct de vedere teologic. Astfel, după spusele patriarhului Bisericii Ortodoxe Române dintre anii 1977-1986, Evagrie s-*ar fi învrednicit să primească de la Dumnezeu darul gnozei, al înțelepciunii şi al distingerii spiritelor. El era socotit pneumatoforos, văzător al celor viitoare şi făcător de minuni.* Pe Maxim Mărturisitorul îl indică îndeosebi ca *fidel partizan al învățăturii practice a lui Evagrie din Pont. Pecetluită de ortodoxia Sfântului Maxim Mărturisitorul şi răspândită astfel în întreg Imperiul Bizantin, învățătura practică şi mistică a lui Evagrie din Pont* ar fi devenit *temelie a vieții spirituale în Biserica Răsăriteană.* Însă în Occident controversa din jurul persoanei şi învățăturii lui Origen nu a avut niciodată ponderea pe care a avut-o în Răsărit. *Ucenicii lui Evagrie*, din spațiul românesc de această

dată, ca expresie a *congenialității* cu mistica metafizică eterodoxă, se află în plin proces de ştergere a memoriei canonice, ameninţată de o reflecţie intruzivă proprie esoterismului. Sau pur şi simplu sunt fără paternitate duhovnicească.

O respingere decisivă a ideilor lui Evagrie nu ar fi fost niciodată posibilă. Irénée Hausherr a descoperit reminiscenţe comune lui Evagrie şi lui Filoxen de Mabbug, un teolog monofizit reprezentativ pentru spaţiul siriac: asceza ca drum pentru a ajunge la gnoză; *praxis*-ul numit cale a poruncilor; înnoirea spirituală prin gnoză, după care omul cel vechi este reprimat; cunoaşterea firilor care nu se dobândeşte prin studiu şi, distinctă de vederea obiectelor, vederea *raţiunilor* lor; contemplarea propriei naturi prin intelect (Evagrie spune a propriei stări); dragostea care precedă gnoza; practica ce începe prin credinţă şi se termină în dragoste; gnoza care începe prin cunoaşterea firilor şi sfârşeşte în teologie. Altfel, *cine nu l-a văzut pe Dumnezeu nu poate să vorbească despre El*. Lumile paralele, apele de sus, celelalte ape pământene şi subpământene ale demonilor; cele două sau mai multe judecăţi, centuriile gnostice accesibile intelectului sustras de la patimile concupiscenţei şi mâniei, toate sunt inovaţii sancţionate teologic de-a lungul veacurilor.

Respingerea lui Evagrie Ponticul este văzută de O'Laughlin drept o conspiraţie împotriva origenismului, un conflict între dogmă şi mistică, între nomism şi platonism, sau un efort al aristotelicilor nomişti de a-i distruge pe neoplatonici. Origen şi Evagrie sunt înţeleşi pe alocuri ca reprezentanţi ai unei atitudini culturale perene – platonismul. La Evagrie accentul este pus pe destrupare, pe spiritualizarea celor văzute prin gnoza pură. Din Biserica ierarhică şi sacramentală nu mai rămân decât foarte puţine urme. Altfel, este dificil de înţeles cum teologi ai Bisericii din zilele noastre devin, din necunoaştere, apologeţii siriacismului sau ai lui Evagrie. Asemenea mişcării pneumatice montaniste, Evagrie Ponticul insinuează o împărţire a Bisericii, cu scopul de a articula predania esoterică rezervată celor aleşi, în detrimentul învăţăturii *exterioare.* Adevărata slujbă a esoterismului este transferată în interiorul inimii omului cu

adevărat duhovnicesc, iar Biserica văzută va putea fi depăşită prin *theoria.* Urme ale acestei împărțiri gnostice sunt de găsit în toată istoria Bisericii, începând cu Origen şi Clement din Alexandria, continuând cu mesalienii, marii eretici ai Răsăritului creştin, ale căror opinii pot fi sesizate printre rândurile *Omiliilor* atribuite Sfântului Macarie. Ideea se perpetuează în cercurile eretice, cărora un Evagrie le serveşte drept pânză freatică, *apa cea vie* a cunoaşterii mistice. De aceea siriacismul este virusat dogmatic nu numai cu Evagrie, ci şi cu mesalianism, acesta fiind prezent într-o stranie culegere care dezvoltă dualismul eclesiologic, numită *Liber Graduum.* Rituri particulare de consacrare sunt de găsit nu numai la secta montanistă, ci şi în reveriile esoterice indistincte despre Ivan Kulâghin ale lui Anton Dumitriu şi André Scrima, ceva mai apropiate de zilele noastre. Ar fi un dualism între creştinii vechi care aparțin Vechiului Legământ şi *cei desăvârşiți,* singurii care ajung la vederea lui Dumnezeu, între o Biserică telurică analogică şi una celestă, reală, a inimii. Rezultă o eclesiologie eretică de factură gnostică, montanistă sau mesaliană. Astfel de forme brutale de dualism eclesiologic sunt denunțate în studiul de față.

La Sfântul Maxim Mărturisitorul interpretarea *Mystagogiei* se mişcă într-o altă direcție: în cea mistică şi eshatologică. Reflecția teologică şi mistagogică, mai ales a Sfântului Maxim, a fost descrisă de teologia apuseană în cadrele unei coincidențe cu origenismul calcedonian. Sunt însă suficiente achiziții maximiene care pot fi luate în seamă, de exemplu că omul este un întreg şi că Dumnezeu Cuvântul este întreg în unirea ipostatică.

Doctrina lumilor paralele, identificată la Origen, cuprindea lumea originară a *monas*-ului, lumea sensibilă, împărăția cerurilor şi împărăția lui Dumnezeu. Împărăția cerurilor este a Fiului, împărăția lui Dumnezeu este a Tatălui, atunci când Fiul va depune trupul şi va preda creația văzută lui Dumnezeu Tatăl. În împărăția cerurilor, astfel cum o vede Evagrie, eşti situat într-un spațiu intermediar. Un exemplu în care această interfață devine sesizabilă îl reprezintă explicarea distincției

dintre împărăția cerurilor şi împărăția lui Dumnezeu: prima este cel mai înalt lăcaş al lumii ideilor lui Dumnezeu, cea de a doua este lăcaşul propriu-zis al lui Dumnezeu Însuşi; prima este *sfârşitul tuturor lucrurilor*, cea de a doua se află *dincolo de sfârşit*, cu toate că între cele două nu poate fi distins decât numai *după cugetare*, nu şi *după substanță.*

Logosul era privit de Evagrie sub aspectul existenței Sfintei Treimi *ad extra*, iar Hristos ca născător al creației în toate dimensiunile ei. Doar Tatăl este născătorul cunoaşterii ființiale a Divinității însăşi. Logosul în existența Sa *ad extra* este numit de Evagrie *Hristos*, fiind identificat cu inteligibilul. Sufletul lui Adam ar fi identic cu sufletul lui Hristos. Hristos devine *tată* al popoarelor inteligibile şi sfinte, al creaturilor raționale, aşa cum Adam este părintele popoarelor sensibile. Adam îi naşte pe copiii săi spre o viață muritoare, Hristos îi naşte prin botez spre o viață nemuritoare. Însă despre aceste lucruri nu se poate vorbi cu oricine şi în orice vreme, ci ele trebuie meditate, aşa cum sfătuieşte Didym cel Orb. Ele se discută în cercul gnosticilor isohrişti, potrivit regulilor unui limbaj simbolic. Concepția Fiului ca intelect al Tatălui fusese într-adevăr proprie şi preotului Arie din Alexandria, pentru care *nous*-ul era o creatură. La Evagrie Ponticul nu mai este de regăsit un Hristos întrupat cu cele două firi, iar îndumnezeirea firii umane cu trupul nu este foarte clară. Pe de altă parte, mistica nu poate fi tratată izolat de dogmele autoritative. Când identifici intelectul cu persoana te situezi în afara persoanei. Mistica luminii, ca manifestare a unei divinități impersonale, trimite dincolo de Preasfânta Treime. Referitor la îndumnezeire: dacă se insistă doar pe contemplarea naturii Sfintei Treimi, modificând hristologia, nu mai reiese *theosis,* care este transfigurare, nu numai contemplație.

Evagrianismul pare a fi un experiment mistic, dinamic din punct de vedere istoric, capabil să se insinueze în forme de conştiință naturale şi seculare, asemenea poate sentimentului sfințeniei absolute a absolut secularului. Suporter al prezentării obscure a doctrinei din *Kephalaia gnostika*, pentru a nu arunca mărgăritarele esoterice înaintea porcilor, ca întorcându-se să îi

sfâşie pe căutătorii rugăciunii curate, Ioan Cassian se înscrie, alături de Rufin şi Palladios, în tradiția maestrului spiritual care i-a fost Evagrie din Pont. Cel puțin aceasta ar lăsa să se înțeleagă referințele criptate ale *Convorbirilor* 7 şi 8.

Sensul primar al celor două concepte folosite de Evagrie în demersul de semnificare a lumii (*krisis* şi *pronoia*) este unul perimat, resemnificat de Sfântul Maxim Mărturisitorul. *Krisis* ar însemna trimiterea prin judecată a spiritelor în trupuri, iar *pronoia* ar însemna după monahul din Pont conducerea providențială înapoi a judecății creației spre unitatea originară a intelectelor. Înstrăinarea cosmică primordială de Monadă presupune grade ale căderii, iar învățătura despre creația văzută devine *judecată şi pronie*. În *Ambigua* Sfântului Maxim Mărturisitorul sunt apărate tocmai cele două voințe şi cele două lucrări în Hristos. La Sfântul Maxim unirea dintre corp şi suflet formează firea care este superioară naturii. Firea este fundamentul natural al ipostasului. Pentru teologie însă mai importante sunt întruparea Cuvântului, îndumnezeirea (*theosis*), triadele persoanei. Altfel, preponderente pentru ascetică ar fi ideile de nepătimire sau indiferență, de *praktikos* şi de rugăciune curată. Omul pare a fi o natură sintetică (*faptul de a fi unul pentru celălalt*: trup şi suflet). Natura omului este descrisă la Sfântul Maxim drept sintetică tocmai pentru a o delimita de o înțelegere *sintetică* a Persoanei Mântuitorului Hristos.

Optzeci dintre *Capetele despre dragoste* ale Sfântului Maxim ar reproduce un manuscris *Benaki 72,* publicat cândva de Paul Géhin. Descoperirea celor 198 de capete ale lui Evagrie a survenit ca urmare a unui fond constituit de schimburile de populație dintre turci şi greci, în urma tratatului de la Lausanne din 1923. *Capetele despre rugăciune* ale discipolilor lui Evagrie este deci o scriere datată la începutul secolului V, cu *note de curs* ale auditorilor lui Evagrie şi cuprinzând tradiția învățăturii lui, având relevanța doctrinară a operelor autentice. Agapie Corbu le-a tradus prin denumirea de *Capete filocalice.* Organizarea unui text filosofic sub formă de scurte capete a fost făcută pentru prima dată în literatura filocalică de Evagrie, la sfatul lui

Macarie Egipteanul. Prin forma capetelor, teologia s-ar fi îndatorat formal reflecției filosofice. La stoici au fost organizate în capete scrierile lui Marcu Aureliu, iar la neoplatonici colecția realizată de Porfir din scrierile lui Plotin.

Corpul la Origen era temniță, pe când la Evagrie, ucenicul său cel mai consecvent, era folosit ca vehicul al mântuirii, însă tot în ideea unei decorporalități finale. Omul nu a fost însă creat supraistoric, ca în origenism, unde intelectele trăiau în *monas*. Intelectul ar deveni suflet istorial prin cădere. Ne mai rămâne doar să trăim în *kenoma* care, spre deosebire de *pleroma*, ar fi ceea ce gnosticii numeau vidul cosmic în care ființăm ca urmare a păcatului adamic. Asemenea idei păreau să facă din creştinism motorul unor reevaluări radicale a întregii relații umane cu Dumnezeu. Ideea evagriană a unei henade absolute a intelectelor în starea primordială a creației, care contravine structurii ființei lumii, a fost comentată negativ de Toma d'Aquino. Când vorbim despre lume, nu putem să ne referim la existențe simple, ci doar la existențe circumscrise, aşadar mărginite, Dumnezeu fiind transcendent existenței însăşi.

Scopul cel mai înalt al unei astfel de mistici era cunoştința (*gnosis*), ca rezultat al îmblânzirii patimilor prin *praktike*. Iubirea ar proveni din facultatea irascibilă a sufletului, a cărui desăvârşire şi este, iar nepătimirea este floarea sublimă a facultății nepătimitoare. Origenismul lui Evagrie este o chestiune care priveşte de-a lungul istoriei creştinismul răsăritean, cu recrudescențe surprinzătoare în cercurile spirituale indigene.

Evagrianismul este un tărâm al misticii absolut subversiv față de tradiția creştină, păstrat aparent de către adepți în faldurile sale istorice. Anarhia lui religioasă este întemeiată probabil pe un profund pesimism spiritual. Este anarhia proferată cândva de savantul G. Scholem, identificată mai târziu de acelaşi cu maranii. Noțiunea lui Scholem de multiplicitate absolută a adevărului a fost simbolizată într-un comentariu pe care l-a prețuit, al misticului din secolul al XVI-lea Isaac Luria: *Fiecare cuvânt al Torei are şase sute de mii de „fețe", adică straturi de sens, câte unul pentru fiecare dintre copiii lui Israel care stăteau la*

poalele muntelui Sinai. Fiecare față este întoarsă doar către una dintre ele; numai el o poate vedea şi descifra. Fiecare om are propriul său acces unic la Apocalipsă. Este o formulă pentru anarhia religioasă, iar Scholem era perfect conştient de această implicație. În timp ce Scholem şi-a lăsat în urmă idealismul politic din tinerețe, a continuat să se bazeze pe aspecte ale gândirii anarhiste în meditațiile sale asupra Cabalei.

Ca să înfrângem demonul acediei trebuie să deambulăm, asemenea itineranței siriace în pustie sau a *deteritorializării* delleuziene a credinței, pe care o propovăduia cu atâta insistență André Scrima. Ca să nu ne cuprindă boala preacurviei, învățăm de la Evagrie că am putea să ne aruncăm într-o fântană nu foarte adâncă, însă cu apă curată şi rece, cu efecte anestezice şi înviorătoare imediate. În intervalul marilor teme, monahul pontic se deplasează dinspre marginile istoriei spre centrul ei, devenind piatră de hotar şi paradox. Învățătura sa centrală despre rugăciune, cuprinsă în *De oratione*, conține un clar accent origenist pus pe natura lipsită de imagini a lui Dumnezeu. Această scriere a declanşat controversa în deşert dintre monahii origenişti cultivați şi monahii simpli, antropomorfiți. Lipsa de imagini era accentuată de Evagrie şi depindea de accentul pus de Origen pe necorporalitatea lui Dumnezeu. Doar *Scara* sfântului Ioan Scărarul şi *Capetele despre dragoste*, ale lui Maxim Mărturisitorul mai ating răspândirea tratatului *De oratione* al lui Evagrie, cunoscut mai târziu ca Nil Ascetul. În disputa isihastă din secolul XIV atât Sfântul Grigorie Palama cât şi Akindin considerau textul din *Despre rugăciune* 117 decisiv pentru susținerea propriei poziții. Irénée Hausherr spunea că tratatul *Despre rugăciune* exprimă o mistică plotiniană şi îl punea în legătură cu scrierile lui Platon şi Porfir. Atunci când origenismul a fost juxtapus lui Platon, Pitagora şi Plotin, forma subversivă de păgânism a devenit evidentă.

Reabilitarea evagrianismului ar suscita capacitatea creştinismului sincretic de a se integra într-un universal metafizic al Duhului. Aici pare a fi adevărata miză a celor care doresc includerea misticii evagriene în creştinismul răsăritean, în

răspărul deciziilor sinodale de la Constantinopol II. Numai că o gândire critică atentă la semnele vremii ne spune că Duhul Sfânt locuieşte în oamenii care îl mărturisesc pe Hristos ca Dumnezeu întrupat şi lucrează în aşa fel încât fiecare creştin botezat în numele Preasfintei Treimi să devină chipul lui Hristos. Duhul Sfânt este arhitectul vieții creştine şi al vieții Bisericii din interior. Persoana Duhului vine în lume după ce Fiul a trecut prin jertfa crucii, prin moarte, înviere, înălțare la ceruri întru slavă şi şedere de-a dreapta Tatălui. Duhul vine după ce Hristos s-a înălțat întru slavă. Nici vorbă de vreun universalism al Duhului care ar sufla unde vrea, adică peste celelalte mistici metafizice. Iconomia Duhului confirmă exclusiv iconomia *cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută*, adică a Tatălui care trimite la plinirea vremii pe Fiul Său Unul născut mai înainte de toți vecii. Duhul Sfânt este trimis de către Tatăl, pentru că din Tatăl purcede, la zece zile după înălțarea Fiului, adică în ziua Rusaliilor. Iar extensia trupului îndumnezeit al lui Hristos care este Biserica este constituită şi plinită prin Duhul. Nu îl poți avea pe Duhul dacă nu îl mărturiseşti pe Hristos ca fiind Dumnezeu. Persoana cea mai tainică a Treimii împărtăşeşte viața lui Hristos Cel răstignit, înviat şi preaslăvit întru slavă. El nu aduce ceva nou ca învățătură şi nici ca viață spirituală, ci împărtăşeşte celor care cred în Hristos viața lui Hristos şi a Preasfintei Treimi. De aceea, a doua zi după sărbătoarea Rusaliilor prăznuim Sfânta Treime.

Sfântul Pavel spune: *Cine nu are Duhul lui Hristos nu aparține lui Hristos.* Prin pogorâre, Duhul nu anulează identitatea şi libertatea persoanei, pentru că se aşează peste capul fiecărui apostol sub forma unor limbi ca de foc, nu de foc. Nu este focul obținut prin arderea materiei, ci focul dumnezeiesc nematerialnic, netrecător. Duhul a venit pe când ucenicii erau împreună în foişorul de sus, într-o casă, adunați în ceasul al treilea din zi pentru a celebra euharistic pe Hristos. Harul Duhului Sfânt este harul întregii Treimi. Duhul ajută la întruparea Fiului lui Dumnezeu celui veşnic. Aceasta este iconomia Duhului, iar nu aceea de validare metafizică a automisticilor

sau a celorlalte religii, care nu îl mărturisesc pe Hristos ca Dumnezeu şi om înviat din morți. *De la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria* s-a născut Iisus Hristos. El pogoară asupra Maicii Domnului şi astfel îl avem pe Hristos. Coboară asupra apostolilor, cei care au crezut în Hristos, şi avem trupul tainic al lui Hristos care este Biserica. Atunci când coboară asupra pâinii şi vinului ca urmare a invocării Lui, avem pe Hristos euharistic. Duhul Sfânt ne oferă viața lui Hristos, nu viața în celelalte religii, oricât de axiale s-ar pretinde. El este arvuna învierii hristice, ne face fiii lui Dumnezeu prin har, prin credința în Iisus Hristos Cel înviat.

Toate ereziile hristologice par a fi derivate din origenism. Răspunsul lui Maxim Mărturisitorul din *Ambigua* este unul punctual, adresat hristologiei origeniste. Sfântul Maxim este cel care trasează fundamentul ontologiei creaturii prin secvența *devenire – mişcare – stabilitate*, făcând serioase corecții cosmologiei disperate a lui Origen, care răstoarnă sensul existenței când prezintă stabilitatea ca produs al devenirii şi mişcarea (*kinesis*) ca produs al stabilității (nemişcării). La Evagrie triada cosmologică este compusă din *genesis* (venirea în existență), *kinesis* (mişcare) şi *stasis* (nemişcare). O nouă triadă maximiană de concepte care se suprapune celei dintâi *(început – mijloc – sfârşit)*, este compusă din existență, existență bună şi existență veşnică. El citeşte cu atenție pe alexandrin şi metafizica lui din *Peri archon*, dovada fiind *Capetele gnostice,* dar şi pe Evagrie, care transpare printre rândurile *Capetelor despre dragoste*. Opera sa principală, *Ambigua*, comentariul la Sfântul Dionisie Areopagitul, începe cu o polemică filosofică şi teologică în contra pesimismului cosmologiei origeniste, fiind poate singurul document antiorigenist important din toată patristica greacă.

Critica sistemului evagrian nu vine însă dintr-un teritoriu improbabil şi evanescent, de nicăieri, ci dintr-o zonă precisă: aceea a paternității isihasmului românesc, a hristologiei personaliste, având ca temei unitatea Persoanei Fiului lui Dumnezeu, căreia părintele Dumitru Stăniloae i-a fost unul dintre cei care i-a definit coordonatele. Aşadar, Evagrie Ponticul este unul

dintre studiile de caz sau un capitol care ține de mistica metafizică, tratată în cele două volume anterioare de *Convorbiri despre isihasm,* apărute în 2021 şi 2023.

Adrian Olteanu

Psalmodia ca stadiu premergător rugăciunii, la Evagrie*

– tiparul ascetico-mistic evagrian văzut prin prisma personalismului apofatic –

I

În introducerea volumului *Monahul sau Făptuitorul/ Praktikos – o sută de capitole despre viața duhovnicească* –, Bunge arată că o sentință – *Praktike*, făptuirea, e o metodă duhovnicească pentru a curăța *partea pătimitoare* a *sufletului*[1] –, cuprinde în nucleul său întreaga învățătură evagriană despre „viața duhovnicească". Pentru a pricepe ceea ce înțelege Evagrie prin *praktike,* Bunge consideră că trebuie explicitată fiecare noțiune din sentință, nu doar în ea însăşi, ci şi în raport de celelalte. Desfăşoară această explicitare în şapte secvențe, începând însă cu o prezentare a sufletului şi a părților lui. Astfel, învățătura despre „viața duhovnicească" este aşezată *ab initio* în contextul psihologiei evagriene, una despre care Michael O'Laughlin afirma că nu este alta decât cea a tripartiției platoniciene. Este un aspect de reținut.

Despre această structură tripartită O'Laughlin afirmă că a cunoscut o transformare recentă în opera lui George Aschenbrenner, îndrumătorul spiritual iezuit. Susține, de altfel, că modelul lui Aschenbrenner sugerează că spiritualitatea

---

* Articol publicat în *Mai avem nevoie de bătrâni?: Bătrânețe şi înțelepciune, psalmodie şi armonie*/coord.: arhim. prof. univ. dr. habil. Teofil Tia, pr. conf. univ. dr. Adrian-Aurel Podaru, Cluj Napoca: Renaşterea, 2024, pp. 433-484. Articol publicat şi în Chipul Iconic X, Chipul Iconic, Sânbotin, 2024, pp. 201-255.

[1] Avva Evagrie Ponticul, *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos) – o sută de capitole despre viața duhovnicească*, Editura Deisis, Sibiu, p. 14.

evagriană, în tiparul său tripartit poate depăşi hotarele epocii sale, pentru a fi folositoare îndrumării spirituale de astăzi, „chiar dacă multe din noțiunile ei au nevoie de acest gen de traducere". Această „traducere" reclamă explicit nevoia de a ne descotorosi „de o mentalitate reducționistă care reduce sufletul şi spiritul la planul rațional", realizând faptul că „*rațiunea* nu va înțelege niciodată *sufletul*, şi cu atât mai mult un principiu spiritual cum e *nous*-ul."[2]

În cadrul său tripartit, Aschenbrenner recunoaşte mai întâi un sine profund, care e „nucleul sufletului", urmat de „pielea sufletului", şi apoi de „sinele relațional". Structura triadică, ca formă concentrică, se compune astfel dintr-un (i) „sine profund", ca element „capabil de o adâncă întâlnire personală cu Dumnezeu", dintr-un (ii) „sine intermediar", ca „sferă de sentimente şi gânduri cu imagini, impulsuri şi dispoziții trecătoare care alunecă în direcții pozitive şi negative", şi dintr-un (iii) „sine superficial", ca element relațional extravertit „care ne ține în echilibru cu lumea". Fără îndoială, se poate observa, printre altele, cum la Aschenbrenner se păstrează, în linie evagriană, o dualitate, de tipul spirit-materie, intrinsecă în structura antropologică, între sinele profund (nuclear) capabil de întâlnire-raportare la Dumnezeu şi sinele relațional (epifenomenal) capabil de raportare-întâlnire cu lumea. Nu omul întreg se întâlneşte cu Dumnezeu, direct, dar şi indirect, mediat, chiar şi prin lume?

Despre acest model tripartit, tradus sau reformulat de Aschenbrenner, O'Laughlin afirmă că e identic practic cu sistemul evagrian structurat ca *nous*, *suflet*, *trup*. Altfel zis, O'Laughlin identifică *trupul* cu „sinele relațional", *sufletul* cu „pielea sufletului", iar *nous* cu „nucleul sufletului". Cum se lecturează structura tripartită platoniciană: *nous*, *thymos*, *epithymos* în raport de structura *nous*, *suflet*, *trup*, atribuită, în aceşti termeni, de O'Laughlin lui Evagrie?

Există, aşadar, şi probleme legate de actualizare, şi de măsura în care traduceri/traducerea recentă a noțiunilor evagriene, ca orice traducere, implică şi interpretări, aproximative

[2] Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul – o introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 256.

ori chiar inadecvate, care se îndepărtează, mai mult sau mai puțin, nu doar de sensul originar al acestor noțiuni, ci şi de viziunea spirituală evagriană. Nu trebuie identificate nivelurile-ordine psihice cu straturile-ordini antropologice. Nivelurile sunt etaje ce țin de aceeaşi structură de realitate. Ordinile antropologice țin de realități diferite, din punct de vedere ontologic. Se referă la altă substanțialitate. Una este substanțialitatea energiilor, alta este substanțialitatea ființialității. Nu trebuie confundate, aşadar, structuri psihologice tripartite cu structuri antropologice trihotomice. Ceva sunt nivelurile *infra*-psihice, altceva sunt ordinile *infra*-antropologice. Nivelurile *infra*-psihice se pot decela *ad-intra* structurii antropologice.

În volumul său, dedicat lui Origen, Henri Crouzel atrăgea atenția asupra diferenței dintre *psihologia tripartită* şi *antropologia trihotomică*[3], subliniind faptul că nu putem asimila trihotomia lui Origen cu cea a lui Platon, întrucât cea dintâi priveşte omul în întregime, iar cea din urmă ar privi numai sufletul. În sprijinul acestei diferențe, arăta că şi termenii, de o parte şi de cealaltă, sunt diferiți: la Platon *nous*, intelect, *thymos*, mânie, *epithymos*, pofta; la Origen *pneuma*, duhul, *psyche*, sufletul, *soma*, trupul. Avem astfel o tripartiție: *nous*, *thymos*, *epithymos*, respectiv o trihotomie: *pneuma*, *psyche*, *soma*.

Crouzel diferențiază astfel şi *trihotomia origeniană* de *tripartiția evagriană*, în raport de o moştenire (presupus) biblică, a celei dintâi, în pandant cu cea filosofică, platoniciană, a celei de a doua. Consideră, de altfel, că Evagrie, confundând *pneuma* cu *nous*, deformează sinteza antropologică origeniană, de reverberație biblică, paulină (Ep. *I*, *Tes*.), „suprimând dialectica delicată care o caracterizează"[4]. Nu e însă aici cadrul adecvat de a face o analiză detaliată a antropologiei trihotomice a lui Origen, despre care Crouzel afirmă, în mod curios, că „este mai degrabă de ordin dinamic sau tendențial decât ontologic, deşi are totuşi o bază ontologică"[5]. Trebuie spus totuşi în treacăt că temeiul

[3] Henri Crouzel, *Origen – exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, Editura Deisis, Sibiu, 2014, pp. 173-181.
[4] *Ibidem*, p. 174.
[5] *Idem*.

ontologic antropologic este unul clarificator din perspectivă personalistă, şi nu poate fi substituit de tendinţe şi dinamici, de relaţionare şi procesualitate. Asemănarea este dinamică în temeiul chipului, iar chipul este asemănare în realitatea sa ontologică prin faptul că este (creat) chip „după Chipul". Asemănarea este un dat al actului creator, nu doar o ţintă de atins. Înainte de a fi o dinamică, asemănarea este ontologică, se reflectă în transpunerea Chipului lui Dumnezeu în altă realitate, în substanţialitatea creaţiei. În acest sens, asemănarea are o bază ontologică. Nu este o simplă devenire.

Ne restrângem însă aici la a aduce în atenţie diferenţa dintre *trihotomia antropologică* şi *tripartiţia psihologică*, căreia îi este tributar Evagrie, şi în raport de care trebuie lecturate, de fapt, psalmodia şi rugăciunea, în semnificaţia lor particulară, dată de viziunea sa specifică. Altfel zis, pentru a înţelege psalmodia şi rugăciunea respectiv psalmodia ca stadiu premergător rugăciunii, la Evagrie, trebuie devoalată practica psalmodiei în raport de treapta *praktike*, în care este inclusă, şi care corespunde unei componente a structurii psihologice. Altfel spus, la Evagrie există o corespondenţă între treapta spirituală, *praktike*, în cazul psalmodiei, şi un nivel sau o componentă anume a structurii psihologice. Rugăciunea este asociată altei trepte, lui *theologike*, mai exact. De aceea, practica şi experienţa psalmodiei are inevitabilă nevoie, pentru înţelegerea ei specifică, şi de o abordare care să ia în considerare structura psihologiei evagriene. Diferenţa psalmodiei evagriene din perspectiva formei (rostire-recitare/cântare) şi a conţinutului (psalmi), în raport de forma (cântare) şi conţinutul (text sau nu) atribuit astăzi este o altă direcţie de analiză, ce poate fi dezvoltată, rămânând în orizont experienţial ascetico-mistic.

În sens evagrian, obiectul „metodei duhovniceşti", propriu lui *praktike,* ni se relevă a fi „sufletul". Mai precis, „partea" sa „pasională". Însă, pentru a identifica „partea pasională", Bunge detaliază tripartiţia sufletului raţional, devoalând, în sens larg, structura etajată a psihologiei evagriene. Astfel, vorbeşte de „sufletul raţional" care, la Evagrie, este tripartit. În acest sens, arată că sufletul dispune de trei facultăţi sau puteri care se subdivid într-o dualitate polarizată: raţional *vs* iraţional. Se produce o regrupare antagonică a tripartiţiei, în *partea raţională*

respectiv în *partea irațională*/pasională, cea din urmă fiind alcătuită din poftă/concupiscență şi iuțime/irascibilitate. Aşadar, trebuie remarcat că atunci când susține că *praktike* se adresează sufletului în partea sa pătimitoare, se referă în fapt la „cupla irațională" alcătuită din cele două părți: *poftă* şi *iuțime*. Pe acestea vizează să le curețe şi să le vindece nevoitorul prin *praktike* sau, altfel zis, prin intermediul lui *ethike*. Scopul „metodei duhovniceşti" a lui *praktike* este „curățirea totală" a ambelor facultăți iraționale ale sufletului de toate necurățiile patimilor.

Floarea lui *praktike* este *nepătimirea*, iar practicantul este „cel ce şi-a agonisit nepătimirea părții pătimitoare a sufletului". Curăția are un sens specific: e „nepătimirea sufletului rațional". Curăția este şi vindecare, dacă patimile sunt recunoscute drept boli ale sufletului. Eliberarea de înrobirea patimilor este lecturată astfel ca „sănătatea" naturală a „sufletului". Conform lui Bunge, patimile trebuie îndepărtate pentru „a restabili creația în desăvârşirea ei originară". Astfel, *nepătimirea* (*apatheia*) e definită ca „deplină stăpânire" şi „lucrare naturală" a tuturor celor trei facultăți ale sufletului rațional. Bunge conchide că „curățită" şi „vindecată" fiind, „persoana umană concretă", nimic în ea nu este reprimat, sufocat sau demonizat[6]. Se înțelege, prin urmare, de aici, că „persoana umană concretă" este, pentru evagrianul Bunge, chiar acest suflet rațional tripartit, preluat după modelul tripartit platonician. Bunge recunoaşte că *nepătimirea* înseamnă un fel de „separare a sufletului de trup", dar „numai în sensul unei eliberări de mişcările iraționale şi egoiste ale celor două părți pasionale ale sufletului". Pe de altă parte, consideră că prin *nepătimire*, practicantul nu mai e determinat de legi, porunci sau frică de pedeapsă. Însă, *nepătimirea* nu se obține dintr-o dată, ci treptat. Avem şi două indicii ale *nepătimirii*: „calmul în fața arătărilor nocturne" şi „netulburarea față de lucrurile lumii".[7]

Praktike este prezentată ca fiind „o cale". Una a poruncii, dar şi una a virtuții. Este calea păzirii poruncii şi a dobândirii virtuții. Este trecere de la viciu la virtuți[8]. Țelul ei ascetic,

[6] *Idem*, *Avva Evagrie Ponticul*, p. 28.
[7] *Ibidem*, p. 231.
[8] *Ibidem*, p. 18.

practic, este „curăția inimii" care îl face pe om pasibil de a fi „văzător al lui Dumnezeu". Conform lui Bunge, *praktike* este totodată şi o metodă „ca urmare". Aşadar, este „imitatio christi" ce devine şi o „cale apostolică", întrucât, argumentează acesta, „apostolii au fost primii imitatori ai lui Hristos". Virtuțile practice sunt după Bunge „căile Domnului" care ne duc doar până în „curtea casei", dar nu ne introduc şi în „casa Domnului". Ne duc doar în Împărăția Cerurilor, care este numită şi Împărăție a lui Hristos. Operează o deosebire între practicanți, cei care umblă pe „căile Domnului", şi contemplativi, cei care umblă pe „căile lui Dumnezeu". Chiar dacă practicantul şi contemplativul nu reprezintă două tipuri umane, ci etape-trepte ale trăitorului, importantă, în aceste distincții de factură dualistă evagriană, este deosebirea pe care o face între Domnul şi Dumnezeu, prin care disjunge între ceea ce înseamnă „căile Domnului" respectiv „căile lui Dumnezeu".

Un indiciu al *nepătimirii* e rugăciunea fără împrăştiere. Însă, rugăciunea neîmprăştiată e actul extrem de intelecție al intelectului[9]. Ceea ce înseamnă că rugăciunea fără împrăştiere este arondată părții superioare a tripartiției, anume intelectului. Totodată, în siajul lui Evagrie, Bunge consideră că rugăciunea are două aspecte, asociate lui Lea şi Rachela: modul *praktike* al rugăciunii care se opune modului *theoretike* al rugăciunii. Modul *praktike* al rugăciunii evident se înscrie în sfera lui *praktike*, arondată metodei de curățire de patimi. Bunge afirmă că *praktike*, deşi nu face distincție între înăuntru şi în afară, nu e orientată totuşi exclusiv spre exterior. În acest sens, *praktike* cuprinde „întreaga sferă a relațiilor omului cu sine însuşi, cu semenii săi şi cu lucrurile, de aceea este numită şi etică (*ethike*)". În schimb, modul *theoretike* al rugăciunii constă în contemplarea (cunoaşterea) Dumnezeului Treimic (*theologike*) şi al creației Sale (*physike*). Astfel, „modul contemplativ al rugăciunii este o harismă pură, un dar al Tatălui".

Urmând această clasificare, Bunge afirmă: „În sine *psalmodia* e o activitate proprie oamenilor, celor nepătimitori, mai exact; *cântarea de imne* însă e rezervată din contră „contemplativilor",

[9] *Ibidem*, p. 227.

adică îngerilor şi celor care din pricina extraordinarei lor curății au atins o „stare aproape îngerească”[10]. Astfel, *psalmodierea* ca rostire de psalmi este asociată cumva practicantului sau făptuitorului, celui aflat în stadiul lui *praktike*, dar mai cu seamă celui ce a atins *nepătimirea*, adică a realizat în sine înflorirea lui *praktike*. Asta, spre deosebire de *cântarea de imne* care este arondată contemplativilor, îngerilor sau celor asemenea lor. Umanul este caracterizat în context, ca structură psihică, de poftă şi iuțime, adică de sufletul irațional/pasional. Trebuie remarcat că psalmodierea în orizont evagrian este asociată cu rostirea de psalmi, cu treapta *praktike*, care are suport şi țintă „sufletul” – ce are drept conținut părțile iraționale: *pofta* şi *iuțimea* –, cel care trebuie să atingă nepătimirea, echivalată cu inima bună. Atât *inima bună*, cât şi *nepătimirea* au o semnificație specifică, contextuală, relevată de schema evagriană.

În acest sens în care „inima bună constă deci în nepătimirea sufletului, care vine prin poruncile lui Dumnezeu şi prin adevărata învățătură[11]”, Bunge interpretează, ca specific lui *praktike*, versetul: *Cel cu inimă bună să cânte psalmi*. Inima bună este asociată cu nepătimirea care este ținta lui *praktike*. La fel, omul este cumva definit prin acest stadiu sub-intelectiv al făptuirii, adică al lui *praktike*, orizont în care cântarea de psalmi este declarată ca fiind potrivită oamenilor. De aceea, despre imn – „ca laudă unită cu uimirea asupra vederii lucrurilor făcute de Dumnezeu” – susține că reprezintă de fapt un alt stadiu care este propriu „celor ce privesc temeiurile îndreptărilor”. Cântarea de laude e proprie îngerilor, respectiv celor care au o alcătuire aproape îngerească[12]. Este o structură în trepte, etajată: îngerii şi cântarea imnelor se situează deasupra oamenilor şi rostirii psalmilor.

Operând o distincție între *psalmodie* şi *rugăciune*, Bunge afirmă din perspectivă evagriană: „psalmodia nu este încă rugăciune”, fiindcă cele două țin de două ordine diferite (nu separate!). Implică în distincție şi direcții-sensuri diferite: *de la*

[10] *Ibidem*, pp. 242-243.
[11] Gabriel Bunge, *Practica Rugăciunii Personale după tradiția Sfinților Părinți sau „Comoara în vase de lut”*, Editura Deisis, Sibiu, 2021, p. 55.
[12] *Idem*.

om spre Dumnezeu respectiv *de la Dumnezeu spre om*. Consideră astfel că rugăciunea, la fel ca şi imnul şi lauda, sunt o grăire a omului cu Dumnezeu, reprezentând o „convorbire cu Dumnezeu", în vreme ce Psaltirea, fiind Scriptură, iar David profet, se asociază „cu un cuvânt profetic al lui Dumnezeu către oameni, deschis spre Hristos şi Biserica Lui". Consemnează însă şi faptul că sunt anumite nuanțe care trebuie luate în considerare: „Psaltirea oferă şi modele de „vorbire cu Dumnezeu", dar şi de „imn" şi de „laudă", pe care rugătorul creştin şi le poate însuşi în mod nemijlocit. Dar largi părți ale Psaltirii, formal vorbind, nu au nimic dintr-o rugăciune în sine, fiind blesteme adresate vrăjmaşilor...[13]".

Pe de altă parte, urmând o „logică" a multiplicității şi unității, ce are asociate două modalități epistemice, la Evagrie se distinge între *psalmodie* (rostirea de psalmi), care ține de înțelepciunea multiformă, şi *rugăciune* care e preludiul cunoaşterii nemateriale şi nemultiforme[14]. Ca atare, psalmodia este asociată *înțelepciunii multiforme*, adică multiplicității, iar rugăciunea este asociată *cunoaşterii nemultiforme*, adică unității. Totodată, la Monahul din Pont se regăseşte următoarea sentință: *Mare lucru e să te rogi neîmprăştiat; mai mare lucru însă e să spui psalmi neîmprăştiat*[15]. În mod paradoxal, Evagrie consideră „psalmodia fără împrăştiere" mai mare decât „rugăciunea fără risipire".

Se ştie însă că psălmuirea de tip vetero-testamentar implica şi o formă de „cântare" însoțită de un instrument cu zece corzi, numit psalterion, cu care se acompania interpretarea. Acest cântăreț de psalmi însoțit de psalterion se numea psalt sau psalmist. Dar, în sens strict evagrian, Bunge reține *psălmuirea* ca pe o *rugăciune a psalmilor*, precum cea cultivată mai ales de comunitățile religioase, psalmii fiind, de altfel, aspectul central al ceasurilor. Şi *psalmodia* şi *rugăciunea* sunt evaluate însă ca harisme: *Dacă n-ai primit încă harisma rugăciunii sau a psalmodiei, stăruie cu putere şi vei primi*[16].

---

[13] *Idem*, p. 52.
[14] Idem, *Avva Evagrie Ponticul*, p. 241.
[15] *Idem.*
[16] Idem, p. 49.

Bunge evocă *rugăciunea personală* ce, la începuturi, ar fi urmat după fiecare psalm din *rugăciunea ceasurilor*. Astfel, *rugăciunea personală* apare ca fiind calea prin care omul se întoarcea la un „dialog" intim cu „Cel ce a condus în cele din urmă la desăvârşire în Hristos opera Sa de mântuire". Urmând distincția evagriană dintre „partea rațională", înzestrată cu logos (*logistikon*), şi „partea irațională"– care constă din poftă şi mânie, şi care dimpreună sunt desemnate drept partea pasională a sufletului –, Bunge afirmă că „rugăciunea ține prin excelență de această parte de „logos" a sufletului, ba chiar este „întrebuințarea" cea mai aleasă şi mai autentică a minții"[17]. Aşadar, *rugăciunea* este asociată şi atribuită acestei părți a sufletului, numită *minte* (*nous*). Bunge previne că aceasta „nu este identică cu inteligența" şi că „trebuie redată mai degrabă prin miezul ființei, ca „persoană" sau, mai biblic, prin „omul lăuntric"[18].

În acest caz, trebuie lămurit ce este *mintea* – cea despre care se spune că nu este identică cu inteligența – în raport de tripartiția psihologică: *nous*, *thymos*, *epithymia*. În acest caz, mai face sau nu mai face parte *mintea* (*nous*) din această tripartiție psihologică? Sau „se trece" de fapt „în mod forțat" într-o trihotomie antropologică, cea evocată de Crouzel, ca fiind diferită de tripartiția psihologică? Ne aflăm în fața confuziei între *nous* şi *pneuma* – consecință a interferării şi amestecării tripartiției psihologice (*nous*, *thymos*, *epithymia*) cu trihotomia antropologică (*pneuma*, *psyche*, *soma*) – la care se referă Crouzel cu privire la Evagrie. O confuzie preluată, în siajul moştenirii evagriene, şi de alții, printre care şi de Bunge.

Aici este nevoie însă de o mai mare claritate şi precizie antropologică. Trebuie lămurit, pe de o parte, dacă tripartiția psihologică (*nous*, *thymos*, *epithymia*) ține de fapt de structura lui *psyche*, ca element-componentă mediană din trihotomia antropologică (*pneuma*, *psyche*, *soma*). Pe de altă parte, trebuie evaluată realitatea desemnată prin termenul *pneuma*, aflat în structura trihotomică antropologică (*pneuma*, *psyche*, *soma*), din perspectiva personalismului antropologiei apofatice. Aceasta

[17] Ibid. *Practica Rugăciunii Personale*..., p. 36.
[18] Idem.

implică şi o evaluare a diferenței respectiv a identității ontologice şi a relației dintre *pneuma* şi *psyche*, *psyche* şi *soma.*

Evagrianul Bunge apare confuz, din perspectiva antropologiei apofatice şi a ceea ce înseamnă identificarea chipului persoanei în sine. Distincția dintre inteligență şi minte, dar, concomitent, recunoaşterea minții ca parte rațională a sufletului, alături de partea irațională, alcătuită din poftă şi mânie, face ca mintea să fie identificată cu una din componentele tripartite ale puterilor sufletului, cea de etaj-nivel elevat, desigur, dar de nivel infra-structural psihic. Problema, din perspectiva antropologiei iconice, este şi la Bunge, precum şi la Evagrie, una a erorii de identificare a realității *persoanei* sau de recunoaştere a *persoanei* în realitatea sa. Dar, totodată, este şi o problemă de situare inexactă. Este o locare eronată a *omului lăuntric* în ordinea *puterilor sufletului*. Ceea ce, în atare caz, conduce la un *pseudo-personalism*. În consecință, în temeiul acestui *pseudo-personalism*, dialogul real, inter-personal efectiv, nu se instituie. Asta, deşi se invocă, deşi se proclamă acest „dialog intim" ca fiind realizat prin *rugăciunea personală*, subsecventă *rugăciunii psalmilor* sau *psalmodiei* ca *lectură* a *psalmilor*.

După Emilianos Simonopetritul, Evagrie încearcă să armonizeze două feluri de rugăciune, a minții şi a psalmodiei. Despre psalmodie spune că avea înțeles şi de rugăciune, şi de cântare, la părinții ascetici. Reține însă deosebirea dintre *rugăciunea psalmodiei* care „se săvârşea într-un ritm foarte simplu, care semăna cu cântarea noastră de astăzi", şi *rugăciunea minții*, care, dimpotrivă, este rugăciunea lăuntrică a duhului, care se săvârşeşte cu mintea. Ține de o străduință a unirii minții cu Dumnezeu.

Emilianos tâlcuieşte capetele despre rugăciune ale lui Nil ascetul, care, de fapt, aparțin lui Evagrie. *Roagă-te cuviincios şi fără tulburare, cântă cu înțelegere şi ritmic, şi vei fi ca puiul de vultur care se înalță întru înalt* (82)[19] – este unul din capetele evagriene interpretate de Emilianos, şi care privesc şi psalmodia.

Roagă-te cuviincios şi fără tulburare, din sentința evagriană, este o formulare explicată de simonopetrit într-o corespondență

[19] Emilianos Simonopetritul, *Despre rugăciune: tâlcuire la capetele despre rugăciune ale Avvei Evagrie*, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2018, p. 181.

cu componentele structurii antropologice. Susține, în acest sens, că termenul „cuviincios" se referă la *minte*, iar formula „fără tulburare" se referă la *puterile sufleteşti*, având înțelesul de pace, de deplină liniște[20]. Aveam o bifurcare, o dublă calare, pe *minte* respectiv pe *puterile sufletului*: două elemente antropologice. În aceeaşi direcție este interpretată şi partea secundă a sentinței: *Cântă cu înțelegere şi ritmic.* Cântarea, cea la care se referă Evagrie în sentința sa, nu avea aceeaşi semnificație cu psalmodia de astăzi. După Emilianos, Evagrie „foloseşte verbul cântă în antiteză cu rugăciunea, aşa cum o înțelege el". Există o înțelegere antitetică a rugăciunii şi a cântării, ce operează cu atribuirea unui sens specific, evagrian, rugăciunii. Însă există şi un sens specific al cântării, asociat practicii evagriene. Psalmodia este (şi) cântare, dar cu un sens specific, diferit de cel de astăzi. Astfel, simonopetritul ne îndeamnă să observăm că *roagă-te cuviincios* este ceva, iar *cântă cu înțelegere* este altceva, aceasta întrucât prin cântare se înțelege o „lucrare mai exterioară", anume o rugăciune săvârşită folosind gânduri sau imagini. Astfel, şi cântarea este considerată rugăciune, dar de un anume fel.

Aşadar, a *cânta cu înțelegere*, după cum reiese din sentința evagriană, are, după Emilianos, un sens anume: „Cântă potrivit cu împrejurarea şi, mai ales, cântă cu mintea ta, cântă cu o cunoştință lăuntrică, cu înțelegere, urmărind ce spui. Cântă astfel încât mintea şi inima ta să participe la cele cântate". Se invocă o implicare a minții şi a inimii în cele cântate, dar şi o urmărire şi o înțelegere a celor cântate. Emilianos tâlcuieşte: „În *cântă cu înțelegere* e nevoie de participarea minții, de utilizarea minții, a judecății, în timp ce în *rugăciunea duhului* te goleşti de orice imagine şi te laşi să primeşti toate câte ți le pune înăuntru Dumnezeu... Vine, mai ales, clipa în care nu te mai stăpâneşti pe tine însuți. Duhul tău face ce vrea, iar tu eşti o minge cu care se joacă Dumnezeu, pentru că I te-ai încredințat de bunăvoie, lăuntric, în mod firesc."

Face astfel o deosebire de contrast dualist între „un activ al omului" – în faptul de a *cânta cu înțelegere*, în care este invocată *mintea* –, şi „un activ al lui Dumnezeu", în cazul

[20] *Idem*, pp. 181-182.

rugăciunii duhului, în care este evocat *duhul* omului. Trebuie remarcată, totodată, distincția făcută de simonopetrit între „a te înstăpâni", prin *minte*, şi „a te lăsa să primeşti", prin *duhul*, care pot fi echivalate cu un activ, prin *minte*, şi un pasiv, prin *duh*. Însă, e nevoie (şi aici) de o hartă antropologică pentru a putea recunoaşte ce realități din structura umană se identifică prin *minte* respectiv prin *duh*, sau ce se desemnează prin *inimă* respectiv prin *minte* în cazul „cântării cu înțelegere".

Deşi afirmă că în viața curentă „omul foloseşte pentru discuții cuvântul, în timp ce în legăturile sale cu Dumnezeu îşi foloseşte duhul", Emilianos susține, totuşi, că „la înălțimi omul se înalță folosind aceste două modalități"[21]. Pare-se că, în această formulare, nu face doar o distincție, ci, cumva, operează chiar o disjungere între *cuvânt* (-discursiv) şi *duh*, care subîntinde o altă disjungere, cea între relaționarea om-om şi relaționarea om-Dumnezeu. Este vorba de o relaționare dublă, nu doar prin prisma țintei/obiectului (om sau Dumnezeu), ci şi prin prisma suportului relaționării (cuvânt sau duh). De ce nu s-ar folosi omul de *duhul* (său) şi în legăturile sale cotidiene cu ceilalți oameni? Relaționarea inter-personală rămâne în mod necesar doar la nivel de discuții prin cuvânt? Nu există şi o taină apofatică a *duhulu*i (omului), participativă, cuminecabilă, chiar în viața cotidiană? Nu este posibilă chiar o inserție, o dimpreună prezență a lui Dumnezeu în relațiile inter-umane, ba chiar şi o prezență concomitentă a lui Dumnezeu în relația om-cosmos? Această simultană participare personală, mediată şi nemediată, este dezvoltată de Părintele Stăniloae, fiind o temă cu referire recurentă, în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. Îndumnezeirea omului şi a creației dă mărturie de o astfel de prezență întrupată şi transfiguratoare a lui Dumnezeu, ce pătrunde şi corpul omului şi cosmosul, în materialitatea sa, depăşind viziunea unei articulări-întâlniri de tip dualist metafizic.

Din această perspectivă – ecleziologică, nu metafizică – „folosirea cuvântului" (discursiv) respectiv „folosirea duhului" pentru „înălțare la înălțimi" nu reprezintă doar modalități deosebite de participare, care sunt eventual alăturate, juxtapuse.

[21] *Idem*, p. 186.

Pot fi articulate într-un chip unitar de participare, concomitentă, care nu le anulează, nu le amestecă, deşi le integrează în sens deplin. Pe de altă parte, în antropologia iconică, personalist-apofatică, evidențiată de Părintele Ghelasie de la Frăsinei, taina omului – *duhul* său care transcende *mintea* sa – este activul în sine, personalist. Şi, deci, *duhul* omului exprimă *in actu* fondul său autentic participativ, ca persoană. Persoana este conştientă de prezența sa *ca duh*. În formularea isihastului de la Frăsinei, *duhul* este *ființialitate* (creată). Este vorba de o prezență ca ființialitate. În acest sens, *mintea*, cea care este transcensă de *duh*, este *energie*. Altceva este prezența *ca energie*. Însă, în viziunea antropologiei iconice, activul propriu-zis este *duhul*. Este un activ apofatic! Este ca o taină care se descoperă ca taină în taina sa.

În orizont mistic carpatin, relaționarea omului cu Dumnezeu este, în chip real, o întâlnire inter-personală. Este o relație în care *duhul* (-persoana umană) este *act de prezență*, persoana fiind deschisă ca permanență de sine într-un gest-act de dăruire-primire ființială, de fond. Aşadar, la isihastul carpatin, nu este în joc „un activ" al *minții* în contrast cu „un pasiv" al *duhului*. Dimpotrivă. Tocmai *duhul* ține de taina mistică isihastă, ca activ în sine. Chipul re-descoperirii activului în sine al persoanei, a conştientizării actului său ca prezență-comuniune ființială, este duhul. Este o prezență-cuminecare în *duh*. Aceasta este *prezența ființială* ca act în sine, despre care vorbeşte isihastul de la Frăsinei.

De aceea, în specificul isihast carpatin, iconic, personalist, nu se poate afirma că în *rugăciunea duhului* te goleşti de orice imagine, pentru că *rugăciunea duhului* este dialog-cuminecare dincolo de imagini. În fapt, imaginile țin de o altă ordine de realitate antropologică, anume cea a minții, care nu trebuie negată nici în sine, nici ca funcționalitate, ca discurs, ori ca imagine-reprezentare. Astfel, *rugăciunea duhului* este adevărata umplere! Nu este nicicând golire! Este şi umplere şi revărsare care poate înrâuri exprimarea discursivă şi imagistică. A vorbi despre *rugăciunea duhului* ca „golire de imagini" este în fond o contradicție, pentru că *duhul* nu se mişcă-exprimă în sine, şi prin sine şi dincolo de sine, în imagini, ci se deschide ca prezență directă dialogală ca *duh*. Se aşează, odihneşte-umple

de celălalt într-o dinamică con-locuire reciprocă. Golirea de imagini poate fi asociată cu *mintea* non-discursivă, dar nu cu *duhul* care relevă chipul în sine ființial al ipostasului uman. Poate fi asociată deci cu *nous*, nu cu *dianoia*, sub condiția ca între *nous* şi *dianoia* să nu fie deosebire de natură. Nedeosebirea de natură dintre *nous* şi *dianoia*, în acest caz, relevă faptul că fac parte din aceeaşi ordine antropologică, cea energetică. Astfel, atât *nous*, cât şi *dianoia* țin structural de componenta energetică (umană). Dar în acest sens *mintea* (*nous*) nu poate fi decât impropriu desemnată ca fiind *duhul* (*pneuma*). Acesta din urmă indică de fapt chipul ipostatic ființial (al omului) care transcende mintea (*nous*). Să ne reamintim de Crouzel care îl acuza pe Evagrie că face o confuzie între *nous* (minte) şi *pneuma* (duh). Este o confuzie derivată dintr-o suprapunere sau amestecare a tripartiției structurii psihologice cu trihotomia structurii antropologice.

În context, Emilianos vorbeşte despre cântare ca de „ceva pe care îl fac eu cu cunoştință, cu înțelegere şi, în acelaşi timp, ritmic, adică armonios". Asociază *faptul cântării*, în forma unui anumit glas, de *faptul rugăciunii* cu gânduri şi imagini care urmează un anumit traseu, reflectat de alcătuiri cu o formă şi un conținut specific: „Aşa, atunci când cânt nu pot să scot urlete, cânt potrivit cu un anumit glas, tot aşa când mă rog cu imagini şi gânduri, trebuie să urmez un anumit traseu. Nu pot să spun orice în rugăciunea mea. Rugăciunea are anumite reprezentări mentale între care se desfăşoară. Mă voi ruga fie cu Rugăciunea Domnească, fie cu cele spuse de Sf. Scriptură. Această rugăciune este ceva mai liber, ceva al nostru, pentru că o facem noi, dar trebuie să se săvârşească cu înțelegere şi atenție, potrivit cu ritmul şi cu ordinea care i se potrivesc"[22]. Este relevată o analogie între cântare şi rugăciune, dar cu acea rugăciune însoțită de gânduri şi imagini, care este într-o formă predefinită, şi diferită ca mod, de fapt, şi ca lucrare a omului, de rugăciunea duhului, care nu mai apare ca act uman.

Comentează şi o altă sentință evagriană subsecventă – *Psalmodia domoleşte patimile şi liniştește neînfrânarea trupului.*

[22] *Ibid.*, p. 186.

Rugăciunea însă pregăteşte mintea să împlinească lucrarea ei proprie (83)[23] –, arătând că dacă, anterior, Evagrie a început de la principalul mod de rugăciune şi apoi a trecut la al doilea, în această sentință, procedează în sens invers: începe de la modul inferior şi urcă la desăvârşita unire cu Dumnezeu. Susține că *psalmodia* ne ajută pentru a găsi modul potrivit de rugăciune, potrivit cu noi înşine şi cu obştea în care trăim: „Este cineva cu inimă bună să cânte psalmi. Cântă! Este ceva omenesc, dar nu sunt un rău, Biserica le sfinţeşte pe toate. Vrei să cânți? Vrei să spui ceva melodios? Vrei să te uneşti cu creația, cu oamenii, cu Biserica, cu Hristos? Cântă! Dar când ai altă dispoziție, când poți să stai cu Dumnezeu cel singur, atunci lasă psalmodia, lasă cuvintele şi aşază-te înaintea lui Dumnezeu, iar El va veni şi te va îmbățişa! De aceea toți părinții, în primul stadiu al rugăciunii minții, încep cu psalmodia, adică cu rugăciunea făcută cu cuvinte şi care ţinteşte această liniştire, aducând pacea în suflet şi în trup. Astfel, pot să-mi despart mintea de toate şi să o înalț ca pe o împărătească."[24] Psalmodia, sub forma cântării, apare în această prezentare ca un stadiu al rugăciunii, ca o modalitate de unire cu oamenii, cu Biserica, cu Hristos, dar care este deosebită de întâlnirea-rugăciunea, fără cuvinte, cu Dumnezeu. Se reflectă însă aici în interpretarea lui Emilianos dualitatea evagriană care deosebeşte între Hristos şi Dumnezeu, între „căile Domnului" şi „căile lui Dumnezeu". Se observă cum, pentru simonopetrit, *psalmodia-cântare* are efect asupra *sufletului* şi *trupului*, cărora le poate aduce pacea. Este o pace a psalmodiei-cântării, adusă *sufletului* şi *trupului*.

După Emilianos, „e nevoie de psalmodie, de rugăciunea cu cuvinte, deoarece creează în om o domolire, o liniştire, o stare de echilibru. Când spunem rugăciunea cu cuvintele noastre ne liniştim, întrucât este ceva al nostru, ceva pe care îl simțim şi îl înțelegem. (...) Suntem învățați cu desfătările simțurilor sau, mai bine zis, senzuale – să simțim, să ne bucurăm, să ne desfătăm –, de aceea avem şi psalmodia, dar ea este pentru veacul de acum"[25].

[23] *Ibid.*, p. 187.
[24] *Ibid.*, p. 188.
[25] *Idem*.

Vedem astfel cum psalmodia ca rugăciune ce se foloseşte de cuvinte şi cântare este expusă ca o modalitate-stadiu de început al *rugăciunii minții*, dar şi ca o nevoie întrucât, pe de o parte, generează, ca efect, echilibru, liniştire, în *suflet* şi în *trup*, şi, pe de altă parte, face posibilă despărțirea *minții* „de toate" pentru a o putea înălța la Dumnezeu. Trebuie observat că antropologic, ca schemă, avem de a face cu o tripartiție: *corp-suflet-minte*, dar şi cu faptul că psalmodia (şi) ca rugăciune în cuvinte are efect direct asupra corpului şi sufletului, şi indirect asupra minții. Efectul psalmodiei se răsfrânge asupra sufletului şi corpului, în principal, dar sufletul şi corpul sunt asociate la Emilianos în fapt cu iuțimea şi pofta, cu sufletul irațional/ pasional, aşa cum face Bunge?

Prin urmare, Emilianos pare că îşi asumă (şi) o viziune evagriană – care operează cu distincția dintre Împărăția Cerurilor (sau Împărăția lui Hristos) şi Împărăția lui Dumnezeu –, atunci când asociază psalmodia-cântare cu ceva omenesc şi o leagă de o modalitate de unire „cu oamenii, cu creația, cu Biserica, cu Hristos", situând-o în contrast cu unirea cu „Dumnezeu cel singur". Cea din urmă „unire" reclamă o altă dispoziție şi un alt agent, dar presupune un alt activ, fiind o îmbrățişare de către Dumnezeu în care omul (-*mintea*) lasă deoparte psalmodia şi cuvintele, trecând astfel în umbră alte componente: *sufletul* şi *corpul*. Vedem în această interpretare că psalmodia-cântarea este restrânsă la o formă de desfătare a simțurilor, fiind circumscrisă, cumva, „veacului de acum". Psalmodia-cântarea chiar nu face posibilă lucrarea-prezența lui Dumnezeu în „veacul de acum"? Însă, nu se poate înțelege cum Emilianos disjunge între unirea cu Biserica şi cu Hristos, pe de o parte, şi unirea cu „Dumnezeu cel singur", pe de altă parte, decât dacă se presupune, se insinuează, se acceptă că în Biserică şi în Hristos ne întâlnim doar cu omul. Nu ne întâlnim însă în Biserică şi în Hristos doar cu omul, cu umanitatea şi cu creația! Hristos este şi Dumnezeu, nu doar om! Biserica este în esență structură-unire divino-umană! În Biserică nu ne întâlnim doar cu omul, cu umanitatea! În Biserică şi în Hristos ne întâlnim şi cu Dumnezeu!

La Evagrie, această disjungere e derivată din viziunea sa hristologică eterodoxă, care nu poate fi asumată însă de un

trăitor ortodox întrucât o atare asumare determină o situare extra-ecleziologică. Într-o astfel de schemă evagriană, prin psalmodie sau rugăciune în cuvinte se trăieşte doar ca om, dar aceasta la nivel de simțuri, şi ca suflet şi corp – cu corolarul că prin termenul de suflet se desemnează pofta şi iuțimea care leagă de corp şi de lume –, iar unirea invocată rămâne, se desfăşoară doar la acest nivel uman, sub-mental. În acest sens, este o participare, o implicare parțială, numai prin anume componente antropologice tripartite articulate într-o corespondență: primele două, anume *sufletul* şi *corpul* (simțurile), ne întâlnesc cu umanul, iar cea de a treia, anume *mintea*, ne întâlneşte cu „Dumnezeu cel singur". Este ca şi cum în psalmodie-cântare actul participativ este simțual, *sufletesc* şi *corporal*, iar în rugăciune actul este al *minții* sau mai degrabă al lui Dumnezeu, căci *mintea* pătimeşte această îmbrățişare divină.

Pe de altă parte, ce va să exprime sintagma „Dumnezeu cel singur"? În spațiul eclezial, nu ne putem întâlni şi uni în fond cu Dumnezeul singur, care oricum e un Dumnezeu-Treime de Persoane. Nu ne putem întâlni cu Dumnezeu decât în şi prin Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. Aşadar, mistic ecleziologic, nu ne întâlnim cu umanitatea lui Hristos prin *suflet* şi *corp*, iar prin *minte* cu „Dumnezeu cel singur", aşa cum pare să acrediteze această tâlcuire care este subîntinsă de tripartiția *minte-suflet-corp*, care are conotația tripartiției psihologice. Prin Biserică şi Hristos, care este cap al Bisericii, avem revelat un chip al unirii şi al participării anume. Avem un chip al întâlnirii şi comuniunii divino-umane neamestecate şi neconfundate, neîmpărțite şi nedespărțite.

Întrebând în ce fel au legătură cu Dumnezeu psalmodia şi rugăciunea, cum psalmodia este omenească, iar rugăciunea dumnezeiască, Emilianos răspunde că prima ajunge până la o anumită înălțime, dar cealaltă se înalță până la tronul lui Dumnezeu. De aceea, psalmodia apare în tâlcuirea lui Emilianos „ca ceva introductiv, ceva care te echilibrează şi te pune în contact cu întregul, dar nu te duce de îndată la cer". Apare, aşadar, mai degrabă ca un mijloc de echilibrare, ca mod de contact şi participare la întreg. Ce va să însemne acest „contact

cu întregul"? Cine şi cum face contact cu „întregul", şi în ce constă acesta?

Emilianos, privitor la psalmodie, în sensul său contemporan, comentează: „Dar când dai psalmodiei înțelesul de astăzi, atunci, când este ceva întreg, te uneşte cu ceilalți oameni, te face să simți că eşti un trup, un suflet, o inimă, o gură cu ei. Iar atunci te simți mult mai tihnit înaintea lui Dumnezeu, pentru că i te înfățişezi nu numai în propria ta micime, ci şi cu iubirea celuilalt, cu sfințenia aceluia, cu înțelepciunea celui de-al treilea, cu jertfa celui de-al patrulea, şi astfel ceva minunat se înalță sus, la cer. Te ia, te duce, şi acolo este „glonțul": rugăciunea care merge nemijlocit la Dumnezeu[26].

Se observă că „psalmodia de astăzi", care este asociată de fapt cântării, apare ca o formă de unire interumană, mijlocită de simțire, care te face să te simți un *suflet*, un *trup*, o *inimă* şi o gură cu ceilalți, deci un „întreg cu ei". Psalmodia, care conferă o anumită linişte, apare astfel ca o unire-mijlocire, ce este un preambul al întâlnirii-unirii nemijlocite cu Dumnezeu. De remarcat afirmația că „te simți" ca un suflet, un trup, o inimă, o gură cu ceilalți, dar nu şi ca o minte cu aceştia. Trebuie decelate simțirea, gura, inima, trupul, sufletul pentru a evalua structura participativă antropologică, prin prisma psalmodiei.

Emilianos tâlcuieşte şi o altă sentință evagriană care relevă o situare a *psalmodiei* respectiv a *rugăciunii* în raport de multiplicitate respectiv unitate: *Psalmodia ține de înțelepciunea cea de multe feluri, iar rugăciunea este preludiul cunoştinței imateriale şi nefelurite*. (85)[27]

După Emilianos, diferența evagriană dintre rugăciune şi psalmodie este o diferență precum cea dintre „rugăciunea minții" şi „rugăciunea în general". Din prima parte a sentinței, *psalmodia ține de înțelepciunea cea de multe feluri*, ar rezulta că „rugăciunea făcută cu cuvintele îşi scoate conținutul din înțelepciunea pe care o are fiecare din noi". Astfel, „psalmodia este o lucrare mai cuprinzătoare, este pentru începători şi are legătură cu înțelepciunea felurită, care este analogă puterilor

[26] *Ibid.*, p. 189.
[27] *Ibid.*, p. 192.

sufleteşti ale omului, este întrebuinţarea acestor puteri, mai ales a raţiunii, însă provine de la Dumnezeu”[28].

Dacă psalmodia se opreşte la un nivel omenesc, rugăciunea, ne spune Emilianos, „vesteşte că am intrat deja în locul cunoştinţei imateriale, care este dăruită de Dumnezeu, nu ca rodul raţiunii, ci al unei trăiri dumnezeieşti”. Aşadar, „psalmodia are legătură cu înţelepciunea omului – înţelepciunea, în sens patristic –, iar rugăciunea este preludiul cunoştinţei imateriale şi felurite, care tinde spre contemplaţie, care e numită de către toţi Părinţii „rugăciunea curată””[29]. De observat că psalmodia se restrânge la un nivel omenesc, fiind consacrată ca o lucrare practică de început. Este arondată multiplicităţii, înţelepciunii multifelurite, în analogie cu *puterile sufleteşti*, în special cu *raţiunea*.

Este comentată şi sentinţa care se referă la harisma rugăciunii şi a psalmodiei: *Dacă încă nu ai primit harisma rugăciunii sau a psalmodiei, aşează-te la pândă cu stăruinţă, şi o vei primi* (87)[30]. Pentru Emilianos, fiind „înălţarea omului către Dumnezeu prin mijlocirea puterilor sale raţionale”, *psalmodia* pretinde înţelepciune şi „este o harismă a lui Dumnezeu, pusă la dispoziţia omului de un dar al harului”. „Rugăciunea însă – sau, mai bine spus, Rugăciunea lui Iisus – este harismă deplină, care se face fără raţionamente, fără imagini, în mod neînţeles, prin simpla înălţare a minţii şi, apoi, prin răpirea ei”[31].

Simonopetritul afirmă că *psalmodia îngerilor* corespunde Rugăciunii lui Iisus, în vreme ce *psalmodia oamenilor* este doar o pregătire pentru Rugăciunea lui Iisus, prin care „avem putinţa să ne punem în rânduială toate puterile noastre, iar prin săvârşirea ei ritmic atingem o seninătate, o netulburare, în care patimile nu mai tulbură trupul şi sufletul”. Se atribuie astfel psalmodiei un „efect” asupra patimilor ce tulbură *sufletul* şi *trupul*. Dar din nou trebuie receptat, în context, *sufletul* şi *trupul* conform schemei psihologiei tripartite evagriene sau/şi

[28] *Ibid.*, p. 194.
[29] *Ibid.*, p. 195.
[30] *Ibid.*, p. 203.
[31] *Idem.*

trihotomiei antropologice. Această structură triadică reiese şi dintr-o altă sentinţă evagriană: *Aşa cum pâinea este hrană pentru trup şi virtutea pentru suflet, tot aşa şi rugăciunea duhovnicească este hrană pentru minte* (101)[32].

Emilianos subliniază această hrănire în chip triadic în raport de o întreită corespondenţă cu structura – trup, suflet, minte – antropologică: „Omul este alcătuit din trup, care se hrăneşte cu pâinea materială, din suflet, care se hrăneşte cu virtutea, şi din minte, care se hrăneşte cu rugăciunea duhovnicească. Pe de o parte, avem trei tipuri de hrană: pâine, virtute, rugăciune. Pe de altă parte, hrana specifică este distribuită în raport de fiecare componentă antropologică specifică. Virtuţile sufleteşti sunt de fapt virtuţile părţilor irascibilă, poftitoare şi volitivă. Aceste părţi hrănesc sufletul". Sufletul este hrănit prin virtute.

Aşadar, în comentariul lui Emilianos, virtuţile sufleteşti sunt cele care hrănesc trei părţi: *partea poftitoare*, *partea irascibilă* respectiv *partea volitivă*. În fapt, trebuie remarcat că, în context, prin *suflet* desemnează *pofta*, *irascibilitatea* şi *voinţa*. Chestiunea este dacă partea volitivă din această tripartiţie a puterilor sufletului este totuna cu mintea, sau dacă între sufletul tripartit (poftă, irascibilitate, voinţă) şi minte este o deosebire de esenţă, adică una de natură ontologică. În acest caz, mintea apare ca fiind o componentă distinctă de tripartiţia sufletului, ceea ce ar reprezenta un model antropologic diferit de cel psihologic, tripartit, platonic evagrian.

În tâlcuirea simonopetritului, cel puţin după cum rezultă din termenii traducerii, *mintea* – ce se hrăneşte din rugăciunea duhovnicească – este echivalată cu *duhul* omului: „Rugăciunea duhovnicească hrăneşte duhul omului. Duhul este vlăstarul suflării dumnezeieşti, care a dat viaţa sufletului în om, duhul are viaţă în sine atunci când se întoarce către Dumnezeu, către izvorul din care a venit. Pentru viaţa duhovnicească este necesară înălţarea duhului, care se realizează prin rugăciunea duhovnicească, prin rugăciunea curată. Toate celelalte, inclusiv aşa-zisele rugăciuni – ele sunt rugăciuni, nu încape îndoială,

[32] *Ibid.*, p. 214.

dar sunt diferite de rugăciunea duhovnicească –, hrănesc doar organismul trupesc şi sufletesc, situație în care vegetăm, crezând că avem înlăuntrul nostru viață"[33].

Avem, prin urmare, *rugăciuni obişnuite*, să le spunem astfel, care hrănesc „organismul trupesc şi sufletesc", şi *rugăciuni duhovniceşti* care hrănesc duhul/mintea omului. Altfel spus, nu doar pâinea şi virtuțile hrănesc trupul şi sufletul, ci şi rugăciunile, altele decât rugăciunea duhovnicească propriu-zisă. Rezultă astfel că doar rugăciunea duhovnicească hrăneşte mintea sau duhul omului. Totodată, Emilianos vorbeşte despre *minte* ca „suflarea lui Dumnezeu", şi despre faptul că *mintea* poate cădea în „stări sufleteşti". Se referă la cădere în ceea ce priveşte „lucrarea minții", şi nu „ipostasul minții": „Aşa cum Sfântul Potir este pus în valoare doar dacă este folosit pentru Trupul şi Sângele lui Hristos – orice altă întrebuințare a lui este improprie şi de nimic – tot aşa şi suflarea lui Dumnezeu, mintea, i-a fost dată omului pentru această întrebuințare. Astfel, mintea cade în stări sufleteşti, adică se frământă împreună cu țărâna şi devine pământească, în ceea ce priveşte lucrarea, nu ipostasul ei"[34]. Astfel, *lucrarea* minții (nu *ipostasul* minții!) ar fi cea care cade şi devine pământească, amestecată fiind cu înțărânatele „stări sufleteşti". În acest caz, *mintea* apare ca fiind un temei (*infra*-) antropologic, dincolo de *suflet* şi stările lui.

Din punct de vedere antropologic, trebuie observat că se operează cu distincția dintre *lucrarea minții* şi *ipostasul minții*. Necesară, pentru o abordare neconfuză, ar fi o cartografiere antropologică care să aşeze şi să deceleze *mintea* ca *lucrare* respectiv ca *ipostas* în raport de tripartiția *trup*, *suflet*, *minte* vizavi de care se articulează în mod corespondent întreita hrănire: pâine, virtute, rugăciune, precum cea evocată în sentința evagriană. O atare hartă antropologică detaliată, care distinge între *lucrarea minții* şi *ipostasul minții*, şi care, totodată, vorbeşte de minte ca *duh* respectiv de *minte* ca *suflarea lui Dumnezeu*, ar trebui pusă într-un raport comparativ cu harta psiho-antropologică evagriană, ce se prezervă într-un tipar tripartit antic platonician.

[33] *Ibid*., p. 215.
[34] *Ibid*., p. 190.

Trebuie urmărit, de pildă, dacă *ipostasul minții* se înscrie sau nu ca realitate în modelul psiho-antropologic evagrian. Trebuie observat dacă se circumscrie acestui model sau dacă arată o lărgire, o completare, ori dacă nu cumva indică o schimbare de viziune antropologică. Vorbim de o schimbare de viziune care înseamnă trecerea într-o altă paradigmă antropologică. Una în care nu mai este în atenție doar o simplă tripartiție, pentru că, dacă *mintea-ipostas* se prezintă ca un element deosebit, transcendent, nesubsumat tripartiției, avem de a face cu o structură antropologică cvadruplă de genul: 1 *plus* 3. Adică: *mintea* (1) plus (3) *tripartiția sufletului*. Este un cvadruplu alcătuit, aşadar, din *minte* şi cele trei părți ale *sufletului*. Este o perspectivă în care dacă luăm în calcul şi *trupul*, iar *sufletul* îl considerăm ca fiind unul (deşi tripartit ca structură!), vedem atunci că *trupul* şi *sufletul* dimpreună cu *mintea* (-ipostas) constituie o triadă. Aceasta nu este însă aceeaşi – trebuie subliniat! – cu tripartiția antică evagriană. Este o trihotomie antropologică.

Este un detaliu antropologic care nu rămâne fără efect practic-experiențial întrucât altfel se înțelege şi localizează rugăciunea minții ca rugăciune duhovnicească (cea a *ipostasului minții*) într-o atare extensie paradigmatică în care *mintea-ipostas* (ca *duh* sau *suflarea lui Dumnezeu*) transcende structura tripartită psihologică evagriană: *poftă-irascibilitate-rațiune*. Cea din urmă parte a tripartiției, anume *rațiunea*, fiind, în forma sa alterată, neştiință. Caz în care, tripartiția apare în omul căzut, mai potrivit formulată ca: *poftă-irascibilitate-neştiință*. Prin urmare, rugăciunea minții sau rugăciunea duhovnicească altfel se pricepe, ca practică şi experiență mistică, dacă se tâlcuieşte în conformitate cu cadrele antropologiei/psihologiei evagriene respectiv în alte cadre, cele ale unei antropologii care adaugă tripartiției evagriene şi *ipostasul minții* (ca *duh*). Aceasta face ca şi trăirea mistică să nu mai fie cea de tipul contemplativ evagrian.

Odată făcută distincția dintre *lucrarea minții* şi *ipostasul minții* trebuie analizată şi *lucrarea* (minții) în raport de *ipostas* (al minții) pentru a evalua dacă într-adevăr este o diferență ontologică, o deosebire de esență, precum cea palamită dintre *ființă* şi *energii*: *ipostasul* fiind *duh-ființialitate*, iar *lucrarea* fiind *energie*. Pe de altă parte, trebuie identificat şi în ce constă *lucrarea* (minții) şi în raport de structura tripartită evagriană,

pentru a vedea dacă aceasta se încadrează în această schemă, şi în ce sens se structurează şi se identifică *lucrarea minții* în topografia psihicului/sufletului tripartit: *poftă-iuțime-rațiune.* Lucrarea minții este o altă denumire dată de fapt rațiunii? Are caracteristicile rațiunii discursive? Diferența dintre *lucrarea* (minții) şi *ipostasul* minții poate releva (şi) o altă diferență, cea dintre rugăciunea *lucrării* minții şi rugăciunea *ipostasului* minții, care este *rugăciunea în duh*, adică rugăciunea propriu-zis duhovnicească. Este duhovnicească (şi) din perspectiva suportului-actului de adresare al *ipostasului-minții* care, în atare perspectivă, este *duh*, prin natura sa.

Însă, un detaliu semnificativ în distincția dintre *lucrarea* minții şi *ipostasul* minții – văzută în cheie ontologică, nu funcțională, instrumentală – este identificarea şi recunoaşterea (şi) a unui activ în sine al *ipostasului minții*. Altfel zis, *ipostasul minții* nu este activ doar în afara sa prin *lucrarea minții.* Această viziune descoperă posibilitatea unei duble implicări şi participări, atât ca *lucrare* (a minții) în ordinea energetică, cât şi direct ca *ipostas* (al minții) în ordinea duhovnicească, cea pe care Avva Ghelasie de la Frăsinei o numeşte ființială. Este *ființialitatea* creată. Asupra acestei duble participări *ființiale* (*ipostasul* minții) şi *energetice* (*lucrarea* minții) – distincte, dar integrate! – se apleacă, în mod detaliat, antropologia apofatică, iconică, personalistă, aşa cum este evidențiată de isihasmul carpatin.

Emilianos Simonopetritul se referă, în contextul tâlcuirii, la *mintea* care nu e atrasă şi nu atrage nimic, şi care, golită fiind de toate, este desprinsă de *poftă*, *irascibilitate* şi *rațiune*, ceea ce o arată ca distinctă de atare structură tripartită: „Mintea se goleşte de toate şi nu are nici o legătură nici cu partea irascibilă, nici cu cea poftitoare, nici cu rațiunea. Nu e atrasă de nimic şi nu atrage nimic la ea, ca să-l poartă atrage numai pe Dumnezeu. Aici este dificultatea pe care o întâlneşte omul: *însingurarea minții*. Dacă se obişnuieşte să o facă, după aceea e foarte simplu. Mulți părinți spun să-ți însingurezi mintea în mod artificial, prin inspirație, printr-o oarecare metodă, dar acestea sunt pentru începători. Se poate reuşi şi fără ele, aşa încât mintea să nu fie atrasă de nimic”[35].

[35] *Ibid*., p. 218.

Practica mistică ţinteşte astfel şi „însingurarea minţii", ceea ce înseamnă că, dincolo de metodă şi moduri de abordare, artificiale sau nu, se reclamă şi o formă de identificare a *minţii* printr-o discriminare, o diferenţiere şi o desprindere a ei de *suflet*, desemnat în tripartiţia: *poftă*, *irascibilitate*, *raţiune*. Care este natura *minţii*, în acest caz? Este o diferenţă de substanţă între *minte* şi *suflet* în această perspectivă? Atunci când se referă la *minte* şi însingurarea ei, Emilianos se referă la însingurarea *minţii-ipostas* sau la însingurarea *minţii-lucrare*? Termenul minte se poate referi fie la *mintea-ipostas*, fie la *mintea lucrare.* Formularea poate deveni astfel neclară şi poate genera confuzii. De aceea e nevoie de o lectură (şi) din perspectiva naturii structurii antropologice. Una care să distingă ordinile de realitate antropologică, fiinţială respectiv energetică. Personalismul apofatic, propriu antropologiei iconice, face astfel de distincţii prin care se identifică şi recunoaşte participarea personalităţii concomitentă, unitară, integrată, neamestecată, neconfundată, în ordini specifice: *fiinţială* şi *energetică.*

Astfel, dacă *ipostasul minţii* ţine de ordinea fiinţială creată, antropologică, el trebuie identificat ca atare în această ordine de realitate care este, prin substanţa ei, una duhovnicească, fiinţială. Însă, despre *minte-ipostas* sau *ipostasul minţii* care, prin natura sa, ţine de o ordine de natură duhovnicească, nu se poate spune că se „goleşte de toate", şi nici că se poate „însingura" prin vreo metodă, printr-o tehnică sau printr-un mod artificial oarecare. Pe de o parte, *mintea-ipostas* este în sine un chip al plinătăţii şi al umplerii. Se umple şi de Dumnezeu, dar şi de alte *minţi-ipostasuri* cu care comunică-cuminecă reciproc, dar direct în această ordine duhovnicească, fiinţială.

În această perspectivă, *mintea-ipostas* nu este în esenţă un chip al însingurării, ci un chip al comuniunii, al deschiderii participative depline. Sau, în formularea antropologiei iconice, arhechipal, mintea-ipostas este un chip al exprimării-cuvântării în sine. În acest caz, *mintea-ipostas* este chiar chipul în sine al persoanei. Este *persoana* ca taină fiinţială. Este un alt nume dat *persoanei*. Isihasmul carpatin foloseşte termenul *suflet* pentru a desemna acest *ipostas creat*, de formă şi conţinut fiinţial. Însă, conform structurii apofatice a antropologiei iconice, *persoana*

sau, altfel zis, *mintea-ipostas*, nu este în sine un chip monadic, ci este un chip triadic în sine. Acest chip triadic este chiar prin caracterul său, intrinsec triadic, un chip al comuniunii în sine, fiind predispus comuniunii inter-personale, nemijlocite.

Ca atare, *ipostasul minții* nu este şi nu poate fi calificat ca un chip al însingurării. E adevărat că *mintea-ipostas* sau *persoana* ca taină în sine trebuie descoperită. Demersul are un caracter mistic. Chipul persoanei trebuie identificat şi recunoscut în realitatea sa duhovnicească, ce transcende energiile. De aceea mistica isihastă este şi o cale a descoperirii şi a identificării de sine ca *persoană* care este suportul real dialogal isihast. Dar demersul mistic propriu-zis nu este unul de însingurare. Nu este un mod de abstragere, ci o deosebire a realității ființialității persoanei în raport de energiile ce sunt manifestări ale sale. Este o identificare şi o recunoaştere de sine ca *persoană*, dar şi a celuilalt ca *persoană*. Demersul isihast implică o *supra-personalizare* iconică hristică şi o *personalizare* inter-umană.

Din acest punct de vedere, *mintea-ipostas*, identificată ca chip apofatic al persoanei, nu se poate spune că „nu e atrasă de nimic şi că nu atrage nimic", pentru că *persoana* este în şi prin sine un „centru de atracție". Însă, *persoana* este un centru deschis şi focalizat în altă ordine de realitate, cea ființială-duhovnicească. Prin urmare, persoana este atrasă şi atrage alte persoane întru comuniune inter-personală, ființială. Sau, altfel spus, *mintea-ipostas* atrage şi este atrasă de alte *minți-ipostas*. Deci, *mintea-ipostas*, altfel zis, *persoana* nu-L atrage doar pe Dumnezeu (Treime de Persoane), ci atrage şi este atrasă de alte *minți-ipostas*, altfel zis de alte *persoane* umane. Una este *atracția ființială* dintre persoane, care implică un raport direct ființial, *ad intra*. Altceva este raportul persoanei ca ființialitate cu propriile energii, care sunt doar manifestările sale. Alta este *atracția energetică*, cea a manifestărilor persoanei – care este cea a interacțiunii cu obiecte, fenomene, dar şi a atingerii şi schimburilor subtile cu forme energetice, ce subîntind corpurile şi organismele individuale – întreținută, în starea căzută a omului/creației, de o raportare într-o modalitate alterată, pervertită prin *poftă*, *irascibilitate*, *rațiune* (neştiință). Această tripartiție reprezintă interfața energetică a relației-legăturii omului cu lumea. Însă,

nu relaționarea directă în ordinea energetică este problema propriu-zisă, ci de-personalizarea acestei relaționări energetice respectiv denaturarea energiilor prin autonomizarea lor segregantă, fragmentară, ce devine astfel o legătură contrară *personalizării* şi *supra-personalizării* hristice iconice. Astfel se configurează un *personalism energetic* care este un *pseudo-personalism*, de fapt.

În acest sens, *mintea-ipostas* sau *persoana*, subzistând ca *ins ființial*, nu trebuie să se golească, rupându-se de toate aceste „legături" cu lumea, pentru că, în realitate, nu *persoana* este vasul de umplere de către şi prin „cele ale lumii", ci „sufletul" tripartit: *poftă*, *irascibilitate*, *neştiință* (rațiune). Însă, *mintea-ipostas* trebuie să se identifice pe sine ca fiind dincolo de aceste „legături" mijlocite de cele trei puteri ale „sufletului" tripartit. Astfel, *mintea-ipostas* sau *persoana* ca *ins ființial* este o realitate transcendentă vizavi de atare tripartiție a „sufletului".

În fond, nici „sufletul" tripartit nu are nevoie să se golească de lume, ca scop în sine. Nu trebuie să-şi nege propriul mod de participare. Trebuie, la rândul său, să se umple, dar în chip personalizat, recunoscând şi primind (şi) lumea ca dar al Persoanei: dar din Dar! Însă, nu o poate primi oricum. Trebuie să regăsească modul firesc, primenit, de participare-cuminecare în ordinea energiilor. Mişcarea în şi prin energii nu trebuie negată, evitată, anihilată, pentru că are rostul său natural, în viul firii. Mişcarea prin energii trebuie asumată, integrată şi transfigurată prin chipul în sine ale persoanei care se mişcă prin sine într-o ordine transcendentă celei energetice, anume cea duhovnicească, ființială. Persoana este într-o supramişcare iconică. Este chipul în sine, dinamic în asemănare. În realitate este o dublă mişcare participativă, neamestecată, neconfundată, atât în *ordinea ființială*, cât şi în *ordinea energetică*.

Însă, actul participativ, inițiator, se deschide în taina sa apofatică, prin chipul *persoanei*. Ordinea energetică nu este doar unificată, ci este şi integrată, fără a fi anulată, în ordinea ființială a ipostasului-persoanei. Personalitatea este omul realizat în chipul iconic singular, integrativ, dublu participativ. Personalitatea este chipul întreg prezent, concomitent, ființial şi energetic. Personalitatea se comunică în ambele ordini de realitate antro-

pologică, ființială şi energetică. Însă, şi în creație, *ființialitatea* (creată) este şi rămâne şi temeiul şi fondul permanent al *energiilor* (create). Omul, trebuie subliniat, nu este doar o structură energetică. Există şi această bază fundamentală, care este de altă natură decât energiile. Omul nu este om concret decât prin ambele componente: *ființială* şi *energetică*. Trăirea directă, conştientă a propriei ființialități ne este însă mai greu accesibilă. Implică o re-naştere hristică. Presupune o descoperire de sine ca chip în asemănare. Este o iconizare.

Pe de altă parte, din perspectiva descoperirii şi a restaurării iconice a omului ca întreg chip, nu se poate susține că *mintea-ipostas* nu are nici o legătură cu *pofta*, cu *irascibilitatea* şi *neştiința* (*rațiunea)*, decât în sensul în care se recunoaşte că între *minte-ipostas* şi această tripartiție a „sufletului" este o diferență de natură ontologică, reală, ireductibilă. Este diferența dintre *ființă* şi *energii*. Nu este o legătură între *mintea-ipostas* şi *tripartiția: poftă*, *irascibilitate*, *rațiune*, pentru că *ființialitatea* (*mintea-ipostas*) nu se poate amesteca sau confunda cu *energiile* (*poftă, irascibilitate, neştiință*). În viziune mistică isihastă, *mintea-ipostasul* este implicată în actul de restaurare a întregului om sau a omului întreg. Restaurarea este o iconare-personalizare.

Prin urmare, se poate spune că *mintea-ipostasul* sau *persoana* în sine, privită în orizont iconic, nu este ruptă sau indiferentă față de aceste energii (-manifestări). Mintea-ipostasul nu rămâne doar la un stadiu de identificare şi diferențiere, ci este şi rămâne „legată" de restaurarea omului-icoană, de realizarea sa iconică, ca personalitate. Acest demers integrativ presupune asumarea energiilor, unificarea, personalizarea şi iconizarea lor. Personalizarea presupune descoperirea persoanei ca chip în sine, ființial. Iconizarea presupune supra-personalizarea hristică a persoanei. Supra-personalizarea realizată în şi prin Hristos, fiind relaționare cu Fiul-Persoană dumnezeiască întrupată-înomenită, şi, prin Fiul, cu Tatăl şi Duhul Sfânt ca Persoane, este diferită de personalizarea ca relaționare inter-umană. Procesul îndumnezeirii presupune şi o supra-personalizare şi o personalizare.

Îndumnezeirea presupune şi reunificarea, şi reintegrarea, în chip neamestecat a energiilor, şi prin ele şi a corpului, prin

intermediul fiinţialităţii, care este substanţa *minţii-ipostasului*. Reunificarea şi reintegrarea energiilor se realizează nu prin energiile însele, ci prin chipul fiinţialităţii persoanei, dar prin raportarea-amprentarea persoanei prin chipul iconic hristic, adică prin supra-personalizare. Reunificarea şi reintegrarea energiilor implică o personalizare prin supra-personalizare. În acest mod, reunificarea şi reintegrarea energiilor se înscriu într-un proces de îndumnezeire. Reunificarea şi reintegrarea capătă astfel un sens iconic. Se desfăşoară în dinamica realizării chipului (persoanei) *întru* asemănare (supra-personalizare). În această perspectivă, *mintea-ipostas* trebuie identificată ca realitate fiinţială-duhovnicească – fiind chipul *persoanei* umane în sine –, şi recunoscută, totodată, ca fiind fondul apofatic antropologic. În acest sens, suportul antropologic structural este *persoana* ca fiinţialitate (creată) în asemănare de chip cu Chipul lui Dumnezeu-Persoană. Provocarea mistică, în privinţa restaurării şi a desăvârşirii omului, devine cea a relaţionării integrate şi a unirii neamestecate dintre *fiinţialitate* şi *energii* în chipul deplin al *personalităţii – chip iconic*.

Considerând că „cea mai bună şi adevărată folosire a minţii este rugăciunea", Emilianos susţine că *rugăciunea minţii* „este pentru orice om, oricine ar fi el". Rugăciunea „îl îndreptăţeşte pe orice monah, pe orice credincios, pentru că îi dă viaţă, i-l dă pe Dumnezeu. Ea îl uneşte cu tot spaţiul duhovnicesc, cu Dumnezeu, cu lumea inteligibilă a îngerilor şi cu lumea sfinţilor, adică cu întreaga Biserică, cu Capul şi cu mădularele ei."[36]. Emilianos afirmă totodată că „mintea este elementul unitiv, instrumentul, pentru că Duhul Sfânt Se amestecă cu duhul omului, şi nu cu trupul"[37]. Trecând peste termenul „amestec" – unul nepotrivit, în ceea ce înseamnă unirea omului cu Dumnezeu –, ce va să însemne în context, antropologic vorbind, *mintea* ca instrument şi element unitiv, respectiv *duhul* omului? Ceva este *mintea*, altceva este *duhul* care este „amestecat" cu Duhul Sfânt? Sau *mintea* ca instrument este de natură duhovnicească, adică este *duh*? Este sau nu este şi un efect asupra

[36] *Ibid*., p. 216.
[37] *Ibid*., p. 219.

trupului, adică o înduhovnicire a lui, în această „amestecare" a duhului omului cu Duhul Sfânt, despre care vorbeşte simonopetritul?

În alt context, afirmă că *rugăciunea minții* reuşeşte unirea întregului om cu Dumnezeu, nu doar a minții: „Prin rugăciunea minții se reuşeşte unirea întregului om cu Dumnezeu, nu doar a minții, pentru că unirea se realizează în mod imaterial şi activ. Întregul om este inundat de Dumnezeu, întocmai ca atunci când ne împărtăşim, fiindcă se împărtăşeşte de har, de lucrarea dumnezeiască sau am putea spune, de Cuvântul lui Dumnezeu. Adică împărtăşirea noastră se face, pe de o parte în Duhul Sfânt, dar este o împărtăşire de Domnul, de vreme ce noi, creştinii, suntem obişnuiți să ne rugăm Cuvântului. Noi avem, cu cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, comuniunea prin excelență, pentru că Fiul îl cunoaşte pe Tatăl, adâncurile Tatălui, şi îl face cunoscut, El îl umple, în Duhul Sfânt, şi pe om. El este Mijlocitorul nostru, Învățătorul nostru."[38]

Însă, din afirmarea faptului că prin *rugăciunea minții* se realizează unirea „întregului om" cu Dumnezeu, asociată, totodată, cu afirmarea faptului că unirea se realizează „în mod imaterial şi activ", se înțelege că unirea e doar imaterială, deci nu implică şi corpul, adică materialitatea lui? Dacă unirea prin *rugăciunea minții* este o unire, dar unirea nefiind doar a minții, întrucât ni se spune că se realizează „în mod imaterial şi activ", se înțelege că mintea este doar un mijloc şi un instrument, altfel decât imaterial, în natura sa? Termenul *minte* se referă la *lucrarea minții*, şi nu la *ipostasul-minte*? Ce va să desemneze, atunci, în context, sintagma „întregul om"? Include sau nu include şi corpul, deci (şi) îndumnezeirea acestuia? Întrebările nu sunt fără rost, dacă se caută o înțelegere a poziționării simonopetritului față de evagrianism, de fapt față de pseudo-Nil. Respectiv, dacă se caută a se vedea dacă avem de a face, la simonopetrit, în grila sa interpretativă, şi cu o lărgire, cu o transformare a modelului psiho-antropologic evagrian.

După Emilianos, avem „putința să facem rugăciunea minții oriunde, chiar şi în biserică". Însă, „când nu putem să spunem Rugăciunea şi, în acelaşi timp, să urmărim cele care se

[38] *Idem*.

spun şi se săvârşesc, atunci vom prefera psalmodia, adică urmărirea celor care se spun şi se săvârşesc la slujbă"[39]. Ni se indică posibilitatea unei duble, concomitente, participări în adunarea de slujbă în raport de două modalități: supra-*individuală* respectiv infra-*comunitară*: *rugăciune* respectiv *psalmodie*. Vedem astfel că *rugăciunea* şi *psalmodia* angajează un suport-activ diferit, prin prisma componentelor antropologice implicate: *minte* respectiv *suflet*. Pe cei care nu realizează în ei înşişi această concomitență a dublei participării, în *rugăciune* şi *psalmodie*, simonopetritul îi îndeamnă să urmărească cele săvârşite la slujba comună. Îndeamnă, deci, să se prefere *psalmodia* în locul *rugăciunii*, pentru a fi „o singură inimă" şi „un singur suflet" cu ceilalți.

Se caută în acest fel ieşirea dintr-o anumită tensiune contradictorie. Soluția ar fi acceptarea, dedicarea şi comutarea pe o direcție participativă univocă, cea a *psalmodiei* şi a adunării slujbei comunitare, prin intermediul *sufletului*, subsidiar *minții*. Să se înțeleagă de aici că nu putem fi şi „o singură minte" cu ceilalți? Nu există şi un participativ în şi prin minte? Nu există şi o relație interumană de la minte la minte? Concomitența, cea la care se referă Emilianos, în siaj evagrian, se referă la o „relație solitară" a *minții* (doar) cu Dumnezeu, ca *rugăciune*, dublată, şi în paralel co-existentă, de o „relație comunitară" a *sufletului* în „adunarea de slujbă", ca *psalmodie*. Este ca şi cum în multiplul adunării se participă prin *suflet*, iar în unirea-unitatea cu Dumnezeu se participă prin *minte*. Se observă astfel o dualitate între unitate şi multiplicitate, între minte şi suflet, între uman şi divin.

Aşadar, chestiunea este (şi) una a actantului, a *cine*-lui care „urmăreşte" cele ce „se spun şi se săvârşesc", adică a atenției „urmăritorului". Altfel zis, este problema modului implicării şi suportului participării – din perspectiva identificării unei anume componente antropologice – în cazul *psalmodiei*, cea legată de adunarea-unitatea de slujbă în comun. Emilianos defineşte însă şi psalmodia ca rugăciune, dar ca rugăciune comunitară, atunci când caută să argumenteze că „întrucât adunarea de slujbă se roagă lui Dumnezeu cu cuvinte de obşte, ca o unică realitate concretă, ca o singură inimă, ca un singur suflet, de aceea eşti îndatorat să urmăreşti cele săvârşite, care sunt simboluri ale

[39] *Ibid.*, p. 216.

unei realități mistice”[40]. Problema de fond în tâlcuirea simonopetritului este cea a unei dualități care nu oferă şi viziunea integrării iconice, personaliste, a participării. Este ca şi cum unitatea adunării de slujbă ține de o participare şi de o angajare doar a sufletului, nu şi a minții, iar, în pandant, rugăciunea minții ar ține doar de o participare a minții, care nu ar avea şi o implicare directă infra-comunitară. Relaționarea ar fi astfel într-o formă de juxtapunere între *minte* şi *suflet*, mintea fiind componenta solitudinii şi țintind divinul, iar sufletul, țintind umanul şi fiind componenta comunitarului.

Pe de altă parte, Emilianos afirmă: „Rugăciunea lui Iisus, faptul de a-l gândi fără reprezentări pe Dumnezeu, este ceea ce se potriveşte cu împărăteasa însuşirilor omeneşti, cu mintea noastră, cu partea noastră conducătoare”[41]. Însă, Rugăciunea lui Iisus este sau trebuie să fie o întâlnire cu Hristos-Persoană, şi *în* şi *prin* El, cu toți şi cu toate. Adică este în joc o cale de suprapersonalizare şi de personalizare, care este mai mult decât faptul „de a-L gândi fără reprezentări pe Dumnezeu”, şi nu poate fi redusă la acesta. În fond, „a-l gândi fără reprezentări pe Dumnezeu”, nu înseamnă în mod necesar că este vorba şi de o întâlnire inter-personală a omului-persoană cu Dumnezeul Tri-Personal. E adevărat că şi persoana umană este dincolo de reprezentări, chiar dincolo de gândire. Apofatismul antropologic presupune realitatea *persoanei umane* ca fiind o taină transcendentă, dincolo de gândire, dincolo de reprezentări.

Prin urmare, simonopetritul face o diferență între psalmodie ca slujbă-rugăciune-cântare comunitară, pe de o parte, şi rugăciunea minții respectiv Rugăciunea lui Iisus, care apare ca o practică individuală, ce nu trebuie contrapusă celei comunitare, pe de altă parte. De aici sfatul său ca în cazul în care nu există posibilitățile (realizate!) unei duble practici a *psalmodiei* şi *rugăciunii minții*, nu alternantă sau substitutivă, ci concomitentă, să se renunțe la rugăciunea individuală a minții, la care trebuie revenit însă, în condițiile solitudinii, atunci când rugătorul nu se mai află în spațiul liturghisitor, comun, al slujbelor de obşte. Altfel zis, conform lui Emilianos, nu trebuie practicată o abstra-

[40] *Ibid*., p. 217.
[41] *Ibid*., p. 199.

gere interioară individuală, prin *rugăciunea minții*, de tipul celei care produce o anumită scindare, izolare şi contrapunere participativă în cadrul slujbelor comunitare ale bisericii.

În absența unei posibile şi realizate concomitențe între *psalmodie* şi *rugăciunea minții*, în timpul slujbelor bisericeşti, *psalmodia* vizavi de practica *rugăciunea minții* apare ca fiind participarea recomandată: „Dacă nu putem să urmărim *psalmodia* şi să spunem şi *Rugăciunea lui Iisus*, atunci la biserică vom prefera psalmodia, adică urmărirea a ceea ce se citeşte şi se săvârşeşte, iar când suntem singuri, rugăciunea minții. Dar acestea două se pot suprapune, întrucât golirea este a minții, adică mintea ni se desparte de suflet. Duhul se înalță, se separă, se lărgeşte şi trăieşte. Aşa cum duhul poate să trăiască în timp ce toate celelalte sunt moarte, tot aşa poate şi să se însingureze când toate sunt pline de viață în jurul lui. Însingurarea aceasta nu este sufletească, ci este duhovnicească a minții”[42].

De observat că însingurarea are un agent, iar acesta este *mintea*, nu *sufletul*. Apoi, de remarcat că Rugăciunea lui Iisus este legată de acest agent, care, trebuie reiterat, nu este *sufletul*, ci *mintea*. Avem astfel, fie o suprapunere şi o concomitență, ca dualitate articulată, fie o alternanță şi o succesivitate, ca separare şi unilateralitate. Concomitența ca suprapunere angajează *mintea* ca însingurare/rugăciune şi *sufletul* ca participare/comuniune. Condiția realizării acestei concomitențe şi suprapuneri este despărțirea-deosebirea *minții* de *suflet*. Este golirea minții şi separarea ei de suflet, ca însingurare duhovnicească a minții, ca trăire directă, nemijlocită a minții. Nu e limpede în acest paragraf simonopetrit – în care se trece de la *mintea* „care se desparte de suflet” la *duhul* care „se înalță, se separă, se lărgeşte şi trăieşte” –, dacă *mintea* şi *duhul* desemnează aceeaşi realitate antropologică, *duhul* fiind doar o altă denumire a *minții* în sensul său ipostatic duhovnicesc. Antropologic, avem de a face în context cu trei termeni: *suflet*, *minte*, *duh*. În realitate este vorba de două componente antropologice: *suflet* şi *minte/duh*? Sau sunt trei componente: *suflet*, *minte*, *duh*? Avem *mintea* ca *lucrarea minții* respectiv *duhul* ca *mintea-ipostas*?

[42] *Ibid*., p. 218.

Este cert că însingurarea aici nu este a *sufletului*, ci a *minții*. Este limpede că nu este o însingurare oarecare, ci o „însingurare duhovnicească" a *minții*. Este vorba, însă, de un caracter duhovnicesc al „însingurării minții", datorat şi dobândit prin prisma obiectului şi a preocupărilor *minții* sau/şi de o natură duhovnicească efectivă, intrinsecă, a *minții*? Nu rezultă şi un efect al „însingurării minții" asupra *sufletului*, sau/şi o umplere şi a *minții* şi a *sufletului*, nu doar o golire a *minții*? Alternativele sunt: suprapunere sau separare. Suprapunere între *minte* şi *suflet* sau separare între *minte* şi *suflet*. Suprapunerea nu este însă şi o integrare. Suprapunerea rămâne articulată în realități paralele, adică într-o dualitate. Integrarea antropologică ca iconizare şi personalizare păstrează distincțiile participării, dar într-un sens al îndumnezeirii omului întreg. Este un sens care nu transpare din suprapunere, şi cu atât mai mult din separare. Chipul integrării este *persoana*. Modelul integrării este *chipul iconic* arhechipal. Asemănarea este transfer şi asimilare de memorial arhechipal. Este şi întrepătrundere. Este şi conlocuire. Nu este suprapunere. Este îndumnezeire. Iar îndumnezeirea preface iconic şi *mintea* şi *sufletul*, dacă e să păstrăm aceşti termeni, folosiți de simonopetrit, care reflectă un model antropologic anume. Ce numim, identificăm şi recunoaştem ca fiind *persoană* în acest model: *sufletul*, *mintea/duhul*?

Aşadar, la Emilianos există o posibilă juxtapunere între *psalmodie*, asociată cu participarea *sufletului*, şi *rugăciune*, asociată cu implicarea *minții* (sau a *duhului*). Cea din urmă se desparte, se separă şi se însingurează de *suflet*, golindu-se de cele ce reverberează în şi prin *suflet*. În acest caz, se observă cum elementele antropologice – *sufletul* respectiv *mintea/duhul* – reflectă de fapt posibilitatea unor implicări-participări distincte care se pot afla şi într-o coexistență dual, dar juxtapuse, ca uleiul şi apa. Nu integrate, nu interferente. Psalmodia este arondată în context unei participări a... *sufletului*. Dar atât *sufletul*, cât şi *mintea*, trebuie identificate aici, contextual, adică în raport de modelul antropologic pe care îl are în vedere simonopetritul. În acest model, trebuie încă o dată subliniat, *sufletul* este subsidiar *minții*. Are un alt nivel, un alt rol, o altă funcție. Aspectul nu este de neglijat. Acestui *suflet* – ce trebuie identificat în realitatea sa conform structurii antropologice

anume – îi este asociată practica şi efectele imediate ale psalmodiei. Trebuie făcută însă şi o evaluare comparativă între modelul antropologic şi psihologic evagrian, de indubitabilă factură antică, şi modelul antropologic în raport de care Emilianos realizează această tâlcuire. Sunt identice? Trebuie analizat dacă cele două hărți psiho-antropologice, evagriană şi simonopetrită, se suprapun sau nu. Totodată, ca actualizare, în orizont apofatic, trebuie discriminat care este chipul de persoană în sine. Altfel spus, trebuie identificat *centrul* adresării – nucleul ce exprimă actul în sine al prezenței persoanei/personalității – *mintea* sau *sufletul*? Detaliul este semnificativ din perspectiva înțelegerii caracterului real *personalist* sau *pseudo-personalist* al *psalmodiei*, în lucrarea şi efectele ei. Dintr-o prezentare sau alta, în raport de o anume viziune, transpare sau nu sensul efectiv personalist al *psalmodiei*.

Antropologia iconică, conform mistagogiei isihaste ghelasiene, indică *sufletul*, nu *mintea*, ca fiind, în chip funciar, suportul-activul antropologic. Aşadar, în perspectivă iconică, fondul antropologic apofatic este desemnat prin *suflet*, nu prin *minte*. Prin urmare, *sufletul* este chipul în sine de persoană. Sufletul este chipul de persoană în sine: sursa-centru al actelor omului. Această desemnare a fondului antropologic prin *suflet* relevă un orizont tainic de însuflețire: o deschidere comuniantă, interpersonală. Evocă un sens de întâmpinare şi întâlnire, de relaționare directă a *sufletului/sufletelor*, şi nu un sens de „însingurare", precum se invocă în cazul *minții*. Este un sens care, după cum am văzut, rezultă din formularea lui Emilianos. Însă, *persoana (-sufletul)* nu poate avea la modul propriu, obiectiv-subiectiv, caracteristicile „însingurării". Eminamente, persoana are caracteristicile comuniunii, capacitățile lui „a-fi-împreună". Este un chip al deschiderii şi exprimării de sine, fiind creată în special ca un *chip după* „chipul Cuvântului", nu doar ca un *chip după* „Chipul Treimii". Arhechipal, ca tipar esențial, *persoana-sufletul* este un chip al cuvântării de sine. Iar cuvântarea de sine nu poate fi altfel decât cu un sens adresant, adică într-un chip orientat-centrat către altul/celălalt.

În transpunerea simonopetritului, se prezervă o dualitate între *minte*, ca fond, şi *suflet* ca element subsidiar minții. Un

suflet ca epifenomen, ca periferie în raport de *minte* ca nucleu. Termenul *suflet* desemnează aici, trebuie reiterat, o altă realitate decât cea desemnată în antropologia iconică (prin *suflet*). Vorbim de realități diferite, deci, dar numite prin acelaşi termen: *sufletul*. Faptul folosirii aceluiaşi termen poate genera confuzii celor care nu au în vedere realitatea desemnată, atunci când se vorbeşte de o articulare-juxtapunere între *rugăciune* şi *psalmodie*, de pildă. În transpunerea simonopetrită, această juxtapunere nu reflectă faptul că actul în sine, chiar şi în cazul psalmodierii, trebuie să fie un act al persoanei ca atitudine-exprimare apofatică, tainică, dincolo de cuvinte, de grăire şi cântare. Sau, altfel zis, fie *rugăciunea*, fie *psalmodia*, trebuie să fie un act direct al sufletului, descoperit în fondul său atitudinal ca realitate ființială. Astfel, nu se mai vorbeşte de *o* psalmodiere care se cantonează – precum în orizontul paradigmatic evagrian, tâlcuit de Emilianos – în ordinea (corpului şi a) *sufletului*, cel față de care *mintea* se însingurează, ci de *o* psalmodiere ce are ca act-suport sufletul (-persoana). Această din urmă psalmodiere exprimă o deschidere ființială a sufletului, ca act în sine, dar care cuprinde în activ-acțiune şi energiile, şi corpul. Toate – şi sufletul, şi manifestările sale energetice, şi corpul – sunt dimpreună implicate şi unitar angajate în comuniunea ecleziologică, personalistă, a întâlnirii omului cu Dumnezeu, în Hristos: Dumnezeu şi Omul.

Ca atare, participarea omului duhovnicesc poate fi, inclusiv *în* şi *prin* psalmodiere, una personalistă şi integrativă, atât cât este fiecare realizat, împlinit şi integrat, ca personalitate. Desigur, este o participare potențială şi actualizată, într-o anume măsură, ca personalitate unică. Este o personalitate trăită într-o dublă deschidere în care nu se separă, nu se amestecă, dar se deosebeşte sufletul ca ființialitate de energiile/manifestările sale, care, în paradigma antropologiei iconice, sunt de fapt interfața-legătura sufletului cu corpul. Cuminecarea-comunicare *ființială* se distinge de cuminecarea-comunicare *energetică*. Dar cele două comunicări-cuminecări nu coexistă simplu ca juxtapuse, ci sunt integrate, fără a se confunda sau amesteca, în omul îndumnezeit. Sunt dimpreună active prin chipul iconic realizat singular în fiecare personalitate unică.

În antropologia iconică, realitatea sufletului este una inefabilă, apofatică. Acest *suflet*, ca viu în sine ființial, nu se poate identifica cu „sufletul" ca element antropologic subsidiar minții, aşa cum de fapt apare în reperele evagriene, de factură antică, dar şi cum reiese din tâlcuirea lui Emilianos. Fără îndoială, problema nu este, în fond, una de alegere şi/sau de contrapunere între *minte* şi *suflet*, ci de identificare a realităților desemnate prin aceşti termeni în raport de un model antropologic sau de un altul. Din perspectiva antropologiei apofatice, *sufletul*, ființial în natura lui, ar putea – cumva şi întrucâtva – să corespundă cu *mintea (-ipostas)* din modelul antropologic care se configurează din expunerea simonopetritului. Ca realitate antropologică apofatică, în atare perspectivă iconică, *sufletul* se poate socoti a fi în corespondență şi echivalat, într-un anume sens, cu *mintea (-ipostas)*; dar cu amendamentul şi sub rezerva că *sufletul* acesta este paradigmatic un *chip triadic ființial* (creat), tot aşa cum manifestările sale sunt un *chip energetic tripartit*. Acest dublu chip triadic relevă altfel, în alt orizont, raportul *infra*-antropologic. Modelul antropologic nu mai este în acest fel tributar unei scheme filosofice de tipul „unu monadic" (*minte*-ipostas, *ad intra*) cu „manifestări multiple" (*suflet*-tripartiție, *ad extra*). Fondul apofatic antropologic este chipul triadic ființial: unul şi multiplu, deodată. Acesta este *chipul de persoană* în sine: *chip triadic ființial*! Aici este fondul apofatic, antropologic!

În antropologia iconică avem, aşadar, un „dublu chip" triadic: *ființial* şi *energetic*. Ființialitatea are un caracter transcendent față de energii. Astfel, *mintea* – cea la care poate că se referă Emilianos, cum că se însingurează ca ipostas şi că este distinctă de lucrarea sa –, nu apare, totodată, şi cum că ar fi, totodată, şi un chip triadic în sine. Mintea apare cel mult ca deosebită, doar, pe de o parte, şi ca fiind transcendentă sufletului, considerat subsidiar tripartit, pe de altă parte. Trebuie spus că nici această tripartiție subsidiară minții nu e tot timpul evidentă şi foarte clară, în tâlcuirea simonopetrită a acestor capete despre rugăciune atribuite lui Nil, dar aparținând de fapt lui Evagrie. Există şi o suprapunere şi o amestecare între psihologia tripartită şi antropologia trihotomică, care poate genera confuzie. De pildă, *mintea*, când este considerată ca „parte conducătoare", contează dacă este identificată prin

prisma psihologiei tripartite, sau dacă este împinsă în spațiul antropologiei trihotomice, având conotația lui *pneuma*. În primul caz, mintea apare ca parte, în al doilea caz apare ca întreg, dar monadic.

Dublul chip triadic, așa cum este mărturisit în antropologia iconică, identifică şi chipul triadic al sufletului în sine ca fundament antropologic. Este un apofatism de chip triadic, nu monadic! Nu doar în transcenderea monadică a tripartiției energiilor este taina apofatismului antropologic, ci în chipul său triadic, personalist! De fapt, acest chip triadic al sufletului în sine explică şi tripartiția manifestărilor sale ca fiind cele care îl reflectă în mod analog, ca energii, aflându-se într-o corespondență şi legătură efectivă, *infra*-antropologică. Acest dublu chip triadic din structura antropologică arată posibilitatea unei *duble* participări şi *duble* mişcări: *ființiale* şi *energetice*. Pe de o parte, chipul triadic al sufletului are o mişcare ființială în sine şi dincolo de sine ca întâlnire nemijlocită cu Dumnezeu, dar şi cu alte suflete! Pe de altă parte, prin chipul triadic al sufletului, ca supramişcare ființială, se mişcă şi energiile, asumate integrativ într-un activ de lucrare specifică, unitară. Este o unică mişcare a personalității ca întreg în deschidere dublă: *ființială* şi *energetică*. Contactul întâlnirii interpersonale este şi *ființial*, şi *energetic*. Există şi un transfer-amprentă de memorial direct ființial, nu doar energetic. Este o dublă amprentă: *ființială* şi *energetică*. Această dublă amprentă este unică prin chipul întreg al personalității.

Însă, în omul restaurat şi îndumnezeit, mişcarea energetică, deşi integrată, rămâne în continuare o participare-prezență energetică, individuală, distinctă. Dar nu şi autonomă! Nu e ca şi când energiile individuale ar fi de sine stătătoare şi ar activa de la sine prin sine, în chip pseudo-personal, dar (acționând) în mod impersonal, în fond. Este (şi) o mişcare energetică integrată în supramişcările sufletului care este suportul actant al dăruirii de sine, ființiale. Nu este anihilată, nu este absorbită participarea energetică specifică, individuală. În structura antropologică este şi o componentă energetică participativă, tripartită, dar personalizată, iconizată. Personalizarea şi integrarea iconică nu sistează o dublă participare, ci transpune în act şi face actuală o *prezență iconică* unică – *ființială* şi *energetică* – în chipul

cuminecării omului-icoană: omul îndumnezeit. Însă, indiscutabil, îndumnezeirea nu este un proces *infra*-antropologic. Îndumnezeirea omului este o lucrare a harului, a energiilor necreate care țin de Sf. Treime de Persoane, pentru că nici harul nu este de la sine prin sine. Harul este al întregii Sf. Treimi şi este lucrător/activat prin Persoană/Persoane. Îndumnezeirea cuprinde omul întreg, inclusiv corpul. În realitate, nu există restaurare fără îndumnezeire, concomitentă. Restaurarea omului presupune un model, cel original. Acesta este arhechipul iconic hristic. A încerca o restaurare fără îndumnezire înseamnă a scoate chipul din asemănare. Ar fi un demers aniconic, antihristic.

În perspectivă iconică, suportul ființial antropologic, adică *sufletul*, nu se goleşte practic de energii (simțiri, imagini, reprezentări, gânduri). Nu are nevoie de atare golire pentru a se evidenția pe sine, pentru că *sufletul*, având trează conştiința propriei ființialități, se evidențiază ca ființialitate prin ființialitatea însăşi. Ființialitatea este o realitate care se vede ca atare prin vedere ființială directă. Este o evidență prin ea însăşi. Nu energiile (simțiri, imagini, reprezentări, gânduri) sunt cele care fac ca *sufletul* să nu se vadă pe sine la față, şi să nu intre în dialogul ființial față-către-față, ci identificarea omului cu aceste energii. Ceea ce reprezintă un mod de a fi ca pseudo-personalizare, de fapt. De aceea, mistic, se reclamă nevoia de descoperire şi identificare a centrului de personalitate, care este sinele ființial. Altfel zis, chipul de persoană în sine este o realitate ființială cu conştiință de sine ființială. Mai mult, energiile se resimt de revărsarea-pecetluirea ființială care survine din şi prin actul sufletesc al dăruirii directe care transcende energiile. Trăirea isihastă, în fondul ei, se adevereşte a fi cea direct ființială, în chipul permanenței dialogale. Asemănătorul în continuare se cunoaşte şi recunoaşte prin asemănător, în chip direct, nemijlocit: *ființialitatea* ca şi prin *ființialitate*, *energiile* ca şi prin *energii*.

Însă, atât *ființialitatea*, cât şi *energiile* subzistă în chip singular în fiecare *ipostas-persoană*, tot aşa cum corpul este particularizat, deşi conținutul său, organic structural, este acelaşi, ca materialitate, cu cel al altor corpuri. Corpul meu, asemenea

celorlalți oameni conține aceeaşi materie, dar subzistentă într-un chip propriu, particular. Materialitatea organică umană este încorporată, fiind particularizată. Energiile umane sunt configurate, fiind individualizate. Ființialitatea umană este ipostaziată, fiind personalizată. Fiecare om este aşadar unic, nu doar prin corpul său, ci şi prin energiile şi ființialitatea sa. Temeiul, fondul chipului omului, *ad intra* structurii create, este şi rămâne *ființialitatea* care este o substanță duhovnicească, *a-energetică*. Această subzistență singulară, personalizată, individualizată – *ființială* şi *energetică*! – este cea care în relaționarea-unire interpersonală face imposibilă, la modul funciar, fuzionarea-contopirea până la confundare.

În perspectivă ecleziologică, comuniunea inter-personală are un sens perihoretic de con-locuire şi reciprocă împărtăşire. Cuminecarea în acest sens, chiar şi ființială fiind – nu doar energetică, deci – nu poate conduce la amestec şi confundare ființială, pentru că ființialitatea este ipostaziată. Ființialitatea subzistă în chip singular în persoană! Aceeaşi substanță ființială mi se oferă de celălalt. Aceeaşi substanță ființială o ofer celuilalt. Dar fiecare o oferă în chipul unic al persoanei sale. Chipul unic este mai mult decât modul unic. Unirea interpersonală este, şi în acest sens ființial, o unire care nu poate niciodată genera o confundare ființială. Nu poate conduce la ştergerea hotarului dintre mine şi celălalt. Identitatea mea şi a celuilalt este una permanentă, cea a fiecărei persoane, şi este trăită conştient, distinct, în taina relației interpersonale. Comuniunea permite însă un transfer, o pecetluire reciprocă, care preface întru asemănare. Iar asemănarea deschide spre o mai mare unire, pentru că generează un plus de potrivire, de înrudire.

Ființialitatea ca atare nu se comunică, fiindcă nu există niciunde ca atare. Ființialitatea, în chip real, subzistă numai ipostaziată-personalizată, şi se comunică doar prin ipostasul-persoana în care subzistă. Ființialitatea poate fi întâlnită şi experiată astfel real doar în diferența ipostazierii sale. În această perspectivă, ființialitatea se comunică-cuminecă, dar numai în subzistența sa unică, ca un conținut singular al persoanei, ca cineva anume: *chip* şi *nume*. Este (şi) posibilă şi reală o permanentă îmbrățişare ca atingere şi amprentare ființială a celuilalt

diferit, în singularitatea sa ființială. Un celălalt diferit în singularitatea sa apofatică, în esență, deci, nu doar în aparență. De fapt, şi îmbrățişarea trupurilor, oricât de strânsă, de simțită ar fi, prezervă alteritatea, nu o dizolvă. Comuniunea inter-personală în *chip euharistic* prezervă identitar totul, şi necreatul şi creatul, şi ființialitatea şi energiile/corpul, în deplina cuminecare, îmbrățişare şi întrepătrundere.

Din perspectiva antropologiei apofatice, *psalmodia* ca citire-rostire şi/sau rostire-cântare, desfăşurată ca o slujire bisericească, ca o liturghisire ritualică, are un caracter personalist comunitar. Prin urmare, trebuie avut în atenție faptul că suportul său fundamental trebuie să fie actul personal. Acest act, funciar, este şi rămâne ființial, apofatic, negrăit, chiar dacă, structural, rostirea-cântarea, în expresia sa explicită, în varia forme, este de natură energetică. Asta pentru că în grăirea manifestă, în esență, este vorba de sunet, deci de vibrație, adică de energie, indiferent de forma şi conținutul alcătuirii ca text şi/sau ca muzică. Fondul *psalmodiei* este sau trebuie să fie astfel unul personal şi personalizant.

Persoana şi personalizarea sunt în atenție, aşadar, ca fond, atât în cazul psălmuirii (citire/recitare de psalmi etc), cât şi în cazul psalmodierii (cântare de text/cuvinte sau cântare de silabe/litere: terirem, ison). Centrul *psalmodiei* este deci *persoana*. Ținta psalmodierii este personalizarea. În acest sens, psalmodia este aşezare şi adâncire în comuniunea inter-personală. Este personalizare şi suprapersonalizare. Este devoalare şi cale de devoalare a personalității în deplinătatea ei. Este înscriere deplină şi trăire a comuniunii integrale în trupul mistic ecleziologic.

Ca atare, *psalmodia* are în atenție şi o alcătuire personalizată – supra-formă, formă şi conținut – dar şi o cale care face prezentă personalitatea integrală: atât în chip *ființial*, tainic, cât şi în chip *energetic*, subtil, dar inclusiv în chip explicit-expresiv efectiv, ca transpunere ritualică în gesturi corporale, în cuvinte, în muzică (cuvinte/text, silabe/terirem, litere/ison). Psalmodia poate fi recunoscută astfel ca un chip al adresării-dăruirii persoanei „ca" sau „pe cale de realizare ca" personalitate. Este un sens în care psalmodia relevă chipul iconic al omului rugător-cinstitor: o taină a persoanei în descoperire-expresie de sine şi o *prezență iconică* ca *personalitate*. Este o creativitate

măritoare şi o mărire creativă mişcată întru persoană de la chip întru asemănare.

Aşadar, în viziune personalistă, apofatică – cea specifică antropologiei iconice, promovată de isihasmul carpatin –, nu avem o reverberaţie dualistă, precum cea relevată în abordarea tributară unui model care operează cu o juxtapunere sau contrapunere între *minte* şi *suflet*, între *rugăciunea minţii* şi *psalmodie*. Nu este practicată aici o anume dualitate între *minte* şi *suflet*, între *rugăciune* şi *psalmodie*. Nu este o diviziune în reper sau siaj evagrian între rugăciune/minte şi psalmodie/suflet. Nu se arondează deci minţii (sau inimii), rugăciunea, nici sufletului, psalmodia. În isihasmul carpatin, fondul rugăciunii şi al psalmodiei trebuie să îl constituie permanent actul în sine al persoanei ca adresare-exprimare de sine directă. Actul rugăciunii sau actul psalmodiei trebuie să fie actul persoanei, iar persoana trebuie descoperită şi identificată în realitatea sa apofatică, ca ipostas fiinţial. Dar ipostasul fiinţial nu trebuie diferenţiat în această identificare într-un mod marcat de o dualitate disjunctivă, de contrapunere. Ţinta acestei identificări de sine este una a descoperirii suportului – chipul omului, intrinsec structurii antropologice – care susţine realizarea omului întru asemănare ca integralitate, ca *personalitate – chip iconic*.

De aceea, în isihasmul carpatin, atât în rugăciune, cât şi în psalmodie, dacă este să operăm cu această diferenţiere dualistă specificată de Evagrie, fondul practic şi experienţial rămâne cel personalist, iconic, integrativ. Acesta vizează deschiderea-centrarea ca prezenţă integrală, *fiinţială* şi *energetică*, şi aşezarea-adâncirea într-o cuminecare-comuniune (cât mai) deplină. Este o mişcare perihoretică în comuniunea interpersonală de fond fiinţial. În acest sens, în specificul carpatin, preocuparea practică şi mistică isihastă este faţă de regăsirea chipului persoanei ca act fiinţial, nu energetic. Ţinta este afirmarea-mărturia *prezenţei iconice* a personalităţii, cea descoperită într-un gest al întâlnirii-cuprinderii depline în taina trupului mistic ecleziologic. Este o trăire în chipul euharistic al comuniunii, eminamente personalist.

În acest caracter mistic, isihast, gestul-atitudinea personală şi personalizantă este şi rămâne, ca suport-centrare inefabilă, apofatică, în prim-planul rugăciunii şi al psalmodiei, fie că acestea se desfăşoară în spaţiul public, în lăcaşul de cult,

comunitar, fie în spațiul privat, în ambientul individual. Gestul-actul în isihasmul carpatin este un chip de adresare al sufletului în sine. Este deschiderea directă, ființială, în formă şi conținut singular, ca *persoană*. Este întâmpinare-ieşire din sine cu conştiința de sine, ființială. De aceea, în acest sens, nu este o disjungere între *psalmodie* şi *rugăciune*, ca şi când una, *rugăciunea* de pildă, ar fi asociată cu o componentă antropologică, anume *mintea*, iar cealaltă, adică *psalmodia*, cu o altă componentă, anume cu *sufletul*. Esențială este *centrarea* de sine, *prezența* ca *întreg-persoană*. Problema este să se identifice, în funcție de un model antropologic, care este *realitatea minții* respectiv *realitatea sufletului*. Sau, în termeni personalişti, identificarea priveşte *realitatea persoanei*.

În viziunea isihasmului carpatin, psalmodia poate fi rugăciune, rugăciunea poate fi psalmodie, dar în temeiul persoanei. Contează însă – în paradigma personalistă a antropologiei apofatice – ca actul inițiator să angajeze *persoana* în chiar taina sa negrăită. E nevoie să o implice *in actu* în chipul său (creat), care, fiind dincolo de rațiune, de definire, de conceptualizare, are acest caracter apofatic real. Acesta presupune nu doar o cale de cunoaştere suprarațională a omului ca persoană, dincolo de cuvinte, dincolo de gândirea discursivă, ci şi o identificare şi o participare a sa nemijlocită ca taină. Presupune o experiență directă. Este vorba de o deschidere şi o centrare a persoanei într-un act-exprimare de sine ca prezență-icoană de chip de adânc uman, care, trebuie subliniat, este creat.

Conştientizarea acestei exprimări de sine, ființiale, nu e în afara unui demers mistic de descoperire şi de restaurare a omului, desfăşurat distinct, dar concomitent cu cel de descoperire şi întâlnire cu Dumnezeu. Şi, dat fiind faptul că această descoperire şi restaurare de sine se realizează pe fondul raportării *la* şi relaționării-întâlnirii *cu* modelul hristic, demersul mistic isihast este în fapt o iconare-personalizare. Rugăciunea lui Iisus este astfel o personalizare prin suprapersonalizare hristică. Nu este doar o rugăciune a minții echivalată cu o rugăciune fără reprezentări, fără gânduri, sau doar o rugăciune a inimii ca simplă simțire. Rugăciunea lui Iisus ca isihasm trebuie să fie o întâlnire cu Hristos-Persoană, în pomenirea Numelui, care ne suprapersonalizează, descoperindu-ne şi

restaurându-ne ca persoane, şi ne face astfel pasibili de dialogul interpersonal ca întâlnire-cuminecare reală față-către-Față. Dialogul inter-personal nu se restrânge doar la descoperirea persoanei ca taină-exprimare directă, inefabilă, şi la o îmbrățişare perihoretică ca exprimare tăcută, ci se supra-deschide şi extinde în expresiile-manifestările persoanei ca iconări: cântări, cuvinte, gesturi. Ceea ce înseamnă o valorizare creativă, personalizată, a manifestărilor/energiilor persoanei, a gândurilor, a emoțiilor, a simțirilor, transpuse varia în sfera conceptelor şi a reprezentărilor, în spațiul imaginilor verbale şi a imaginilor vizuale, în câmpul articulării sunetelor, a modulării vocii etc.

Persoana umană ca taină inefabilă ființială este, indubitabil, o realitate creată, dar are şi păstrează un caracter transcendent vizavi de energiile/manifestările sale, printre care este şi rațiunea. Această transcendență (creată) a sufletului față de rațiune face ca persoana umană în sine, adică sufletul, să fie de necuprins în cuvinte. Persoana (-sufletul) este o realitate indefinibilă, de neacoperit prin discurs rațional, dar pasibilă de cunoaştere directă, nemijlocită. De aici sensul real apofatic al persoanei umane, care este dat de realitatea sa ființială ca atare, în primul rând. De aici şi sensul descoperirii de sine şi al restaurării de sine descris sub forma (şi a) unei transcenderi infra-antropologice. Părintele Stăniloae vorbeşte în *Filocalia* (VIII) de „subiectul uman care se bucură de un fel de „transcendență" față de natură", subliniind că „e o transcendență creată, nu creatoare"[43]. Asupra acestui „transcendent creat" insistă şi

[43] D. Stăniloae: „Pericolul panteismului paşte teologia occidentală, care nu face o deosebire între energiile necreate şi creație. Subiectul uman poate rămâne sau redeveni şi el unul, pentru că se bucură de un fel de „transcendență" față de natură. Dar e o transcendență creată, nu creatoare. Însă se poate considera ca participând la transcendență pentru că tinde să se ridice peste lumea creată şi numai în lumea necreată îşi găseşte împlinirea. Subiectul uman actualizează în mod conştient nehotărnicirea sa şi poate trăi în nesfârşirea Subiectului divin, pentru că s-a făcut asemenea cu El prin primirea energiei Lui necreate, fiind capabil să o primească." *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi*; Traducere din greceşte, introducere şi note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2013, vol. VIII, p. 493.

isihastul de la Frăsinei, ca taină inefabilă a subiectului-persoanei în sine, în antropologia iconică.

Persoana umană în sine, altfel zis sufletul creat, în ființialitatea sa duhovnicească, este un dat-dar. Însă, persoana umană ca dat se actualizează-dezvoltă ca persoană numai prin (supra-) personalizare hristică. Persoana umană, fără Hristos, este ca un mormânt gol: un spațiu al morții nemuritoare. Persoana este readusă, retrezită la viață prin botez. Botezul o renaşte-deschide şi o face părtaşă comuniunii cu şi în trupul mistic ecleziologic, prin supra-personalizare şi personalizare. Biserica-Trup Mistic este astfel în chip esențial un mediu al personalizării şi supra-personalizării. Psalmodierea, ca citire-rostire (de psalmi sau nu) sau cântare, trebuie să se înscrie în acest chip, eminamente ecleziologic, al personalizării şi supra-personalizării. De altfel, fie că rugăciunea şi/sau psalmodia se săvârşesc în chilie, fie că se săvârşesc în lăcaşul de cult, fie solitar, fie comunitar, ținând de o înrădăcinare, o creştere şi o rodire în trupul mistic ecleziologic, trebuie să fie acte-gesturi de personalizare şi supra-personalizare. Paradoxal, din perspectiva personalizării şi a supra-personalizării şi rugătorul solitar trăieşte personal-comunitar, şi comunitatea rugătoare se trăieşte personal-comunitar, fiind trăiri în trupul mistic ecleziologic.

Isihast carpatin, psalmodiei i se recunoaşte astfel aspectul negrăit al implicării şi participării *persoanei* în chip direct, dincolo *de*, dar şi *prin* gesturi corporale, cuvântare, cântare. Astfel, fondul rugăciunii şi psalmodiei trebuie să fie persoana în sine ca act-deschidere de sine. Persoana poate fi realizată sau poate fi pe cale de realizare de sine ca personalitate: integrală adresare-exprimare *întru* asemănare. Este, deci, aşa cum este, *aici* şi *acum*, mai mult sau mai puțin restaurată şi actualizată, mai mult sau mai puțin îndumnezeită şi împlinită, deci, întru asemănare arhechipală ca un întreg chip iconic. Realizarea omului ca personalitate este țintă şi cale. Există, prin urmare, şi un parcurs al realizării. Este deci şi un proces de integralizare. Iar această integralizare, nu autonom realizată, este o țintă de urmărit şi de atins prin iconare-asemănare hristică.

Într-o notă din *Filocalia* (vol. VIII), Părintele Stăniloae consemnează o formă de dualitate între *rugăciunea inimii* şi *cântare* la Vasile de la Poiana Mărului, care „consideră rugă-

ciunea inimii ca ceva deosebit, deci oarecum în afară de ceea ce se săvârşeşte în biserică". Este o viziune ce operează cu o anume disjungere între cântare şi biserică (asociată cu slujbele aferente, săvârşite în comun), pe de o parte, şi rugăciunea inimii, ca practică individuală, din afara bisericii, pe de altă parte. Este o dualitate care separă şi care corespunde sau exprimă un al raport dual dez-integrat, precum cel dintre individ şi comunitate, dintre interior şi exterior. Însă, din punct de vedere antropologic, dualitatea priveşte raportul dintre intelect (suflet raţional) şi suflet iraţional (poftă şi iuţime). Sau, în altă schemă şi alţi termeni, se referă la raportul dintre minte şi simţuri, în sensul în care simţurile (-corpul) fac legătura exterioară cu alte simţuri-corpuri, iar mintea/intelectul, fiind un chip al însingurării-separării, face legătură interioară cu Dumnezeu.

În această viziune formativă încă reverberează, cumva, o dualitate de moştenire evagriană în care se angajează componente ale structurii antropologice într-o formă de „diviziune a muncii". O anume componentă este implicată într-o lucrare (cântare), iar cealaltă componentă este implicată într-o altă lucrare (rugăciune). Una leagă cu exteriorul, cealaltă leagă cu interiorul. Însă, în viziune personalistă, *persoana*, identică cu ea însăşi, poate străbate şi cuprinde integrativ, angajând, deopotrivă, şi interiorul, şi exteriorul. Persoana, fiind încorporată prin botez în trupul mistic al bisericii, şi solitară de este, vieţuind în retragere, prin actul său, ca rugăciune, rămâne într-o vieţuire comunitară, în fond, fiind înrădăcinată şi adâncită în relaţionalul inter-personal: prin supra-personalizare şi personalizare.

Ctitorul *Filocaliei* româneşti remarcă această amprentă dualistă. Susţine că „această viziune întrucâtva dualistă e depăşită de „metodele" româneşti ale Rugăciunii lui Iisus"[44]. În

[44] „Ca şi Teolipt al Filadelfiei, Vasile de la Poiana Mărului recunoaşte însemnătatea Bisericii. În ea primim harul, cu ajutorul căruia dezvoltăm viaţa noastră în Hristos, care ne duce spre înviere. Totuşi el consideră rugăciunea inimii ca ceva deosebit, deci oarecum în afară de ceea ce se săvârşeşte în biserică. Această viziune întrucâtva dualistă e depăşită de „Metodele" româneşti ale rugăciunii lui Iisus." În *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*; Traducere din greceşte, introducere şi note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2013, vol. VIII, p. 687.

context, problematica este şi cea a ordinii, a întâietății *cântării* respectiv a întâietății *rugăciunii inimii*, din perspectivă formativă. Unii pun întâi Rugăciunea lui Iisus, şi apoi adaugă cântarea, aşa cum face Vasile de la Poiana Mărului. Alții schimbă ordinea de prioritate şi întâietate. Dar este şi o provocare legată, nu doar de întâietate, ci şi de o modalitate de îmbinare, de articulare între *rugăciunea inimii* şi *cântare* prin care trebuie să se păstreze o creştere duhovnicească, personală, dar într-un chip nerupt de biserică, de aspectul comunitar, de rugăciunea de obşte. Nu trebuie pierdut din vedere aspectul ritualic al cântării de obşte care are un efect de supra-personalizare şi de personalizare asupra celor prezenți. Din această perspectivă personalistă, cântarea nu angajează şi nu se adresează doar exteriorului, nici doar sufletului în conotația sa evagriană şi simonopetrită, evocată. Legătura prin cântare nu este aşadar strict sufletească, în sensul sufletului subsidiar minții, după modelul tripartiției evagriene, ci este o legătură ce are ca suport *persoana* în taina ei inefabilă. O taină redescoperită şi trăită prin personalizare şi suprapersonalizare. Din acest punct de vedere, *persoana* se transpune ca act în lucrarea cântării. Astfel, cântarea fiind a persoanei, implicând, prin prezența hristică, şi o suprapersonalizare, are un efect de personalizare şi suprapersonalizare. Se răsfrânge asupra celor prezenți ca persoane.

În contextul filocalic respectiv, Părintele Stăniloae comentează: „De fapt, amândouă au diferite trepte. Cu cât urcă cineva în săvârşirea mai duhovnicească a rugăciunii lui Iisus, cu atât rosteşte sau cântă mai duhovniceşte şi celelalte rugăciuni. În orice caz, ele trebuie îmbinate pentru ca credinciosul să rămână pe de o parte în biserică, pe de alta, pentru a se înduhovnici în mod treptat”[45].

[45] „Avem aici o altă ordine decât la starețul Gheorghe. La cel din urmă e întâi cântarea şi apoi rugăciunea inimii (ca şi la Sf. Grigorie Sinaitul şi la ceilalți Părinți vechi). La Vasile de la Poiana Mărului e întâi rugăciunea lui Iisus şi apoi cântarea. De fapt, amândouă au diferite trepte. Cu cât urcă cineva în săvârşirea mai duhovnicească a rugăciunii lui Iisus, cu atât rosteşte sau cântă mai duhovniceşte şi celelalte rugăciuni. În orice caz, ele trebuie îmbinate pentru ca credinciosul să rămână pe de o parte în biserică, pe de alta, pentru a se înduhovnici în mod treptat”. *Idem*.

Observă, aşadar, o schemă „întrucâtva dualistă" aplicată raportului dintre *cântare* şi *rugăciunea inimii* la Vasile de la Poiana Mărului. Însă, pe de altă parte, Părintele Stăniloae reclamă şi o țintă a echilibrului, dublă: rămânerea în biserică respectiv creşterea duhovnicească. Este în atenție şi legătura, şi unitatea în care se pot complini cele două prin măsura personală atinsă de un credincios în parcursul său duhovnicesc. Şi *cântarea* poate avea efect asupra *rugăciunii*, şi *rugăciunea* poate avea efect asupra *cântării*. Este o măsură duhovnicească ce îşi poate atinge şi arăta roadele şi *în* şi *prin* cântare, şi *în* şi *prin* rugăciunea inimii. Este o îmbinare pe fondul unei unități a persoanei, angajată în urcuşul duhovnicesc, dar şi a unei unități inter-personale, care presupune şi realitatea unui urcuş duhovnicesc comunitar.

Rostirea rugăciunilor şi a cântărilor în spațiul bisericesc relevă, aşadar, şi măsura personală a fiecăruia din cei prezenți care personalizează şi înrâureşte în chip tainic pe ceilalți. Urcuşul duhovnicesc nu este doar unul individual, ci, deopotrivă, este şi unul comunitar. Creştem şi dimpreună ca persoane în relația cu Dumnezeu. Dar creştem duhovniceşte şi în relațiile inter-umane, regăsindu-L pe Dumnezeu prezent, transparent şi lucrător şi *în* şi *prin* ceilalți. Relația interpersonală cu Dumnezeu se distinge, dar nu se disjunge de relația personală interumană. Supra-personalizarea şi personalizarea coexistă. Temeiul este persoana. În Biserică, de fapt, ne întâlnim, viem şi suntem în comuniune cu Hristos, Dumnezeu şi Om. Umanul în Hristos este îndumnezeit. Nu este o simplă juxtapunere între divin şi uman în Hristos. Este şi o comunicare idiomică între firea umană şi firea divină în Hristos.

Creşterea duhovnicească, prin persoană, este, în mod implicit, şi o creştere duhovnicească a comunității. Dar înduhovnicirea unei persoane are şi explicit un efect comunitar, inter-personal. Trăirea duhovnicească se reflectă în relaționalul interpersonal. Conduce la o reciprocă transparentizare şi adâncire prilejuită de întâlnirea personală față-către-Față. O creştere duhovnicească a cuiva îi înrâureşte discret şi, cumva, îi creşte duhovniceşte şi pe ceilalți membri ai ecleziei cu care, mediat sau intermediat, se întâlneşte. Dar creşterea personală sau ca *ipostas-persoană* este şi o cale de pătrundere conştientă în

taina comunitară a vieţuirii duhovniceşti. Este şi o *taină comunitară*, inter-personală, a vieţuirii duhovniceşti, nu doar o *taină personală*. Nu ne adâncim solitari în Dumnezeu, ci şi dimpreună cu ceilalţi. Nu este o separare între relaţia om-Dumnezeu şi relaţia om-om. Nici nu poate fi doar o juxtapunere sau un simplu paralelism.

De altfel, juxtapunerea ca simplă alăturare, ca paralelism, nu explică sensul îndumnezeirii omului. Este o distincţie, ireductibilă între Dumnezeu şi om, într-adevăr. Un hotar de netrecut. Dar este şi o întrepătrundere perihoretică în taina comuniunii inter-personale în *chip euharistic*, cea a încununării-unirii iconice într-un singur trup mistic. Comuniunea în biserica-trup mistic este funciar personală, inter-personală şi supra-personală. Nu este o participare de factură metafizică, bifurcată ca vârfurile de compas într-un tip de dualitate de genul spirit/divinul şi materie/umanul, articulată în şi prin om în chip corespondent. Comuniunea ecleziologică ca trup mistic presupune, implică, şi îndumnezeirea şi transfigurarea trupurilor, prin părtăşia în şi prin Hristos, la trupul Său îndumnezeit. Întâlnirea în trupul mistic este însă o comuniune deplină cu Hristos în Persoană, nu doar cu corpul îndumnezeit al lui Hristos, şi, cu atât mai puţin, cu un corp uman al lui Hristos nepersonalizat, deci neîndumnezeit. A nega îndumnezeirea corpului lui Hristos sau a contesta corpul îndumnezeit al lui Hristos, înseamnă a nega întruparea-înomenirea Fiului lui Dumnezeu. Înseamnă a nega şi învierea cu trupul a lui Hristos. Învierea cu trupul a lui Hristos nu exclude, ci presupune şi îndumnezeirea trupului Său, petrecută încă din viaţa Sa pământească, fapt pentru care nu a suferit nici o stricăciune prin moarte. Iar comuniunea cu Hristos-Persoană – Fiul lui Dumnezeu întrupat – implică şi o comuniune cu Tatăl Persoană şi cu Duhul Sfânt Persoană.

Prin urmare, în taina comuniunii interpersonale în *chip euharistic* nu este doar o comuniune omenească, ca o componentă, dublată de o comuniune cu divinul, paralelă, juxtapusă, ca o a doua componentă. O atare perspectivă este marcată de un dualism de tip metafizic în care, de pildă, se articulează realităţi corespondente, în specificul lor: spirit cu spirit, materie cu materie. Dualismul de tip metafizic separă, nu

doar distinge. Relevă articulări în genul unei juxtapuneri. Denotă un paralelism al coexistenței separate, care exclude orice intersectare-întâlnire. E ca şi când spiritul comunică cu spiritul, dar nu poate comunica şi cu materia, realizând astfel şi un „efect" de spiritualizare a acesteia. Deci, este un dualism care nu ia în considerare întrepătrunderea şi interferența, întâlnirea şi conlocuirea neamestecată.

În Hristos, acest dualism de tip metafizic este depăşit, în mai multe sensuri. În primul rând, în Hristos nu se poate vorbi doar de spirit şi materie. Fiul lui Dumnezeu este mai mult decât un spirit, iar întruparea Sa, fiind o înomenire, este mai mult decât materie-carne şi materializare-încarnare. Este altceva decât o încarnare avatarică. Dualismul de marcă filosofică nu recunoaşte faptul comunicării idiomice, care, depăşind acest paralelism, ca articulare fără întâlnire, presupune o comunicare ca amprentare-pecetluire şi un schimb real de memorial personal. Implică astfel un transfer şi o prefacere iconică ce prezervă umanul, nu ca atare, ci îndumnezeit, într-o unire şi integrare cu dumnezeiescul – dinamică, neamestecată, neconfundată, nedespărțită, neîmpărțită – în Hristos, Persoană, Unul din Sf. Treime. Taina persoanei, a lui Dumnezeu-Persoană, revelată în Hristos, deschide un alt orizont comunicării-cuminecării, care, prin chipul comuniunii perihoretice interpersonale, ce descoperă posibilitatea conlocuirii neamestecate, transcende „logica" dualismului metafizic. Aşadar, „logica personalistă" este alta decât „logica metafizică". Este o „logică trinitară". Persoana este supra-logica triadică.

În orizont isihast carpatin – în raport de viziunea iconică, personalistă, a antropologiei apofatice – atât *rugăciunea*, cât şi *cântarea* trebuie să exprime, întâi de toate, un act de prezență al persoanei. Este în atenție astfel, în chip fundamental, calea de dezvăluire a actantului în mişcarea-exprimarea sa ca taină apofatică. În acest sens, *cântarea* nu este doar una a buzelor, asociată manifestării corporale, ca strictă acțiune a „celor din afară". Este şi trebuie să fie un act al persoanei, devoalată *in actu* ca chip în sine. Nu este circumscrisă, aşadar, treptei făptuirii, alături de citire şi alte varia nevoințe trupeşti. Nu este o etapă de început, în sensul de treaptă pregătitoare şi premergătoare – asociată unei activități corporale, dar şi unei mani-

festări sufleteşti (în sensul articulării poftei şi iuţimii, din structura tripartită, pe calea atingerii *nepătimirii*) –, deosebită de etapa elevată, cea a rugăciunii-contemplaţiei, ca treaptă atinsă şi pusă în lucrare prin intermediul minţii.

Conform antropologiei apofatice, *persoana* transcende ca realitate şi *mintea*, şi *sufletul* – aşa cum sunt reflectate acestea în structura tripartită a psihologiei evagriene. Treptele parcursului duhovnicesc evagrian (*praktike*, *physike*, *theologike*) sunt, totodată, într-o corespondenţă cu nivelurile structurii psihice. Ca atare, păşirea pe aceste trepte, conform schemei evagriene, arată în fapt şi un urcuş-trecere de la un nivel al psihismului la altul, în sensul că fiecare treaptă angajează şi reflectă, în lucrare directă, o anume componentă psihică. Însă, comparativ, se poate observa că tripartiţiei de factură psihologică evagriană îi lipseşte, structural, exact fondul apofatic, adică tocmai chipul în sine al omului, chipul de persoană, cel care transcende această tripartiţie.

Din punct de vedere practic-ascetic şi experienţial-mistic, consecinţele sunt, pe de o parte, cele de *pseudo-personalizare*, prin identificarea unei componente a structurii psihologice tripartite, anume *mintea*, cu *persoana*. Şi, pe de altă parte, sunt şi consecinţe de *impersonalizare*, prin nerecunoaşterea acestei dimensiuni antropologice apofatice (create) a omului. Aceasta înseamnă o nerecunoaştere a omului ca *persoană-chip* în sine ce transcende, ca realitate, tripartiţia de formă evagriană şi de sorginte platonicianã, care s-a perpetuat şi în texte filocalice. Riscul experienţial este aici cel de virare într-o experienţă mistică de factură metafizică. Este o trecere-răsucire într-o automistică, prin confundarea acestei realităţi transcendente cu Dumnezeu-Tatăl.

În isihasmul carpatin, ca practică ascetico-mistică, atenţia, dacă i se poate spune astfel, trebuie situată direct pe actul de prezenţă al persoanei, ca chip în sine triadic transcendent (creat) tripartiţiei (evagriene). Aceasta înseamnă o preocupare practică şi mistică (şi) pentru o descoperire şi o conştientizare a *persoanei* ca chip triadic în sine, fiinţial, care transcende structura tripartiţiei evagriene, ce este energetică, în natura sa. În această viziune, ce asumă personalismul apofatismului antropologic, există şi o unitate a trăirii duhovniceşti a persoanei,

integrată interpersonal, comunitar, dar reflectată în chip personalist, prin transpunere personalizantă, în citire-rostire, în cântare şi în gest corporal, şi, desigur, şi în Rugăciunea lui Iisus.

Emilianos Simonopetritul afirmă: „Monahul, unit cu Dumnezeu, se uneşte cu toate, se armonizează cu toate, trăieşte împreună cu toate şi întru toate şi, deci, este omul universal. Dar poate să piardă aceasta atunci când vrea să aibă o comuniune omenească. Nu o va pierde dacă, în paralel cu comuniunea omenească, ține şi toată această profunzime, dar înțelegeți cât de greu este lucrul acesta, din cauza neputinței omeneşti”[46].

Se pune problema, pe de o parte, în ce constă „comuniunea omenească” respectiv ce este „toată această profunzime” paralelă cu „comuniunea omenească”, pe care monahul o poate „ține”. Şi, pe de altă parte, în ce sens se poate afirma că monahul este „omul universal” unit cu Dumnezeu şi cu toate?

În ce constă, în context, umanul şi/sau care este natura „comuniunii omeneşti”? De fapt, cu ce se identifică sau unde este „locată” persoana (umană)? Se regăseşte strucurată în „comuniunea omenească” sau este chiar „toată această profunzime”, care, de fapt, ar constitui *ipostasul-persoana*? Dacă „toată această profunzime” reprezintă *ipostasul-persoana* umană în sine, nu rezultă că această „comuniune omenească” despre care se vorbeşte are conotația unei relaționări care este subsidiară realității ipostasului. Nu este paralelă, ca substrat, cu *ipostasul-persoana* (umană)? Altfel zis, *ipostasul-persoana* nu apare ca juxtapus – ca dincolo *de* –, ca *un* fond transcendent? Ca atare, „comuniunea omenească” nu apare definită, în acest sens, ca subzistentă şi în desfăşurare *sub-personală* – dacă se poate spune aşa – ca mod relațional?

Din expunerea simonopetritului, nu reiese dacă „toată această profunzime” este sau nu este şi în chip direct relațională, adică relațională *per se*. Altfel spus, „toată această profunzime” este singular subzistentă în fiecare om şi are capacitate de relaționare şi de întâlnire intrinsecă, chiar în această ordine de realitate a „profunzimii”? Ceea ce înseamnă o deschidere, dar şi o desfăşurare a comuniunii umane şi *în* şi *prin* această realitate de „profunzime”. Sau „toată această profunzime” este partici-

[46] *Ibid.*, p. 220.

pativă numai prin intermediul „comuniunii omeneşti", adică în mod indirect, mediat? Aspectul este important din perspectiva clarificării personalismului antropologic şi a apofatismului aferent. Se poate releva şi caracterul perihoretic, ca supra-personalizare şi personalizare, al personalismului iconic.

Conform lui Emilianos „nu pot să spun că voi face Rugăciunea lui Iisus fiindcă nu pot urmări cele ce se săvârşesc, cele ce se spun şi înțelesurile"[47]. Altfel spus, nu pot folosi Rugăciunea lui Iisus ca substitut participativ, din pricina lipsei de atenție la cele ce se petrec în cadrul slujbei din biserică. Afirmă în acest context că slujba din biserică nu este rugăciune, ci o adunare şi o prezență mistică a lui Dumnezeu: „Când nu te afli înlăuntrul acestora, atunci rămâi nepus în lucrare de către Duhul Sfânt, întrucât slujba de la biserică nu este rugăciune, ci este o adunare, o prezență mistică a lui Dumnezeu şi a propriei Sale dumnezeiri, iar în potență este părtăşia ta la această adunare"[48]. Rugăciunea este văzută aici, deci, ca altceva decât slujba din biserică şi decât părtaşia credincioşilor la această adunare (de slujbă). În ce sens apare această diferențiere?

În vremea de slujbă, sfătuieşte să se urmărească cele săvârşite în biserică, care trebuie înțelese, având „cunoaşterea înțelesurilor mistice" ce au o „semnificație foarte profundă". Consideră că „nu are atât de mare importanță simțirea, nici nimic altceva". Dar, în schimb, susține că trebuie păstrată atenția asupra celor ce se săvârşesc, şi care trebuie înțelese şi cunoscute în semnificația lor mistică. Accentul pus pe „urmărirea celor săvârşite" şi pe cunoaşterea înțelesurilor mistice şi a semnificațiilor profunde, coroborat cu afirmația că „nu are atât de mare importanță simțirea", configurează un mod de a fi părtaş la adunare de slujbă care este centrat pe minte. Atenția-trezvia, care aparține *minții*, este de fapt cea care face posibilă „urmărirea celor săvârşite". Este o „urmărire" prin... atenție...

Atenția, pe de altă parte, este o lucrare a minții. Totodată, *mintea* este agentul cunoaşterii şi al înțelegerii semnificațiilor mistice. Aşadar, *mintea* apare implicată intelectiv atât în urmărirea celor săvârşite, cât şi în cunoaşterea felurimii semnifica-

[47] *Ibid.*, p. 216.
[48] *Ibid.*, p. 217.

țiilor mistice. Cum este receptată însă individual „prezența mistică a lui Dumnezeu şi a propriei sale dumnezeiri" în cadrul celor săvârşite în biserică? Prin urmărirea celor săvârşite şi prin cunoaşterea înțelesurilor mistice şi a semnificațiilor profunde? Adică numai prin inter-medierea acestora, şi prin minte ca agent activ şi receptiv? Lucrarea Duhului Sfânt este condiționată, ca punere în lucrare a fiecăruia din cei aflați la slujbă, doar de situarea fiecăruia în lăuntrul acestei „urmăriri" şi „cunoaşteri a înțelesurilor mistice"? Lucrarea Duhului Sfânt nu este o lucrare a Duhului Sfânt ca Persoană? Duhul Sfânt nu lucrează şi direct asupra persoanei umane ca *supra-personalizare*? Această *supra-personalizare* nu personalizează omul întreg ca persoană-personalitate? Nu afectează şi simțirea, chiar şi corpul, nu doar *mintea*? Nu este şi o lucrare tainică a Duhului Sfânt ce acționează în chip apofatic suprapersonal asupra persoanei umane ca realitate în sine subzistentă (fie că se conştientizează sau nu) dincolo de *atenția* minții care „urmăreşte", şi de *lucrarea* minții, angajată în „cunoaşterea înțelesurilor mistice"?

Caracterul ritualic al celor săvârşite în Biserică este de real impact inter-personal – prin *supra-personalizare* şi *personalizare* – chiar dacă cel participant la slujbă nu are (încă) treză conştiința prezenței sale ființiale ca *persoană*. Fiecare poate resimți însă efectul primenitor al acestei *supra-personalizări*, chiar dacă nu e suficient de atent şi capabil să urmărească cele ce se petrec, şi nici nu are suficientă înțelegere a semnificațiilor mistice, atunci când se află în adunarea de slujbă. Lucrarea Duhului Sfânt este una de sfințire-personalizare. Este o lucrare prin care tot *sufletul-persoana* viază, chiar dacă nu are încă vie această conştiință a *prezenței-întâlnirii* directe.

Atunci când e vremea de slujbă, Emilianos recomandă „să faci" Rugăciunea lui Iisus „doar atât cât îți stă ție în putință"[49].

[49] „Prin urmare, trebuie să urmăreşti cele ce se săvârşesc în biserică, la slujbă, şi să le înțelegi, dar să ai şi cunoaşterea înțelesurilor mistice. Nu are atât de mare importanță nici simțirea ta, nici nimic altceva. Cunoaşterea înțelesurilor mistice are însă o semnificație foarte profundă. Nu poți să te afli în biserică şi să nu ştii ce se întâmplă, că acolo se află întreaga Biserică, Hristos. Când eşti singur, în cămara ta, fă ce vrei! Dar când e vremea de slujbă, vei face Rugăciunea lui Iisus doar atât cât îți stă ție în putință." *Op. cit.*, p. 217.

Această „putință" nu este tâlcuită ca o simplă capacitate de „a face" Rugăciunea lui Iisus, ci într-un sens al posibilității juxtapunerii, în mod real, a practicii rugăciunii, de către fiecare, pe fondul „urmăririi", în paralel, a celor ce se săvărşesc la slujbă. Este vorba de un paralelism şi de o concomitență, care, în viziunea simonopetritului, ar certifica o „practică desăvârşită"[50].

Această practică, marcată de juxtapunere şi de concomitență, presupune păşirea pe o altă treaptă mistică. Ține de atingerea, în fond, a unui alt nivel, unul mai înalt, de practică a Rugăciunii lui Iisus. Este nevoie însă de o decelare. Trebuie identificat *subiectul* practicii. Trebuie aflat *cine este* actantul? Ce face cu putință această concomitență şi juxtapunere, dacă luăm în considerare structura antropologică? Este vorba doar de o bifurcare funcțională? Adică acelaşi agent-subiect este implicat în două lucrări, dar funcționează numai succesiv sau alternativ, când focalizat într-un sens, când în altul. Este vorba de o structură bi-componentă? Adică, practica Rugăciunii lui Iisus, lucrată prin intermediul unei componente antropologice, să fie o formă de relaționare, interioară să-i spunem, ca primă direcție (paralelă), iar „urmărirea" celor săvârşite la slujbă şi „cunoaşterea înțelesurilor mistice", lucrată prin intermediul altei componente, să fie o altă direcție de relaționare, exterioară să-i spunem, ca cea de a doua direcție (paralelă). În acest caz, am avea două lucrări diferite articulate de un suport bicomponent, juxtapus. Pentru a afla aceste componente, în numirea, forma şi conținutul lor, este nevoie de o cartografiere antropologică.

Atunci când se practică Rugăciunea lui Iisus (şi) în timpul slujbei, există şi o pricină obiectivă, din perspectivă antropologică, care nu face posibilă, în acelaşi timp, şi „urmărirea celor ce se săvârşesc"? O anumită legătură (energetică) dintre *minte*, într-un înțeles al ei, şi *simțuri* nu este cea care funcționează asemenea unui mecanism special? Dacă se deschide către exterior se închide către interior şi viceversa. Dacă *mintea* rămâne, interior, cu atenția pe rugăciune, abstrăgându-se din simțuri, se

[50] „Aşadar, dacă ne aflăm la slujbă sau dacă, de pildă, discutăm cu alții, de vreme ce putem să urmărim cele ale slujbei sau să discutăm, să facem în acelaşi timp şi Rugăciunea lui Iisus. Aceasta este practica desăvârşită. Putem? Cu siguranță că putem, dar este nevoie de o exersare elementară, până la zece zile". *Idem.*

închide vizavi de exterior, ceea ce o scoate din „urmărirea" celor ce se „săvârşesc". Aceasta reclamă de fapt o practică a Rugăciunii lui Iisus care transcende, prin suportul său, *mintea* asociată-legată structural-energetic de simțuri. Însă, acest suport transcendent, deşi este o altă realitate în conținutul său, este tot o realitate *infra*-antropologică. Este acea componentă din structura „paralelismului" antropologic. Acesta ar fi *mintea-ipostas*, care este altceva decât *mintea-lucrare* sau, altfel zis, altceva decât *lucrarea minții*. Ambiguitatea poate apărea din folosirea termenului *minte* cu referire şi la (*mintea*-) ipostas şi la (*mintea*-) lucrare. Deosebirea ontologică între cele două – mintea-*ipostas* şi mintea-*lucrare* – e cea care face diferența şi relevă coexistența paralelă.

Astfel, Rugăciunea lui Iisus „ține" prin intermediul *minții-ipostas* poate lăsa, concomitent, *minții-lucrare* posibilitatea ca, în paralel, să urmărească cele săvârşite la slujbă. Dar la simonopetrit, prin această juxtapunere şi prin acest paralelism, se rămâne într-o formă de dualism, în siaj evagrian. Alta este perspectiva *personalismului iconic*. Întâlnirea omului-persoană cu Dumnezeu-Treime de Persoane nu se rupe, în viziune iconică, în această formă de dualitate, de tip evagrian, care separă întâlnirea prin *psalmodie* de întâlnirea prin *rugăciune*.

Prezența iconică – prezență integrală a persoanei, realizată ca personalitate – este devoalată şi actualizată în ambele situații: fie în chilie, solitar, fie în biserică, infra-comunitar. Personalitatea ca *prezență iconică* se desfăşoară şi se deschide deplin în ambele forme: fie în *rugăciune*, fie în *psalmodie*. Astfel, *prezența iconică* este o prezență în deschidere-participare dublă, dar integrată în gest de închinare: *ființialitate* şi *energii* (-corp). Deschiderea dublă ca personalitate nu exprimă în *prezența iconică* o bifurcare dualistă care separă chilia de biserică, interiorul de exterior, rugăciunea de psalmodie, mintea de suflet etc. Integrarea este una personalistă. Are ca temei persoana. Se desfăşoară şi actualizează ca suprapersonalizare şi personalizare. Vorbim, deci, de personalismul devoalat în sensul antropologiei iconice, apofatice, cel revelat prin întruparea hristică. Vorbim, aşadar, în această perspectivă, de o *psalmodie* lecturată în cheie personalistă.

Neofit

- CONVORBIRI -

TIPARUL METAFIZIC AL MISTICII EVAGRIENE

RESUSCITAREA LUI EVAGRIE, ÎN SEC. XXI

I

Ad. Olteanu: În anul 1983, la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, în numărul 80 al colecţiei *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, apărea în traducerea părintelui Dumitru Stăniloae cartea sfântului Maxim Mărturisitorul *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*. Ea a fost tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Iustin Moisescu, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române la acea vreme, care interesant, îşi obţinuse doctoratul în teologie la facultatea de profil din Atena cu teza *Evagrie din Pont. Viaţa, scrierile şi învăţătura.* Prefaţa cărţii de referinţă a sfântului Maxim era semnată de traducător, respectiv tot de părintele Stăniloae. Cele *100 de capete despre dragoste*, carte care face parte dintr-o primă grupă a scrierilor sfântului Maxim, tratează despre viaţa duhovnicească, inspirată poate de autori anteriori, aşa cum au fost Marcu Ascetul, Evagrie Ponticul sau Diadoh al Foticeii. *Despre diferitele locuri cu multe şi adânci înţelesuri din sfinţii Dionisie şi Grigorie* (Ambigua) poate fi situată într-o a doua grupă de scrieri maximiene.

Pe fond, cea de a doua mare scriere cu substrat teologic este o respingere a origenismului, care profera unitatea iniţială a spiritelor în Dumnezeu (*henada*), despre căderea în trupuri şi despre întoarcerea lor la unitatea originară. Maxim Mărturisitorul ar fi primul teolog care fundamentează definitiv un răspuns al Bisericii la ideile cuprinse în *De principiis*, care nu s-a păstrat în textul original, ci numai într-o traducere în limba latină făcută de Rufin.

Dumitru Stăniloae atrage atenţia în prefaţa mai sus-amintită, la *Ambigua*, asupra unor teologi din jurul nostru care adoptă erorile consemnate de sinoadele al V-lea şi al VI-lea ecumenice şi care se bazează pe autoritatea lui Origen. Aceasta se întâmpla în anul 1983. Origen ar fi fost părintele diferitelor

forme de monofizism, de monotelism şi de iconoclasm. Până la un anumit nivel platonician, el este cel care a substituit pozitivismul categoriilor aristotelice printr-un *idealism ceţos*. Eusebiu de Cezareea, el însuşi un teolog arianist, spunea că Origen a fost unul dintre primii care au introdus filosofia greacă în creştinism. *Ambigua* ar fi răspunsul teologic dat origenismului sistematic, transmis monastic prin tradiţia evagriană.

Pentru Origen, trupul învierii nu este identic trupului material, sufletele sunt preexistente şi, săvârşind păcate, au fost pedepsite printr-o nouă creaţie care le-ar fi închis în trupuri. Venind de sus, sufletul este *răcit* deja la a doua creaţie, atunci când este aşezat în *tunici de piele*. Mai mult de atât, Evagrie ar fi susţinut că omul poate deveni demon.

Părinte, este origenismul pânza freatică a ortodoxiei, care adapă, printre altele spiritualitatea siriacă dar şi isihastă a secolului XIV, fără ca protagoniştii ei să ştie acest lucru? Adică origenismul este materia subiacentă, substanţa ortodoxiei, aşa cum susţin cei aflaţi în jurul părintelui Gabriel Bunge?

N: Ascultându-vă, chiar asta doream să întreb: Care ar fi legătura uverturii pe care aţi compus-o, cu Gabriel Bunge şi cu evagrianismul. Origen? De fapt, în ce fel şi care ar fi legătura cu Origen pe care o propun sau pe care o propovăduiesc, origenian/ origenist, de pe metereze bisericeşti? Cred că aici ar fi punctul tare, dar în acelaşi timp, paradoxal, slab, şi de neînţeles, ca poziţie, pentru oameni care se cred şi se arată ca fiind ai Bisericii. Şi aici mi se pare că trebuie puţină atenţie, pentru că, promovând evagrianismul, în secolul XX şi XXI, implicit este resuscitat şi Origen, într-un neo-origenism mai mult sau mai puţin îndepărtat, în formă şi conţinut, de chipul originar. Aici este întrebarea: *Cui foloseşte?*, din perspectivă ecleziologică, desigur. Cumva, asta ne şi preocupă: heterodoxul... din... ortodoxie. Un studiu de caz.

Ad. Olteanu: Pe de altă parte, luptele par ancestrale şi înrădăcinate în terenul teologic al celor două milenii creştine, respectiv disputele origeniste, evagriene.

N.: Şi se continuă aceste lupte, în haine mai vechi, ori mai noi. În 1983 este publicat volumul pe care l-aţi amintit, din colecţia PSB. Dar, cu un an înainte, apare volumul care îl are în

centrul atenției pe Origen, cu *Peri arhon*. O traducere care aparține lui Teodor Bodogae, cel care fusese atras în comisia de editare PSB de către Patriarhul Iustin Moisescu, inițiatorul acestui proiect editorial, în 1979, şi autorul tezei de doctorat: *Evagrie din Pont. Viață – scrieri – învățătură*, susținută la Atena în 1937. De fapt, marea contribuție a lui Teodor Bodogae este considerată a fi tocmai publicarea unei părți mai întinse din opera lui Origen, care apare în volumele 6, 7, 8 şi 9 al colecției PSB. În volumul 8, *Scrieri alese, partea a III-a*, care apare în 1982, se regăseşte, cum spuneam, *De Principiis*, celebra scriere a lui Origen, dar şi *Convorbiri cu Heraclide* şi *Exortație la martiriu*.

Evoc această cronologie pentru că, într-un fel, poate explica de ce în *Introducerea* la *Ambigua*, la care v-ați referit, părintele Stăniloae scrie că sunt teologi care îl aduc în prim-plan pe Origen, dar nu oricum. Nu e vorba de un chip simplu informativ, ci de o promovare şi o cauționare a persoanei, şi a ideilor acestuia, heterodoxe. Scrie asta negru pe alb părintele Stăniloae. Ne previne ca fiind periculos acest demers, din perspectiva dreptei credințe, dacă determină asumarea şi susținerea unora dintre ideile heterodoxe ale lui Origen, în detrimentul ortodoxiei şi a deciziilor sinodale. Sunt astfel de teologi şi azi, în sec. XXI. Astfel că disputa se continuă, cumva, pe acest fond. Se referea la teologi ortodocşi români, prezum, pentru că dacă nu ar fi fost români i-ar fi numit şi nu ar fi afirmat că sunt *la noi*. În orice caz, din spațiul ortodox certamente sunt. Cred, însă, că se referea, specific, chiar la anumiți reprezentanți din mediul teologic românesc. În paranteză, să spunem că este o vulnerabilitate, pentru dreapta credință, faptul că există teologi la noi, astăzi, care în ciuda deciziilor sinodale, caută să-i dea dreptate lui Origen. Aceştia merg până într-acolo încât, scrie părintele Stăniloae, ajung să susțină că nu există iad pentru că Origen a spus aceasta. Deci nu e vorba că se traduce opera sau că se citeşte Origen, ci că e luat ca dreptar al credinței. Părintele Stăniloae trage un semnal de alarmă, de care ar trebui să fim conştienți, cei care avem conştiință ecleziologică.

Ad. Olteanu: Obiecțiile părintelui Stăniloae sunt de găsit în introducerea pe care o face la *Ambigua* Sfântului Maxim Mărturisitorul.

N.: O spune explicit în *Introducere*, dar, dacă ne uităm atent, vedem că sunt recurente notele de subsol, din *Ambigua*, în care sunt referiri explicite prin care punctează delimitarea viziunii Sf. Maxim față de origenism. Este o poziție a părintelui Stăniloae clară, neclătinată. Sunt nenumărate astfel de hotărniciri față de Origen, în note. Aceasta îmi spune şi că a simțit imperativul unor astfel de sublinieri a căii ortodoxe în raport de cea origeniană, şi că a fost realmente nevoie de tuşa fermă, netremurată. Această consecvență atitudinală, tranşantă, nu a fost întâmplătoare. Nu a fost ceva printre altele. A sesizat oscilația unor teologi şi încercarea de situare a ortodoxei în coadă de peşte.

Ad. Olteanu: Interesant este că Teodor Bodogae face o listă aproape exhaustivă la momentul acela, a lucrărilor româneşti cu referire la Origen. Într-o notă de subsol, el amintește de studiile lui Teodor M. Popescu, din 1926 şi 1933, respectiv *Denaturarea istoriei lui Origen* şi *Tratatul lui Justinian contra lui Origen*. Astfel, Teodor M. Popescu, în *Denaturarea istoriei lui Origen,* articol publicat în 1926, îşi centrează ipotezele, favorabile alexandrinului, pe subiectul idololatriei acestuia. Astfel, figura lui Origen a străbătut secolele trecând printre două rânduri: unul de apărători entuziaşti, altul de acuzatori fanatici – şi prin mormântul în comun pregătit ce vru să-i fie condamnarea imperială categorică din 543, devenită *ecumenică* în sinodul de la 553.

Cartea a VI-a a *Istoriei bisericeşti* a lui Eusebiu de Cezareea este aproape un imn de laudă pentru marele alexandrin. Ca acesta, antichitatea creştină ne-a lăsat multe altele, admiratorii lui Origen fiind şi numeroşi şi mari. Ceea ce am putea numi *cariera* lui Origen în istoria bisericească se cuprinde între cele două imne diferite: al istoricului Eusebiu de Cezareea şi a lui Chiril de Scythopolis, unul consacrând pentru posteritate gloria lui Origen, celalalt condamnarea definitivă ce-i rezervă secolul VI. Primul care i-a purtat ură lui Origen a fost episcopul Dimitrie al Alexandriei, care ține sinoade contra marelui teolog, obligat să părăsească Alexandria, unde făcuse pentru gloria creştinismului cât nimeni altul, pentru a se stabili în Israel, bine primit şi apreciat de episcopi şi de creştinii locului. Perioadele campaniei contra lui Origen sunt patru sau cinci. Ea capătă proporții la sfârşitul secolului IV şi începutul de secol V sub

formă de chestiuni personale şi polemici violente între Epifaniu din Salamina, Teofil al Alexandriei şi Fericitul Ieronim, toți contra lui Origen, Ioan al Ierusalimului şi Rufin, de partea lui. Rezultatul a fost condamnarea memoriei şi scrierilor lui Origen la Alexandria şi Roma, exilul şi moartea tragică a lui Ioan Hrisostom, conflictul fără pereche ca episod curios în istoria literară a creştinismului dintre Ieronim şi Rufin, şi mai ales discreditarea masivă şi progresivă a operei lui Origen.

Consemnat cum a fost de unii episcopi şi sinoade, Origen rămâne motivul de continue scandaluri mânăstireşti. Origen era prea mare pentru a fi ignorat şi părăsit, dar şi greu de înțeles şi de condamnat. Unii asceți erau origenişti declarați, alții antiorigenişti categorici, neînțelegându-l nici unii, nici alții, periclitându-i astfel restul de reputație de care se mai bucura. Din Egipt conflictul a trecut în Israel şi a reuşit să facă din Origen într-un secol şi jumătate un fel de apariție oribilă în Biserica lui Hristos. Asupra acestui spectru se aruncă cu toată autoritatea sa de împărat şi teolog, Justinian la 543, care printr-un tratat către patriarhul Mina dispune convocarea unui sinod endemic în Constantinopol şi condamnarea răsunătoare a lui Origen. Sinodul V a confirmat în treacăt opera împăratului şi de atunci Origen a fost socotit ca scos din rândurile creştinilor şi ca un pericol pentru totdeauna înlăturat, drept pentru care Chiril de Scythopolis aduce cerului un imn de slavă şi mulțumire.

Teodor M. Popescu îl consideră pe Origen drept cel mai mare teolog al creştinismului antic şi poate de totdeauna. Anatemele lui Justinian nu țintesc şi nu ar atinge pe cel care fusese Origen, ci origenismul, adică forma în care degenerase învățătura lui printre asceții Egiptului şi Palestinei, unele dintre păreri exprimate în scrierile lui, sau mai degrabă o sumă de erori adunate, cu pretenția de a avea la bază pe însuşi Origen. Ceea ce îl mai interesează pe Teodor M. Popescu este atitudinea *micului teolog bizantin* Justinian față de marele teolog alexandrin, atitudinea secolului VI față de secolul III şi mai ales procedeul condamnării şi motivele ei. *Tratatul împotriva lui Origen* nu ar fi fost nicidecum opera împăratului. Idolatria s-ar constitui într-unul dintre motivele injurioase pentru care Origen a fost condamnat. Petrus Danielis Huetius (1630-1721), episcop de

Soissons, în opera sa *Origeniana*, vorbind de acuzația de idolatrie adusă lui Origen, admite posibilitatea căderii marelui teolog în idolatrie, spunând că având să rezolve dilema etiopian vs. jertfire la idoli, şi voind să evite pe Caribda, el ar fi căzut în Scila.

În secolul XVII renaşte puternic interesul pentru studierea lui Origen. Studiile istorice în general, în urma controverselor dintre catolici şi protestanți, sunt cultivate cu mult zel de o parte şi de alta. Se face o întreagă revizuire a istoriei bisericeşti. Chestiunea *Origen*, una dintre cele mai pasionante altădată, nu putea fi lăsată nici ea la sentința lui Justinian şi la părerile înguste ale antiorigeniştilor, care-l acoperiseră de calomnii şi de insulte. Începe o revizuire a marelui proces origenist al secolelor V-VI şi mai toți istoricii bisericeşti din secolele XVII-XVIII îşi dau părerea lor asupra acestui caz. Apar din nou, sub alte forme, desigur, origenişti şi antiorigenişti. Controversele se reiau în jurul chestiunii, dacă Origen a fost sau nu eretic şi dacă a fost condamnat ca atare de Sinodul V ecumenic, sau numai de cel endemic de la 543.

Ca să ne mărginim la chestiunea idolatriei lui Origen, afirmă Teodor M. Popescu, adică la aprecierea informației date de Epifanie, Baronius, neputând admite istoricitatea unui fapt atât de monstruos, contestă autoritatea locului în chestiune, şi îl crede interpolat. În modul acesta a descărcat pe Origen de vina căderii şi pe Epifanie de răspunderea ce comportă o ştire atât de fantastică. Epifanie pretinde că Origen ar fi părăsit Alexandria din cauza sacrificării la idoli. Dacă faptul ar fi fost adevărat, el nu ar fi scăpat antiorigeniştilor din secolele IV-V, care însă nu au imputat lui Origen aşa ceva. Argumentul este într-adevăr puternic, căci adversari fanatici şi lipsiți de scrupule ca Teofil al Alexandriei sau Fericitul Ieronim, nu ar fi lăsat neexploatată o asemenea scădere, de natură să compromită mai mult decât orice altceva pe marele teolog.

Nicetas Choniates sau Acominatul (+1241) ne spune că, dându-şi seama de gravitatea faptei sale, Origen ar fi regretat-o cu lacrimi amare, deci că ar fi făcut penitența lui Petru. Înaintea lui, în secolul V, s-a compus o operă dată ca fiind a lui Origen, cu lamentații şi penitențe ale acestuia. Baza ei era tot relatarea

lui Epifaniu, iar traducerea latină era dată ca fiind a Fericitului Ieronim. Papa Gelasius (+496) o condamnă însă ca apocrifă.

De aceea Erasmus din Rotterdam (+1536) a numit-o *presupunerea vreunui ignorant care voia să defăimeze pe Origen.* Este vorba de constrângerea lui Origen de a păcătui cu etiopianul şi de forma în care găsim cazul în actul de acuzare şi de condamnare scris de împăratul Justinian: *Nesprijinindu-se pe piatra credinţei, ci expunând blasfemii ca acestea şi încă mult mai rele decât acestea, nepiosul Origen desigur că a putut să renege pe Hristos în timpul martiriului şi să se închine politeismului păgân introdus de el. Şi aceasta s-a întâmplat după pronia lui Dumnezeu, ca să nu fie admis ca martir în Biserică şi vătămată astfel turma lui Hristos. Căci dacă sunt unii care şi acum mărturisesc greşeala aceluia, dar îi adoptă părerile, nu ar fi cerut ei oare restabilirea părerilor ca fiind ale unui martir şi părinte bisericesc, de nu s-ar fi întâmplat ca el să moară ca închinător al idolilor? Nimeni din cei care ţin strâns la adevăr nu cade de la Dumnezeu şi nu e părăsit de El, după cum spune Sfânta Scriptură: Priviţi la generaţiile vechi şi vedeţi cine a crezut în Domnul şi a fost părăsit? Sau cine a nădăjduit în El şi a fost trecut cu vederea? (Eclesiast, II).*

Teodor Bodogae îl pomeneşte apoi pe patrologul I. G. Coman, unul dintre cei care încearcă să clarifice disputa origenistă în spaţiul românesc. Acesta publică în anul 1953 un articol intitulat *Problemele dogmatice ale sinodului V ecumenic*. Liviu Stan, canonistul, scrie în 1953 o lucrare cu detalii istorice, *Împăratul Justinian – sinodul V ecumenic şi papalitatea,* iar dogmatismul Isidor Todoran publică articolul *Poate fi socotit Origen eretic?* Aceasta întreabă el în anul 1959. Adică trimiterile nominale pe care ezita să le facă părintele Dumitru Stăniloae, cu un an înainte, le face Teodor Bodogae într-o notă de subsol. Şi cred că nu ar fi numai acestea.

N.: Mă bucur că aţi făcut aceste precizări! Chestiunea origenismului şi a neo-origenismului este încă de actualitate, aşa cum este şi evagrianismul. Isidor Todoran pe sine *se* întreabă: *Poate fi socotit Origen eretic*? Sinoadele ecumenice s-au pronunţat. Există anatematisme în acest sens. Că şi aceste hotărâri sinodale pot fi contestate, reinterpretate, răstălmăcite este un fapt atestat nu doar de istoria recentă. Pe cine reuşesc să

convingă aceste abordări, cum şi de ce, este o discuție care nu poate fi ocolită.

Mulțumită prietenilor mai vechi, Carmen Tobler şi părintele Macarie, fost eclesiarh al catedralei din Sibiu, alături de care am fost hirotonit, am primit câteva studii, în format electronic, ale celor menționați. Să mai zică oarecine că tehnologia nu e de folos! Printre ele, desigur, şi *Denaturarea istoriei lui Origen*, apărut, sub semnătura lui Teodor M. Popescu, în revista BOR – o publicație al cărei debut editorial este în sec. XIX, mai precis în 1874, 1 octombrie. Este vorba de apariția acestui studiu în câteva numere din 1926 ale BOR, nr. 5 (mai), nr 10 (octombrie), nr. 11 (noiembrie) şi nr. 12 (decembrie).

Pe pagina scanată a numărului 12 al revistei BOR, din decembrie, 1926, în afara ultimei părți a studiului *Denaturarea istoriei lui Origen*, erau încă două citate. Primul, de la *Congresul preoților catolici din Viena*, aparținea Mons. Handlos: „*Nu ajunge să te mulțumeşti cu un minimum. Idealul de a fi creştinul „corect" nu poate duce departe. Vremea de față cere credincioşi care să fie mândri că sunt creştini, după cum alții sunt mândri că sunt marxişti. Numai desfăşurând steagul celor mai înalte pretenții, poți avea chipul de a izbândi*".

Al doilea, *Despre publicul nostru*, apărut în Cuvântul (21 iunie, 1926) era al profesorului Nae Ionescu: „*... Gata în totdeauna a scuza, deşi foarte rar pregătit a înțelege*". Mi s-au părut semnificative, cumva, ca reprezentări ale unor tipologii atitudinale, vizavi chiar de situările în dezbaterea *pro-* sau *anti-* Origen, *pro-* sau *anti-* Evagrie, fapt pentru care m-am gândit să le consemnez şi aici.

Textul, publicat la o vârstă tânără, pe când T.M. Popescu avea 33 de ani, începe prin a consemna că figura lui Origen a străbătut secolele trecând, cum spuneați, printre două rânduri: „unul de apărători entuziaşti, altul, de acuzatori fanatici". Nu ştiu dacă se poate conchide că au existat şi există şi terți, nici entuziaşti, nici fanatici, care, pătrunşi de ataraxie, l-ar fi putut urmări şi-l urmăresc încă pe Origen, printre aceste două rânduri aflate la extreme. Aceştia ar putea crede că rulează, neutri, echilibrat, pe calea de mijloc. Acest şpagat între apărători şi acuzatori mi se pare că e o soluție doar de simplă

echilibristică discursivă, dar lipsită de o conştiinţă ecleziologică asumată, autentică. O soluție căreia nu-i văd alt rost, decât cel de aflare în treabă – dar nu neutră, *treaba*, întrucât perpetuează confuzia cum că ce n-ar fi ar fi ori că ce ar fi n-ar fi. Este ca o acțiune pe traseul prestabilit al politicii corecte.

Denaturarea istoriei lui Origen se poate metamorfoza pe nesimțite în *Denaturarea istoriei Bisericii*. Şi de fapt asta poate fi şi intenția şi scopul unor astfel de istorici catolici şi protestanți post-renaşcentişti din Occident, care nu a prea contat în dezbaterile din sec. VI. Mă refer la faptul că Apusul nu a prea fost „pe față" când s-a tranşat chestiunea teologic, în Răsărit. Problema Origeniadei XXI devine astfel şi una de rescriere a istoriei Bisericii? *Aceasta este miza?*

Relativ la *Deturnarea istoriei lui Origen*, problema nu se pune şi nu se dezleagă în cheia binară: fanatism vs entuziasm, apărător vs acuzator, ci într-o alta: în a fi sau a nu fi în Biserică – *Stâlp şi temelie a Adevărului*. Din acest punct de vedere, nu cred că o cale de mijloc, cea a căldicelului, ce se vrea a fi „de bine", pentru a nu fi „de rău", ar putea fi cândva soluția. Pe fond, este un import „tematic" a unor problematizări catolice şi protestante, resuscitate şi malaxate, de câteva secole, care, dacă tot ies în cale, astăzi, reclamă fără îndoială şi o întâmpinare ortodoxă. Acesta nu poate să iasă din siajul a ceea ce s-a hotărât în Duhul Adevărului.

Deşi Teodor M. Popescu, care pare a fi suferit de nevoia de sincronicitate, atribuie calificativul fanatic acuzatorilor, ceea ce constituie deja un soi de etichetă, conotată negativ, în raport cu entuziasmul apărătorilor, totuşi fanatismul şi entuziasmul pot fi şi interşanjabile. De pildă, de ce nu ar exista şi apărători fanatici? După cum de ce nu ar putea exista şi acuzatori entuziaşti? Apoi, trebuie avut în atenție ca apărătorii lui Origen să nu se arate a fi în fapt contestatari şi acuzatori ai Bisericii, implicați în subminarea ei din afară şi din lăuntru.

Dar lăsând la o parte calificativele atitudinale, uneori amorsate umoral, problema de fond nu este cea a modului comportamental, ci a adevărului de credință mărturisit, de către Origen şi de scrierile sale, fapt pentru care, urmarea alexandrinului te situează, ca următor al său, în afara mărturisirii

acestui Adevăr. Față de Adevăr este în realitate poziționarea fiecăruia. Trebuie înțeles aceasta, pregătiți fiind pentru a înțelege – apropo de zicerea lui Nae Ionescu –, nu oricum, ci păstrând distanță față de acea „pregătire" de „în totdeauna" pentru a scuza. Trebuie ieşit din acest concert al celor care, în fel şi chip, vor să-l absolve pe Origen, considerat eretic post-mortem, nu în viață, şi ca atare victimă. A cui? A Bisericii?!?

Teodor M. Popescu susține în studiul amintit, după cum remarcați, că ceea ce îl interesează este atitudinea „micului teolog bizantin" (Împăratul Iustinian) față de „marele teolog alexandrin", respectiv a secolului al VI-lea față de secolele III-IV. Dar mai ales îl interesează procedeul condamnării şi motivele ei. În acest sens, urmăreşte cum a procedat şi cum a motivat condamnarea „cel mic", anume Iustinian, în raport cu „cel mare", anume Origen. Ia apărarea astfel lui Origen, în detrimentul lui Iustinian. Premisa sa este că istoria lui Origen a fost denaturată. Urmăreşte procedura şi motivarea, dar şi împrejurările şi circumstanțele, preocupat fiind să afle cum a fost posibilă denaturarea istoriei, în cazul lui Origen. Găseşte aici un caz instructiv şi edificator asupra felului „cum poate deveni memoria unui om, când timpul nu-l mai înțelege". Premisa este însă alta, apropo de înțelegere. În realitate, Origen şi origeniştii au încercat în mod sinuos şi insidios să infiltreze viața Bisericii, şi să influențeze istoria ei. Asta o fac sau încearcă să o facă şi următorii contemporani ai lui Origen. Încearcă să rescrie istoria Bisericii, chiar, susținând că îi „fac dreptate" alexandrinului. Continuă lucrarea maestrului lor, pe care se străduiesc să-l moştenească. Desigur, fără a fi unitari în demersul şi discursul lor.

Premisa, aşadar, este alta: Biserica, cea care colaborează cu veşnicia, înțelegându-l, a constatat că Origen este în afara ei, şi, fără a-l scuza, a dat verdictul definitiv, care nu putea fi altul. Nu a denaturat istoria lui Origen, ci a desprins-o de istoria Bisericii, din aproape în aproape, cum desprinzi o plantă parazitară de pe un trunchi viu. Aşa se încolăcise origenismul pe trupul Bisericii, riscând să o reorienteze, să o reconfigureze, mutant. Tocmai de această încercare de denaturare a vieții Bisericii, în structura sa doctrinară – cea care o menține şi o confirmă ca fiind pe calea revelației hristice – a fost găsit responsabil Origen.

De reținut, așa cum ați precizat, că în sec. XVII deja renăscuse „puternic interesul pentru studierea lui Origen", şi că existau controverse între romano-catolici şi protestanți care, încercând să dezgroape „din cele acoperite de uitare", au ajuns în situația de a realiza o „revizuire a întregii istorii bisericeşti". Atunci reîncepe o revizuire a marelui proces origenist din sec. V-VI, majoritatea istoricilor bisericeşti din sec. XVII-XVIII exprimându-şi opinia cu privire la acest caz. Aceasta face, după cum remarcă Teodor M. Popescu, să se ivească din nou, în varia forme, origenişti şi antiorigenişti, controversele reluându-se în jurul a două teme majore: a fost sau n-a fost eretic Origen, respectiv a fost condamnat ca atare de însuşi Sinodul al V-lea ecumenic din 553, sau numai de cel endemic din 543. Însă, în subsidiar, sub haina dezbaterii istoricilor asupra istoriei factuale, se contestă şi se subminează poziția ecleziologică păstrată timp de un mileniu. Sunt amințiti pro-origenişti precum Baronius, Henri de Valois, Théophile Reynaud ori iezuitul Halloix, care, apărând pe Origen „de orice bănuială de eterodoxie", nu admitea „cu niciun chip condamnarea lui Origen ca eretic de către Sinodul al V-lea ecumenic".

Mai departe decât Halloix merge Aloisi Vincenzi care, conform lui Teodor M. Popescu, „neagă de-a dreptul autenticitatea edictului lui Iustinian, socotindu-l o piesă apărută în Siria şi doar înmânată împăratului". Un alt apărător al lui Origen este istoricul Tillemont, cel pe care încearcă a se susține şi Bunge astăzi, ca reper, în promovarea „ortodoxiei" lui Evagrie. Aspectul „idolatriei lui Origen", diferit de cel al „ereziei lui Origen", este, după cum ține să recunoască Teodor M. Popescu, combătut temeinic de Tillemont – fără a o eticheta succint ca pe o „fabulă" sau „calomnie mizerabilă", aşa cum au făcut alții. Este tratat astfel subiectul „Origen idolatrul" ca diferit de „Origenul ereticul", dar calitatea de ereziarh al lui Origen este precumpănitoare în discuție întrucât se face mai mult caz de ereziile sale decât de idolatria sa.

Teodor M. Popescu se situează de partea apărării figurii „strălucitului teolog alexandrin", după cum îl numeşte. Susține că ținta atacurilor asupra lui Origen au devenit, în cele din urmă, erorile origeniste. Numai orientându-se spre atare țintă a

survenit şi „succesul cel mare al antiorigeniştilor". Un succes, aşadar, care e repurtat pe „terenul doctrinei". Anti-origeniştii de pe „terenul doctrinei" sunt sau nu sunt apărătorii şi promotorii doctrinei ecleziologice? „Iustinian, ultimul erou antiorigenist, a înțeles-o, şi ajutat de împrejurări a reuşit astfel să scoată cu totul pe Origen din uzul cugetării creştine oficiale". Iustinian a fost ajutat, prin urmare, de împrejurări... ca să-l scoată pe... Origen... din folosul cugetării creştine oficiale. Dumnezeu nu-l va fi ajutat pe Iustinian? La noi, înțeleg că Origen e oficial intrat în colecția PSB. Şi a intrat în aşa fel în cugetarea teologică contemporană şi intră încă, că unora, crezând că arbitrează un conflict între origenişti şi antiorigenişti, le-a denaturat discernământul teologic, crezând că pot fi şi aşa, şi altminteri, când de fapt trebuie să rămână mărturisitori fideli ai adevărului de credință.

Aşadar, Iustinian este cel care a intuit că „motivul doctrinar" ar fi cel care va putea să-i pună într-adevăr, definitiv şi fără drept de apel, o piatră tombală lui Adamantios, cel mai tare ca oțelul. Din această perspectivă, dată de *Denaturarea istoriei lui Origen*, caracterul ereziarh al lui Origen nu ar fi deci unul dobândit prin lucrare, relevat de persoana şi de scrierile sale, în mod real, intrinsec, ci reprezintă doar o atribuire, datorată unei alegeri iscusite a motivului celui mai redutabil de condamnare, anume cel doctrinar, dar inițiat de o rea credință şi marcat de o construcție argumentativă falacioasă. Este aşa?...

Ad. Olteanu: Justinian cel Mare a scris un tratat contra lui Origen, una din operele cele mai studiate, mai dense şi mai pătimaşe din câte s-au scris vreodată. Împăratul convocase Sinodul V ecumenic pentru examinarea celor *Trei Capitole*, şi era liniştit dinspre partea origenismului. Alte tulburări origeniste, din Israel, l-au obligat să ceară însă o nouă condamnare a origeniştilor. Chiril de Scythopolis spune că sinodul i-a condamnat pe Origen, Evagrie şi Didym. Condamnarea lui Origen de către Sinodul V ecumenic este confirmată de canonul 18 al Sinodului de la Lateran din 649, de o frază a lui Maxim, episcop de Aquileea, şi de Sinoadele VI şi VII ecumenice.

Tratatul *Contra lui Origen* este prețios sub mai multe raporturi: el citează fragmente din originalul grec al lui *Peri Arhon,*

pe care astăzi nu-l mai avem, oferind cea mai completă listă a erorilor origeniste. Împăratul Justinian cunoştea sistemele filosofice pitagoreic, platonic şi stoic, care au influenţat pe cel origenist. În *Tratatul lui Justinian contra lui Origen*, traducere şi comentariu din 1933, Teodor M. Popescu nu îşi modifică părerea, deşi tonul pare mai prudent şi indecis. Spune că focarul origenismului era mânăstirea numită *Lavra Nouă,* situată la sud de Bethleem, pe locul satului biblic Tecoa şi formată între 505-507 de şaizeci de călugări plecaţi de la *Lavra mare* (sau *veche*), înfiinţată la 486 şi aflată la sud-est de Ierusalim, spre Marea Moartă. Egumen al ambelor lavre era de la 501 sfântul Sava (+532). În 514 sunt primiţi în Noua Lavră patru călugări origenişti, care nu erau străini de ideile lui Ştefan Bar-Sudaili, în frunte cu Nonnos, care după mărturia lui Chiril de Scythopolis, *sub aparenţa credinţei creştine şi a virtuţii monahale, era partizanul învăţăturilor atee ale elinilor, păgânilor, iudeilor şi maniheilor şi mai ales ale miturilor lui Origen, Evagrie şi Didym despre preexistenţa sufletelor.*

Tratatul *Liber adversus Origenem* al împăratului teolog, care luase chestiunea origenistă în serioasă cercetare, are tonul şi efectul unui edict şi forma unei epistole către patriarhul Mina. Spre surprinderea patriarhului Mina al Constantinopolului, edictul lui Justinian cel Mare a fost semnat şi de episcopii origenişti Teodor Askidas şi Domiţian, care îşi păstrau astfel situaţia favorabilă la curtea imperială. Rechizitoriul lui Justinian contra lui Origen ar fi fost ca o piatră de mormânt pentru cariera teologică a marelui alexandrin. Chestiunea origenismului în secolul VI şi a condamnării lui Origen la 543 şi 553 necesită însă un studiu mult mai larg, care rămâne nefăcut, conchide teologul român.

N.: Ce a vrut în fond să demonstreze Teodor M. Popescu în *Denaturarea istoriei lui Origen*, cu aproape trei decenii înaintea lui Ioan G. Coman, cel care îl supra-numeşte pe Iustinian împăratul-teolog. Dacă, doctrinar, Iustinian este de partea Adevărului, cine e „mic teolog" respectiv „mare teolog"? Iustinian, cel care l-a mărturisit, sau Origen, care l-a răstălmăcit? Asta, apropo de calificativele incalificabile ale lui Teodor M. Popescu, care, în articolul din tinereţe suferă de nevoia de sincronicitate cu resuscitarea origeniană din Apus, istorică şi istoricistă.

Conştiința ecleziologică nu transpare din această abordare care vrea să ne convingă de denaturarea istoriei lui Origen.

Astăzi, vedem că încă se bolborosesc aceste „teze" care pun în penumbră deciziile sinodale. Sunt încă promovate, inclusiv academic, aceste abordări „moi" ca fiind credibile, legitime şi valide pentru gândirea şi teologia creştină autentică, când, de fapt, o deturnează. Piatră de poticneală pentru origenieni este Sinodul V şi Iustinian Împăratul, „micul teolog" după cum îl califică Teodor M. Popescu. Aici, ca să schimb perspectiva, e ținta şi poate miza detractorilor Bisericii, fie din lăuntru, fie din afară, care, încorsetați în logica lor apologetică, sunt apărători ai lui Origen, doar mai mult sau mai puțin entuziaşti, desigur. Un entuziasm care merge până la a contesta şi reinterpreta hotărârile, subminând autoritatea sinodală care este autoritatea ecleziei ca trup mistic, ce are un cap: Hristos. Vor o Biserică decapitată!? Poate fi un trup fără cap? Viu, în niciun caz!

Ad. Olteanu: După Henri Crouzel – *Origen, in signum cui contradicetur* (în al cărui semn se vor isca împotriviri, *Lc 2, 34*), *nu are pereche decât pe Augustin sau pe Toma d'Aquino, rămânând cel mai mare teolog al Bisericii răsăritene*. Vorba lui Josh Brolin din *No country for old man* (sau din romanul omonim al scriitorului american Cormac McCarthy): Origen este *mare, însă comparativ cu ce? Cu ciuma bubonică? Occidentul va încerca față de Origen un sentiment de sfâşietoare perplexitate*, conchide iezuitul, care şi-a dedicat întreaga viață studiului operei dascălului alexandrin.

Cam asta rezultă din ideile care se desprind dintr-o dezbatere teologică cumva aprinsă, prezentă şi în spațiul teologic românesc al secolului XX. Ideile lui Teodor M. Popescu, Isidor Todoran sau Teodor Bodogae sunt preluate în general mimetic în lucrări doctorale sau teze de majoritatea teologilor români de astăzi. Cu argumente mai mult sau mai puțin subtile, Mircea Ielciu, succesorul profesorului Constantin Voicu la catedra de Patrologie a Institutului Teologic din Sibiu, Ioan I. Ică Jr., Ciprian Catană şi alții, ca să mă rezum doar la câteva nume alese poate că la întâmplare, preiau locurile comune ale unei imposibile reabilitări. Gândirea şi cercetarea critică lipsesc din lucrările lor, substituite prin contradicții şi printr-o ciudată ambivalență eretică. În general şi în pofida duhului metafizic

sub auspiciile căruia lucrează autorii mai sus-menționați, origenismul nu a reuşit să domine niciodată gândirea teologică românească.

La urma urmei, Origen nu a fost un teolog de căutare mistică a Adevărului, cât un exeget şi un filosof gnostic influențat de gândirea creştină. Definițiile, scriitura şi teologia lui nu mai au nici forță de actualizare, fiind depăşite. Origen nu doar că a fost un gânditor cu alegeri particulare, dar el şi-a pierdut fascinația, dacă a avut-o vreodată. Altfel, cearta devine superfluă pentru anii care vor veni. Locul lui, chiar poziționat pe un raft secund al scriitorilor bisericeşti, este unul problematic şi inactual.

N.: În *Problemele dogmatice ale Sinodului V Ecumenic şi papalitatea*, publicat în *Studii Teologice* (1953), pe care deja l-ați evocat, Ioan G. Coman scrie că „principalele probleme dogmatice ridicate de origenism la Sinoadele din 543 şi 553 au fost: teodiceea, Sf. Treime, cosmologia, antropologia, hristologia şi eshatologia, *într-un cuvânt aproape toată teologia*". Reține, şi reiterez pentru a sublinia, „importanța dogmatică a problemelor ridicate de origenism" care afectau ciclul aproape complet al teologiei: Sf. Treime, cosmologia, antropologia, hristologia, eshatologia. Astfel că, după cum afirmă patrologul, „cazul Origen a obligat teologia secolului VI la o recapitulare generală a doctrinei creştine cu privire specială asupra antropologiei şi eshatologiei, probleme netratate la Sinoadele Ecumenice anterioare". Această afectare este, după cum se vede, una sistemică care nu are ca efect pervers doar câteva aspecte nesemnificative, care se disipă în ansamblul operei origeniene, ci angajează „aproape toată teologia". Acest fapt exprimă un viciu de fond, nu doar punctual, care semnalează o alterare structurală a viziunii origeniene, din perspectivă teologică revelațională, ecleziologică. Pe de altă parte, se poate afirma că la Origen este o altă viziune – una filosofică, metafizică, chiar dacă se foloseşte de o terminologie şi de o tematică creştină, chiar dacă face comentarii alegorice şi hermeneutică scripturistică. Viziunea aceasta, structurată chiar de capetele de acuzare, îl face incompatibil cu Biserica.

După ce face o trecere în revistă a răspunsurilor sinodale punctuale, cuprinse în acest spectru teologic al dezbaterii, Ioan

G. Coman afirmă: „Cu tot geniul şi meritele excepţionale în anumite laturi ale scrisului şi ale vieţii sale personale, ***Origen a fost condamnat pe drept***. Apărătorii lui vechi şi noi ***nu pot tăgădui erorile identificate precis în scrierile sale***. (...) Origen turburase Biserica cu geniul, contradicţiile şi erorile sale timp de 300 de ani (253-553). El ***trebuia sancţionat aspru***. (...) Cele 15 anatematisme ale pre-sinodului şi anatematisma a IX-a a Sinodului V Ecumenic au înmormântat pe Origen sub raport bisericesc".

Evocând apoi această condamnare pe drept, la care pare că subscrie, I.G. Coman încheie, aş zice, într-un mod bizar de mlădios şi flexat, concluzia sa: „Un om cu înţelegerea şi cu dragostea pentru Biserică, aşa cum a fost Origen, şi-ar fi recunoscut singur erorile care i-ar fi fost semnalate. Dacă Biserica nu mai reţine azi nimic din erorile lui Origen, ea a profitat timp îndelungat de ştiinţa şi cugetarea înaltă a acestui om excepţional". Ce să mai înţelegi?, după acest final contorsionat al renumitului şi apreciatului patrolog. Se înţelege că Origen, genialul, excepţionalul, merituosul iubea Biserica, care a profitat de cugetarea lui, pentru ca apoi să-l condamne pe drept, fără milă, tocmai pe cel care o iubea (?!), dar care, în dragostea sa, o turburase timp de câteva secole! (?!)

Apoi, aş remarca şi speculaţia ineptă – cum că Origen „şi-ar fi recunoscut singur erorile care i-ar fi fost semnalate" –, ce a fost preluată şi ventilată şi de alţii, ca laitmotiv „pozitiv" al „scuzei" perpetue a bunei-voinţe şi bunei-credinţe a lui Origen, fără absolut niciun temei în realitate. Ce ne-ar face să dăm crezare unei astfel de retro-proiecţii plină de *confetti*, de atmosferă argentiniană?

Viciul unei astfel de alegaţii ignoră faptul că ceea ce, din perspectivă ecleziologică, se consideră a fi erorile lui Origen, alcătuiesc şi reflectă în realitate o altă viziune doctrinară. Aceste erori constituie, paradoxal, structura-osatura acestei viziuni origeniene, care este cu totul alta decât cea bisericească. Este în „alt duh"! Eroarea este, aşadar, una de viziune! Este sistemică. Este una de fond, nu de suprafaţă. Aceasta l-a situat de fapt extra-eclezia, în chip funciar. E aberant să susţii că nu a avut cine să-i arate erorile, pentru că şi le-ar fi retractat. De ce să nu

credem că ar fi putut profesa şi alte erori? În realitate erorile nu ar fi apărut dacă Origen ar fi fost într-adevăr un om al Bisericii, animat de duhul lui Hristos. Tocmai în lipsa acestui duh hristic, Origen a aspirat, inspirat şi expirat „un alt duh". Despre asta este vorba!

I.G. Coman, reamintesc, susține, în 1953, la paisprezece secole de la Sinodul V, că aceste condamnări sunt drepte, totuşi, pentru că au în atenție o învățătură a lui Origen care atingea „însăşi baza învățăturii creştine", şi care „nu putea rămâne nesancționată". Confirmă, aşadar, că aceste condamnări au suport doctrinar autentic, fiind justificate în conținut, în tot spectrul teologic: triadologic, hristologic, cosmologic, antropologic, eshatologic. Încercând o scuză, vizavi de condamnarea post-mortem ca eretic, şi uzând expresii ditirambice, I.G. Coman pare că vrea să pună şi o bomboană de cacao pe colivă sau să mai schimbe un pic din culoarea prea ternă a pietrei tombale, preschimbând-o într-un roz de Ruşchița. Această „procedură" se regăseşte şi la alții, fiind preluată mimetic, în contradicția sa; unii crezând, poate, că acesta ar fi semn de elevare spirituală şi de eleganță intelectuală. O regăsesc cam malangambistă, ca factură. E ca şi cum te-ai împăuna că ai câştigat zmeura de aur, în valoare nominală de 4,89 dolari americani. O turpitudine!

Nu se poate nega, pe de altă parte, de către oameni care se consideră ai credinței, prezența şi lucrarea lui Dumnezeu în istorie, inclusiv în clarificările doctrinare. În istorie nu sunt doar împrejurări, pe care le identifică Teodor M. Popescu, ca potrivnice alexandrinului. Sunt prezente în istorie şi *Pronia* şi *Judecata* lui Dumnezeu. Chiar atunci când au fost acțiuni umane şi condamnări pripite, neinspirate, ca în cazul Sf. Maxim Mărturisitorul, sau chiar în cazul Sf. Grigore Palama, adevărul mărturisirii şi mărturisirea adevărului au triumfat. Adevărul nu a rămas sub obroc! Cu Origen nu s-a întâmplat şi nu se va întâmpla astfel pentru că doctrinar s-a situat, de bună voie, în afara ecleziei. Scuzele post-mortem nu-l ajută. Desigur, nu doresc a contesta adagiul: despre morți numai de bine. Adevărul de credință ne preocupă.

Ad. Olteanu: Chiar şi sinoadele locale se pronunță sporadic, dacă este să îl socotesc pe arhiepiscopul Teofil al

Alexandriei care convoacă un sinod, în anul 400, într-o dispută acerbă cu privire la origenism şi antropomorfism.

N.: În *Tratatul Împăratului Iustinian contra lui Origen*, apărut în *Studii Teologice*, în 1933, Teodor M. Popescu scrie, chiar în preambul, următoarele: „După moartea antiorigeniştilor dela începutul sec. V, origenismul părea dispărut dintre actualităţile teologice. El dăinuia doar în unele mânăstiri, în deosebi în Palestina, complicându-se şi cu idei de proveniență străină şi evoluând tot mai mult spre erezie, prin aceea că se luau ca dogme, simple păreri ale lui Origen". Ideile de proveniență străină se referă la Ştefan Bar-Sudaili, care astăzi este scos fără drept de apel din schema origeniană, şi pus în cea origenistă, cea arondată moştenirilor pervertite, deturnate. Această mutare se observă şi la Ioan Ică jr. Astfel, Bar-Sudaili a devenit un cal de bătaie comun, care prin contrast vrea să ne indice că altul este calul breaz, cel care trebuie călărit.

T.M. Popescu se situează în acelaşi tip de discurs, întâlnit şi la alți autori occidentali, care fac caz de transformarea ipotezelor şi supozițiilor în dogme şi certitudini, nu de către Origen, ci de către urmaşi, acreditând teza că nu am avut de a face inițial, la Origen, cu idei eretice, ci că spre erezie s-a ajuns doar ulterior, printr-o evoluție. Dubitativul lui Origen este cauționat, ca şi când nu s-ar vedea că nu a lucrat Duhul în acele îndoieli-ipoteze, ca şi când nu s-ar cunoaşte pomul după roade. Dar ce facem cu afirmațiile lui Origen din *Peri Arhon*, care au fost condamnate ca fiind neortodoxe? Pierd din vedere, toți aceşti apărători ai lui Origen, că aşa-zisele „simple păreri" ale sale structurează o viziune, denotă un alt crez, coerent, care nu este compatibil nici cu viziunea ortodoxă, nici cu crezul ortodox, în duhul, nu doar în litera lui. Nu e vorba de „simple păreri" disparate!

Pe de altă parte, mistic vorbind, un autentic bărbat al duhului, cu adevărat adumbrit de Duhul Sfânt, nu putea emite atâtea păreri simple, care, şi în textura lor comună, contrazic în bloc revelația hristică. Cine lansează astfel de alegații, ori habar nu are de mistică ori este racordat la o altă mistică decât cea ecleziologică, pe care nu şi-o asumă explicit. În spațiul autentic spiritual nu este loc de un „loc de joacă" cu părerile şi cu opi-

niile. Cine crede astfel, nu ia în serios spiritualitatea. O gândeşte la nivel speculativ, ca o „cugetare despre", şi nu în sensul realismului spiritual, în viul său, ca aşezare în chipul său ontologic-experiențial, tainic, nemijlocit. Este ca şi când *cunoaşterea catafatică* ar fi totul, iar *cunoaşterea apofatică* nu ar influența-o ca experiență nemijlocită, ba chiar nu ar exista deloc, ca o cunoaştere tainică. La Origen, „simplele păreri" sunt sau nu sunt iscate pe acest fond experiențial apofatic? Dacă nu sunt astfel iscate, de ce se grăbesc toți aceşti apărători ai săi de azi să-l îmbrace în formule de genul „strălucitul teolog", „părintele teologiei creştine" etc.? Ce fel de „mare" teolog este cel care doar „cugetă"? Experiența apofatică, în realismul său, nu te lasă să emiți păreri, ca unul din berărie, cugetător de cugete. Or, la Origen, poate fi vorba de o altfel de experiență apofatică, din care şi-a extras părerile, şi care o reflectă pe aceasta. Este un apofatism filosofico-metafizic, în acest caz. Nu certifică o experiență hristică!

Apropo de evoluția spre erezie, nu a lui Origen, ci a origenismului, T.M. Popescu susține că între prima condamnare şi ultima condamnare, între Dimitrie şi Iustinian, între care trecuseră trei secole, este o atât de mare deosebire de motive încât dacă nu am şti din datele istorice că este vizat acelaşi Origen, am crede că este vorba de alt personaj acuzat. Susține o trecere-transformare de la un Origen acuzat de „călcare de tradiții" şi cel mult de canoane, în vremea lui Dimitrie, la acuza de „eretic" şi, apoi, de „părinte al tuturor ereziilor", în vremea lui Iustinian. Urmăreşte să de-legitimeze condamnarea post-mortem a lui Origen ca eretic, argumentând că nu a fost condamnat ca eretic în timpul vieții: „Dacă însă Origen nu era eretic în viață, el *devine* eretic după moarte, şi de aceea, aşa cum nu putuse fi condamnat în viață *ca eretic*, pentru că nu era, aşa a putut fi condamnat după moarte, pentru că devenise".

Teodor M. Popescu recunoaşte că *Peri Arhon* a fost câmpul de bătaie principal al adversarilor şi apărătorilor lui Origen, dar şi că a constituit „depozitul din care mai ales Iustinian scoate din abundență serii de erezii". Altfel zis, Iustinian apare în ochii săi ca un magician care scoate erezii de unde nu există. T.M. Popescu defineşte ceea ce reprezintă pentru sine *Peri Arhon*. Sau, mai bine zis, aglutinează această perspectivă, uzând de

formule regăsite la C.E. Freppel, E. de Faye, J. Denis, J. Brochet, J. Tixeront, O. Bardenhewer, pe care şi le însuşeşte:

„*Peri Arhon* e o încercare de filozofie creştină şi anume primul mare sistem de teologie creştină cunoscut, un sistem foarte complect de filozofie religioasă, încercare monumentală, dar prematură şi îndrăzneață, căreia nu-i lipsesc unele defecte, confuzii chiar şi unele contradicții, în parte efectul grabei – atâtea motive, ca opera lui Origen să pară himerică şi mai ales periculoasă „pour les esprits non prévenus et les âmes simples". Ceea ce voia Origen, în fond, prin această *summa theologica*, era să ridice, pe baza regulei de credință a Bisericii, un edificiu ştiințific de doctrină, idee pe care la acea epocă numai un om de geniu putea să o conceapă. Întreprinderea era grandioasă, dar riscantă".

Tocmai acest „edificiu ştiințific de doctrină" şi-a deconspirat temelia şi structura doctrinară ca fiind una heterodoxă. Asta se vede în textul lui Iustinian, pe care Teodor M. Popescu, bazându-şi orientarea şi interpretarea pe surse apusene, nu-l valorizează din perspectiva ecleziologică, apologetică, aşa cum şi fusese alcătuit *Contra lui Origen*, tratatul lui Iustinian. Teza însuşită de Teodor M. Popescu, preluată şi de alții, şi fredonată cu uşurătate, este că Origen, „care nu fusese *eretic* în viață, *devine* eretic după moarte, prin procesul de formare şi de lămurire a „ortodoxiei", şi astfel ajunse marele teolog alexandrin, cum zice Freppel, mai eretic după moarte, decât în viață".

Aş observa, mai întâi, termenul „ortodoxie" scris în ghilimele, care trimite mai degrabă la un chip de „ortodoxism" înțepenit în reguli şi norme, marcat atitudinal de o amprentă habotnică, fundamentalistă. Susține astfel explicit că acuzațiile aduse lui Origen „devin mai precise şi mai categorice", cu „cât norma ortodoxă se fixează şi se întăreşte". Ni se explică astfel că Origen nu ar fi fost eretic încă în viață fiind, ci că ar fi „devenit" post-mortem, iar această „devenire" îşi are o cauză: schimbarea de percepție în raport de o nouă grilă de lectură a „normei" ortodoxe, mai clar structurată. Reiese că Origen nu a fost şi nu este intrinsec eretic, ci e doar declarat astfel. Cum? Ca urmare a unei transformări a privirii, a schimbării opticii. Cumva, e ca şi când cineva e acuzat post-mortem, în urma schimbării legis-

laţiei, de o faptă care, în timpul vieţii sale, nu era incriminată. O astfel de acuză apare evident ca ilegitimă. Se face astfel în construcţia argumentativă o alăturare care întreţine confuzia între a fi sau a nu fi în chip intrinsec eretic şi a fi perceput şi declarat eretic. Avem o problemă de realitate şi percepţie, de percepţie şi discurs. Este şi o chestiune de identificare şi recunoaştere. Trebuie evitate însă astfel de capcane sofiste care amestecă sau substituie realitatea cu percepţia, confundă recunoaşterea cu atribuirea, separă esenţa de devenire.

Realitatea are profilarea ei iconică, apropo de Umberto Eco, şi de limitele interpretării. Cam aici, la o re-interpretare, te conduce tipul acesta de discurs pe care şi-l însuşeşte Teodor M. Popescu, pe filieră occidentală, neortodoxă, istorică mai degrabă decât teologică. Se insinuează că în fapt Origen „eretic" ţine de o interpretare, în temeiul unui nou set de invarianţi – „norma ortodoxă, fixată şi întărită" –, şi nu de o recunoaştere a lui ca atare, ca aşa fiind din conţinutul mărturisirii sale. Eretic a fost declarat Origen, dar în raport de textele sale, pe care evident le-a scris pe când era în viaţă. Aceste texte îl arată că era în afara adevărului de credinţă. Când? Când era în viaţă, când le-a alcătuit!

Ortodoxia nu a *devenit* ortodoxie. Este deplină de la naşterea Bisericii, iar deplinătatea adevărului ei de credinţă este în Hristos. Ortodoxia, din perspectivă hristică, nu este în evoluţie şi devenire! Nu trebuie făcută o confuzie între adevărul de credinţă, deplin în Hristos, şi formulările sale, precizate în dinamica istorică a tradiţiei, care necesită răspunsuri contextuale, adecvate provocărilor, care nu ies din „duhul hristic".

Privitor la natura adevărului de credinţă, evident termenul normă nu e cel mai potrivit. Ortodoxia e dreapta credinţă, nu dreapta normă! Dincolo de percepţie şi normă este şi o vedere duhovnicească şi un duh care animă şi în care se transpune discursul. Este şi o inspiraţie a Duhului Sfânt! Acestea nu par a fi luate în seamă de cei care, asemenea lui Teodor M. Popescu, se leagă sincron la alt „duh", care nu este cel ecleziologic. Acesta, dar şi cei care sunt consonanţi cu acest tip de apologie neo-origenistă, susţin că denaturarea învăţăturii lui Origen a făcut ca erorile lui să se mărească „cu timpul", până în punctul

în care „a găsit-o şi a confirmat-o Iustinian". I se impută astfel împăratului-teolog că i-ar fi reproşat lui Origen – pe nedrept, se-nțelege – „nu numai că nu cugetase în perfect acord cu sinoadele posterioare, ci şi idei şi intenţiuni pe care marele teolog nu le-a avut, dar pe care Iustinian le lua din curentele timpului şi le transpunea în opera lui Origen".

În fond, îl preferă pe Origen, în detrimentul lui Iustinian, pe care-l suspectează, în plus, că ar fi adăugat în cârca alexandrinului alte sarcini, care nu-i aparțineau *de facto*, contribuind astfel, nu la apărarea Bisericii şi mărturisirea adevărului ei de credință, ci la „denaturarea istoriei lui Origen". Problema este dacă autentica istorie a lui Origen, nu cea denaturată, îl situează în afara Bisericii, sau dacă tocmai această denaturare l-a scos în afara Bisericii.

Se insinuează că nu poate fi judecat post-factum acordul alexandrinului cu sinoadele posterioare. Dar cum se face că nu s-a întâmplat la fel, o astfel de disonanță majoră, pe atâtea dimensiuni (triadologic, hristologic, antropologic, cosmologic, eshatologic), şi cu alți părinți ai Bisericii. Inclusiv acordul cu sinoadele posterioare ar fi fost în mod real posibil dacă Origen ar fi fost inspirat de acelaşi Duh, dacă ar fi fost în acelaşi Duh cu părinții sinodali. Despre asta este vorba! Nu era vorba să fi făcut scrieri de anticipație, ci de a rămâne în adevărul hristic, care nu e devenire, ci permanență. Acest tip de construcție argumentativă neagă în fond experiența hristică, duhovnicească, *hic et nunc*, şi în cazul lui Origen. O experiență care i-ar fi putut ține în frâu discursul speculativ, difuz, care a vectorizat ipoteze. Să înțelegem că în sec. III nu se ştia de învierea cu trupul a lui Hristos? Nu se ştia de învierea omului cu trupul? Cum să speculezi că Hristos îşi depune trupul? Trebuia să-ți spună vreun sinod că nu e aşa? Şi altele...

Teodor M. Popescu conchide că nu se poate vorbi de o condamnare formală a lui Origen în viață pentru motive de doctrină. Deşi ia în considerare faptul că dacă „Episcopul Dimitrie nu avea încă mijlocul de a pune erorile lui Origen în lumina cuvenită, pentru a le face obiectul unei anateme sinodale neechivoce, el întrezărea totuşi printr-un instinct profesional „neortodoxia" îndrăznețelor speculațiuni ale conducătorului

şcolii alexandrine şi presentimentul său era ca atare just". Totuşi, dizgrația arătată de Episcopul Dimitrie se poate explica şi prin teama acestuia că „Origen merge prea departe în cugetarea sa, şi că, deci, ar putea depăşi cadrul relativ îngust al tradiției bisericeşti". Vroia un cadru mai larg decât al tradiției bisericeşti, sau vroia chiar alt cadru, întemeiat pe ipoteze? În realitate, s-a dovedit a fi un alt cadru, în discontinuitate cu tradiția bisericească.

Chiar dacă Ieronim afirmă că „unii din contemporanii lui Origen ar fi pretins că acesta a fost condamnat pentru inovații în doctrină", fapt respins de Teodor M. Popescu, chiar dacă „alții, mai târziu, au arătat cu ajutorul normei ortodoxe consacrate oficial în sinoade, în ce puncte depăşise Origen limitele cadrului tradițional", totuşi, „numai cu atât, nu s-ar putea desigur vorbi de o „denaturare" a doctrinei lui Origen". Această denaturare efectivă, nu doar a istoriei, ci şi a doctrinei lui Origen, s-ar fi petrecut pe două căi. Pe de o parte, „prin coruperea de bună sau de rea credință a scrierilor" lui Origen; în categoria coruperii de bună credință, fiind integrat Rufin, cel care a tradus în latină *Peri Arhon*. Pe de altă parte, prin „exagerarea răutăcioasă şi pasionată a ideilor" lui. În această categorie, Teodor M. Popescu introduce nominal „antiorigenişti ca Epifaniu, Teofil, Ieronim şi marele împărat bizantin al sec. VI".

Cumva, rămâi perplex în fața acestui straniu travaliu care ar fi condus la denaturarea istoriei şi doctrinei lui Origen, denaturare pe care pare că ar deconspira-o (şi) Teodor M. Popescu. Cine şi ce să fi avut cu Origen? Chiar Biserica l-a asuprit şi nedreptățit?

De ce se reiterează, totuşi, narațiunea origenistă? Încotro mergem, urmând această linie origeniană şi evagriană? Încotro ne îndreaptă astăzi, mistic, doctrinar, origenismul şi evagrianismul? Dacă tot a fost denaturată istoria şi doctrina, ce rost mai are pescuitul în ape tulburi, denaturate? Care ar fi miza? Adevărul? Este şi un *alt* stâlp şi temelie a Adevărului, decât cel pe care îl ştim? Este şi o „biserică" origeniană?, desigur cea care promovează adevărul nedenaturat al doctrinei şi istoriei lui Origen, cel adevărat.

L-aţi pomenit pe Gabriel Bunge. Din scrierile acestuia reiese ca Marele Antonie era origenist, sau, mă rog, origenian, dacă e să folosim termenul în conotaţia pozitivă atribuită de Bunge, cel pentru care, ştim deja, origenist e o calificare „de rău", iar origenian o calificare „de bine". În urma unor astfel de lecturi, ajungi să nu mai şti exact unde a fost hotarul dintre unii şi alţii, sau dacă mai există vreun hotar între ortodoxie şi *origen*-ism respectiv *origeanian*-ism. Bunge portretizează, în *Rugăciunea în Duh şi în Adevăr*, un Sf. Antonie „după Atanasie" şi un Sf. Antonie „după Evagrie", susţinând, paradoxal, că nu e nici o contradicţie între „cei doi Antonie". Evident, cel de-al doilea Antonie e mai cu seamă o reconstrucţie, post-factum, în genul multor astfel de naraţiuni ale monahului benedictin, surprinse şi de către Géhin ca stilistică apologetică *pro-causa Evagrii Pontici*.

Conform lui Bunge, Sf. Antonie „întrupează mai degrabă într-un mod exemplar idealul evagrian al *monahului desăvârşit*". În contrast, consideră că Sf. Atanasie îl prezintă pe Sf. Antonie ca „modelul" monahului „aşa cum îl înţelege el însuşi". Ar exista deci două modele ale „monahului desăvârşit" şi, în pandant, două modele ale „desăvârşirii monahale", în care este încadrat Sf. Antonie sau pe care le poate reprezenta acesta.

Altfel zis, în vreme ce, pe de o parte, Atanasie cel Mare „construieşte" un portret al Sf. Antonie, conform cu „înţelegerea sa" asupra monahismului: „om învăţat de Dumnezeu" ce se distinge nu prin scrieri, nu prin înţelepciunea profană, nu prin vreo ştiinţă, dobândită prin studiul literelor, ci „numai prin buna-cinstire a lui Dumnezeu".

Pe de altă parte, Bunge susţine că „nivelul formaţiei intelectuale" al Marelui Antonie era „sensibil mai înalt" şi că poseda „o cultură teologică deloc neglijabilă", reflectată de *Epistolele* sale care „atestă o uimitoare familiaritate cu *teologia alexandrină* şi, îndeosebi, *origeniană*". Doar că *Epistolele* Sfântului Antonie, la care se referă Bunge, descoperite, nu după secole, ci după un mileniu, nu s-au dovedit cum că ar fi şi autentice. Că ce s-a descoperit atestă familiaritatea cu teologia alexandrină şi origeniană, poate fi verificat. Însă, asocierea acestor scrisori cu Sf. Antonie rămâne de demonstrat şi de dovedit. Construcţia lui

Bunge porneşte de la premisa că aceste epistole sunt indiscutabil autentice, premisă care susține de altfel teza sa: Sf. Antonie este origenian.

Totodată, Bunge ține să afirme faptul că Antonie „al istoriei", cel cunoscut din Epistolele sale, care ar fi fost un personaj mult mai complex şi mai incomod, era destul de diferit de Antonie „al Vieții", rezultat din scrierea lui Atanasie care a confecționat din el un „model". Contrapune astfel modelului personajul istoric, acreditându-l pe acesta din urmă ca fiind „inițiatorul unei vaste mişcări" în care de fapt se înscrie evagrianismul ca parte integrantă a acestei tradiții antoniene, de factură origenianã. Separă omul istoric de modelul construit, făcându-l pe cel dintâi, în moştenire origenianã, verigă a transmiterii tradiției vii către Evagrie, care ar fi în adevărata filiație antonianã.

Concluzia lui Bunge este privită şi din alt unghi: Sf. Antonie este cel care exprimă idealul monahal evagrian. În subsidiar trebuie să ni-l reprezentăm pe Sf. Antonie conform viziunii mistice evagriene pe care o întrupează. Astfel, părintele monahismului, „pârga anahoreților", Marele Antonie ne indică direcția mistică evagriană. Sau, altfel spus, evagrianismul este în linia de descendență a acestei mişcări antoniene. Prin urmare, când te gândeşti la Sf. Antonie, te gândeşti de acum ca fiind origenian şi ca fiind realizare exemplară a modelului mistic evagrian. Dacă îl cinsteşti pe Sf. Antonie, astfel pecetluit de origenianism şi evagrianism, mai poți să te dezici de Origen şi Evagrie, ca heterodocşi? Cam greu, nu? Ce faci? Îi cinsteşti şi pe ei, nu? Aşa este stilistica cusăturii de tip Bunge care produce asemenea încoclețire între ortodoxie şi heterodoxie, greu de desfăcut.

Extinzând țesătura sau adăugând fir la împletitură, Bunge susține că Sf. Antonie „mai că" era un ucenic al lui Didym cel Orb, un alt anatemizat sinodal, de la care Sf. Antonie ar fi primit lumină şi sfat, şi pe care l-ar fi vizitat de trei ori. Insinuează că vizita la Alexandria, ca să îl întâlnească pe învățatul ascet Didym cel Orb, ar fi putut să-l ajute pe Marele Antonie „să vadă limpede în controversa ariană". Susține că Sf. Antonie „avea libertatea să se lase instruit de Didym despre poziția

ortodoxă", şi lansează teza că „după toate probabilitățile abia *după această vizită* se va fi dus la Alexandria „să-i condamne public pe arieni"". Bunge scrie efectiv că „dragostea lor comună pentru teologia alexandrină (!?), şi îndeosebi origeniană (!?), îi apropia fără îndoială în mod natural".

Prezentând „pârga anahoreților", pe Sf. Antonie „după Evagrie", ca fiind altceva decât Sf. Antonie „după Atanasie", Bunge urmăreşte explicit să-l lege pe Evagrie ca pe o verigă de nedezlegat de lanțul tradiției antoniene. Notează şi că Evagrie „îşi marchează în chip iscusit propriul său loc în lanțul tradiției!" Acesta este şi scopul „demonstrației" lui Bunge: să-l valideze pe Evagrie ca verigă în lanțul mistic al tradiției. Astfel construită această înlănțuire, mistica evagriană devine „organic" legată de tradiția mistică ecleziologică. Este o veritabilă legitimare a evagrianismului ca expresie mistică a tradiției. Mai mult, se acreditează faptul că prin mistica evagriană, redescoperită de Bunge contemporanilor, aceştia se leagă în fond de tradiția mistică a Bisericii, devenind moştenitori ai celui care a fost „pârga anahoreților", Marele Antonie. Pe scurtătură, prin Bunge evagrianul, te branşezi, negreşit, la „pârga anahoreților".

Chiar Evagrie însuşi s-a inserat în acest lanț antonian, scrie negru pe alb Bunge. Cum? Chiar la adăpostul anonimatului! Anonim fiind, Bunge îl recunoaşte! Cum? Urmărind apendicele capitolelor 91-100 la tratatul *Praktikos*, în care Evagrie face lista autorităților sale monahale. Îl citează în primul rând pe dreptul Antonie (*Pr 92*), succedat de bătrânul egiptean Macarie, numit şi „cel Mare" (*Pr 93*), şi apoi de Macarie zis Alexandrinul (*Pr 94*). După care, ne spune Bunge, „Evagrie intră el însuşi în scenă (*Pr 95*), pentru că monahul anonim menționat aici este neîndoielnic el însuşi". Deci, avem lista succesiunii! Nu mai încape îndoială că Evagrie e în lanț! Cine să-l mai desprindă!?

În stilistica sa specifică, plină de supoziții şi inferențe, Bunge „demonstrează" ceea ce „avea de demonstrat": nu vă temeți, nu vă îndoiți, Evagrie este verigă a tradiției mistice ortodoxe. Ține să precizeze, totodată, că Evagrie nu e doar o *ramură* a acestei rădăcini sfinte din care a ieşit monahismul anahoretic, întrucât prin Macarie cel Mare ar fi legat nemijlocit

de Antonie, ci şi este *ramură* a rădăcinii teologice, sădită de Grigore de Nazianz, şi în sens extins de capadocieni. E complet ramificat şi complet înrădăcinat. Desigur că Bunge „demonstrează" şi că Evagrie nu a fost condamnat sinodal. Astfel, calea evagriană devine una absolut netedă, fără cusur, fără obstacole. E „ca şi" bisericească, „ca şi" ortodoxă!

Bunge ne sugerează, ne îndeamnă, aşadar, să identificăm modelul mistic evagrian (şi) în Sf. Antonie. Un Sf. Antonie origenian, desigur, aproape un ucenic al lui Didym cel Orb, care îl îndrumă, şi un Evagrie, indubitabil origenian, propus de Bunge. Un Origen care apare ca temei şi liant al tuturor şi al tradiției înseşi. Trebuie să recunosc că rar am văzut o astfel de cusătură, atât de vizibil artificial însăilată, precum cea realizată de Bunge. Exemplul cu Antonie „după Evagrie", origenian, şi „proxim" cu Didym, dat de acesta, este grăitor în acest sens. Chiar dacă facem rabat de faptul că existența unui ochi mistic, pasibil de percepție, nu e uşor de deschis, totuşi, e de mirare cum cei care îl susțin şi promovează la noi pe Bunge, în acest evagrianism, contemplativ „fără frontiere", pot să accepte în hotarele logicii elementare şi ale bunului simț astfel de construcții demonstrative, chiar dacă se structurează ca un văl magic.

Interesant că Teodor Bodogae, în prefața amintită, se referă la Porfiriu care susținea că Origen este grec „creştin". Crescut în ştiința grecească, Origen s-a comportat în viață ca un creştin, dar în faldurile credinței sale el a propovăduit tot ideile grecilor. Cam acesta este în fond şi miezul discuției. Bodogae pune însă sub semnul întrebării afirmația lui Porfiriu. O consideră izvorâtă din gelozie intelectuală. O invidie filosofică. Alta decât *invidia clericalis* (sic)! Bodogae îl citează pe Porfiriu, dar ne învață că trebuie să punem sub semnul întrebării sau între paranteze această afirmație. Ei bine, într-o notă de subsol, aflată în *Introducerea* la *Ambigua*, folosind aproximativ acelaşi citat din Porfiriu, părintele Stăniloae, într-o bună măsură, îi dă crezare lui Porfiriu. Deci? Interpretări diametral opuse, raportate la acelaşi fragment de text din acelaşi autor, Porfiriu...

Ad. Olteanu: Porfiriu era cel care îl cunoştea foarte bine pe Origen de la şcoala comună pe care o frecventau în Alexandria.

N.: Şi atunci, chiar de aici, din acest exemplu, se vede o bifurcare interpretativă. A evaluat corect sau nu Porfiriu? Se pune întrebarea, care, cine încotro? Avem un text. Sursa citatului este Eusebiu de Cezareea, cred. Se dă ca identificare 6, 9, 5, iar la părintele Stăniloae este 6, 9, 6. E o mică diferență. Un Eusebiu de Cezareea care, precizează T.M. Popescu, în Cartea a VI-a a *Istoriei bisericeşti* înalță un imn de laudă „marelui Alexandrin".

Dar, pornind de la respectiva referință, unul ne recomandă să trecem peste această informație, pentru că la mijloc a fost gelozia, celălalt ne îndrumă să-i dăm crezare, că este o evaluare corectă. Aici se despică cumva apele, pornind de la o referință filosofică şi de la o evaluare a unui filosof neoplatonic. Teodor Bodogae nu îl creditează pe Porfir cu adevărul spuselor sale. Chiar ține să pună sub semnul întrebării conținutul celor spuse, doar pentru că ar fi izvorât din gelozie. O gelozie a lui Porfir manifestată față de creştinismul lui Origen? În ochii cui dorea Porfiriu să-l demaşte, să-l discrediteze? Şi de ce?

Ad. Olteanu: Deşi îl recunoaşte pe Origen ca pe un practicant al învățăturii creştine, însă pe de altă parte ar fi tributar filosofiei eline.

N.: Mi s-a părut interesant şi semnificativ, bun de dat ca exemplu. Un mod de a se orienta şi preciza față de Origen, pornind de la interpretarea acestui text, ca referință comună. Sunt pe poziții diferite! Părintele Stăniloae e pe aceeaşi linie cu cea a hotărârilor sinodale. În plus îl consideră de bună credință pe Porfiriu, vizavi de această „lectură" a lui Origen, care îl arată doar la suprafață creştin. Teodor Bodogae se situează pe direcția inversă, pe contrasens.

Aceste două poziții se perpetuează, sub multe aspecte, încât te întrebi sub ce perspectivă, asupra adevărului de credință, ne aflăm, dimpreună, atunci când vorbim despre faptul că există astfel de orientări diametral opuse. Şi, într-adevăr, se observă clar cum acest raport cu Origen reîncepe, prin sec. XVII-XVIII, şi se continuă în sec. XX şi XXI, deplasându-se pe direcții paralele, şi pe sensuri opuse. Acesta este doar un exemplu. Părintele Stăniloae în textul introductiv la *Ambigua* insista mult pe astfel de aspecte ambigue, versatile în resuscita-

rea lui Origen. Unele sunt absolut de neacceptat din perspectiva adevărului de credință. Nu sunt de digerat însă nici ca „logică" argumentativă, pseudo-demonstrativă. Dincolo de dezbateri, dincolo de diferențe de abordare şi de opinie, e un hotar al bunei credințe şi al bunului simț care nu se poate trece decât dacă cineva se lasă pradă unor construcții sofiste. A fost împinsă la înaintare, pasată şi rostogolită de la unii la alții şi înapoi, această găselniță cu caracterul ipotetic şi dubitativ al scrierilor lui Origen, ca şi când revelația nu e deplină în Hristos, ca şi când dacă ecleziologic nu s-a dat o definiție doctrinară a ceva, încă, poți bate cu grație câmpii speculativi. Fiind în Hristos, şi în Hristos revelația fiind deplină, nu poți face afirmații care să te contrapună Lui. E simplu. Dacă nu ştii despre ce vorbeşti, taci. Nu te pronunți!

Ad. Olteanu: *Peri Arhon* ar fi prima încercare de tratat de teologie dogmatică.

N.: Asta credea Teodor Bodogae, poate. Ce fel de dogmatică?, când triadologia, hristologia, antropologia, cosmologia, eshatologia e din alt film! Şi Teodor M. Popescu afirma ceva similar, legat de „sistemul teologic al lui Origen". La fel şi Isidor Todoran, crede că Origen „realizează prima mare sinteză teoretică a creştinismului", aprofundând „datele Revelației, din Sf. Scriptură şi Sf. Tradiție îndeosebi cu ajutorul filozofiei greceşti". Porfiriu, cum spuneam, vedea altfel raportul elenismului cu credința, la Origen. Din perspectiva lui Porfiriu, Origen rămăsese, în substrat, marcat de elenism, şi nu inspirat şi adumbrit de duhul hristic. În acest sens, afirmația lui Todoran că Origen „aprofunda Revelația prin intermediul filozofiei greceşti", poate veți fi de acord, că e o perspectivă, cel puțin bizară, care contrariază teologic. Dacă astfel de formule „maximale" le aşezi în oglinda *Introducerii* la *Ambigua*, observi că sună ca nuca în perete. Vorbe mari, dar goale! Chimvale!

Părintele Stăniloae foloseşte un termen apăsător. Scrie că din traducerea latină a *Peri Arhon*, cea făcută de Rufin, cu toate decantările şi ajustările făcute de acesta, nu rezultă în final decât o harababură. Chiar acesta este termenul folosit! Harababură! Şi atunci? Există sau nu există măreția invocată? Mă refer la conotația sa teologică şi ecleziologică, la calificarea lui Origen

drept „un mare creştin şi teolog", aşa cum îl prezintă Teodor M. Popescu.

Ad. Olteanu: Traducerea lui Rufin este de fapt o diortosire a unor afirmații controversate.

N.: Au fost interpolări eretice, se presupune, pentru a-l absolvi, post-factum, pe Origen, poate de erori prea flagrante, pentru acea perioadă. Rufin ar fi încercat să curețe textul de astfel de adăugiri eretice, care nu ar fi aparținut alexandrinului. După Părintele Stăniloae, cu tot cu această curățire, textul lui Origen nu stă, nu poate rămâne pe picioare ecleziologice. Deci, chiar şi aşa, cernut fiind! Ori au fost prea multe erori, şi nu au putut fi eliminate pe de-a-ntregul, ori Rufin a fost de acord cu cele care au fost păstrate. Altfel spus, nici Rufin nu a fost prea concludent, doctrinar, deşi ar fi eliminat în parte erorile de doctrină. De altfel, un anume Aterbius, aflat în pelerinaj la Ierusalim prin 394 se miră de numărul mare de adepți ai lui Origen, printre care era şi Rufin, pe care-l acuză de „erezie origenistă". Fapt evocat şi de Teodor M. Popescu, citând un volum de Istoria Bisericii, tipărit la Paris, în 1901, şi tradus din limba germană de abatele Pierre Bélet.

În *Denaturarea istoriei lui Origen*, scrie că factorii acestei denaturări fatale au fost, pe de o parte, ereticii înşişi, şi, pe de altă parte, „anumiți hiperortodocşi fanatici, iscusiți în aţâţarea şi exploatarea pasiunilor". Astfel, vorbeşte de „alterările intenționate sau întâmplătoare" ale textelor, precum şi de „excesul de zel al unor admiratori, adesea provocatori şi imprudenți". Consideră că Rufin a exemplificat aceasta, plângându-se de mâinile străine care au falsificat scrierile, dar reabilitându-le, totodată, prin acelaşi procedeu, anume „prin modificarea în multe locuri, după propria-i părere, în sens ortodox, a textului lui Origen". Dacă textul a fost reabilitat ortodox, să înțelegem că nu era ortodox? Există un răspuns, în siajul denaturării: anume că ceea ce era neortodox, fusese introdus de către eretici. Aşa este cazul, de pildă, cu corectura, în *Peri Arhon*, a ceea ce credeau că au adăugat ereticii cu privire la Sfânta Treime. Acest tip de răspuns pro-origenian, lansat de Rufin, s-a perpetuat. Este invocat şi astăzi de neo-origenişti care se vor ortodocşi. Însă, chiar şi un origenist precum Crouzel, cu toate abilitățile

sale intelectuale şi spirituale, nu poate rămâne în ortodoxie prin interpretarea dată, de exemplu, trupului învierii, ca *trup eteric*. La fel este şi cu tema, atât de dragă lui Origen, a preexistenței sufletelor, căreia, oricât a încercat, Crouzel nu a reuşit să-i dea o accepțiune ortodoxă.

În polemica privind ortodoxia lui Origen din vremea sa, Rufin a susținut, mai degrabă decât a demonstrat, într-o lucrare a sa, *De adulteratione librorum Origenis*, că locurile unde ideile acestuia se contrapun ortodoxiei sunt contrafăcute de eretici. Îl absolvă în acest fel pe Origen de responsabilitate, şi pe sine desigur se absolvă de erezie, dat fiind faptul că îl asumă pe alexandrin drept maestru al său. Ieronim, de cealaltă parte, respinge demonstrația lui Rufin, fără a acorda acestei teze importanță, argumentând că una e dacă ereticii au adăugat ceva, şi alta este dacă cineva le apără pe acestea ca bune. Percutantă mi se pare observația lui Ieronim de care pro-origeniştii de astăzi, care în fond, în substrat, sunt anti-ecleziali, nu țin cont: *„S-a găsit Origen singur în toată lumea, ale cărui scrieri să fie falsificate şi din ale cărui volume să fie ras adevărul într-o singură zi, ca în scrisorile lui Mitridate!"*. Chiar aşa şi este! Cum de Origen a ajuns să fie atât de denaturat în scrierea sa încât să nu se mai poată distinge autenticul de fals, provocând o întreagă polemică, care şi astăzi e vânturată, cu privire la ce-i aparține şi la ce nu-i aparține, fiind interpolări. Cum de nu s-a întâmplat la fel sau la o astfel de scară şi cu scrierile altor celebri, inclusiv cu cele ale Sfinților Părinți. De obicei ereticii, care nu au respect pentru adevăr, ci, dimpotrivă, au dispoziție pentru răstălmăcire, împingând jar pe turta lor, s-au angajat în astfel de lucrări de pervertire, după chipul şi asemănarea lor stâlcită, contorsionată.

Asumând în bună măsură concluziile unui teolog, precum Eugène de Faye, pastor protestant, Teodor M. Popescu conchide că din traducerea *Peri Arhon*, făcută de Rufin, reiese „vătămarea textului origenian prin bunăvoința rău aplicată", dar şi că „a falsificat astfel cugetarea autorului, făcându-l în traducere să zică contrariul a ceea ce trebuia să fi învățat în realitate, atenuând şi catolicizând unele expresiuni îndrăznețe ale lui Origen, numai pentru a-l pune în acord cu ortodoxia de la sfârşitul secolului IV". Aşadar, dacă Rufin şi-a asumat o

traducere şi o rescriere, într-un fel, care a făcut mai mult rău, decât binele pe care-l urmărea, ce se poate înțelege? S-a trecut din lac în puț? Aşa zisele bune intenții ale lui Rufin au provocat prin „zelu-i excesiv şi imprudent, măsuri răsunătoare contra lui Origen". Au făcut să cadă şi asupra sa condamnările papale, dar au făcut şi ca Origen, în urma conflictului provocat, să fie declarat eretic în Occident. Asta şi ca urmare a contribuției lui Ieronim, care, devenit apărătorul ortodoxiei din Apus, îl descalifică pe alexandrin. Paradoxal, cel care fusese mai puțin cunoscut în Occident, ajunge, în urma polemicii şi traducerii care îl face cunoscut, să fie destul de rapid condamnat, prin papa Anastasie I, şi mai apoi de papa Gelasius, spre sfârşitul sec. V, care a decretat că nu pot fi citite din scrierile lui Origen decât acelea pe care Fericitul Ieronim nu le-a repudiat; celelalte, împreună cu autorul lor, au fost puse sub interdicție.

Şi atunci? Încotro? Cine şi de ce îl caută pe Origen? Unde mai este de găsit Origen, cel autenic? Este posibilă, realmente, această regăsire? Rezultatul unei astfel de căutări poate fi altceva decât harababura perpetuă? La ce bun?

Trebuie remarcat însă faptul că părintele Stăniloae are o poziție hotărâtă, tranşantă. Sigură, clară, deloc tremurată. Nu lasă loc scuzelor însiropate care aburesc vederea. Din *Peri Arhon*, considerată o lucrare fundamentală, nu reiese nici pe departe vreo structură dogmatică creştină, revelațională. Din perspectivă hristică, desigur, că la asta mă refer. Nu mă refer la o revelație naturală, ori la vreo pronie metafizică. Raportat la Teodor Bodogae, care presupune că ar fi vorba la Origen de un tratat de teologie dogmatică – ortodox, prezum că vrea să spună – ce s-ar putea comenta? Rămân fidel părintelui Stăniloae, de la care, nici din introducere şi nici din notele la *Ambigua*, nu rezultă acest caracter ortodox al lui Origen, nici în raport cu celebra sa scriere *Peri Arhon*, în particular, nici în genere. Nici vorbă de tratat de teologie dogmatică! La teologie creştină şi ortodoxă, mă refer. Un schelet doctrinar este identificabil, indiscutabil, în scrierea evocată, dar acesta nu exprimă dogmatic trupul ecleziologic. În fond, în toate aceste apologii origeniene nu transpare decât un nor de fum neo-origenist care se ridică din nou, după un mileniu, şi la noi, mai recent, începând cu sec.

XX. Dar continuă extinderea şi difuzarea şi în sec. XXI, încărcând atmosfera cu teme care mai degrabă nu răspund decât răspund nevoilor de aprofundare şi actualizare a tradiției mistice ecleziologice.

Ad. Olteanu: Mai ales că nu avem în cazul lui Origen de a face cu afirmații izolate şi dubitative, ci că avem de a face cu un sistem propriu-zis. Aici vorbim de un sistem bine pus la punct. Nu sunt doar nişte termeni, pentru că unul din argumentele principale ale ucenicilor lui Evagrie era acela că doar terminologia şi limbajul ar fi cele tributare filosofiei vremii, respectiv şi ale lui Origen, nu şi conținutul sau mistica, acestea fiind pur ortodoxe. Deci numai termenii nu se suprapun şi sunt preluați din filosofia elină, însă conținutul şi mistica ar fi – cu referirea specială, de aici, a lui Gabriel Bunge la Evagrie Ponticul – pur ortodoxe. Aceasta o susține chiar şi Antoine Guillaumont. Ar fi un simplu mod de a vorbi ca trecere spre un conținut infinit în sensuri dumnezeieşti.

N.: E, aici este, din nou, delicată povestea privitoare la „sistem". Cum „se vede" acest „sistem" al lui Origen, întrucât ideea unui sistem ca „scriere sistematică", la Origen, Crouzel o respinge. Dar un „sistem axiomatic" există, fără îndoială. Revin la definirea lui Porfiriu: În comportarea sa era creştin şi duşman al legilor statului păgân. În concepțiile sale despre lucruri şi despre ființa lui Dumnezeu era însă un elin, şi a introdus filosofia elină în miturile străine, iudaice şi creştine. Un clivaj ar apărea astfel introdus între concepție şi comportament. E de discutat cât de real este acest clivaj, aceasta în sensul în care în articularea dintre concepția elină şi comportamentul creştin, comportamentul nu reflecta de fapt şi concepția elină, rămânând doar în aparență creştin. Isidor Todoran îi face un portret moral exemplar, de parcă îl pregăteşte de canonizare.

De reținut că în introducerea şi în notele din *Ambigua*, părintele Stăniloae nu se referă la ambiguitatea unor termeni şi formule, ori la câteva greşeli disparate ale lui Origen – nici sistemice şi nici intenționate, aşa cum le evalua Isidor Todoran, care interoga retoric: *Poate fi considerat Origen eretic?* Spun retoric, întrucât, pentru Isidor Todoran – chiar dacă „asupra lui apasă condamnarea unui sinod ecumenic" – Origen nu este eretic, ci

este o „personalitate de prim ordin în istoria teologiei creştine". Todoran consideră că alegorismul e cel care ar fi avut influență asupra conținutului credinței, fiind unul din motivele care au făcut ca Origen să alunece „în câteva greşeli de ordin dogmatic". Metoda alegorică ar fi deci, după Tudoran, cauza celor „câteva greşeli". Nu cred, însă, că metoda a fost pricina, pentru că metoda alegorică este, în fond, o modalitate de abordare, de interpretare, de asociere ideatică, de formulare şi transpunere. Dimpotrivă, cred că metoda alegorică a fost supusă, instrumentată de un conținut al credinței defectuos. Că unui astfel de conținut dogmatic i-ar fi putut fi de folos o astfel de metodă alegorică, care lasă un câmp mai larg interpretării alambicate, este limpede. Nu metoda e culpabilă, nici măcar excesul folosirii ei – deşi excesul denotă, chiar prin el însuşi, o lipsă de măsură –, ci conținutul dogmatic heterodox, strecurat şi împachetat în stil şi formă alegorică. Alegorismul poate face mai greu detectabil acest conținut de credință, dar nu-l poate ascunde întru totul.

Totuşi, Isidor Todoran face o listă cu „principalele greşeli dogmatice" ale lui Origen: subordinaționismul, afirmația creației continue din veci, preexistența sufletelor, pluralitatea lumilor, apocatastaza. Îl evocă şi pe Metodiu din Olimp cu critica sa față de Origen, care are în atenție, pe lângă „preexistența sufletelor şi încarcerarea lor în trupuri", şi „neidentitatea materială a trupurilor muritoare înviate față de cele muritoare".

Cât priveşte condamnarea lui Origen la Sinodul al V-lea, Todoran susține că, „indiferent de felul cercetărilor şi discuțiilor de atunci asupra lui Origen şi concepției lui", condamnarea este „un fapt, de unde ar rezulta că el este un eretic". Ar rezulta că ar fi eretic – dar nu rezultă, este credința lui Todoran! Acceptă pare-se că cercetările şi discuțiile au dus, totuşi, nu la condamnarea metodei alegorice. Condamnarea persoanei şi concepției lui Origen, deci? Nu chiar, caută să ne convingă Todoran. Instituind un registru al scuzelor, reclamă însă în personalizarea discuțiilor şi decizia de condamnare, lipsa unui spirit de imparțialitate, exclusiv iubitor de adevăr; atitudinile, nu cu totul lipsite de patimă; exagerările, dezechilibrate prin expunerea celor rele şi ascunderea celor bune; prezentările tendențioase care au transformat simplele ipoteze, expresiile neclare şi reflecțiile îndrăznețe în afirmații absolute.

Toate aceste proceduri „neortodoxe" par, în interpretarea lui Todoran, a fi viciat fondul dezbaterilor şi al deciziilor sinodalilor, „alterându-se astfel intenţiile adevărate ale lui Origen". Astfel, transferă în spectrul unei hermeneutici judiciare interpretarea faptelor, invocând intenţia lui Origen, luminoasă, nevinovată, de care judecătorii nu au ţinut cont. Mută discuţia în alt plan, cel al analizei aderării lui Origen la propriile idei în „spirit eretic" sau nu. Altfel zis, eu pot să ader la ideea metensomatozei ori la cea a subordinaţionismului, la depunerea trupului după Înviere, dar dacă nu o fac în „spirit eretic", nu sunt eretic. Pot să ader, dar modest şi smerit, virtuos, nu cu orgoliu. Modul cum o fac şi intenţia contează, deci, definitiv, chiar dacă bat câmpii. Nu contează că însăşi baterea câmpilor mă situează în afara spaţiului ecleziologic. Important este să nu fiu bântuit de „spiritul eretic". Definit de Todoran, spiritul „eretic" este caracterizat de atitudine îndărătnică şi mândrie, trăsături care, confirmă acelaşi Todoran, nu se regăseau la Origen – cel la care ce altceva putem să aflăm?, decât numai „deplină smerenie şi modestie".

Astfel, la Origen, „nici că se poate o atitudine mai contrară oricărui duh eretic", este concluzia analizei comportamentale făcută de Todoran. Şi, mai că aş sugera să se completeze analiza, de către cineva, pentru o întărire a poziţiei, şi cu o... psihanaliză. Una care să ne explice de ce e nevoie de credinţa în preexistenţa sufletului şi în apocatastază pentru a fi modeşti şi smeriţi. Una care să ne arate şi dacă este vreo legătură între subordinaţionism şi smerenie, sau între modestie şi „neidentitatea materială" a trupurilor înviate în raport cu cele muritoare. Aş putea şi să vă întreb – ce credeţi? – „neidentitatea materială" a trupurilor înviate relevă o identitate a trupului care nu este materială, caz în care, despre ce trup vorbim şi despre ce înviere? Sau relevă o absenţă a materialităţii trupului, caz în care, despre ce trup vorbim şi despre ce înviere?

În orice caz, avocatul lui Origen, din 1959, Isidor Todoran, al cărui nume a ajuns să fie purtat de Şcoala doctorală a Facultăţii de Teologie din Cluj, îl „scoate" basma curată pe alexandrin, în persoană, decupându-l de „greşelile sale dogmatice", despre care, paradoxal, afirmă că „sunt reale" şi că „nu e câtuşi de puţin vorba să fie negate". După dogmatistul născut la Ibăneşti, la

început de sec. XX, „greşelile dogmatice" nu constituie bază a gândirii lui Origen, pe de o parte, şi, pe de altă parte, nu pot fi detaşate „din întregul cugetării lui Origen". Adică, sunt „părţi" nesemnificative în raport cu „întregul"! Păi, tocmai asta e problema! Structura dogmatică, dacă vorbim de ea, susține/ afectează întregul cugetării! Structura dogmatică este radiografia cugetării. Dacă este alterată structura dogmatică, este alterată cugetarea ca întreg. Cam pe aici se perpeleşte sofistica avocățească isidor-todorană, care vrea să convingă cum că al său „client", pentru care pledează, este nevinovat. Susține că deşi condamnarea este un fapt, aceasta nu se referă şi nu se poate referi la condamnat, ci la condamnarea înseşi! Dar condamnarea sinodală chiar se referă nominal la Origen! Îl priveşte în persoană! Neagă însă acest fapt, care este dat! E decizie, efectivă! Acceptă condamnarea în formă, dar nu în conținut! Profesează scuze şi circumstanțe atenuante, de o parte, pentru Origen, şi acuze şi circumstanțe agravante, de altă parte, pentru sinodali.

De ce astfel de discurs, care mimează echilibrul, la un teolog ortodox român? Dacă e să schimbăm registrul rațional, cu cel sentimental, aş putea mărturisi că îmi provoacă dezgust şi repulsie o astfel de intenție de absolvire a lui Origen, astfel argumentată, de către un teolog dogmatist, dătător de nume de Şcoală Doctorală, care se consideră ortodox, dar care subminează condamnarea Sinodului V. Efecte? Au fost! Sunt! Acest tip de bălăbănire sofistă, am văzut din păcate că a puiat şi în spațiul academic teologic ortodox, sub îndrumarea unor astfel de „echilibrişti" îndrumători doctorali, care, asemenea unor hopa-mitică cu magnet, la bază nu la cap, revin în poziția verticală, în ciuda unor astfel de flencăniri prin care se învârt *în* cvasi-circular, în cazul cel mai elegant, fie că se pleacă-ncoace, fie că se înclină-ncolo, ascunzându-şi rigiditatea în astfel de legănări, în cazul cel mai paralel cu liniile de tramvai. Aceşti flexibili de punct fix rămân relativi pe poziție, mergând în coadă de peşte ca emoticonul Telegram. Unde merg? Niciunde! Totu-i coada de peşte, dusă la maximul realizării verticale, în orizont terestru: pseudo-bipedismul! Sunt asumați ortodox? Visează în propria ortodoxie, în cel mai fericit caz! Partea proastă e că dau şi lecții şi îndrumă! Mă rog, se fac că... Deşi,

lasă urme... formative, care se văd, cel puțin în câteva lucrări doctorale, pe care le-am „răsfoit".

Şi-ar mai fi câteva demonstrații ale dragostei isidor-todorane față de alexandrinul cu condamnare în fapt, dar necondamnat în sine, care trebuie, mă gândesc, consemnate. Un set de alegații în siajul „exorcizării" spiritului „eretic" din figura lui Origen. Pornind de la propria premisă, anume că „nu se poate o atitudine mai contrară oricărui eretic" (decât a lui Origen!?!), Todoran scrie că „de aceea se poate spune că dacă Origen ar fi fost pus în situația de a-şi recunoaşte şi corecta greşelile, el ar fi făcut-o cu dragă inimă". Asta cu „dragă inimă" e înduioşătoare ca o telenovelă braziliană. E de *corazon latino*! De David Bisbal! Deci „marele teolog alexandrin" nu e conştient şi responsabil de ce a semănat în câmpul gândirii teologice. Trebuia să i se spună, ca unui copil, până în şapte ani, iresponsabil, că a semănat, paradoxal, bălării, şi el şi-ar fi asumat greşeala! Le-ar fi smuls, una câte una! Nu?! La bălării mă refer! Cât de mişcătoare şi inocentă este povestea! Sunt aproape pătruns, la inimă, tot atât cât şi nu mai mult decât un „luat peste picior"...

Şi încă... Pornind de la cuvintele lui Origen, culese din *Peri Arhon*: „numai acel adevăr trebuie crezut, care nu se abate întru nimic de la tradiția bisericească şi apostolică", Isidor Todoran trage o concluzie piramidală: „Aşadar, Origen retractează cu anticipație orice greşeală dogmatică aflată în sistemul lui". Deci nu o greşeală, două, trei, ci „orice greşeală"! Altfel zis, e de ajuns o formulă retorică, precum cea extrasă din *Peri Arhon*, care, asemeni unei formule magice absolvă de orice! Anticipat! E în genul *corban*: ceea ce trebuia să-ți dau, consideră că ți-am şi dat. Dacă afirm ce a afirmat Origen, n-am nici o vină. Mai mult, mă absolv anticipat de orice greşeală. În genul: Bă eu v-am spus că pot să spun orice, ce-aveți să-mi reproşați? Ce dacă am spus un neadevăr? Dacă am spus minciuni? Ce?! Nu le credeți! Ce spuneți de această apărare isidor-todorană? E imbatabilă, nu? Aş spune, cum se consemna în ziarul comunist, în fragmentarea discursului tovarăşului secretar general, pentru a se devoala atmosfera: aplauze, îndelungi aplauze, aplauze în picioare, aplauze cu scandări, ovații! Păi, mai suntem în ordinea reală? Făceți-mi un semn 3D! Trageți-mă un pic de antebraț!

Acest „adevărat părinte al teologiei sistematice", „inegalabil deschizător de drumuri", acest „neîntrecut în erudiție şi în cugetarea lui genială", realizator de „primă mare sinteză a creştinismului" – după cum îl califică Todoran – putea, chiar având „intenția cea mai curată cu putință", să ajungă la „oarecari greşeli". Deci, nu o necurată intenție, ci cea mai curată „cu putință" intenție! Ce e important, în apologia isidor-todorană, este să-l desprindă, în orice chip, pe Origen de greşelile doctrinare. Era să zic de greşelile „sale" doctrinare, dar nu ar fi în spiritul lui Todoran, care des-face persoana lui Origen de greşeli, înveşmântându-l, concomitent, într-un *laudatio* nepereche, demn de sinaxar: „Origen a fost tot timpul vieții sale un profund trăitor al credinței Bisericii. Origen a suferit pentru credința Bisericii. Despre nici un alt scriitor creştin nu se poate spune că, în conştiința şi după cea mai bună ştiință a lui, s-ar fi simțit cu toată ființa sa mai puternic încadrat în organismul Bisericii ca Origen. De aceea este cu neputință să i se atribuie, motivat, vreo cât de slabă înclinare specific eretică". Invocă un tipar comportamental eretic, ca grilă de evaluare.

Pe aceste considerente, „având în vedere toate acestea, noi credem că Origen nu poate fi considerat eretic" – conchide unghiular, definitiv, Todoran. Cel mult, Origen poate fi socotit *eretic material* –, ne spune generos acelaşi, fără a uita să precizeze, pentru a nu trage noi concluzii pripite, că ereticul material nu este un eretic, propriu-zis. Altfel, la Origen, greşelile sunt şi pot fi precum cele de tipar, eventual aparțin altcuiva, zețarului, probabil, ori posibil, în epocă, tahigrafului. În orice caz, cel puțin unele nu pot fi imputate autorului. Iar dacă totuşi, totuşi, greşelile sunt produse de Origen, întrucât nu poți merge cu negația până la a sfida evidența, bunul simț, acestea nu sunt cu intenție, iar autorul a fost în mod absolut şi iremediabil detaşat de ele. Altfel spus, Origen nu a aderat la propriile idei greşite, doar le-a produs! De aderat, a aderat, se-nțelege, dar numai la cele negreşite în chip negreşit! Ioan G. Coman susținea şi el, apropo de erori, că „apărătorii lui (Origen) vechi şi noi nu pot tăgădui erorile identificate precis în scrierile sale". Pot însă să le minimalizeze, să le relativizeze, aruncând, printre altele, şi umbre asupra autenticității sursei lor.

Todoran susține de altfel şi teza-scuză cu tahigrafii care se schimbau când oboseau şi care prindeau în scris, şi „prelegeri, discuții, cuvântări ale maestrului, adesea improvizate"... Nu este vorba însă, e limpede, în *Peri Arhon*, despre aceste improvizații extrase, fără grijă, din prelegeri conjuncturale, de tahigrafi, aşa cum ar părea că insinuează Todoran. Alte greşeli vin din interpolările ereticilor. Ca să fie ghiveciul „cu de toate" dez-învinovățirile, cred că lipseşte şi scuza de tipar adamic de genul „femeia pe care mi-ai dat-o Tu"..., prin care proto-părintele îşi/îi „împărtăşeşte" responsabilitatea cu/lui Dumnezeu.

Ereticul material, ca să fim în clar cu criteriile ereziologice ale lui Todoran, este cel ce se găseşte în greşeală în învățătura de credință, dar „nu intenționat şi nu în opoziție conştientă şi voită față de Biserică". Origen, altfel spus, nu ar fi avut nici intenția, nici conştiința, nici voința în răspărul Bisericii. Asta este convingerea şi credința lui Isidor Todoran, la care vrea să atragă şi pe alții. Având intenția, conştiința, voința pentru Biserică, cum a scornit Origen totuşi astfel de erori?

Nu din scrieri se vede intenția, conştiința şi voința sa? Nu intenția trebuia să-l facă să fie şi cu grijă, şi mai prudent? Să tacă, atunci când nu ştie sigur despre ce vorbeşte! Nu conştiința trebuia să-l facă mai responsabil? Chiar față de semeni! Nu voința sa trebuia să-l rețină din a-şi manifesta voia proprie, speculativă, pentru a-l aşeza cuviincios în direcția consonantă cu Voia lui Dumnezeu? Evident, Isidor Todoran are altă cale de accedere la intenția lui Origen, diferită de cea a sinodalilor care au legat persoana de intenție şi de operă, condamnând şi persoana, şi opera. La Todoran, greşelile dacă sunt, sunt fără intenție. Nu sunt ale persoanei. Condamnarea dacă e, nu e condamnare a persoanei, ci a origenismului. E condamnarea condamnării (sic!). Greşelile sunt relative, întrucât sunt relativizate. Greşelile sunt, dar sunt disparate. Nu reflectă o „coerență" sistemică, ci sunt doar câteva idei greşite. Sunt şi mici şi puține picături într-un binefăcător ocean origenist. Că în jurul lor e o întreagă hărmălaie şi o întreagă harababură, mai contează?, dacă în spatele lor tronează, modest şi smerit Origen, portretizat astfel în clar-obscur de Isidor Todoran, care nu pare a fi fost conştient de consecințele acestui relativism otrăvitor pe care l-a promovat şi

de reverberația sa în moştenitori incerți. La fel este şi „procedeul" lui Bunge, în privința lui Evagrie, pe care nu se lasă până nu îl extrage de sub „apăsarea condamnării unui sinod ecumenic".

Evident, în *Ambigua* ne aflăm în fața unui demers apologetic, autentic, mai amplu. Este o lucrare maximiană de demontare chiar a structurii viziunii origeniene, reflectată, structural, de elementele punctuale condamnate, anatemizate. Asta reiese din celebra scriere mărturisitoare a Sf. Maxim. De fapt, *Ambigua* apare ca un răspuns clarificator apologetic şi puternic mărturisitor, chiar în raport cu Origen. Este un răspuns de delimitare netă, dar într-un chip de clarificare. Sunt trasate linii de hotar care, chiar şi fără nominalizarea lui Origen, demantelează structura doctrinară a acestuia, care reverbera în epocă, încă. Aceasta este direcția argumentării maximiene. Acesta este şi accentul tare pe care îl trasează şi Părintele Stăniloae.

Apropo de mistică, şi de ceea ce ați spus, fapt subliniat de Părintele Stăniloae – în partea a doua a scrierilor Sf. Maxim Mărturisitorul, în care se încadrează şi *Ambigua*, şi *Răspunsurile către Talasie*, şi *Mistagogia* –, avem de a face cu o prezentare structurată a suportului teologic şi hristologic al vieții duhovniceşti. Viața spirituală, mistica, în sens creştin, nu poate fi decât parcurs pe Cale! Calea este Una şi cu Hotar! În capetele origeniene condamnate avem de a face exact cu afectarea hotarelor Căii. Tocmai de aceea nu pot fi considerate simple greşeli.

Ad. Olteanu: Asta, spre deosebire de prima parte, unde, în *Capetele despre dragoste*, Sf. Maxim se pare că foloseşte şi sentințe evagriene care frizează plagiatul. Asta o spune tot Gabriel Bunge.

N.: Apropo de conflictul de astăzi, din Gaza, ştim că Sf. Maxim s-a născut chiar în regiune. Orfan de la 9 ani, trăieşte într-o zona în Palestina, chiar într-o mânăstire unde a fost, poate că nici cu jumătate de secol înainte, a doua mare dispută origenistă. Sfântul Maxim se naşte în 580, iar condamnarea lui Origen s-a petrecut în 553. Trăieşte deci la o mânăstire din zonă şi probabil că erau elemente de acest tip încă în atenție. Însă aici este importantă viziunea de ansamblu şi modul cum s-au cristalizat. Este şi o chestiune de metodologie. Însă şi sistemul, şi viziunea sunt total diferite la Origen. Aici este semnificativ detaliul, cred eu, ca perspectivă hristologică. Este un punct

nevralgic al hristologiei şi, subsecvent, pentru că aţi pomenit de *henadă*, intră în joc ecleziologia şi eshatologia, în modul de reunire finală. În *henadă* e vorba de unitatea spiritelor. Ecleziologic punem problema unificării comuniante a creaţiei cu Dumnezeu, adică în relaţie interpersonală. O comuniune inter-personală care, rămânând în ordinea ecleziologică, *nu iese* din întrupare şi îndumnezeire. Pe aceasta insistă şi Părintele Stăniloae. Atunci problema henadei e una inevitabil legată şi de hristologie şi de ecleziologie. Iar aici lucrurile se separă, pentru că nu poţi să vorbeşti de o mistică care ajunge la acelaşi tip de experienţă mistică, urmând filiaţia origeniană şi evagriană.

Pe de o parte, despre Evagrie spune că este origenian, şi Bunge, şi reiese acest fapt, în asumarea acestei filiaţii, şi din prezentarea lui Guillaumont. Pe de altă parte, cum facem să nu ieşim, totodată, din siajul sinodal, care păstrează prin deciziile sale şi mistica pe calea ecleziologică. Aici se creează o dificultate şi de natură logică. Părintele Stăniloae este tranşant din acest punct de vedere, vizavi de Origen, şi chiar faţă de Evagrie, în *Ambigua*.

În *Problemele dogmatice ale Sinodului V Ecumenic*, Ioan G. Coman nu scrie doar că „hristologia a fost şi este capitolul central al credinţei şi învăţăturii creştine despre mântuire", ci şi că, în încleştarea dintre „gnoza ortodoxă alexandrină" cu „antroposofismul antiohian", pe probleme exegetice şi dogmatice, „hristologia promovase antropologia, cu care era strâns unită". Indică faptul că repunerea în circulaţie a teologiei origeniste, prin monahii palestinieni, care reluaseră ansamblul doctrinei lui Origen, este numai un vector al provocărilor. Celălalt este legat de faptul că reactualizarea acestei teologii a constituit şi o „apariţie firească" în „evoluţia problemelor hristologice ale sec. VI". Însă, menţionează, încă o dată, ca o subliniere, că problemele hristologice au antrenat pe cele antropologice, care, la rândul lor, „aveau nevoie să fie articulate într-un sistem general de gândire mai închegat decât acelea ale lui Tertulian, Lactanţiu, Grigore de Nyssa şi Fericitul Augustin".

Reţinem, pe de o parte, o legătură necesară între hristologie şi antropologie, şi, pe de altă parte, articularea antropologiei într-un „sistem general de gândire teologică". Altfel spus, antropologia nu poate fi decupată de o viziune teologică, care

marchează şi girează antropogonia, prosologia, soteriologia şi eshatologia. Nu se poate lucra prin „decupaje" care pot sta de sine, oarecum, dar care nu se leagă-integrează în întregul teologic, şi nu-l exprimă coerent. Cam în acest fel procedează Bunge, cu privire la Evagrie; încearcă „explicații" pe teme punctuale, dezlegând, de pildă, antropologia şi cosmologia de hristologie. Aceasta înseamnă că trebuie luate în calcul hotarele şi la nivel de întreguri teologice „sistemice". Corolarul unei atare abordări ar fi că erorile origeniene nu pot fi tratate ca aspecte disparate, aşa cum face şi Isidor Todoran, ci trebuie evaluate din perspectiva unui întreg origenian pe care-l structurează, căruia îi constituie osatura, setul axiomatic al acestei viziuni. Aceasta face ca aceste erori să nu poată fi respinse decât în contextul întregului viziunii origeniene, care se arată a fi, ca întreg, alta decât cea ecleziologică.

Ioan G. Coman surprinde faptul că sistemul de cugetare al Sf. Grigore de Nyssa şi al Fericitului Augustin, deşi erau superioare celui al lui Origen, totuşi, pentru monahii palestinieni şi pentru anumite cercuri teologice din sec. VI, orientarea în siajul alexandrinului a precumpănit. Sunt prezentate trei argumente care par a explica această orientare: i) celebritatea acestuia, ii) folosirea din plin a datelor filozofiei profane, iii) „elementele acestui sistem (origenian) se legau şi se contopeau într-o unitate mai strânsă, mai masivă". Patrologul susține că legătura dintre cosmologie, antropologie şi soteriologie părea mai strânsă în doctrina origenistă decât în altele. Astfel, unitatea sistemică la Origen era de formă circulară, fiind „alcătuită dintr-o coborâre de la origini şi o urcare la origini". Este o unitate care, pornind de la Sfânta Treime, se desfăşoară-coboară prin cosmologie, antropologie, hristologie, iar apoi se înfăşoară-urcă prin soteriologie şi eshatologie. Această circularitate denotă o anume viziune, cea origeniană, specifică. Din această perspectivă, a rotunjimii care se auto-circumscrie ca viziune, structurată fiind, coerent, chiar prin aceste erori, nu poate fi desprins Origen de propriile erori pe care le-a livrat, şi care constituie un pachet. Prin urmare şi în consecință, Origen nu poate fi detaşat de propriile erori la care nu ar adera, chipurile, aşa cum, adacadabrant, susține Isidor Todoran.

Contează că le-a emis şi că este evident, pentru cine are ochi de văzut şi urechi de auzit, că nu au fost inspirate de *Paraclet*.

Tocmai această unitate circulară, afectată chiar în punctele de articulare şi structurare, şi, deci, în desfăşurarea şi înfăşurarea ei de tip *ouroboros*, este cea care îl relevă pe Origen ca situat extra-eclezia. Cine susține povestea cu „greşelile" punctuale, disparate, desprinse de structura viziunii, făcându-l pe Origen neaderent la ele, ori nu a înțeles despre ce vorbeşte (Origen), din superficialitate, ori nu este de bună credință, fapt pentru care ajunge să construiască scenarii „inimoase" de cauționare şi reabilitare fictivă, nu efectivă.

De fapt, erorile origeniene exprimă exact această viziune circulară. Îi alcătuiesc structura şi dinamica, fluxul şi refluxul, prin care se contrapune ca întreg celei revelate hristic, ecleziologic. E vorba de structuri doctrinare diferite, în fond. Tocmai din pricina acestei *alte* structuri dogmatice – osatură de întreg, paradoxal, constituit chiar din aceste erori –, construite ca edificiu paralel cu întregul dogmatic ecleziologic, Origen nu poate fi absolvit de condamnare. Structura doctrinară însăşi, ca întreg, îl arată incompatibil. S-a condamnat singur, în fond, înainte de a fi condamnat sinodal. S-a închis în şi prin propriile erori, care îi aparțin, şi a căror existență, cum precizează Ioan G. Coman, nu poate fi contestată, nici chiar de către apărătorii săi. În consecință, au apelat la o serie de subterfugii şi artificii sofiste prin care au încercat să reabiliteze persoana lui Origen, dezabilitând însă sinoadele.

Cam în acest tipar de restaurare a unor bucăți separate, care (se) insinuează că ne-ar livra întregul şi autenticul său chip, îl găsim re-alcătuit şi pe Evagrie, asiduu pomădat de Bunge, pentru a fi resuscitat, viabil, în fața contemporanilor. Demersul lui Bunge este învecinat şi similar procedural, cumva, cu cel siriac nestorian, care a încercat o pieptănare a *Kephalaia Gnostika*, pentru *a da* bine, pentru a fi „compatibilă" ecleziologic.

II

Ad. Olteanu: Evagrie Ponticul, prin *Kephalaia Gnostika* în special, este un teolog original, indubitabil poziționat în exerga lui Origen, chiar dacă nu îl citează decât sporadic. Tezele incriminate de Sinodul V ecumenic erau asemănătoare cu hristologia codată, esoterică din *Kephalaia*…

N.: Într-o formulă sentențioasă, mai degrabă ascetico-mistică, nu alegorică, apare transpus, ca scriitură, evagrianismul. Reiese şi această tuşă stilistică specifică. Ni se relevă însă inevitabil şi o cuplă origenian-evagriană. O reiterează şi Bunge. Acreditează o relație specifică de înrudire între cei doi. Fondul mai adânc evagrian, care este prezent şi la Bunge, trimite, asumat aş zice, la Origen ca sursă primă. El este maestrul începător! La el ajunge filiativ şi Evagrie, după întâlnirea cu Melania cea bătrână şi cu Rufin, care-l moşesc ca origenian. Trebuie subliniat, încă o dată, că părintele Stăniloae se poziționează fără echivoc vizavi de ereziarhul Origen. Nu numai direct şi asumat explicit ca persoană, ci şi în lucrare, metodic, aducând în prim-plan, ca argument al delimitării nete față de Origen, *Ambigua* Sf. Maxim. Subliniază astfel, în trenă maximiană, că mistica creştină nu poate fi în afara unei hristologii revelaționale, care-i constituie calea. Exact aici, prin uşa unei hristologii heterodoxe, se vede intrarea pe linie moartă, atât a lui Origen, cât şi a lui Evagrie.

În capitolul *Métaphysique* al volumului postum *Un philosophe au désert, Évagre la Pontique*, este abordată de către Antoine Guillaumont şi hristologia şi apoi eshatologia evagriană, ca reîntoarcere la Unitate, cu suprimarea corpurilor, a numelor şi a numerelor, cu golirea intelectului. Guillaumont afirmă că ceea ce Evagrie zice despre unirea lui Hristos cu Logosul corespunde cu ceea ce Origen zice despre unirea sufletului lui Hristos cu Logosul, la care aderă după crearea lui, doar că Evagrie afirma

aceasta despre Hristos Însuşi şi nu despre sufletul lui Hristos. Evagrie scapă în acest fel, precizează Guillaumont, de dificultatea de care s-a lovit Origen care definise sufletul ca intelect căzut din starea şi demnitatea sa. Consemnează însă că teza lui Origen a fost condamnată prin a doua anatematismă, în 543, spre deosebire de a şaptea anatematismă, din 553, care vizează în principal teza lui Evagrie. Ambele teze, care, în ciuda nuanțelor care le diferențiază, rămân înrudite, au fost condamnate, prin urmare.

Vedem o hristologie calată pe un tipar metafizic, pe care unii, poate că nu îl identifică din pricina limbajului teologic, deşi efectele eshatologice: suprimarea corpului, golirea intelectului, unirea intelectelor, îl certifică. Unii contestă acest tipar metafizic, aşa cum face şi Bunge, care insistă să ne convingă că la Evagrie este vorba de o hristologie ecleziologică, şi ca atare regăsim prin monahul din Pont o cale mistică autentică, de urmat.

Ad. Olteanu: Şi nu o mistică marcată de o hristologie subordinaționistă.

Legat de Origen, aş semnala un articol din 1953 al lui I.G. Coman. Teologul încearcă să clarifice disputa origenistă din spațiul românesc, apropo de legătura dintre cosmologie, antropologie, hristologie şi eshatologie, care părea mai strânsă în doctrina origenistă. Legătura cu Hristos voia să se înfățişeze ca mai naturală decât în alte hristologii abstracte sau distante față de om, prin aceea că Fiul lui Dumnezeu ar fi fost o inteligență creată, asemenea celorlalte inteligențe, care aveau să devină oameni şi că s-a unit mai întâi moralmente cu Logosul. Numai după un progres în desăvârşire, această unire ar fi devenit stabilă, iar procesul mântuirii în Hristos – încununat cu apocatastaza – ar fi o succesiune neîntreruptă de eforturi spre desăvârşire. Asemenea concepție hristologică, cimentată de un misticism alexandrin şi edesan, era expresia unei teologii şi filocalii mânăstireşti care se opunea teologiei oficiale a Bisericii, cochetând prin umanism soteriologic, cu elemente de hristologie nestoriană.

Principalele probleme dogmatice ridicate de sinodul din 553 – teodiceea, Sfânta Treime, cosmologia, antropologia, hristologia şi

eshatologia – sunt prezentate şi tratate punctual de I.G. Coman. Le-aş aduce succint în atenție, pentru a reliefa osatura doctrinară origeniană.

Teodiceea – Origen afirma că puterea lui Dumnezeu este limitată, pentru că dacă ar fi nelimitată, nu s-ar putea înțelege pe sine, întrucât nelimitatul este prin firea sa de necuprins şi de neînțeles. *Dumnezeu a făcut toate cu măsură şi număr, pentru că la Dumnezeu nu e nimic fără limită şi fără de măsură.* Origen a introdus trepte, grade în Sfânta Treime şi a deschis porțile politeismului.

Cosmologia – lumile sunt plurale, unele trecute, altele viitoare. Pluralitatea lumilor este o concepție influențată de cosmologia stoică şi sprijinită de ideea creației ca act întreg. După Justinian cel Mare, cosmologia origenistă este confuză, necreştină, incoerentă şi gnostică.

Antropologia – în lumea inteligibilă, ca arhetip al lumii văzute, din veci au fost create inteligențe sau minți care preexistau apariției omului propriu-zis. Ele erau netrupeşti, nu aveau nume şi număr şi prin identitatea lor de esență, de putere şi de lucrare şi prin unitatea de cunoaştere față de Dumnezeu Logosul, alcătuiau o henadă, o unitate absolută. Inteligențele s-au răcit din contemplarea dumnezeiască şi au luat drept pedeapsă trupuri. Un corolar al trimiterii sufletelor în trupuri este metempsihoza.

Hristologia – sufletul Domnului Hristos care ar fi preexistat, a fost unit cu Dumnezeu Logosul înaintea tuturor veacurilor şi înaintea întrupării şi naşterii Sale din Fecioară, în zilele cele mai de pe urmă s-a golit pe Sine până la umanitate. Domnul Hristos va fi răstignit a doua oară pentru demoni, aşa cum a fost răstignit pentru oameni.

Eshatologia – la înviere trupurile oamenilor vor fi sferice. Trupurile şi tot ce e material vor dispare. Va exista numai natura nematerială, numai inteligența. Pedeapsa demonilor şi a oamenilor va fi trecătoare, va avea sfârşit şi după un anumit timp se va produce restabilirea (apocatastaza). În eshaton toți oamenii, duhurile răului, se unesc cu Logosul lui Dumnezeu.

După părintele Dumitru Stăniloae, Origen este socotit *artizanul* sinoadelor ecumenice. Adică toate sinoadele s-au

poziționat în răspărul sistemului origenian, în mod special sinoadele I, II, V şi VII.

N.: În direcția aceasta se şi înscrie Origen, cred. Asta o afirmă apriat şi părintele Stăniloae în celebra introducere la *Ambigua*. O spune hotărât! Acum se tot discută despre sinodul din Creta, vizavi de ecleziologie, în principal, dar mai degrabă cu privire la termeni şi numiri îndreptățite sau nu. Dar aici, la aceşti apologeți origenieni, sunt probleme certe de ecleziologie, de poziționare anti-sinodală, de reinterpretare, de relansare într-o altă direcție şi, în fond, de resuscitare a origenismului drept cal troian. Am aflat că există de ceva decenii o origeniadă. E ca şi cum ar fi o daciadă, un „sport de masă" în onoarea lui Origen. Începând cu anii '70 ai secolului trecut, au fost puse în mişcare o serie de colocvii internaționale, consistente din punct de vedere cultural sau filosofic, şi ca informație teologică, dar nu despre aceasta discutăm, ci despre adevărul de credință asumat, mărturisit sau contestat direct sau indirect, disimulat.

Ad. Olteanu: Avem o criză origeniană în Occident, care se propagă după 1990 în spațiul Bisericii Ortodoxe Române. Conform lui Ioan I. Ică jr., principiile esențiale ale spiritualității creştine au fost formulate pentru toate timpurile de didascalul alexandrin. Receptarea sau refuzul figurii intelectuale a lui Origen, a modului său dinamic de a teologhisi, în acelaşi timp spiritual şi cultural, biblic şi filosofic (nu a unor doctrine înțepenite) ar fi un fenomen simptomatic, iar *contradicțiile* pe care le-au suscitat scrierile lui Origen ar *descoperi* – de fapt – ca şi Evanghelia lui Hristos (*Luca* 2, 34-35) – *gândurile din multe inimi*. Paradis al libertății adevărate, al dialogului nesfârşit dintre Revelație şi cultură, filosofia şi teologia dascălului alexandrin ar face din Origen nu doar cea mai actuală figură din toată patristica – care avea să iasă din mantaua alexandrinului ca romanul rus modern din *Mantaua* lui Gogol – ci mai ales marele nostru contemporan. Polemica origeniană este astfel transportată în spațiul BOR. Nu ştiu cu cât impact. Aceasta rămâne de evaluat.

N.: Mişcarea origenistă pare a fi devenit un fel de… curent... Tinde la impact „de mase" probabil, pe cât posibil, critice. Nu ştiu însă ce impact va mai avea la noi. Nici nu m-aş

pronunța. Aş remarca altceva: O falie deja căscată. Este reală, ca plagă. Este şi periculoasă, pentru sănătatea trupului ecleziologic. Să nu neglijăm faptul că Marele Teolog sesiza ca existentă şi o „altă" poziție vizavi de Origen pe care „o întâlnim azi la câțiva teologi din jurul nostru".

Ad. Olteanu: Adică în 1983. Suntem în anul 2023. După patruzeci de ani trenează o discuție pe care părintele Stăniloae a lămurit-o în prefața la *Ambigua.*

N.: Scrie explicit: „Aceştia adoptă erorile condamnate de sinoadele al V-lea şi al VI-lea ecumenice, bazându-se pe autoritatea lui Origen". Apare o mutație. Se schimbă macazul. Se înlocuieşte autoritatea Bisericii, sinodală, personalist comunitară, cu autoritatea lui Origen! Aici este problema, de fond. Aici este întorsătura de vulpe! Reiterez. Sunt elemente care sunt condamnate, recunoscute ca aparținând lui Origen? Sunt. Acestea sunt aspecte disparate sau sunt structurate în viziunea origeniană ca întreg? Triadologia, hristologia, cosmologia, antropologia, eshatologia, apocatastaza, nu au coerență internă şi nici legătură organică în structura viziunii lui Origen? Fiind structurale, pot fi destructurate şi detaşate fără să fie afectată viziunea însăşi? Erorile „origeniste", subsecvente, produse şi proliferate de urmăritorii săi sunt doar „teme" şi „variațiuni" prelucrate „după" Origen? Problema este dacă, de ce şi cum adoptăm elemente particulare, dincolo de moştenirea directă, implicită, sau dincolo de răstălmăcirile ulterioare. Aici este „saga" legată de dezvoltările ulterioare ale origenismului şi de legendarea sa, întreținută şi promovată şi prin intermediul origeniadei contemporane. Este ca şi cum Origen a fost ce trebuie, dar origeniştii, săracii, nu origenienii (!) au schimbat, răstălmăcind, după capul lor anumite detalii. Asta deşi Sinodul V pomeneşte şi numele lui Origen, şi al lui Evagrie Ponticul, şi al lui Didym cel Orb. Cel din urmă, este cel pe care, ne spune Gabriel Bunge, Sf. Antonie cel Mare, pe la nouăzeci de ani, îl cerceta pentru a primi sfat şi pentru a se folosi duhovniceşte. Îl căuta, venind pe rîu în jos, în Alexandria.

Ce putem observa în acest melanj de idei, ce putem reține în jocul de tendințe? Există în mod cert astfel de direcții incom-

patibile. Exisă tendința contradictorie, din perspectivă ecleziologică. Cum spuneați, o observa la noi, în a doua jumătate a sec. XX, Dumitru Stăniloae. Reamintesc: *Îi atribuie lui Origen toate erorile origeniste condamnate de două sinoade ecumenice şi tocmai în aceasta găsesc un temei pentru adoptarea lor*. Sunt aspecte contradictorii, dar unii optează spre Origen, trebuie subliniat: „Între un Origen socotit susținător direct sau cauza tuturor opiniilor origeniste condamnate de două sinoade şi hotărârile acestor sinoade, ei aleg pe acest Origen". Se înțelege că era vorba de „teologi" chiar din jurul... „nostru"... Sunt şi în sec. XXI! Tot în jurul... „nostru"…

Trebuie subliniat că există aceste două direcții. Reținem această bifurcare a traseelor. Reiese clar şi din prezentarea Marelui Teolog. Nu poți fi şi aşa, în Biserică, şi altminteri, adică origenian. Observăm limpede, pornind chiar de la acest pasaj care ne arată faptul că sunt cărări deja frecventate. În notele de subsol, aflate în *Ambigua*, poți să găseşti delimitarea de perspectiva lui Origen. Este explicită şi nominală! O delimitare de o viziune, nu doar de elemente neconforme, vulnerabile, disparate! Aici este problema! Unii lasă să se înțeleagă că dezbaterea priveşte numai o sferă a limbajului. Sau acreditează faptul că disputa se învârte în jurul termenilor, aglutinând filologi, nu teologi. Legat de *Ambigua*, vorbim de un teolog de mare anvergură, ca Sf. Maxim Mărturisitorul, dar şi de un teolog precum Dumitru Stăniloae, trecut în rândul sfinților mărturisitori, care pun hotar origenismului şi lui Origen, de atunci şi de astăzi. Că acest hotar este invizibil pentru unii, este o altă chestiune.

La mijloc nu e o dezbatere ce priveşte doar idei origeniste, mai mult sau mai puțin speculative, formulate, chipurile, ca ipoteze. Se pătrunde inevitabil şi într-o problematică spirituală efectivă. Aşa face Bunge care intră în scenă pe direcția contemplativ-gnostică a misticii. E în joc o mizăspirituală, cu problematica inerentă căutării realizării mistice, experiențiale. Implicit este o discuție privitoare la natura misticii, şi în mod inevitabil şi a viziunii ecleziologice, care o subîntinde sau nu, caz în care ieşi mistic din hotarele ecleziei. Chestiunea, trebuie subliniat, nu este, fără îndoială, aceea de a nega în bloc, şi de a nu valorifica orice aspecte de folos, de oriunde s-ar găsi,

inclusiv din filosofia antică, apropo de Sf. Vasile cel Mare, care afirma că şi la păgâni sunt raze de Sf. Duh, chiar dacă nu e întreg soarele. A valorifica aspecte chiar din filosofia antică, nu înseamnă a nu ține cont de viziunea întregului sau a echivala filosofia antică cu revelația hristică ori a o interpreta pe aceasta în cheie metafizică.

Ad. Olteanu: Important este punctul de pornire. Având un punct de pornire diferit, ajungi la o sosire diferită.

N.: Aşa şi este, mai ales când începutul, adică pornirea, şi sfârşitul, adică sosirea, sunt revelate ca Alfa şi Omega: Hristos – Fiul lui Dumnezeu întrupat. Părintele Stăniloae, în siajul Sf. Maxim, re-demontează, pentru teologul şi creştinul de astăzi, viziunea origenistă, care era o structură coerentă. Asta, dincolo de recunoaşterea sau nu, la Origen, a unui „sistem". Crouzel, de pildă, credea că nu se poate vorbi de un „sistem" la Origen. Depinde, desigur, şi ce se înțelege prin sistem, şi în acest caz particular al alexandrinului. Un crez doctrinar este un sistem axiomatic minimal care se regăseşte implicit structurat în orice viziune, inclusiv în cea a lui Origen. Nici rațiunea, după cum s-a dovedit de altfel, nu poate fi deposedată de un astfel de crez „dogmatic", axiomatic. Oricât de liber-cugetătoare s-ar crede. De aceea s-a şi vorbit de o „dogmatică a rațiunii". Altceva este o expunere „sistemică", ca transpunere într-o formă de expresie structurată, organizată, articulată sistemic. Însă, din perspectiva crezului doctrinar, cel al unei structuri axiomatice inevitabile, implicite, transpunerea în limbaj, chiar de este în formă poetică, metaforică, mărturiseşte acelaşi „crez".

Nu se poate crede însă că Origen lansa doar simple idei, propuse drept ipoteze, şi că dintre acestea, unele, ar fi fost erori, fără un efect angajant, responsabil. Altfel zis, erorile ar fi erori, dar ar fi neutre, întrucât ar fi fost formulate într-un registru interogativ şi ar fi fost impersonalizate într-un spațiu ideatic… Mai mult, refuz să accept speculația că Origen însuşi, pus în fața propriilor erori, confruntat cu ele, de către Biserică, le-ar fi recunoscut ca atare şi le-ar fi respins. Chiar dacă el ar fi afirmat aceasta! Dintr-un alt punct de vedere, cel spiritual, experiențial, nu pot sta lucrurile chiar aşa. Acestea ipoteze relevau, pentru că structurau, şi o anumită coerență a viziunii lui Origen. La el se

leagă preexistența sufletului de acea unitate inițială. La fel, reîntoarcerea finală în acea unitate inițială, are coerență; din perspectiva origeniană, mă refer, nu ecleziologică. Viziunea lui Origen este diferită de cea ecleziologică. Şi atunci, dacă se pune în discuție *henada*, unitate primordială, ea aduce cu sine în discuție, ca ofertă la pachetul origenian, şi preexistența sufletelor. Apocatastaza origeniană se leagă de această viziune. Nu discut despre apocatastază în general, fără să am în atenție preexistența, căderea, dubla creație, şi reîntoarcerea la unitatea inițială, demers care, în transpunere actuală şi în limbaj contemporan, este şi o formă de depersonalizare şi de impersonalizare.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă foarte clar că sufletul nu preexistă corpului. Demantelează, în *Ambigua*, elementele care în fond structurează viziunea origeniană. Din faptul că sufletul nu este preexistent, implicit se mărturiseşte actul creator al lui Dumnezeu ca fiind volitiv şi liber, personal, deci, la modul cel mai real. Henada şi unitatea preexistentă a intelectului nu-l poate mărturisi şi recunoaşte pe Dumnezeul Persoană. Perspectiva henadei origeniene nu mai este compatibilă cu personalismul unui act creator voit, liber, a Dumnezeului Treime de Persoane. Crearea lumii văzute şi a trupurilor apare ca un fel de constrângere. Este determinată de cădere. Nu se spune exact cum, de ce cad de acolo din unitate, chiar dacă se prezumă o plictiseală, o saturație. Se introduce o necesitate care determină apariția trupului. Apare o dublă creație: a sufletul întâi, şi apoi a trupului. Nu este, aşadar, o singură creație, într-un singur act în dublă deschidere – suflet şi corp – a omului ca întreg-persoană, ca în viziunea ecleziologică maximiană. Demersul de reîntoarcere în henadă, devine anihilant şi depersonalizant, din perspectivă antropologică. Avem şi o neantizare identitară, în apocatastază.

Acest Dumnezeu revelat de Origen apare că a fost constrâns de cădere intelectelor ca să creeze şi trupul. De aici teoria dublei creații. Ei, bine, aici i-aş întreba pe origenienii de pe plaiul mioritic: Aspectele acestea şi le însuşesc, cei care nu doar vorbesc despre Origen, ci îl şi susțin, şi-l promovează? Sau aceste idei-teorii nu-i aparțin lui Origen? Aparțin (şi) origeniştilor şi origenienilor sau cui aparțin? Aici este discuția. Chiar dacă, să zicem, facem abstracție de sursă, teoriile propriu-zise aduc în

discuție „un anume tip" de „ecleziologie": o pseudo-ecleziologie. Părintele Stăniloae subliniază această intrinsecă legătură dintre hristologie, antropologie şi cosmologie, care transpare (şi) la Sf. Maxim. Unii, şi astăzi, încearcă să le separe cumva. Am mai discutat chestiunea, vizavi de Bunge şi de Evagrie. Treapta *physike* pune în discuție hristologia evagriană. Şi, dacă nu ai în atenție o hristologie fidelă întrupării şi îndumnezeirii, şi dacă nu rămâi în întrupare şi îndumnezeire, ci virezi mistic într-o contemplație de tip metafizic, de fapt, deşi poate fi proclamată ca vedere a luminii „Treimii". Ajungi până la depunerea, într-un final, a trupului… Realizezi o destructurare antropologică, în fond, care contestă învierea, în ultimă instanță. Ce mai este creştin sau ce mai rămâne din creştinism astfel, fără învierea cu trupul? Despre ce credință creştină mai vorbim?

Ad. Olteanu: Chiar şi la depunerea trupului lui Hristos, după înviere. Trup care nu mai are aceeaşi semnificație ca în ortodoxie.

N.: E ca şi cum trupul ar fi sublimat într-o lumină, disipat într-o slavă, ori anihilat sau absorbit în… „îndumnezeire"… Trebuie puse ghilimelele. Pe când, în sens maximian, se insistă, mai ales în ultimele capitole din *Ambigua*, pe această hristologie, descoperită în deplinătatea ei. Aici e şi tuşa apăsată a părintelui Stăniloae care subliniază insistent că în *Ambigua* este evidențiată atât integralitatea umanității în Hristos, cât şi integralitatea omului îndumnezeit. Nu este vorba numai de intelecte, numai de spirite, deci, fără de trupuri. Nu este vorba de un Hristos numai lumină care, în subsidiar, îşi depune trupul. Acestea sunt detalii doctrinare şi de viziune. Țin de o viziune revelată, structurată doctrinar, care are implicație mistică. Şi aici este miza: Calea experiențială! Trecând de dezbaterea unor simple idei, decupate de întregul viziunii, avem nevoie de clarificarea trăirii căii duhovniceşti pentru a şti cu cine ne întâlnim cu adevărat, pe Cale, şi dacă şi cum rămânem cu adevărat în Hristos, în parcursul şi chiar sau mai ales în finalitatea experienței mistice a isihiei.

Apropo de *henadă,* părintele Stăniloae remarcă faptul că, la Sf. Maxim, „odihna finală" este mai mult decât „odihna inițială". Chiar în această diferență găseşte un argument că nu ne mai „întoarcem" în acea „unitate inițială" şi la acea „nemişcare

inițială". Sfârşitul nu este acelaşi cu începutul. Aici, punctează părintele Stăniloae – chiar prin acest detaliu! –, Sf. Maxim se delimitează în mod esențial de origenism. De aceea şi insista pe acest aspect. Într-o notă (40) din *Ambigua* scrie că Maxim Mărturisitorul a demonstrat că nu am pornit dintr-o unitate precedentă şi că unirea de la sfârşit cu Dumnezeu va fi cu totul deosebită de cea închipuită de platonişti şi origenişti.

Subliniind în altă notă (50) că Rațiunea ipostatică divină este mai presus de orice gândire şi trăire, deci de orice multiplicare sau determinare în asemenea rațiuni, şi că această Rațiune nu se multiplică în ființele create şi nici acestea nu redevin în Ea, ci se unesc cu rațiunile lor volitive, necreate, creatoare şi providențiatoare, arată că unificarea făpturilor în Rațiunea divină este de alt ordin decât cea a rațiunilor divine. Precizează, totodată, că trăind o unitate a lor în şi cu Rațiunea divină, făpturile sunt conştiente de această unitate, întrucât continuă să-şi păstreze o subzistență proprie, sau viceversa: întrucât continuă să-şi păstreze o subzistență proprie, sunt conştiente de unirea lor în şi cu Rațiunea cea Una cu rațiunile necreate unite cu Ea.

Astfel, „Rațiunea ipostatică divină cea una e acum întreagă în fiecare din făpturile adunate în Ea, fără ca acestea să se confunde". Este o unificare neconfundată între făpturi – care-şi păstrează identitatea, subzistența proprie şi conştiința participativă –, şi rațiunile/paradigmele divine, distincte de făpturi, şi Rațiunea ipostatică divină, adică Fiul şi Cuvântul, Dumnezeu-Persoană, care se distinge de ambele: făpturi şi paradigme. Ca asemenea Cuvânt sau prezență ipostatică totală, scrie părintele Stăniloae în aceeaşi notă, „S-a revelat Logosul făpturilor în Iisus Hristos, dându-ni-Se în forma aceasta mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea de a-L sesiza ca atare în veacul viitor".

Mai mult, comentând faptul că după Sâmbăta odihnei de cele ale lumii e Duminica învierii, pentru că dincolo de Hristos cel înmormântat după răstignire e Hristos cel înviat cu trupul şi unirea noastră cu El, precizează într-o notă (47): „Eu voi rămâne mai departe cu Hristos cel înviat cu trupul, nu voi trece dincolo la un spirit al lui Hristos fără trup, cum se afirmă în origenism. Pentru că noi credem în învierea cu trupul. Aceasta e plinătatea

fără hotar a omului întreg în Hristos, Care a devenit prin întrupare om întreg şi a redevenit prin înviere om desăvârşit întreg. Dincolo de această odihnă cu trupul lui Hristos cel înviat nu se mai poate trece. Dar peste odihna de Sâmbăta, în care Hristos e mort cu trupul, se trece. În odihna eternă nu trec fără trup şi nici fără lume, dar trec cu ele transfigurate". Este o reprezentare aici, de natură eshatologică, a comuniunii interpersonale în chip euharistic, a unității neamestecate, neconfundate, perihoretice, care se distinge de unitatea finală, *henas* şi *monas* de tip origenian şi evagrian. Această diferență nu o înțelege nici Bunge, şi nici cei care îl susțin şi-l cauționează, însuşindu-şi acest evagrianism resuscitat, aşa cum, la noi, face şi ieromonahul Agapie Corbu.

În comentariile sale la *Ucenicii lui Evagrie – Capete filocalice*, ieromonahul Agapie se delimitează de „ucenicii" lui Evagrie, dar urmează „adevăratului ucenic", pe care îl identifică în Gabriel Bunge. Asumându-şi alegația acestuia că mistica evagriană „se dovedeşte" (!?) „intrinsec trinitară", şi, păstrându-se în siajul benedictinului, relativ recent trecut la ortodoxie, se delimitează de „aserțiunile unor Hausherr, von Balthasar sau Guillaumont care sunt, evident, eronate", făcând trimitere la volumul lui Bunge*: Rugăciunea în Duh şi adevăr*, apărut în 2015, la Deisis. Se delimitează în aceeaşi notă de şcoala lui Guillaumont şi de savanții din această şcoală care ar interpreta „monada" ca sinonim păgân pentru Sfânta Treime. Contestă acest monism evagrian, neoplatonic după Hausherr, însuşindu-şi teza lui Bunge şi a promotorului său în spațiul românesc, Ioan I. Ică jr., care consideră Monada un cuvânt codat care desemnează „*starea* de „Unitate" între Creator şi creaturile Sale raționale", care ar asigura „participarea prin har la existența singură şi unică a lui Dumnezeu", ceea ce ar constitui *theosis*, îndumnezeirea. Afirmă că în starea eshatologică a Sfintei Monade nici ipostasurile divine nu dispar, nici individualitățile, cele din urmă pentru că „această stare constituie realizarea Rugăciunii lui Iisus: „Tată, dă-le ca şi ei să fie în Noi una, precum Tu şi cu Mine una suntem!". Dar în acestă Sfântă Monadă pe care aceştia o promovează, ca evagrieni contemporani, oricât te-ai uita, nu se vede Trupul lui Hristos, permanent, înveşnicit, şi nici trupul

oamenilor, dar nici, să-i spun astfel, trupul cosmosului. Lipseşte perihoreza inter-personală, şi lipseşte de fapt Hristos, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu în Persoană. Lipsesc paradigmele divine. E o unire şi un raport al omului cu „Sfântă Monadă", la nivelul participativ al părții raționale, asimilată stării de îndumnezeire, de unire cu Dumnezeu, de unitate între Creator şi creaturile Sale raționale. Nu mai este prezent omul întreg, nu mai este prezent Hristos întreg, aşa cum s-a văzut în comentariul Marelui Teolog la Sf. Maxim. Sigur că, a reduce omul şi participativul său la partea rațională relevă o reducere a chipului omului, şi o deposedare de dimensiunea sa apofatică participativă, supra-rațională, supra-intelectivă.

Trebuie să fim limpezi, aşadar, în decelarea diferențelor, când e vorba de rămânerea pe Cale, căutând de fapt unirea deplină şi reală, între Creator şi creație, în eshaton. De exemplu, într-o altă notă (26), scrie că spre deosebire de Platon şi Origen, care afirmau că înainte a fost *mişcarea* şi apoi a fost *facerea*, ca un rezultat al păcatului mişcării, Maxim Mărturisitorul afirmă că întâi e *facerea* şi apoi *mişcarea*; iar întrucât *facerea* e actul liber al lui Dumnezeu, *mişcarea* dată lumii create nu e rea, întrucât prin mişcare creația, ca una care nu are totul prin sine, tinde spre Cel prefect. La Maxim Mărturisitorul avem schema: *înțelegere*, *iubire*, *mişcare*, care arată sensul pozitiv al mişcării, care nu e oarbă. Libertatea se manifestă în mişcare, scrie în altă notă (34). Ca atare, precum libertatea poate să vrea binele sau răul propriei ființe, la fel şi mişcarea, spune Marele Teolog, ne poate conduce la unirea cu Dumnezeu, ca veşnică existență fericită, sau la corupere şi moarte şi la încetarea mişcării, ba chiar şi la înrobirea libertății.

Prin urmare, amintind de teologi origenieni de la noi, şi iată că sunt şi azi, trebuie să urmărim această falie care se extinde şi ramifică în trupul ecleziei. Această falie reverberează şi în evagrianismul de tip bungian, care în substratul lui se afirmă ca fiind origenian. Bunge ține, ştim, să acrediteze faptul că Evagrie a promovat o mistică trinitară. Dar, în fond, nu poți să invoci o reală mistică trinitară dacă nu ai o hristologie asumată în sensul cel mai curat şi autentic revelațional. Nu poți să te revendici de la o mistica trinitară dacă nu ai limpede

hristologia, cale care îți face legătura-mijlocirea acestei întâlniri interpersonale cu Sfânta Treime în trup mistic hristic. La Origen, hristologia e tributară triadologiei, antropologia e tributară hristologiei, la fel eshatologia. Este o relație între ele şi o unitate de viziune. Eshatologia e cea legată de hristologia lui etc. Alta este eshatologia ecleziologică.

Ad. Olteanu: Hristologia este problema comună lui Origen şi Evagrie Ponticul. Este chestiunea tuturor religiilor, a tuturor misticilor metafizice, care recunosc persoana hristică istorică, dar nu un Dumnezeu întrupat care asumă.

N.: Pentru că aceste mistici au o moştenire comună, ca urmare a căderii, desigur, pe care nu o pot depăşi, fără Taina Întrupării. Este Unul din Treime care se Întrupează. Nu poți să ajungi la o mistică trinitară fără a rămâne în mantia revelațională hristică, autentică. Nu poți să susții că te uneşti cu Sfânta Treime fără să ai descoperit întru tine acest traseu deplin hristic, care te păstrează în trupul mistic. Este cu neputință! Apropo de mistica metafizică, care te duce tot într-un monoteism mistic, pe filiația filosofiei greceşti. Tot aici se ajunge, în metafizica transcendentului impersonal. Sau, mai bine zis, nici nu se pleacă de aici, din spațiul metafizic. Am găsit această perspectivă la John Kenny.

În 1973, a avut loc un colocviu internațional dedicat lui Origen, desfăşurat pe diverse secțiuni. Astăzi s-a ajuns cred la a douăzecea ediție, dacă nu cumva a fost depăşită. Şi asta e o întrebare: Încotro? Resuscitarea lui Origen îl priveşte doar pe acesta? Nu are şi un sens pro sau anti-ecleziologic? E doar o onestă cercetare sau se țintește ceva anume? Unde se doreşte a se ajunge prin această origeniadă? S-a creat un tunel origenian deja, din acest punct de vedere, pentru a intra în Ierusalimul ceresc, prin Muntele cel Sfânt. Se tinde, probabil, spre realizarea unei mase critice a origenienilor „bisericii", şi mistici, şi contemplativi. Mai apoi, se poate debalansa „de la sine" structura ecleziologică, ca o navă care nu a evaluat şi repartizat corect încărcătura de la bord. Se poate ajunge până la „întoarcerea" deciziilor sinodale, de nu mai şti ce să crezi. Se livrează spre mai facilă digerare o altă interpretare, „conformă" adevărului istoric. Una în care deciziile sinodale ecumenice, de pildă, nu

s-ar mai fi referit la Origen, în prima fază, ci la călugării origenişti, care au interpretat greşit origenismul. Aşa îl decupezi pe Origen de origenişti şi îi faci loc în spațiul eclezial, asumându-l ca reprezentant al său, în genul lui Isidor Todoran care (se) întreabă retoric: *Poate fi socotit Origen eretic*? Spun retoric, pentru că Todoran, cum ştim, nu îl consideră eretic, şi încearcă să demonstreze aceasta. Cui? Bisericii? Urmând acest tip de abordare, poți să ajungi la o biserică „după Origen", ca să zic aşa. E o construcție argumentativă care nu stă în picioare, pentru că sunt de lut.

Ca răspuns contemporan dat origenismului, aminteam de tema legată de suflet, de trup şi de rațiunile divine, de exemplu, de omul întreg implicat, aşa cum rezultă din *Ambigua*. Nu este prezentată la fel şi nici în acelaşi duh de către Origen acestă „temă". Nu sunt relative ca viziune aceste detalii. Nu sunt nişte idei care plutesc prin văzduh. Au incidență sub aspect antropogonic, cosmologic, hristologic şi ecleziologic, de fapt. Implică originea şi finalitatea, dar şi parcursul. Şi, dacă nu ai clară, spre exemplu, perspectiva asupra rațiunilor divine, asupra modelelor creației din Dumnezeu – cele după după care e realizată-înfăptuită şi mântuită-îndumnezeită creația – ajungi, experiențial, la un fel de panteism.

Origenienii de azi contestă acest panteism, aşezându-se sub umbreala unui dualism, aşa cum face Bunge, în cazul lui Evagrie. Părintele Stăniloae dă în *Ambigua* un sens mai acoperitor panteismului ca sintagmă, care, pentru cine are ochi de văzut, nu lasă loc liber subterfugiilor de genul: monism, dualism, non-dualism. De fapt, în alți termeni, Marele Teolog afirmă implicit că misticile metafizice sunt panteiste în esența lor, fiind auto-mistici. Asta, dincolo de flic-flacurile prin care se proiectează, într-un fel sau altul, în varia numiri, şi ni se prezintă cupla: Creator-creatură. O lectură atentă antropologică, cosmologică, le devoalează ca identificându-se cu Creatorul, ca *Sine* profund, chiar dacă susțin că în fapt creația rămâne creație... ca *eu*. Raportul Creator-creatură este în fond raportul Sine-eu, transcendent-imanet ca automistică.

Ad. Olteanu: Una din temele centrale care îl preocupa pe Evagrie a fost cea a Unului şi a multiplului, niciodată definită

explicit, dar prezentă. Ea este abordată pe trei niveluri diferite de realitate: al divinității, al lumii create şi al ființelor raționale. Timpul în care trăieşte coincide cu disputele trinitare pe care le clarifică Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz, dascălii săi prezumați, care avuseseră o contribuție decisivă la elaborarea răspunsului în fața diferitelor forme de arianism. Autorul *Kephalaiei* ar fi fost participant la mărturisirea solemnă a credinței la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol din anul 381. Unitatea lui Dumnezeu nu ar fi una numerică, (*aritmo*), ci una naturală (*phisei)*. Ea nu cade sub logica matematică, fiindcă tot ceea ce este numit unul numeric nu este în realitate, în mod ființial unul, fiindcă este divizibil şi multiplicabil.

N.: Sunt elemente de traseu, indicatori foarte fini, care te duc într-o cu totul altă zonă. Rătăceşti. Nu mai ajungi la țintă. De aceea am evocat al cincilea colocviu din cadrul origeniadei. Am găsit acolo o prezentare interesantă… Într-o altă discuție l-am amintit pe Numenius, tot în legătură cu Origen. Aici e problema mistică, pusă în raport cu structura subordinaționistă respectivă, triadologică să-i zic, dar care este în realitate una de tip filosofic-metafizic.

Ad. Olteanu: Vorbeați de o mistică masonică.

N.: Credeți că mistica masonică are ceva cu mistica trupului mistic al revelației hristice? Este o auto-mistică, impregnată de unii cu ocultism şi ezoterism, care generează un egregor. John Kenny a publicat un volum privind monoteismul mistic. De fapt, şi de vrei şi de nu vrei, *monas* şi *henada* te duc tot în direcția unui monoteism, în consecință. Asta pentru că Treimea este aşezată într-o structură subordinaționistă, care, în fond, e implicit monoteistă. Este un monoteism cu interfață dualistă, care încearcă să „salveze" monismul, sub dubla față. Este un monoteism dacă este văzut ca o monedă. Este dualism dacă este văzut drept cap şi pajură. Vorbind de un proces mistic, experiențial eşti dincolo de discursivitate, dincolo de gândire. Limbajul este instrumentalizat. Poate fi folosit şi într-un fel şi în altul. Este un nesfârşit dans. Este un întreg joc – monism, dualism, non-dualism – promovat de cei care merg pe sârmă în direcția mistic-metafizică. Ca să demonstreze ce? În cazul de față, ca să acrediteze faptul că decizia sinodală, privitoare la

Origen şi Evagrie nu a fost în regulă. A fost vorba doar de o interpretare greşită sau de totemizarea drept certitudini a ceea ce Origen a expus doar ca ipoteze. Această mistică metafizică, cu posibilități de împachetare variate, nu o ia în calcul abordarea de genul isidor-todoran. Aici îşi prind urechile, cei care nu au ochi să vadă unde e structura misticii metafizice.

Chiar şi I.G. Coman ține isonul falset, strident dizarmonic, reiterând că, în tratatul *Despre principii* sau *Despre începuturi*, Origen ar fi rezervat Bisericii dreptul de a accepta sau nu punctul său de vedere, respectiv sieşi pe acela de a reveni şi de a modifica ipotezele sale. Asta susține, disonant, patrologul I.G. Coman. Să înțeleg atunci că Origen lansează un punct de vedere plutitor... într-un set de ipoteze. Ceva în genul răvaşelor unui naufragiat puse într-o sticlă a istoriei, plutind cvasiatemporal pe întinderi de ape dubitative, în aşteptarea nesfârşitelor ajungeri la un liman hermeneutic unde să li se decripteze sensul, să se confirme ori să se infirme adevărul lor, generație după generație, până la sfârşitul veacurilor. Aceeaşi poveste, cu scuze..., ca să reamintesc de Nae Ionescu. Din păcate, se preiau şi se învârt aceste supoziții, care nu fac decât să întrețină confuzia unui mod narativ anti-ecleziologic, în fond. Un protestantism preluat şi de teologii ortodocşi, contestatari.

Ad. Olteanu: După trecerea lui Origen la cele din lumea de dincolo se auto-generează un întreg sistem teologic.

N.: Înțeleg, totuşi, că sunt Sinoade Ecumenice care s-au pronunțat. În secolul XX, ce vrei „mata" să (mai) întrebi? Trebuie să constați că ipotezele sunt neacceptabile, nu? Tu, cel de azi, ar trebui să te poziționezi în direcția răspunsurilor deja date şi, onest, să rămâi în consonanță cu cei care le-au dat. Asta dacă ai o poziție asumată, în mod real, în chip autentic ecleziologic. Nu poți să nu ai conştiința că s-a răspuns la chestiune, trecând cu vederea efectele şi consecințele lansării unor astfel de ipoteze. Dacă nu ar fi fost lansate astfel de ipoteze, alții nu ar fi avut posibilitatea să le transforme în certitudini, agățându-se de ele. Nu poți să nu le tratezi ca pe bomboane otrăvite, acuzându-i doar pe cei care le-au înghițit.

Ad. Olteanu: Să subliniezi poate doar smerenia lui sau ce?

N.: Smerenie ar fi fost dacă Origen nu se lansa în ipoteze de acest fel. Problema, cum spuneam, este că ipotezele devoalează o structură a gândirii origeniene. Relevă o viziune care nu e în acelaşi duh cu duhul bisericii. Chestiunea nu e deci cea a ipotezelor propriu-zise, ci a structurii care le-a generat. Au fost sau nu au fost inspirate? Nu au fost! Asta e problema!!

Sfântul Maxim, vedem şi din notele din *Ambigua*, a răspuns chiar acestei doctrine, aflată în spatele ipotezelor, şi care constituie, în fond, crezul origenian. Asumă tu, cel de azi, aceste răspunsuri maximiene şi mărturiseşte, în context nou, că răspunsurile au fost date deja. Însuşeşte-ți această apologetică maximiană. Într-o anumită măsură, desigur, pentru că tradiția se desfăşoară într-o dinamică de actualizare permanentă. Sunt unii care actualizează inclusiv origenismul. Vin pe turnantă şi cu Evagrie, şi cu origenismul, ca să ți-l aducă la zi, dumicat în chip masticabil. Ți-l oferă „agiornat" deja. Vor să îți redea chiar calea mistică originară. Aşa lasă să se înțeleagă. Acesta e şi cazul Bunge.

Subsecvent îți spun că poți să mergi pe direcția siriacă, dar tot pe cea de moştenire evagriană, pentru a redescoperi aroma contemplativă a misticii. Evident sunt pentru a studia, pentru a cerceta, pentru a evidenția specificitățile de tot soiul. Şi cele grecesti, şi cele siriene, şi cele egiptene sau copte, şi aşa mai departe. Dar în cadrul ortodoxiei mă refer, aici, ca specific. Nu mă refer la cele care intră în alte tradiții, precum cele necalcedoniene. Acestea trebuie văzute în tiparul lor, fără a le angaja într-un ecumenism contemplativ, concatenate mistic. Una e una şi alta e alta. Mă deranjează cei care vin la arătare cu o „față de" ortodoxie, dar de fapt, în substrat – poate cu voie, poate fără voie, unii dintre ei – împing alte tradiții, rupând hotare. Aici înclin să cred că ne aflam în poveşti diferite. Evagrianiştii contemporani nu fac altceva decât să submineze hotarul eclezиologic, lovind cu berbecul misticii evagriene în porțile tradiției Bisericii.

De exemplu, la Teodor Bodogae pare că avem mai degrabă reprezentarea unui om care este pus într-o „situație" ca traducător, nu ca mistic. Are o perspectivă vulnerabilă, să-i zicem, din punct de vedere mistico-teologic. Teodor Bodogae cred că

prin 1987 publică în PSB şi Eusebiu de Cezareea. Deci el a fost într-o linie de gândire... cumva, origeniană, din această perspectivă. La un an după publicarea *Peri Arhon*, apare introducerea părintelui Stăniloae la volumul *Ambigua*. Ca strictă informaţie şi din punct de vedere cultural e foarte bine că avem acces, prin traduceri, la astfel de scrieri. Dar, în note, comentarii, prefeţe sau introduceri, nu e de acceptat să li se facă apologia. O apologetică schizoidă de fapt care se întoarce împotriva Bisericii.

Bodogae vine cu acest citat din patrologul Coman. Chiar în aceasta formă!? Păi se poate înţelege, în sec. XX, că Biserica n-a răspuns şi încă mai are timp sau încă îşi lasă timp să răspundă. E ca şi cum se contestă, indirect, răspunsurile deja date, precum cel oferit de Sf. Maxim. Tuşa de hotar al acestui răspuns îl extrage părintele Stăniloae din discursul maximian regăsit în *Ambigua*. Aici este un lucru foarte important, în ce spune Marele Teolog în introducere, apropo de origenieni de la noi, care există, într-un mod mai mult sau mai puţin explicit asumat.

„Faţă de asemenea poziţii este cazul să se precizeze" – scrie părintele Stăniloae. Adică nu e vorba de nişte precizări, în general. Nu e vorba că aici şi dincolo s-au moşmondit lucrurile şi s-au reintrodus tangaje dubitative. Sunt aspecte doctrinare care au fost tranşate fără echivoc. Nu putem să reluăm discuţia ca şi când aceste tranşări nu au operat. Tocmai de aceea trebuie văzut şi dedesuptul acestei origeniade contemporane.

„S-ar putea admite că vina lui Origen e mai mică prin faptul că el nu a susţinut ca sigure toate erorile ce s-au extras ulterior din opera Peri Arhon. Dar indiferent de aceasta nu se pot admite ca drepte erorile origeniste condamnate ca eretice de două sinoade ecumenice considerate de Origen ca ipoteze şi de aderenţii lui ca certe". Deci ori ca ipoteze, iniţial, ori ca certe, ulterior, trebuie avut în vedere ca, prin poziţia celor care sunt teologi sau părinţi profesori, să nu se contrapună deciziilor sinodale. Nici direct, nici indirect, prin răstălmăcire. Asta spune părintele Stăniloae, aici. Una-i una şi alta-i alta. Nu trebuie lăsat loc nici unei ambiguităţi.

Ad. Olteanu: Lucrurile sunt mişcate spre mistica metafizică monoteistă.

N.: Da, aşa cred, chiar dacă nu se afirmă explicit. Virajul este metafizic. Unde se poate ajunge, aşadar, prin această formă

de... teologhisire? Nu ştiu din câți în câți ani se organizează origeniada. Nu ştiu nici dacă are o ritmicitate, precum olimpiada, în cicluri de patru ani. Dar, la al cincilea colocviu, John Kenny susține că interacțiunea elementelor ierarhice şi modaliste din teologia lui Numenius a influențat înțelegerea lui Origen asupra Treimii. Asta o spune John Kenny. Deci, reamintesc ceea ce vorbeam, apropo de relația-înrudirea dintre Numenius şi Origen, cu privire la înțelegerea Treimii, care nu este Sf. Treime, asumată conform cu revelația lui Hristos ca Persoană-Unul din Treime.

Ad. Olteanu: Ar fi una din paternitățile duhovniceşti ale lui Origen.

N.: Poate că da. Poate că nu. Poate să fi fost doar influențat. Poate că exprimă doar o structură similară. Nu o moştenire directă, apropo de Numenius. Dar aici, în modelul lui Numenius, trebuie subliniat, nu mai poți să vorbeşti de o Treime în sensul real. Mă refer la cel hristic revelațional. Când intri şi te mişti în ordinea subordinaționistă şi modalistă – pentru că asta îl coboară pe Fiul la nivel de creatură…, după cum remarcă şi părintele Stăniloae – nu ajungi la Sf. Treime, cea descoperită prin revelație hristică. Rămâi într-o zonă metafizică de fapt, şi doctrinar, şi experiențial. Se poate împacheta un conținut metafizic în formulări sibilinice, folosind o terminologie creştină. Le e greu să scape, mai apoi, de astfel de formulări. Trebuie să le justifice coerent doctrinar, ecleziologic. Trebuie să le explice prin puneri cap la cap, dar nu prea le dă. De aceea este şi dificil să ajungi la un rezultat în dialogul cu astfel de oameni. Tot timpul sucesc lucrurile. Le cârmesc după vântul conjucturii. Că a fost aşa, şi că n-a fost aşa. Că a fost dubitativ, că s-a exprimat în supoziții, Origen, că nu a spus foarte clar şi cu certitudine ce a spus, dar că ar fi altfel, astăzi... Astăzi, ar fi de acord să fie în dezacord cu ce a spus. Altfel zis, de ce nu îi dăm voie să evolueze lui Origen, în sec. XXI. Se ocupă de evoluția-devenirea lui Origen origenienii contemporani. Ei îl ajustează. Îi recroiesc un veşmânt bisericesc, aparent. Înşelător pentru cei care nu văd dincolo de înveliş.

Dar, până la urmă, efectele „zicerilor" sale, doar presupus ipotetice fiind, cum zic aceşti susținători, s-au văzut. Nu s-au

văzut, credeți? Şi dacă s-au văzut efectele, şi dacă au fost răspunsuri şi precizări ale Bisericii fața de aceste „efecte", nu e cazul, ca cei care cred şi se mărturisesc drept mădulare ale ecleziei, să şi le asume? E o chestiune de bun simț. Dar se sfidează cu nonşalanță bunul simț. Nu înțeleg nici o astfel de afirmație, precum cea a lui Teodor Bodogae, indiscutabil un traducător ostenitor. Ce vrea să spună că aşteaptă răspuns? S-a răspuns! S-au dat răspunsuri! E ca şi cum reiterăm aceleaşi întrebări, şi azi, uitând că s-au oferit deja răspunsuri. Fiecare poate să îşi pună în felul său întrebări. Nu discutăm preocuparea fiecăruia, individuală. Să cerceteze şi să interogheze mai departe. Aici este o altă provocare. A adevărului de credință!

Poți să-l recunoşti pe părintele Stăniloae ca autoritate. Poți să-l asumi ca atare. E mai simplu să te orientezi. Dacă vrei, desigur. Poți să te întrebi de ce este aşa direct, tranşant, cu privire la Origen. Să facem un calcul. În '83, Dumitru Stăniloae avea 80 de ani. Era la maturitate deplină, nu? Să credem că avea o reacție malițioasă ori o atitudine lipsită de respirație profundă, amplă? Nu cred! A simțit nevoia să se delimiteze de aceste poziții relativiste, apărând adevărul revelat, lăsând calea curată deschisă către El. Ne previne că nu putem să ducem totul într-un relativism şi, în fapt, într-un contradictoriu. De exemplu, evocă faptul că Origen zice că Fiul este şi identic şi neidentic în ființă cu Tatăl sau că în viața viitoare vom avea şi în acelaşi timp nu vom avea trupuri. Unul este limbajul antinomic, structurat în paradoxuri, desigur. Altele sunt aspectele contradictorii. Nu poți să relativizezi adevărul revelat, folosindu-te de astfel de formulări. Spune clar ce este, aşa cum este. Acuma este şi altă problemă de orientare cu aceşti părinți şi teologi de la noi. Exista sau există pentru ei o autoritate teologică în persoana părintelui Stăniloae? O recunosc sau nu? Părintele se pronunța şi se poziționa, direct şi tranşant, recurent, văzând turnura neo-origeniană contemporană. Nu lăsa loc de căldicel. Alții se pare că doresc să fie într-o sincroniciate cu promotorii origeniadei, crezând poate că aşa sunt deschişi şi trec peste hotare. Marele Teolog s-a pronunțat clar şi tranşant, ca să arate limpede calea, pentru a nu bâjbâii.

Ad. Olteanu: Pe fondul traducerii unei opere de căpătâi a ortodoxiei, *Ambigua*.

N.: Aici se găsesc nete delimitări, dacă se urmăresc atent şi notele din *Ambigua*. Sunt foarte multe hotare raportate la Origen şi origenism în aceste note, nu doar în introducere. E clar că sistematic a vrut să se delimiteze de acest neo-origenism contemporan, care nu clarifică nimic, deşi vrea să ne facă să credem că ar face-o. Despre asta este vorba, în fond, despre neo-origenism, şi despre faptul că tinde să debalanseze, orientând metafizic experiența mistică. Din perspectiva unei vieți mistice, este mai grav decât scenariul cu interogările şi cu ipotezele. Cu I.G. Coman şi cu T. Bodogae nu ne aflam în spațiul direct al unei reevaluări a lui Origen din perspectivă mistică, ci într-unul de cugetare filosofică, mai degrabă, decât teologică. Acum parcă miezul sau mobilul este altul. Ceea ce constată şi Kenny. Ne aflam în spațiul unui monoteism mistic îmbrăcat într-o haină teologică sau nu? Aici este cheia.

Ad. Olteanu: Mărturisind în aparență simbolul credinței. Dă citate corecte, din punct de vedere bisericesc, retractându-le imediat. Este un joc de plăci tectonice.

N.: Învelirile în citate de genul acesta sunt înşelătoare pentru mulți. Aici este nevoie de o tăietură netremurată. Trebuie găsit cumva şi fondul viziunii lui Origen, pentru a identifica crezul său. Şi aici, pentru fond, trebuie săpat mai adânc. Se insistă, aşa cum face Bunge, susținut la noi de Ică jr., să se acrediteze, de pildă, faptul că la Evagrie avem de a face cu o mistică trinitară. Fără o hristologie clară, întru adevăr revelată, nu poți să afirmi că ai de a face cu o mistică trinitară autentică. Nu ai nici o ecleziologie reală. Dacă propui o altă hristologie te duci într-o altfel de configurare comunitară, aparent ecleziologică. În mod convențional, să zicem că o numim ecleziologică, că aşa se vrea. De fapt, ieşi din spațiul ecleziologic.

Ad. Olteanu: Sau rămâi într-un spațiu eclesiologic apusean. Exact din acest spațiu se converteşte la ortodoxie Gabriel Bunge. *Rugăciunea în Duh şi în Adevăr* îi menționează pe Ambrozie, pe Fericitul Ieronim, pe Augustin, Pico della Mirandola, Erasmus din Rotterdam, Leibniz, Schleiermacher, Paul Tillich şi Karl Barth. Aceste nume, importante pentru spiritualitatea occiden-

tală, par a fi influențate de idei origeniste. În spațiul românesc, origenismul încearcă, la rându-i, să ridice capete de pod.

N.: Aceasta ridică într-adevăr o întrebare asupra direcției origeniene actuale. Încotro? Spre ce se tinde? Totuşi, ținând cont că este declarată mişcarea pro-Origen drept *origeniadă* – mi s-a părut potrivită sintagma –, pare că ni se propune un sport de masă. Ca să performeze cine, ce?

Ad. Olteanu: Ca să fim consonanți cu spiritualitatea occidentală.

N.: Prin origeniadă mă refer la colocviile internaționale, dedicate lui Origen, care au ajuns la numărul douăzeci. Sunt consistente din punct de vedere filosofic, dar şi cu un conținut teologic, semnificativ, dintr-un anumit punct de vedere. Dar aici vorbim de adevărul de credință, de situarea într-un spațiu teologic, ecleziologic. Altfel, fiecare face ce şi cum crede ori îl taie capul. Ceea ce e fundamental este modul cum te poziționezi, ca om al bisericii, față de acest flux origenian care este forjat în sec. XXI.

Ad. Olteanu: În cazul acestora te poziționezi într-o zonă de relativism teologic şi mistic, în care adevărul este fragmentat în felii interşanjabile, flexibile, depăşind limitele dogmatice sau definițiile Bisericii.

N.: Înseamnă că nu există revelație în sensul acesta. Aici ne putem înscrie, din punctul ăsta de vedere. Aici mi se pare că trebuie trasă linia care reclamă o poziționare ecleziologică. Aici este hotarul peste care, dacă se trece, se intră în altă ordine spirituală, metafizică, dincolo de faptul că, de exemplu, se invocă „Rugăciunea în Duh şi în Adevăr". Devin cumva un fel de basme. Nu se contestă mistica. Dar trebuie văzut dacă această mistică este ortodoxă sau eretică. Asta înseamnă că mistica nu este precum un cec în alb pe care îl completezi cum doreşti. Similar, dacă vorbeşti de rugăciunea în Duh şi în Adevăr nu înseamnă că eşti neapărat şi în duhul adevărului…

Ad. Olteanu: Dacă foloseşti acest cuvânt – mistică – eşti exonerat de toate. Nu este aşa. O spune Gershom Scholem, referindu-se la misticile eretice.

N.: Scholem remarcă, în cadrul iudaismului şi al misticii iudaice, mistici eretice. Şi atunci discuția, nu e doar pe un plan

filosofic, filologic, şi teologic, într-o bună măsură, dar mai mult la nivelul de istorie a dogmelor şi a ideilor teologice. Acum se merge mai apăsat în direcția mistică, experiențială. Se caută o legitimitate a evagrianismului şi pe fond mistic contemplativ. Ni se spune că trebuie să-l credem pe Bunge pe cuvânt, că e mistic. Trăieşte în duh cu Evagrie, în chip mistic, cumva. Bun, dar trebuie să vedem despre ce mistică vorbim, dacă se încadrează în hristologia ecleziologică, pentru ca aceasta a fost şi este, la Evagrie, călcâiul lui Achile. Aici e punctul vulnerabil, iar tema hristologică este fundamentală.

Ad. Olteanu: Pe care o recunoaşte, aceea a hristologiei lui Evagrie.

N.: Din fericire, Sinodul V o soluționase, considerând că hristologia evagriană nu e ecleziologică. Acesta a fost răspunsul, acum o mie şi cinci sute de ani. Dar se revine asupra chestiunii. Chiar şi Bunge, după 2020, încearcă răspunsuri care să stea în picioare cu privire la hristologie, deşi în lungul timpului a evitat să răspundă. Aici am găsit o trimitere şi la Meister Eckhart pe care o face Bunge, care îl asociază pe acesta şi cu Evagrie. La Origen lucrurile sunt cam amestecate. Se vede prin prisma scrierilor care s-au păstrat. Părintele Stăniloae face o remarcă de bun simț: Cum de Rufin a avut acces la o scriere, care cuprindea interpolări, pe care a tradus-o, şi cum de nu a păstrat-o Biserica, dacă era atât de clar şi de ortodox conținutul scrierilor lui Origen. E o memorie bună Biserica, totuşi, o bună păstrătoare a Adevărului!

Ad. Olteanu: Cum Biserica nu a reținut în diptice nici opera, nici numele lor.

N.: În aceeaşi tipologie, cum spuneam, Bunge considera că Sf. Antonie era origenian, pornind de la acele şapte scrisori, care reapar de fapt prin secolul XV după ce dispăruseră, vreme de un mileniu. Se ştie că ar fi existat, că existența lor ar fi reală, dar dispar. Aceiaşi întrebare revine: Cum de nu s-au păstrat aceste scrisori în tradiția spirituală, la cea a Bisericii mă refer, care are continuitate.

Ad. Olteanu: Spunea că Biserica ar fi ocultat pe adevăratul Antonie, că ar fi acreditat imaginea lui doar din *Apoftegmata Patrum*. Patericul ar fi cel care a consacrat un portret anume al

lui Antonie şi a ocultat adevăratul fond teologic, adevăratele categorii mistice în care gândea, origeniene.

N.: Adică Sfântul Antonie era origenist. Sau, ca să păstrăm distincția lui Bunge, era origenian.

Ad. Olteanu: Ceea ce pare a fi o enormitate: Sfântul Antonie origenianul. Am un mare semn de întrebare legat de aceasta aserțiune.

N.: Mă miră faptul că preiau această alegație şi teologi ortodocşi de la noi. O rumegă, şezând la umbră.

Ad. Olteanu: Vorbim de crucişători ai teologiei româneşti, voci academice de la care te-ai aştepta să primeşti puțină lumină.

N.: La Meister Eckhart, neîndoielnic ştim: mistica sa nu are legătură cu mistica răsăriteană. Şi deci, nu are de a face cu mistica autentic ecleziologică. Asta mă miră: Ai acces la scrieri, şi tu, marele mistic Bunge, nu realizezi diferența misticii isihaste față de Eckhart? Sau, de fapt, te învecinezi, te înrudeşti cu mistica evagriană, dar nu o asumi ca atare, şi explicit. Atunci e de înțeles modul cum se poziționează rugătorul Bunge. Problema, de fapt, e că mulți nu citesc acest chip mistic promovat de Bunge, care este din alt spațiu, şi nu din cel bisericesc, în orice caz.

Ad. Olteanu: Meister Eckhart nici măcar din spațiul creştin apusean. Sau creştin occidental, istoric vorbind, dar cumva precreştin.

N.: În direcția asta te duci, urmând un astfel de traseu. Şi acesta, vizavi de Bunge, era un semn de întrebare. Nu mic, ci mare! Hai să zicem că anumite scrieri nu sunt clare, precum cele vechi, şi nici autenticitatea lor adeverită. Dar aici ai acces la text. Citeşte Eckhart! Vezi dacă este mistica trinitară şi hristologică ecleziologică! Nu este! Părintele Stăniloae a subliniat aceasta!

Este o mistică impersonală! Şi, să ne înțelegem, părintele a fost un mistic, şi unul de anvergură! Nu a fost un teolog fără experiență mistică de profunzime. A fost un bărbat al Duhului, în toată puterea şi deplinătatea cuvântului. Reiterez aceasta pentru a sublinia discernământul său şi autoritatea sa în problematica mistică. În introducerea la *Ambigua*, ca să dau un exemplu, consemnează că ideea origenistă care promovează faptul că genurile şi speciile sunt coeterne cu Dumnezeu şi că

indivizii apar prin cădere ascunde o concepție panteistă şi impersonalistă. În aceeaşi viziune marcată de impersonalism se înscrie şi faptul reîntoarcerii mistice în unitatea inițială, în care se echivalează începutul cu sfârşitul.

Citez: „Urcând la Dumnezeu, ființele individuale intră iarăşi în starea unității impersonale. Ideea aceasta o găsim şi la Meister Eckhart, care susține despre conştiința individuală că este o stare decăzută şi trebuie să ne lepădăm de ea şi să ne contopim cu esența divină. Față de această idee, Sfântul Maxim va dezvolta ideea că genurile şi speciile nu se cunosc decât în indivizi, deci, la oameni, în persoane. Prin aceasta afirma valoarea persoanelor umane ivite odată cu specia umană şi durata lor eternă". Vedem o delimitare, prin Sfântul Maxim, de Origen şi de Eckhart, cel cu care Bunge îl asocia, cumva, pe Evagrie. Înțeleg că Bunge îl promovează pe Evagrie ca mistic ortodox, dar nu înțeleg cum de îl asociază cu Meister Eckhart (!?) la care mistica este evident situată pe o cale heterodoxă. Şi, pentru Bunge, catolic benedictin de o viață, de curând trecut la Ortodoxie, e de înțeles, oarecum, asocierea cu Eckhart, dar nu e de înțeles acceptarea acestei asocieri din partea unor teologi şi părinți ortodocşi, care, măcar prin această asociere dintre Evagrie şi Eckhart, ar trebui puşi în gardă vizavi de discernământul mistic al lui Bunge. Dacă nu au discernământ mistic, ar trebui să se orienteze, de pildă, după autoritatea părintelui filocaliei româneşti. Ar putea prelua astfel de informații, precum cea citată, care să îi păstreze pe direcția bună şi adevărată a misticii ecleziologice, dacă tot par că ar fi interesați de mistică şi promotori ai experienței contemplative.

Nu ştiu de ce unii, precum părintele diacon Ioan Ică jr. şi iermonahul Agapie Corbu, de pildă, se orientează, mistic şi teologic, după Bunge. Preiau şi promovează povestea lui Bunge despre *Monas* – ca unire între Creator şi creație ce ar prezerva şi ipostasurile divine şi individualitățile, căreia îi adaugă, declarativ, şi componenta harică prin care oferă o patină răsăriteană acestei uniri –, care rămâne într-o perspectivă metafizică a misticii. În realitate este o reinterpretare a lui Evagrie. Mai mult, este chiar o răstălmăcire a acestuia, care încearcă să salveze aparențele personaliste şi identitare, fără să aducă în atenție, de

pildă, faptul că în eshatologia evagriană *nuditatea intelectului* – îndrăznesc să folosesc acest termen extrem de corporal – reprezintă tocmai eliberarea de corp, dar şi de tot ceea ce relevă din materie, ca fiind o condiţie necesară pentru a accede la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la propriul său nivel de perfecţiune. Este pusă în joc în mistica evagriană o eternizare a intelectului, care, am mai precizat, nu reprezintă persoana dacă detaliem o hartă a antropologiei apofatice şi îl identificăm în raport de aceasta.

Propriu-zis, în acest *Monas* ca unire neamestecată între *Creator* şi *creatură*, individualităţile se referă la intelecte, nu la omul întreg ca personalitate. Individul nu este (doar) intelectul! Aşadar, termenul individ este o formulă care acunde faptul că identitatea prezervată nu este cea a omului întreg, ca personalitate, ci este cea a intelectului, şi acela deposedat de corp, de materie etc. Nu este în acest tipar mistic o unire inter-personală în chipul euharistic al trupului mistic, cel în care sunt înveşnicite şi corpurile şi cosmosul.

În realitate, unificarea intelectelor, restabilite în unitatea şi nuditatea lor, face să dispară corpurile, numele, numerele, locul şi materia, realizându-se „egalitatea de cunoaştere conform egalităţii de substanţe". Textul evanghelic din Ioan (17, 21-22): „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis..." este interpretat conform unui tipar evagrian în acest sens al unificării intelectelor de către Dumnezeu care, fiind Unul, le unifică pe toate, numărul fiind distrus prin întoarcerea în *Monas*. Tot traseul mistic evagrian este supus unei scheme: începe de la credinţă şi conduce prin practicarea virtuţilor, nepătimire şi cunoaştere, la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la beatitudine. Deşi Evagrie consideră că fericirea omului nu este cauzată de conduita sa ireproşabilă, ci cunoaşterea lui Dumnezeu este cea care produce beatitudinea şi face să dobândească conduita ireproşabilă – perspectivă care este mistică, şi subsecvent morală –, totuşi, rămâne prin schemă, prin conţinutul şi parcursul ei, într-o mistică metafizică. Acesta este şi rămâne tiparul metafizic al misticii evagriene.

În introducerea la *Ambigua*, părintele Stăniloae e clarificator: „În această viziune a iradierii şi ramificării chipurilor

raţiunilor divine din sânul Raţiunii personale divine în creaturi şi a noului lor urcuş spre Raţiunea personală divină şi spre modelele lor din Aceea, şi în rolul pe care-l acordă în această ridicare eliberării de patimi, Sfântul Maxim aduce corecturi esenţiale lui Origen şi lui Evagrie. După Origen şi Evagrie existenţele, în tendinţa lor de a se readuna în henadă, sunt animate de nostalgia după starea lor precedentă în unitatea iniţială, din care căzând au fost îmbrăcate ca pedeapsă în trupuri. După Sfântul Maxim, nu o cădere a fiinţelor spirituale întâmplate într-un plan suprasensibil, dar interior nouă şi imanent, le mână pe acestea să se readune în Cuvântul, ci o tendinţă naturală a lor de a se ridica din căderea de după creaţie şi a se perfecţiona, de a perfecţiona existenţa lor în trupuri, potrivit cu modelele lor preexistente în Logos şi de a se aduna prin iubirea în Dumnezeu. Dacă se poate vorbi de o „restaurare" a lor, aceasta e numai o revenire din abaterea lor, după ce au fost create în trupuri, spre conformitatea eternă şi tot mai mare cu modelele lor date în raţiunile divine".

Aşadar, este o „corectură esenţială" pe care Sf. Maxim o face lui Origen şi lui Evagrie, subliniată şi prezentată astfel de Marele Teolog, pe care aceşti fani neo-evagrieni, şi de la noi, nu o iau în considerare. Dar este evidentă diferenţa dintre recapitularea în Hristos – Fiului lui Dumnezeu Întrupat, şi a paradigmelor divine, care valorifică omul întreg, deci şi trupul – şi cea a reîntoarcerii în Monas a intelectelor care se destrupează, rupându-se de materie etc. Prin această viziune asupra paradigmelor divine, părintele Stăniloae arată că există o conformitate a trupului şi sufletului în unitatea persoanei, întrucât „şi trupul are o raţiune în Dumnezeu, dar o raţiune unită cu a sufletului, sau, mai precis, o raţiune comună cu a sufletului, ca raţiune a naturii umane integrale ce tinde spre Dumnezeu cel infinit ca Persoană". Cred că e limpede, pentru cine vrea să vadă, şi comparativ, că această „salvare" a evagrianismului pe care o promovează Bunge, cu privire la Monas, nu este o cale mistică ortodoxă. De ce se înjugă la ea aceşti părinţi ortodocşi? Nu ştiu! Nu citesc aceste texte, note şi comentarii explicative la *Ambigua*? Sau nu înţeleg ce citesc? E puţin straniu. Bunge e promotor al misticii lui Evagrie, dar şi al lui Eckhart.

Ad. Olteanu: Gabriel Bunge s-a convertit la ortodoxie aducându-i pe Meister Eckhart şi pe Evagrie în Biserică, îmbisericindu-i în răspărul deciziilor sinodale.

N.: Şi având naş, părinte spiritual ortodox, pe cine? Sunt teologi care moşesc astăzi în spațiul românesc ideea mistică evagriană, cea gestată, în decurs de câteva decenii, de Bunge. Da, este singurul, ni se spune, care resuscită în secolul XXI în spațiul Bisericii o mistică pe care o consideră fidelă evagrianismului secolului IV. Au reuşit o imersiune în acel tipar mistic, Bunge şi ceilalți, şi, dacă nu mergem să luăm lumină mistică de la neo-evagrieni, nu ajungem, înțeleg, la mistica adevărată.

Ad. Olteanu: Şi nu ajungem nici la pânza freatică. S-ar putea să ne sece fântânile.

III

Ad. Olteanu: Disputele în jurul scrierilor mistice ale lui Origen şi Evagrie Ponticul sunt cunoscute şi aproape interminabile. Taberele au fost şi sunt vizibil poziționate de-a lungul secolelor, iar subiectul, eclesiologic prin excelență, interoghează de fapt ceea ce este valid de ceea ce ar trebui ignorat în scrierile teologice ale celor două personaje bisericeşti sancționate de Sinodul V ecumenic din Constantinopol, ținut în anul 553 şi convocat la inițiativa teologului împărat Justinian cel Mare. Lucrul poate surprinzător pe care Biserica l-a făcut a fost acela de a recupera fragmentar memoria sau conținutul teologic al celor doi, păstrând în Filocalia (grecească) sub numele lui Nil Ascetul (+430) textele prezumate ca fiind bune de citit şi ziditoare de suflet ale lui Evagrie Ponticul (+399). Astfel au procedat şi sfinții Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz cu Origen, aglutinând fragmentele mai puțin influențate de platonism, neoplatonism şi gnosticism ale dascălului alexandrin. Preponderent, efortul de recuperare teologică şi eclesiologică a origenismului aparține însă Vestului catolic şi protestant, poate că mai interesat în a relativiza datele dogmatice şi în a extinde limitele Bisericii.

Filosofia religioasă rusă de secol XIX cu precădere valorifică, pe partea răsăriteană a ecclesiei, ideile substanțiale, dar şi controversate, ale apocatastazei, prin gânditori de primă mână, unii dintre ei supuşi de către părintele Dumitru Stăniloae unei lecturi atente şi erudite în volumul său *Iisus Hristos sau restaurarea omului.*

Începând cu secolul XX studenții teologi români au beneficiat de bogăția luxuriantă a bibliotecilor apusene. Efectele au fost probabil pozitive. Numai că o întreagă problematică este transportată, chiar asimilată în spațiul carpatin, având un impact semnificativ asupra a ceea ce contează cu adevărat: calea mistică,

a cunoaşterii lui Dumnezeu, a întâlnirii hristice cu El. Teologi cunoscuți – ale căror nume se vor devoala în paginile care urmează – reconsideră (curajos?) deciziile ecumenice ale Bisericii primului mileniu creştin şi vorbesc, în pofida evidențelor, de un Origen sau un Evagrie de bine. Apele – care ar trebui despicate sau măcar limpezite – se tulbură, iar peştii din mreaja pescarilor de oameni sunt total dezorientați. Efortul de a se decela grâul de neghinele semănate de cel potrivnic poate că unui astfel de demers ar trebui asociat.

Pornind de la aceste date, elemente sau detalii sumare, pe care am încercat să le schițez, am putea oare să reconstituim, părinte, câte ceva din contextul acerb al disputelor origeniste consumate în mod special în secolele V şi VI, dispute care l-au avut ca subiect sau ca protagonist pe unul dintre cei care au sistematizat iscusit doctrina origenistă, respectiv pe Evagrie Ponticul?

N.: Este destul de delicată şi de complicată, aş zice, reconstituirea. Încâlcită şi stufoasă, de altfel, este întreaga poveste origeniană şi evagriană. Însă, aş putea să vă întreb, raportat la scrierile pe care le-ați parcurs, care credeți că ar fi liniile directoare şi balizele concluzive, la început de sec. XXI? Care ar fi şi tendințele, dacă sunt? Neo-origenism, neo-evagrianism? De ce ar fi oportună, chiar necesară, o astfel de discuție, astăzi? Mă refer, în primul rând, la măsura în care, în orizont mistic isihast, ar avea noimă o revenire a lui Evagrie în actualitate, dar pe o turnură a misticii contemplative şi a unei tentative, aparentă cel puțin, de recuperare a monahismului primar. De fapt, vorbim de readucerea sa în actualitate, pentru că nu este în atenție o revenire a sa, de la sine prin sine, ci vorbim de o resuscitare în care unii, inclusiv în spațiul românesc, s-au angajat. O întreagă pledoarie pentru reabilitarea lui Evagrie este în plină desfăşurare. Este pregătit „pachetul de înaintare". Există deja un mol rulant care îl poartă pe Evagrie, ca pe un balon oval, spre terenul de țintă advers: *ortodoxia*. Apologeții „ortodoxiei" sale au prins ferm goarna. Mâna e încleştată. Pieptul umflat. Goarna sună a marş triumfal. Cheamă la un ultim asalt. Apocalipsa, însă, vădit îi vădeşte. Se descoperă fiecare din şi prin propria sa lucrare, inspirată sau nu de Duhul lui Hristos.

Ad. Olteanu: Atunci ar trebui făcut un salt dinspre secolele V şi VI către începutul secolului XX (sau sfârşitul secolului XIX?) când studiile evagriene sunt resuscitate prin cercetările unor savanți cum ar fi Irénée Hausherr sau Antoine Guillaumont, culminând cu ceea ce scrie prin anii optzeci ai secolului trecut călugărul benedictin Gabriel Bunge, tradus cu acrivie în limba română, într-o manieră simpatetică, de profesorul sibian Ioan Ică Jr.

În 2003 este tradusă şi publicată de către fostul patrolog ortodox şi poet Cristian Bădiliță cartea lui Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul.* În 2006 apare la Deisis *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății şi replici împotriva lor.* În 2015 *Rugăciunea în Duh şi Adevăr – filozofia şi teologia capitolelor „Despre rugăciune" ale avvei Evagrie Ponticul şi spiritualitatea Părinților pustiei*. În 2016 *Monahul sau Făptuitorul („Praktikos") – o sută de capitole despre viața duhovnicească*. În 2021 *Practica rugăciunii personale după tradiția sfinților Părinți sau „Comoara în vase de lut". Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după avva Evagrie Ponticul* apare în acelaşi an. În 2022 *Scrisori din pustie.* Cristian Bădiliță revine în 2023 cu volumul *Evagrie Ponticul. Scrieri mistice. Tratatul practic. Gnosticul*. În sfârşit, anul acesta: *Evagrie Ponticul față cu Ortodoxia – apologie şi istorie*, semnată Gabriel Bunge, schimarhimandrit.

În secolul XX chestiunea evagriană este cumva răscolită, dar în consonanță, într-o legătură inextricabilă cu mentorul spiritual al tuturor ereziilor care a fost Origen. Ambii (Evagrie şi Origen) au fost judecați la pachet – să ținem cont de acest lucru – la sfârşitul secolului IV şi începutul de secol V, în mod cu totul special prin eforturile sinodale şi definițiile doctrinare ale arhiepiscopului Teofil al Alexandriei. A doua oară ei sunt condamnați, adică anatemizati, blestemați de Sinodul V ecumenic de la Constantinopol din anul 553, sinod convocat de împăratul Justinian cel Mare, care atacă chestiuni problematice din teologia celor doi, începând cu cosmologia, legată de gnosticism, şi hristologia. Dar, de ce este de actualitate, ca să încerc un răspuns mai exact la întrebarea sfinției voastre? Pentru că discuția este purtată pe un teren/teritoriu destul de acerb disputat.

În tot secolul XX, acolo unde apar controversele, observ că atât Origen, cât şi Evagrie Ponticul, în mod special origenismul,

cu tot ceea ce înseamnă el şi care nu neapărat că se suprapune cu Origen, este discutat de către bătrânii noştri istorici ai religiilor, Mircea Eliade şi Ioan Culianu. Ultimul, în *Gnozele dualiste ale Occidentului,* aşezând origenismul alături de catarismul radical, face o paralelă insolită între cele două erezii. Una peste alta, Biserica pare că s-ar fi pronunțat decisiv şi definitiv prin sinodul Constantinopol II din 553. Altfel, folosind criterii fără hotare dogmatice, ar trebui să scoatem sinodul din diptice. Constantinopol II condamnă, anatemizează (în termeni mai tranşant spuşi) atât opera, cât şi personajele. Este în desfăşurare un întreg travaliu de reevaluare a tradiției, a memoriei creştine, care descumpăneşte pe cei obişnuiți cu un catehism liminar, uzual. Gabriel Bunge, convertit la ortodoxie undeva în jurul anilor 2000, se transportă/deambulează într-un spațiu religios-existențial diferit cu toată această reflecție (ne)atentă asupra operei lui Evagrie. Mai aproape situați de tradiția sinodală a Bisericii *una, sancta, catholica* a primului mileniu creştin, de până la marea schismă din 1054, spuneam că se poziționează câțiva cercetători şi savanți bisericeşti, printre care l-am omis pe Hans Urs von Balthasar. Mai sunt alții care se exprimă destul de tranşant, păstrând fidelitatea față de tradiția patristică invocată mai sus. Înțeleg că ecumenismul este privit altfel, că este poziționat într-un proces de reevaluare a lui Evagrie Ponticul şi Origen. Nu se poate face o discuție decât cu referire la ambii teologi.

N.: Interesant că şi la noi s-a tradus şi s-a publicat mai mult în direcția care resuscită evagrianismul, încercând în a-l acredita fără reținere ca pe o cale mistică ecleziologică. Mă refer aici la Gabriel Bunge, în special. Mai puțin cunoscut este Antoine Guillaumont, care nu este tot la fel de promovat, poate şi din pricină că aduce în atenție caracterul heterodox al hristologiei evagriene. O hristologie heterodoxă care, în fond, nu poate să nu afecteze resorturile ecleziologice, interne, ale acestei mistici contemplative de marcă evagriană.

Ad. Olteanu: Am uitat să îl menționez pe Agapie Corbu, cel care a tradus notele de curs ale lui Evagrie.

N.: Acum sunt trasate sau, mai bine zis, sunt retrasate nişte direcții ale experienței mistice, sub stindardul recuperării spiritualității înalte, accesate mistic. Asta mi se pare mie că

trebuie semnalat. Este în joc un spectru destul de vast, nu uşor de cuprins, când vorbim de Evagrie şi de evagrianism. Fără îndoială. În acelaşi timp, o discuție pe această temă, care priveşte mistica contemplativă, în hotarele ei ecleziologice, devine absolut necesară. Este nevoie de o aducere în atenție pentru că, într-adevăr, există o tendință de repoziționare, chiar vizavi de deciziile sinodale, privitoare la Origen şi Evagrie, ca persoane. Este o repoziționare care vine din asumarea şi promovarea lui Evagrie şi a evagrianismului în răspărul a ceea ce s-a statuat ca adevăr şi mărturisire de credință, încă din sec. VI.

Sigur că se încearcă, din ce am observat, un dribling de-a latul terenului, pentru a evita o contrapunere directă față de deciziile sinodale. Se practică o separare a lui Origen şi Evagrie de monahismul origenist palestinian, din secolul VI, care ar fi preluat un origenism falsificat, considerat neo-origenism, insinuându-se teza că acesta ar fi fost condamnabil şi condamnat de fapt la Sinodul din 553.

Henri Crouzel consideră că până la volumul lui Antoine Guillaumont, privitor la *Kephalaia Gnostika* şi la istoria origenismului la greci şi sirieni, apărut la Paris, în 1962, nu exista nici o idee despre diferențele care separă învățăturile lui Origen de origenismul posterior, atât cel al lui Evagrie Ponticul şi al monahilor egipteni din sec. IV, cât şi cel al lui Ştefan bar Sudaili şi al monahilor palestinieni din secolul VI. Aşadar, apare o diferențiere între origenismul inițial, originar, şi origenismul posterior, alterat sau elevat, cu care începe să se opereze. Una ar fi origenienii. Alta ar fi origeniştii. Diferența ar fi dată de fidelitatea celor dintâi față de Origen. Aceştia ar fi „ortodocşi" în raport cu Origen, dar nu cu ortodoxia! Crouzel îl introduce şi pe Evagrie între origenişti. Nu-l introduce deci între origenieni, aşa cum face Bunge, cel puțin într-o primă fază a discursului său apologetic. Spun într-o primă fază, pentru că într-un volum recent, *Evagrie Ponticul față cu Ortodoxia – apologie şi istorie*, există un epilog, *Sanctus Evagrius Diaconus*, în care – pentru a linişti conştiința celor care caută şi găsesc în „înțeleptul Evagrie" un „dascăl incomparabil al vieții duhovniceşti", dar care nu doresc să se încreadă într-un „eretic notoriu" – Bunge recomandă să se înceapă „prin a renunța la clasificarea sumară a lui Evagrie ca „origenist", epitet cu care e adeseori stigmatizat în zilele noastre".

Avem astfel imaginea-etichetă a unui Evagrie origenist, respectiv cea a unui Evagrie origenian. Ori într-un caz, ori într-altul, reiese în mod evident că Evagrie nu este ocolit, lipsit de incidența sa cu Origen. Este marcat de Origen. Rămâne în discuție în ce măsură şi dacă aceasta este de bine sau de rău. Pentru Bunge, origenianul, este de bine. Pentru Crouzel, origenianul, nu este de bine, în sensul în care Evagrie nu e un origenian, ci un origenist. Aş aminti aici diferența dintre antropologia trihotomică a lui Origen şi tripartiția psihologică a lui Evagrie, despre care Crouzel afirmă că, cel din urmă, ar fi deformat-o. Pe de altă parte, ştim, deja, că sirienii au reuşit performanța de a-l cinsti pe Evagrie, delimitându-l de Origen, repudiat. Au promovat un evagrianism.

În fond, astăzi se acreditează, se întreține şi perpetuează ideea ca sinodalii ar fi tranşat în sec. VI chestiunea doctrinară, în ceea ce îi priveşte pe Evagrie şi pe Origen, prin prisma expresiei unei învățături date de călugării palestinieni, neo-origeniști, care ar fi reinterpretat pe Origen şi pe Evagrie în mod eronat, şi, astfel, ar fi falsificat perspectiva autentică origeniană şi, după unii, precum Bunge, şi pe cea autentic evagriană. Această operațiune vizează astăzi în mod evident o extragere post-factum a lui Origen şi a lui Evagrie de sub incidența hotărârilor sinodale de anatemizare. Are drept scop o reabilitare a lor. Scopul nu trebuie însă să scuze mijloacele. Adevărul nu trebuie răstălmăcit, nici chiar adevărul istoric. Bunge invocă faptul că „a-l reabilita pe Evagrie în ochii ortodoxiei" presupune un respect față de adevărul faptelor obiective, începând cu *adevărul istoric*. Fără îndoială că şi acest demers al lui Bunge desfăşurat sub stindardul „reabilitării lui Evagrie" în „ochii ortodoxiei" e cel puțin bizar, pentru că insinuează că Evagrie este *de facto* ortodox, numai că „ochii ortodoxiei", acoperiți de solzi, nu-l percep ca atare.

Prin urmare, ar fi vorba de o reabilitare... perceptivă... a unei ortodoxii căreia i s-a întunecat privirea, în ceea ce-l priveşte pe Evagrie, timp de un mileniu şi jumătate. Acum ar fi venit momentul să se ia aceşti solzi de pe ochii ortodoxiei. Bunge şi cei în siajul său s-au oferit voluntari să readucă „vederea" în „ochii ortodoxiei", care nu trebuie să facă altceva decât să recunoască ortodoxia în Evagrie sau să se recunoască

pe sine, ca ortodoxie, şi în Evagrie. Altfel zis, să-i facă pe ortodocşi să recunoască în Evagrie un ortodox, şi încă unul de anvergură aproape nepereche.

Ad. Olteanu: Două nume de largă rezonanță pentru ortodoxie invocă, stânjenitor de recurent, în sprijinul său, Gabriel Bunge: episcopul african Victor al Tunnunei şi Louis-Sebastien Lenain de Tillemont (1637-1698). Cum vi se par aceşti aliați, notorii, ai lui Bunge?

Neofit: Extrem de buni şi pertinenți. Piramidali. Este şi acesta un mod de abordare, la urma urmei, dar care nu ține, la o cernere mai atentă. E în alt duh. Nu e susținut şi întărit de argumente şi nici de aşa zisele date obiective, invocate. Şi nu e lipsit de consecințe. Cu cât insistă mai mult, cu atât se plasează în afara ortodoxiei. Din acest punct de vedere, unii nu par finalmente a şti exact unde se ajunge, dacă se promovează astfel de forme de cauțiune ce dizolvă autoritatea sinodală care – implicit se prezumă – nu ar fi înțeles meandrele moştenirii origeniene, nici duhul paternității şi al filiației sale. Se insinuează că sinodalii ar fi înțeles greşit pe Origen, lecturând şi interpretând greşit doctrina şi omul, nu din sursa directă de raportare – omul, lucrarea şi opera sa –, ci din cea indirectă, cea livrată prin intermediul călugărilor palestinieni din secolul VI. Dar, în fond, condamnați concret ar fi fost Origen şi Evagrie, opera şi persoana lor, dar nu din pricina viziunii şi a învățăturii, a lucrării şi mărturisirii lor. E ca şi cum condamnarea lor s-ar fi petrecut în temeiul unei „mărturii mincinoase", cea a călugărilor palestinieni neo-origenişti.

Se subînțelege din alegațiile acestor fani origenieni şi evagrieni de astăzi că părinții sinodali, neavând discernământul de a face astfel de deosebiri ale duhului, au aruncat odată cu apa din copaie (călugării origenişti palestinieni) şi copilul (adică pe Origen, respectiv pe Evagrie). Această interpretare, ca să fim eleganți în formulare, pare puțin credibilă. Frust spus, e o gogoaşă umflată. Însă, straniu este faptul că această teză este preluată şi vânturată la noi de anumiți clerici şi/sau dascăli în ale teologiei ce activează în spațiul formativ universitar.

Pe de altă parte, cu siguranță se pot remarca anumite nuanțe cuprinse în sistemul de operare al acestor promotori

contemporani. Se poate reține că există şi Origen şi origenieni, dar există, totodată, şi origenism şi... origenişti (Culianu). Unii sunt cei care ar fi în duhul mentorului lor, aşa-zişii *origenieni* (cei de bine, şi de urmat), iar alții ar fi aşa-zişii *origenişti* (cei de rău, şi de evitat şi/sau condamnat). Cei din urmă ar fi eretici vizavi de adevărul lui Origen cel autentic, şi, în consecință, în raport cu fidelii „ortodoxiei" lui Origen.

Ad. Olteanu: Deci există un origenism separat de Origen. Una este Origen, altul este origenismul, altul este Evagrie Ponticul cu sistemul său reprezentativ. Altul este Gabriel Bunge care reinterpretează…

N.: Da, separat, dar nu chiar fără... legătură... de filiație. Asta se expune şi se promovează astăzi. Un spectru origenian diferențiat. Preocuparea devine cea de a-l distinge pe Origen de origen-*isme*. Strădania este de a-i recupera pe Origen şi Evagrie, ocultați de varia *isme*: origenisme şi evagrianisme. Însă, nici din ce susține un origenian, nu spun origenist, aşa cum se revendică Crouzel, tot nu se configurează un Origen care să se încadreze ecleziologic. Asta se vede limpede, de pildă, din felul în care tratează Crouzel învierea trupului şi trupul învierii, la Origen. Deci, dincolo de origenişti şi origenism, de călugării palestinieni din sec. VI, tot nu se poate configura o ortodoxie a lui Origen nici pornind de la el însuşi, şi nici prin intermediul unui expert, apologet origenian contemporan, asumat, aşa cum este Crouzel. Nu a putut să realizeze această decantare doctrinară nici Rufin din Aquileia, odinioară, când a tradus *Peri Archon* în latină sub titlul *De Principiis*, aşa cum pertinent observa părintele Dumitru Stăniloae în studiul său introductiv la *Ambigua*. Explicația vine din existența la Origen a unui altui duh, a unei alte viziuni decât cea revelată hristic, ecleziologic. Crouzel ajunge, în ceea ce-l priveşte pe Origen, să „ocolească" deciziile sinodale, să-l scoată de sub incidența acestora. Acelaşi lucru îl încearcă şi Bunge, şi în ceea ce-l priveşte pe Evagrie, susținând că nu a fost condamnat, dimpreună cu Didym, decât „după sinod", în urma unei „inițiative personale" a patriarhului Eutychios.

Bunge consideră că, dat fiind faptul că Eutychios jucase un rol important în condamnarea celor „Trei Capitole/Puncte" şi prezidase şi sesiunile Sinodului V, „inițiativa personală" a lui

Eutychios a fost confundată cu hotărârile Sinodului însuşi. Prin urmare, după Bunge, premisa de la care pornesc toți autorii de după 553, inclusiv sinoadele următoare (!?), este că „Origen, Evagrie şi Didym" au fost anatemizați *de părinții sinodali*. Ceea ce în viziunea sa constituie o înşelare a tuturor celor, de la sinoadele ulterioare, chiar dacă erau de bună credință. A trebuit să apară Bunge care să modifice premisa. Astfel, în 553 nu sinodul ar fi decis condamnarea lui Evagrie. Decizia ar fi numai a lui Eutychios. Următoarele sinoade doar au parafat şi reiterat o decizie viciată, dată de o inițiativă personală, nu sinodală, şi calificată de Bunge ca neconfirmată şi neconsacrată sinodal, în 553. Decizia a devenit (şi) sinodală, dar ulterior, asumată prin *bona fide* la următoarele sinoade. Asumarea s-ar fi făcut printr-o înşelare, întemeiată pe un viciu de formă. Aşa ar fi ajuns să se perpetueze o înşelare, secole de-a rândul, până astăzi. Asta, pe baza unei înşelări, formale în fond, pentru că s-ar fi asociat decizia unei persoane cu decizia sinodului. Aşa s-a ajuns, conform lui Bunge, la o *damnatio memoriae* a „înțeleptului Evagrie". Vinovatul ar fi deci Eutychios. Blândul şi nepătimitorul Evagrie, aşa cum îl creionează moral Bunge, nu ar avea nici o vină. E victimă! Iar ceilalți, peste veacuri, nu au făcut decât să fredoneze, într-un reflex formal, acelaşi refren inițiat de Eutychios. Se contestă duhul/spiritul acestei decizii, cu care au fost consonanți sinodalii şi sinoadele, invocându-se şi contrapunându-se un viciu de formă, de procedură.

Cum vi se pare o astfel de schelă construită *pro causa Evagrii*, nu cumva pentru o de-temeluire a ortodoxiei, nu din afară, ci din lăuntru? Se contrapune adevărul istoric, aşa-zisul adevăr, aşa cum l-a confecționat Bunge, adevărului revelat în viul său. Nu cumva e o lipsă de măsură ca cineva care a trecut, relativ recent, la ortodoxie, la o vârstă înaintată, aproape de 70 de ani, să dorească atât de insistent să deschidă ochii ortodoxiei, chiar şi privitor la Evagrie, fixația sa de decenii? Era suficient să rămână la condiția de neo-evagrian contemporan, lăsând deoparte sisifica lucrare de reabilitare a lui Evagrie în „ochii ortodoxiei". O încercare care denotă îndoiala sa față de capacitatea acestor „ochi" de a fi văzut şi de a vedea adevărul aşa cum este adeverit hristic, în chipul său iconic.

Deşi, de neînțeles, este explicit la Ioan Ică Jr. faptul de a-l asuma şi promova fără reținere pe Bunge, dar, totodată, şi de a-l contrapune pe acesta lui Guillaumont care, totuşi – dincolo de orice ar afirma Bunge despre el – e un savant de marcă, cu autoritate şi expertiză, dar şi cu un discurs onest, clar, consistent în ceea ce înseamnă tema evagriană şi originile respectiv reverberațiile dezvoltărilor sale origeniene/origeniste.

În *Kephalaia Gnostika...*, volum publicat la editura Seuil (1962), în colecția *Patristica Sorbonensia*, coordonată de H.-I. Marrou, Guillaumont tratează relația dintre Evagrie şi origeniştii timpului său, raportul dintre *Kephalaia Gnostika* şi origenismul secolului IV, dar şi legătura dintre Evagrie şi controversa origenistă din sec. VI. Aşadar, abordează atât doctrina evagriană şi origenismul sec. IV, cât şi anatemizarea lui Evagrie, considerat, de Guillaumont, sursa doctrinară a formulărilor anatematismelor din sec. VI (553). Asta, spre deosebire de Bunge care insistă să îl absolve pe Evagrie de orice rol şi implicare în ambele controverse origeniste, şi chiar de o condamnare a lui, prezentată de el ca fiind necanonică, fără autoritate şi legitimitate, cumva, dată fiind evaluarea condamnării sale ca fiind post-sinodală, în urma unei inițiative „private", cea a lui Eutychios.

Savantul francez prezintă argumente asupra rolului lui Evagrie în cele două controverse, – chiar de prim-plan, în ciuda aparenței –, pornind chiar de la lectura textului din *Kephalaia Gnostika*, varianta autentică. Urmăreşte şi efectele condamnării lui Evagrie asupra memoriei sale şi asupra modalității transmiterii operei sale. Diferența dintre soluțiile greceşti şi siriace în asumarea posterității evagriene este şi ea tratată, fără a ascunde paradoxul siriac. *Kephalaia Gnostika* apare la greci ca principalul document origenist, ca textul care atestă în realitate origenismul denunțat în sec. IV de Epifanie, Teofil şi Fericitul Ieronim.

Conform lui Guillaumont, confruntarea gândirii lui Evagrie cu doctrina expusă în documentele antiorigeniste contemporane din prima controversă (sec. IV) arată o analogie foarte strânsă între marile teze evagriene şi opiniile care formează, împreună, ceea ce s-a denunțat sub numele de origenism. Remarcă între scrisorile lui Teofil al Alexandriei, în care

este expus origenismul sec. IV, şi gândirea lui Evagrie o foarte mare afinitate. Din evaluarea sa reiese că opera lui Evagrie, şi în special *Kephalaia Gnostika*, este o mărturie unică a origenismului monahilor din Nitria. Mai mult, susține că *Kephalaia Gnostika*, compusă în mijlocul monahilor origenişti, în anii care au precedat acțiunea lui Teofil asupra acestor monahi, este un document de primă valoare pentru cunoaşterea origenismului condamnat în anul 400. Ceea ce echivalează cu recunoaşterea rolului lui Evagrie în această primă dispută origenistă. Avem astfel primele semne ale origenismului evagrian: cornițele. Coarnele evagriene capătă anvergură în sec. VI.

Două alte concluzii extrage Guillaumont, de aici. Pe de o parte, faptul că opera lui Evagrie atestă că origenismul monahilor din Nitria, departe de a fi o himeră născută din resentimentul patriarhului Teofil, constând într-o simplă admirație platonică față de Origen, există în mod real. Aduce în atenție legătura sa cu Rufin şi Melania, comunitatea lor de idei, şi legătura cu Ammonios şi frații săi, care îl conduc la a aprecia că origenismul secolului IV nu se poate evalua fără a lua în considerare, în primul rând, opera lui Evagrie. Guillaumont insistă, trebuie precizat, pe caracterul de „grup mistic", pe legătura dintre Evagrie şi prietenii săi, Melania, Rufin, Paladie, Frații Lungi, dar şi cu cei pe care îi consideră adevărații discipoli ai lui Evagrie, anume monahii origenişti din Palestina. Condamnarea din 553 devine astfel cea care ar fi pus capăt liniei de monahi intelectuali, în sens mistic contemplativ, desigur, dintre care Evagrie ar fi reprezentantul eminent. Însă, Bunge şi cei care îi țin trena – la noi, astăzi – vor să ne demonstreze, cu toată sârguința, că Evagrie nu a murit, ori că, deşi a murit, poate fi resuscitat (şi totemizat!). O fac acreditând teza că mistica contemplativă evagriană este calea validă a Bisericii. Vor să ne facă să credem că timp de un mileniu şi jumătate am trăit (sic!) în întuneric mistic, iar acum lumina mistică ne-o încredințează ei, evagrienii de secol XXI, adepții gnosticismului contemplativ.

Pe de altă parte, afinitățile constatate între gândirea lui Evagrie şi origenismul combătut la sfârşitul sec. IV demonstrează, conform lui Guillaumont, că această gândire este mult mai

heterodoxă decât s-a crezut. Cunoaşterea operei evagriene autentice e cea care i-a permis o mai bună înțelegere a faptului pentru care Evagrie, alături de Ammonios, ar deține un loc proeminent în grupul monahilor origenişti. Se întreabă dacă este greşit a considera că principalul autor al origenismului incriminat monahilor din Nitria şi autorul doctrinei condamnate sub acest nume, în 404, ar fi fost de fapt Evagrie. Şi răspunde, neclătinat: Certamente, nu! Altfel zis, Guillaumont susține că pecetea evagriană este pusă şi asupra primei controverse origeniste, cea de sec. IV.

Tot Guillaumont atrage atenția asupra faptului că origenismul, ca orice gândire care are privilegiul posterității, nu a încetat să se dezvolte, în sensul propagării unei heterodoxii. Această dinamică evolutivă a făcut ca origenismul din sec. VI să se prezinte cu trăsături noi în raport cu cel din sec. IV. Cercetând textele, în special *Kephalaia Gnostika*, Guillaumont a constatat că în această extensie istorică a origenismului influența lui Evagrie nu este una oarecare. Monahul din Pont are o prezență consistentă, preponderentă. Şi, desigur, în siajul aceleiaşi dezvoltări, aportul gândirii sale, în raport cu origenismul extrem al sec. VI, apare ca fiind mult mai mare decât în raport cu origenismul sec. IV. Trebuie luat în considerare, aşadar, şi acest aspect al evoluției origenismului, care implică şi transformări, prin dezvoltări contextuale şi îndepărtări, mai mari sau mai mici, de sursa inițială, ce conduc la inevitabile fragmentări şi ramificări. Am putea spune că se ajunge astfel la o multiplicare a moştenirii origeniste, inclusiv în genul unei sectarizări. Isohriştii, protoctiştii, tetradiții nu pot fi considerate astfel de „efecte" ale dezvoltării fracționate a origenismului în parcursul evoluției sale? Fără îndoială unii origenieni şi evagrieni de astăzi se pot delimita de aceste „evoluții", proclamându-le ca heterodoxe, în raport, desigur, cu moştenirea autentică a lui Origen, părintele lor.

Conform lui Guillaumont, însă, hristologia lui Evagrie este absolut identică cu aceea a monahilor *isohrişti*, dar, totodată, şi cu hristologia care face parte esențială din origenismul rezumat, în cele 15 anatematisme, în 553. Susține explicit că nu e numai o identitate doctrinară, de conținut, ci şi o suprapunere în literă,

formală. Fapt contestat de Bunge, dar nu (şi) demonstrat. Guillaumont, de pildă, dă exemplul anatemei 14, care se referă la condiția finală a ființelor restabilite în stadiul lor prim, şi care, în fapt, nu este altceva decât o parte dintr-un text al lui Evagrie, în mod literal reprodus, după sentința II, 17 din *Kephalaia Gnostika*.

Concluzia lui Guillaumont, care reiese din expunerea celor două texte, este că întreaga anatemă este evagriană, atât în termenii efectivi, cât şi în conținutul de doctrină. Identifică, de altfel, multiple corespondențe doctrinale şi literale care – conform propriei sale formulări – ne obligă la a concluziona că sursa principală a celor 15 anateme antiorigeniste, din 553, este *Kephalaia Gnostika*. Dar şi de a conchide că doctrina monahilor origenişti, de astă dată din Palestina, nu din Egipt, este sub influența marcantă a operei lui Evagrie. Astfel, asocierea de către părinții Sinodului V a numelor lui Origen, Didym şi Evagrie nu mai este, în viziunea sa, efectul unui hazard inexplicabil. Are un temei. Are o noimă. Mai mult, deşi consideră că e încă dificil să se delimiteze partea lui Origen de partea lui Didym, afirmă că partea lui Evagrie din origenismul condamnat în 553 este cea în mod consistent preponderentă. Este încredințat că aceasta este o amprentă a origenismului evagrian, esențialmente.

În pandant, Bunge agregă teza, în volumul deja amintit, că între origenismul secolului IV, condamnarea monahilor origenişti şi Evagrie nu ar exista nici o legătură. Cum, de fapt, nu ar exista nici între origenismul secolului VI şi Evagrie. Face o deosebire între suprapunerea literală şi doctrină, invocând o tâlcuire mistică. În plus, foloseşte sintagma de „aşa-zişi origenişti" cu trimitere la monahii egipteni, origenieni, insistând pe faptul că Teofil ar fi fost montat să acționeze împotriva acestor monahi egipteni, nu pe criterii teologice, mistice, doctrinare, ci pe alte criterii, (u-) morale. Deci, acțiunea sa a fost o persecuție, de fapt, cu pseudo-justificare teologică. Pe această „pedală" (u-) morală s-a tot apăsat, după cum ştiți, pentru a decredibiliza pe cei care s-au delimitat de Origen, de moştenirea sa şi a urmaşilor săi. Şi astăzi Bunge îi previne pe cei care îl consideră eretic pe Evagrie că aceasta este o calomnie. Nu un fapt, un adevăr, ci o etichetă denigratoare. Echivalează faptul de a recunoaşte condamnarea

ecleziologică a lui Evagrie şi de a o afirma, şi astăzi, cu o calomnie (!?). O întreagă biserică, timp de secole, a fost depozitara unei etichete, evident nedreaptă, în viziunea ex-monahului benedictin. Nu recunoaşte că el, Bunge, îl asumă pe Evagrie, dimpreună cu evagrianismul care a fost condamnat, situându-se astfel, prin propria mărturie şi apologie, în afara ecleziei ca trup mistic. Aşa după cum nu-şi asumă nici faptul că îi trage după sine şi pe alţii, cu discernământ mistic imatur sau alterat, smintindu-i, de dragul luminii lui... Evagrie... gnosticul.

Discuţia nu este de fapt despre calomniere şi denigrare. Dar cu astfel de partizani, în ultimă instanţă, discuţia nu-şi are rostul. Nu se ajunge la niciun rezultat. Aşa poate fi înţeleasă, cred, remarca lui Paul Géhin, privind atitudinea şi argumentaţia de „tip Bunge", cum că „ortodoxia lui Evagrie" devine agasantă. Agasarea survine, şi-i dau dreptate lui Géhin, din tipul de demers care e motivat şi mobilizat de acest scop – reabilitarea lui Evagrie în „ochii ortodoxiei" –, care nu are, pentru că nu poată să aibă, în fond, sorţi de izbândă. Nu este posibilă! Să formulez altfel? Este imposibilă! Că poate câştiga adepţi, pentru o confrerie a contemplativilor evagrieni, făcându-i să creadă în „ortodoxia" lui Evagrie, este posibil. După cum se vede, sunt, se pare, şi la noi, pe plai mioritic mărturisitori ai luminii lui Evagrie: Ică Jr. şi Corbu – ei, cei din linia întâi. Acesta este filmul!

Evagrienii de azi intră, se află, inevitabil în hăţişul unor contradicţii. Nici nu se poate altfel! Pentru aceşti promotori, Evagrie este de bine. Origen este de bine. Prin urmare, ar fi şi o moştenire de bine a lui Origen, de unde consacrarea ca origenieni, a fidelilor, respectiv desemnarea ca origenişti a celor ce s-au îndepărtat de sursă, de Origen. Asta ca să luăm în considerare conotaţia atribuită de Eliade şi Culianu origenismului, ai cărui reprezentanţi s-ar fi abătut de la ceea ce ar fi vrut să transmită Origen, mai cu seamă pentru că, ştim, nu s-au păstrat din scrierile sale importante, în varianta originală.

Ad. Olteanu: Sau că unele ar fi fost distruse, o spune G. Bunge.

N.: Atunci, pe cât posibil, să pornim de la ceea ce avem cert. Să ne păstrăm în hotarele reale ale textelor, atâtea câte sunt

dovedite ca autentice, ştiind încotro vrem să mergem, fără a visa cu ochii deschişi. Altfel ne învârtim în jurul *-ism*-ului. Intrăm şi în spațiul răstălmăcirilor, fie mai vechi, fie mai noi. Ajungem să gravităm în sfera interpretărilor iscate în jurul disputelor origeniste, tendențioase sau nu, de la sfârşitul secolului IV şi începutul secolului V, respectiv a celor din sec. VI sau chiar din sec. XX şi XXI, de ce nu? Ceea ce mi se pare semnificativ, nu este doar faptul că Evagrie e readus astăzi în atenție, ci că este promovat cu încăpățânată îndârjire, cu maxim aplomb, de unii ortodocşi, declarați astfel, cel puțin la recensământ. Asta şi provoacă o legitimă nedumerire cititorului onest al unui autor ca Bunge, de câțiva ani convertit. Se resimte o presiune a manipulării în expunerea sa. Induce mesajul că dacă dorim mistică şi trăire adevărată, contemplativă, trebuie inevitabil să „achiesăm" – dacă îmi permiteți termenul, pentru că tot suntem cetățeni europeni – la perspectiva lui Bunge, evagrianul şi origenianul. El ne aduce lumina mistică a începuturilor monahismului.

Suntem chemați la a ni-l însuşi, pe Evagrie, prin Bunge, cel care ni-l livrează pe monahul din Pont ca fiind uşa de accedere la izvoarele misticii creştine. Cheia trăirii astăzi la înalta măsură a monahismului primar este la Bunge. Desigur, monahismul egiptean, după cum a fost prezentat de Bunge, apare ca origenian în fondul său. Chiar şi părinții capadocieni, după cum am citit într-o prefață a lui Ică jr., sunt calificați, *grosso modo*, ca fiind origenieni. Sfântul Antonie cel Mare este proclamat ca origenist, pe seama scrisorilor sale care apar, în Occidentul secolului XVI-XVII, pe o anumită filieră care nu este pe deplin elucidată. Dintr-o dată afli, de la Bunge, cum că adevăratul creştinism este origenist sau, mai bine zis, origenian, ca să păstrăm termenul cu conotația pozitivă a filiației şi a moştenirii paternității autentice a lui Origen.

Nu mai există în forma originală documentele după care au fost traduse aceste scrisori. Nici în greacă, nici în latină nu se găsesc aceste texte. Se presupune, de către Bunge, că după căderea Constantinopolului ar fi fost aduse într-o valiză în Occident, unde sunt publicate de Champier, un editor orientat şi preocupat, trebuie spus, pentru a remarca o afinitate, de ezoterism şi neoplatonism. Sunt aspecte spre care se trage astăzi

mai mult jar, origenist, ca să spun aşa. Demersul pare de neînțeles, pentru cel care se declară a fi om al bisericii. De altfel, afirmația, extrem de răspicată, că avem şansa să ne întoarcem la originile misticii, prin Evagrie, este o alegație stridentă, cel puțin dubioasă, mai ales atunci când vine din şi prin discursul unor clerici ortodocşi. Aici mi se pare un punct într-adevăr nevralgic. Se induce un sens deturnant, de la amvon şi catedră. Ne aflăm în fața unei încercări de a redirecționa discursul ecleziologic, nu doar în ceea ce priveşte mistica ortodoxă.

Ad. Olteanu: Şi de a redefini, poate, ortodoxia.

N.: Şi de a redefini ortodoxia, într-adevăr, în sensul că ajung să proclame origenismul drept începătură şi miez al ortodoxiei, iar monahismul primar din Egipt drept sursa la care trebuie să ne întoarcem, dar nu oricum. Neapărat trebuie să urmăm călăuza – Evagrie, pentru a înțelege mistica şi contemplația, nu doar partea ascetică, practică. Mistica, ortodoxia, în fond, sunt prezentate ca fiind tributare, astfel, inevitabil lui Origen şi, subsecvent, lui Evagrie. Ni se inculcă faptul că nu se poate accede la o mistică creştină fără trecerea prin Origen şi fără adăstarea în Evagrie, mai nou, livrat în folie aurită, chiar pe turnura siriacă a misticii care, afirmă Guillaumont, îl exaltă pe Evagrie. O exaltare preluată şi la noi, astăzi, de cei care promovează un aşa-zis filon siriac al misticii, mai ales cel de sec. VI-VIII, fără să spună fățiş că în fond îl promovează pe Evagrie, care în tradiția bisericii noastre nu reprezintă calea hristică, cea adevărată, a misticii. Dau cu fumigena misticii siriace, dar în realitate vâslesc în altă barcă, cea a evagrianismului resuscitat. Nu poți să nu te întrebi ce fel de ortodocşi sunt aceşti părinți? Sunt într-adevăr ortodocşi în sensul cel mai viu şi real, sincer şi din adânc mărturisit? Bunge chiar înțelege ortodoxia la care spune că s-ar fi convertit? Să o asume, atunci! S-a convertit ca să „deschidă" ochii ortodoxiei, vizavi de Evagrie? Păi, e cu pluta? Trebuie să se încredințeze şi să înțeleagă că în Biserica în care s-a convertit, Biserica ortodoxă Rusă, precum şi în Biserica ortodoxă Română, dar şi în cea Greacă, Sârbă, Bulgară, Evagrie nu este considerat ortodox. Şi nu este considerat ortodox dintr-o hotărâre luată în grabă, din capriciu, din ignoranță, din invidie, ci pentru că, într-adevăr, nu este astfel, adică ortodox! Duhul ortodoxiei este altul! Acesta este duhul

care l-a „citit" pe Evagrie! Evagrie nu e în acest duh! Ce tot umblă „cu cioara vopsită", vorba Avvei Ghelasie de la Frăsinei.

Guillaumont afirmă că Evagrie a fost pentru sirieni „doctorul mistic prin excelență" sau „cel mai mare gnostic", aşa după cum îl numesc chiar aceştia, uzând o terminologie evagriană. În spațiul nostru ecleziologic, nu a avut parte de acest apelativ. Dimpotrivă! Să nu uităm că varianta greacă, autentică, a *Kephalaia Gnostika* nu a mai fost de găsit, drept consecință a faptului că Evagrie a fost făcut responsabil de origenismul extrem condamnat în 553. Şi, aici, aş atrage atenția asupra unui paradox. Tocmai regăsirea textului original din *Kephalaia Gnostika* (S2, varianta siriacă) e cel care, paradoxal, îl reconfirmă pe Evagrie ca fiind heterodox. Morala: nu trebuie distrusă orice urmă a potrivnicului, s-ar putea folosi împotriva lui. Îl confirmă, şi peste veacuri! Sirienii, însă, spre deosebire de greci, au citat, după cum remarcă Guillaumont, numele lui Evagrie, nu doar fără reticență, ci cu venerație şi respect, fiind calificat cu epitete din cele mai elogioase.

Babai cel Mare, cel pentru care Iustinian este un „eretic", iar Evagrie este un „pilier" al ortodoxiei – deliberat păstrez termenul francez, cu sens *rugby*-istic –, abundă în apelative, trecute în repertoar de Guillaumont: „binecuvântatul Evagrie", „acest om minunat", „acest maestru admirabil", „acest organ al Sfântului Duh", „cel căruia Dumnezeu i-a infuzat lumina sa"... Îl antagonizează pe Origen – cel calificat ca insensibil, lipsit de pietate, păgân – cu Evagrie. Pe cel din urmă îl elogiază: „Oh! Această minune admirabilă! Această înțelepciune spirituală! Acest ortodox autentic! Acest maestru perfect! Acest amant al adevărului!"... Pentru Babai cel Mare, ceea ce spune Evagrie este: „un cuvânt de diamant..., o catapultă invincibilă care sparge toate crenelurile erorii". Ceea ce învață este „ortodoxia veritabilă şi apostolică, de neclintit". Babai cel Mare susține că Evagrie este, după Teodor de Mopsuestia, un al doilea... pilier... Conform lui Babai cel Mare, Evagrie este doctor al doctrinei ascetice şi mistice, aşa după cum Teodor de Mopsuestia este doctor al exegezei şi al teologiei.

Cred, după cum se manifestă, în chipul mărturiei lor exaltate, că „Bunge şi suita" au greşit „locația". Au nimerit

prost, în cu totul alt spațiu decât cel care li se potriveşte, unul consonant cu credința şi manifestarea lor. Mai potriviți ar fi parcă în corul declamațiilor de tipul lui Babai cel Mare.

Însă, acesta din urmă vitupera împotriva lui Origen, ceea ce Bunge nu face. Dimpotrivă. Mai mult, Marele Vasile, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz sunt etichetați de Bunge ca fiind origenieni. Sunt introduşi sub umbrela origenistă/origeniană şi capadocienii, deci. De fapt, în siaj capadocian, se flutură insistent şi flamura triadologică a misticii evagriene ca marcă ce ar gira, acoperitor, ortodoxia şi ecleziologia ei. Vorbim însă de o mistică evagriană declarată formal triadologică, fiindcă o mistică de conținut triadologic real, cu suportul experiențial ecleziologic, nu poate bate câmpii livrând hristologii heterodoxe, precum cea promovată prin *Kephalaia Gnostika*, care a condus şi la constatarea sinodală că, prin ce scrie şi mărturiseşte, Evagrie se situează în afara Bisericii.

Ad. Olteanu: Capadocienii sunt calificați drept cititori asidui ai lui Origen.

N.: Cititori ai lui Origen, e una, iar eticheta de origenian sau origenist e alta, pentru că poți să citeşti şi e bine să citeşti ca să te dezvolți într-un orizont larg şi nuanțat, având un parcurs larg, profund, acoperitor, valorificând diverse aspecte spirituale. Dar altceva este să asimilezi sau să fii asimilat mistic într-o astfel de viziune sau să-ți însuşeşti articulațiile unui astfel de sistem de gândire. Pot fi aspecte parțiale şi detalii punctuale, precum cele ascetice, de pildă, care pot fi viabile într-un anumit context, ca accent specific şi ca direcție formativă. Dar aici e în discuție viziunea mistică de ansamblu şi o reabilitare, chiar o consacrare a lui Evagrie, a persoanei şi operei sale. Aici este problema de fond a acestor *tifosi*. Aici e riscul celor fără discernământ mistic şi teologic ce-şi însuşesc şi promovează, fără rest, perspectiva evagriană, asumându-l ca Avva Evagrie sau proclamându-l sfânt, ca la armeni.

Gabriel Bunge, benedictinul trecut la ortodoxie, într-o prefață, chiar în încheierea acesteia, trece numele şi data exactă – ziua în care este cinstit ca sfânt de către armeni, Evagrie. De ce nu s-a convertit la armeni? Cu astfel de inserții lucrurile nu mai sunt clare. Devin sibilinice. Se transcend, printr-un demers

individual, hotare ecleziologice. De ce aşa? Aminteam în convorbirile despre isihasm şi mistici metafizice, că părintele Stăniloae, într-o scrisoare către André Scrima, făcea trimitere la o serie de cărți, apărute în Occident, în vederea achiziționării. Între acestea era şi un text despre Evagrie care-i avea ca autori pe Antoine şi Claire Guillaumont – *Le texte véritable des Gnostica d'Évagre le Pontique,* apărut în *Revue d' histoire des religions*, 142 (1952, 1), pp. 156-205.

Ca amănunt, volumul lui Antoine Guillaumont, *Kephalaia Gnostika*, apărut în 1962, la editura Seuil, l-am primit prin bunăvoința lui M. Casapu, fostul coleg de liceu (Energetic), din Rm. Vâlcea. A fost achiziționat de pe Ebay, fiind ca „nou", după şase decenii. Era chiar ediția din 1962, dar era un volum necitit, nedeschis, pentru că avea multe pagini lipite, pe care a trebuit să le tai, folosindu-mă, într-un mod cam primitiv, de un cuțit de bucătărie.

Ad. Olteanu: Părintele Stăniloae este cel care a tradus în Filocalia câteva fragmente din Evagrie Ponticul, consemnat sub numele de Nil Ascetul.

N.: Ceea ce nu înseamnă că părintele Stăniloae ar fi evagrian sau că l-ar valida ecleziologic şi gira pe Evagrie: persoana şi/sau opera. Unii încearcă astfel de artificii argumentative în care iau partea drept întreg. Suprapun neverosimil partea cu întregul. Trec subit de la parte la întreg, ca „Vodă prin lobodă". De aici o retorică sofisticat sofistă, insinuantă. Este un demers care se foloseşte în subsidiar şi de un argument al autorității. Însă, faptul de a-l evoca şi cita, de pildă, Sf. Grigorie Palama pe Evagrie, din scrierea *Despre Rugăciune*, nu e, totodată, şi o validare mistică, ecleziologică, a lui Evagrie, aşa cum lasă să se înțeleagă ieromonahul Agapie.

Am văzut şi un comentariu al lui Emilianos Simonopetritul în care referința la Monahul din Pont, care inițial era evocat sub numele de Nil, a fost schimbată, cel puțin în traducerea românească. Am înțeles că s-a făcut modificarea de nume şi, în volumul cu prelegerile simonopetritului, din 1975, este trecut drept autor al textelor comentate, nu Nil, ci Evagrie Ponticul. Această schimbare de nume este asumată şi efectuată de către traducător, ieromonahul Agapie. Desigur că s-au putut

prelua din scrierile evagriene, din ascetica sa, de pildă. Sunt texte ce se pot folosi, care se regăsesc în variante filocalice, dar nu trecute sub numele de Evagrie, ca autor. În Filocalia greacă şi la Nicodim Aghioritul, autorul era trecut tot sub numele de Nil. Întrebarea este de ce nu s-a folosit numele autorului, cel al lui Evagrie? De ce s-a ascuns sau evitat numele său? Care a fost raţiunea? De ce s-ar devoala şi s-ar folosi, astăzi, numele real? Ce semnificaţie ar avea o astfel de re-numire şi re-identificare? Ce concluzie se poate trage de aici? Vectorii spirituali ai contextului girează o altă direcţie interpretativă?

În *Universul părinților sirieni – o introducere* (ed. Sf. Nectarie, 2023), Sebastian Brock are un capitol intitulat: *Trecând peste frontiere: influențe ecumenice ale literaturii monahale siriace*. Prezintă un tabel cu texte monahale despre care afirmă că au transgresat frontiere ecleziastice. Susţine că una dintre problemele majore întâmpinate în cadrul dialogurilor ecumenice actuale ar fi legată de chestiunea persoanelor ale căror scrieri sau nume au fost anatemizate de o biserică, dar ţinute în cinste de o alta. Astfel, afirmă că „practica" substituirii numelui, în Antichitatea Târzie şi în Evul Mediu a fost soluţia la îndemână, atunci când cineva dorea să transmită un text care se afla sub condamnarea autorităţii ecleziastice. Astfel, s-a procedat la mascarea identităţii unui autor sub numele unui alt autor, care era acceptat şi respectat. Dă exemplul lui Evagrie, cel ale cărui scrieri, în tradiţiile siriace şi armene, sunt difuzate sub numele său, în vreme ce în spaţiul ortodox calcedonian vor fi transmise sub numele lui Nil sau a altor autori. Semnalează totodată faptul că deşi numele lui Isaac din Ninive este păstrat în versiunea grecească, totuşi numele lui Evagrie – din care, ţine să precizeze Brock, Isaac citează destul de des, prezentându-l ca pe un „învăţător al celor deprinşi în cunoştinţa duhovnicească" – este cu regularitate omis sau modificat.

Brock prezintă şi cazul lui Ioan Dalyatha, ca fiind diferit.

Pe de o parte, pentru că cele patru scrieri ale lui Ioan Dalyatha, în traducerea grecească a Părţii I a lui Isaac, ar fi incluse, pur şi simplu, sub umbrela numelui lui Isaac. Pe de altă parte, într-un manuscris siro-calcedonian (Vatican Syr. 125), Ioan Dalyatha este anonimizat, fiind desemnat prin sintagma

„unul din sfinții viețuitori în munți". Brock afirmă că sunt indicii solide care să ne încredințeze că în manuscrisele siriene calcedoniene ale lui Isaac, precum în Vatican Syr. 125, numele lui Evagrie era deja îndepărtat. Altfel zis, manuscrisul siriac, cel de care s-au folosit traducătorii în greceşte, a fost probabil modificat anterior actului traducerii. Avem astfel, metodic, varianta pseudonimizării, varianta anonimizării, respectiv varianta „trecerii sub umbrelă". Trebuie remarcat însă faptul că textele propriu-zise – traduse, în parțialitatea lor, nu în întregul lor! – nu au un conținut care poate fi calificat ca heterodox. Este o delimitare doar de autor, *nomina odiosa*, prin procedura acoperirii sub pseudonim, a trecerii sub anonimat sau a cuprinderii sub o „umbrelă" anume.

Nu este deci nicicând vorba de o validare a operei în întregime ca fiind ortodoxă, şi nici de o recunoaştere şi o proclamare ca atare a autorului. În acest sens, trebuie evaluată semnificația „trecerii peste frontiere" şi a „influențelor ecumenice" care, după Brock, ar reieşi din aceste „proceduri". Trebuie lecturată direcția spre care şi dinspre care se orientează Brock. Este limpede că nu este vorba în demersul din Antichitatea târzie de o disipare a frontierelor/hotarelor ecleziologice, şi nici de o noimă ecumenică. Este o trecere a frontierelor, dar nu oricum, ci printr-un „control vamal" care evaluează textul dacă se contrapune sau nu crezului dogmatic mărturisit înlăuntrul frontierelor pe care le trece, dincolo de care se inserează. Nu este nici o trecere într-un tărâm dincolo de orice frontiere, ecumenic şi fără frontiere. Demersul trecerii frontierelor, care constă în folosirea unor texte, compatibile, nu este inițial unul viclean, tacit subversiv. Nu este realizat sub semnul „calului troian". Dimpotrivă, este un act marcat de discernământ, mişcat de pogorământ. Este nutrit de conştiința că sunt şi scrieri şi texte care pot fi valorificate, care pot fi de folos, pentru că nu totul este de aruncat. *Kephalaia Gnostika*, însă, e un text care a fost „făcut" dispărut, în expresia sa greacă, după deciziile sinodale. Nu acesta a fost textul care a trecut frontierele. Unii cred că dacă a trecut partea, poate să treacă şi întregul. Dacă este recunoscut autorul părții valide, este valid şi întregul.

Evident, evagrienii contemporani fac din recunoaşterea, astăzi, a numelui autentic al autorului acestor texte – de bun

simț, de altfel – un prilej de consacrare a sfințeniei şi de proclamare a paternității lui Evagrie. Găsesc, subit, un motiv de validare a „ortodoxiei" acestuia. Cernerea şi discernerea părinților care au întâmpinat şi folosit filocalic, selectiv, din textele evagriene, fără a-l numi – poate şi din prudență, pentru a nu stârni reacții şi împotriviri, dată fiind condamnarea sa sinodală – sunt supuse, cotidian, unei schimbări paradigmatice, cu iz ecumenic, cu totul nou. Ne aflăm astăzi în fața unei mutații, aş zice. Demersul evagrianiştilor contemporani devine în acest fel unul subversiv. Se induce o cale de acceptare „întru totul" a lui Evagrie, a ortodoxiei persoanei şi a operei sale. Se „lucrează" la o unificatoare formulă de reabilitare eclezială, pe fond spiritual, mistic-experiențial. De aici şi o incontinentă declarare a sa drept Avva şi promovarea lui drept maestru al misticii contemplative.

Ad. Olteanu: Este o mistică mai mult intelectivă, Evagrie Ponticul fiind socotit un fel de filosof al deşertului.

N.: Au fost tabere la sfârşitul secolului IV, în prima dispută origenistă. Tabere şi în sec. VI, în a doua dispută. Tabere se văd, într-un fel, şi acum, în această gonflată resuscitare a evagrianismului, care, din punctul meu de vedere, nu aduce nimic solid, consistent, cel puțin în dezbaterea cu misticile metafizice, care formatează cumva vectorii spirituali ai contextului.

Ad. Olteanu: Taberele fiind atunci pe de o parte Teofil al Alexandriei, Fericitul Ieronim, Epifanie al Salaminei, respectiv Rufin, Paladie şi Melania cea Bătrână. Pe de altă parte, tradiția sinodală a Bisericii răsăritene este una, iar de la regula credinței nu se dă dispensă.

N.: Este o polarizare care se observă astăzi, şi, într-adevăr, este o întrebare în ce măsura ceea ce prezintă Gabriel Bunge, în direcția unei reevaluări, redescoperiri, de fapt, a izvoarelor misticii prin Evagrie, nu este în contrasens cu deciziile sinodale, începând cu sec. V, şi, în fond, în răspăr cu o mistică ecleziologică autentică. Ceea ce înseamnă că nu trebuie să existe breşe hristologice şi doctrinare de nici un fel la Evagrie. Aici apar o serie de driblinguri. Şi se pare că unii se duc „după fentă". Poziționarea lui Bunge şi a celor din siajul său conduce la concluzia că decizia de la Sinodul V ar fi suspectă de eroare întrucât ar fi privit nu pe Evagrie, cel autentic, ci pe cel „filtrat"

de acei monahi palestinieni, *isohristi*, care credeau că ajung *ca* şi *egali* cu Hristos, prin practică mistică. Ceea ce, evident, este de neacceptat, din perspectivă ecleziologică. Indiscutabil! Nu ne aflăm într-o mistică creştină autentică, urmând această formă de autohristificare. Este limpede!

Ad. Olteanu: Obiecție pe care o va face, la începutul secolului XX Hans Urs von Balthasar, care îl acuza pe Evagrie Ponticul ca fiind un mistic apropiat de budism.

N.: Spune că Evagrie este mai aproape de budism decât de creştinism, dar nu contestă că Evagrie ar fi un om al experienței spirituale. Deci, nu contestă caracterul experiențial al demersului său. Într-un articol din 2004, privind dezvoltări recente în cercetarea evagriană, Paul Géhin îl evocă pe teologul elvețian cu trimitere la un studiu din 1939 – având titlul, tradus în engleză, *Metafizică şi Teologie Mistică la Evagrie* –, în care nu doar îl declară pe Evagrie „mai origenist decât Origen", ci, conform cu formularea lui Géhin, susține că „mistica vacuității este mult mai aproape de budism decât de creştinism". Géhin crede că aceste „stângăcii sau excese" ale lui von Balthasar au resuscitat o „reacție opusă" al cărei reprezentant principal este Gabriel Bunge.

Preocupat fiind să-l reabiliteze pe Evagrie, cu privire la ortodoxia lui, şi să-l descarce de grelele acuze care apasă asupra doctrinei sale – scrie Géhin, în articolul amintit – Bunge a dezvoltat teza inversă, conform căreia mistica evagriană este hotărât „trinitară şi personalistă", şi este aşezată pe „baze scripturistice şi teologice evidente". Aceasta este teza care a fost trâmbițată şi la noi, şi direct, dar şi indirect prin promovarea masivă, până la saturație, aş zice, a scrierilor lui Bunge. După Géhin, Bunge a intrat „prin astfel de vederi, de natură apologetică sau polemică, dictate de grija lăudabilă pentru edificarea spirituală a cititorilor, într-o anumită doză de anacronism şi în multe extrapolări". Aş zice, raportat la observația lui Géhin, că, din păcate, în volumul publicat la noi recent (2024) apologetica şi polemica *pro causa Evagrii Pontici* a lui Bunge sunt marcate de luxuriante inferențe, de şi mai multe şi mai stridente extrapolări. Sunt repetiții ce par a deveni mantrice, folosite să instituie ipoteze nedemonstrate suficient prin argumente.

Însă, cred, pe de altă parte, că trebuie sesizat că apropierea de budism sună altfel, dacă aceasta se referă la sau este asociată cu „mistica vacuității", sintagmă folosită de Géhin. Totodată, de remarcat că se vorbeşte în context de o situare „mai aproape". Deci, nu de o suprapunere sau de o identificare. Apropierea misticii evagriene de budism, semnalată pe acest fond al căutării, practice-experiențiale, a vacuității mistice, are noimă, totuşi. Şi asta, în ciuda proclamării caracterului său trinitar şi personalist de către Bunge şi următorii săi.

Această trăsătură a vacuității, acest chip al golirii implicat în demersul ascetico-mistic am întâlnit-o şi la evagrieni contemporani care, în preocuparea lor de desprindere a intelectului spre solitară contemplație, manifestă explicit tendința de a dizolva memoriile personale şi interpersonale, de a le aneantiza. Fac caz de această golire mistică, deşi flutură vârtos steagul „triadologic" al misticii evagriene. Pe fond, această practică mistică are o reverberație budistă, tocmai din şi prin această preocupare spre gol, spre vacuitate, care îi conferă caracterul de metafizică mistică. Deci, nu atât ca finalitate, ci ca modalitate mistică, înțeleg că poate exista această apropiere între budism şi evagrianism, pentru că pe fond, în termeni sau în chip abstract, de bună seamă, nu poți asimila ateismul cu teismul.

În sens mistic isihast, persoana este chip deplin. Personalismul isihast, cum spunea Avva Ghelasie, este o aşezare şi o mişcare în plin, în dens. Este mişcare-rememorare prin ființialitatea sufletului-persoanei: conştiință, memorie, limbaj. Este o înveşnicire a persoanei conştiente, cu memoriile şi limbajul său, devoalat şi rememorat în taina întâlnirilor sale. Isihasmul este dialog tainic cu Dumnezeu şi cu întreaga creație. Cine citeşte atent *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, va vedea că părintele Stăniloae insistă pe valorificarea omului integral, inclusiv a corpului şi a cosmosului, şi susține păstrarea în veşnicie a memoriilor ivite din relaționări: eu-tu-el, desfăşurate în parcursul istoric, pământesc, în care este prezentă lucrarea-pecetluirea hristică. Prin această „mistică a vacuității" misticismul contemplativ evagrian se dezice de personalismul creştin autentic, şi se configurează, chiar şi astăzi, în schema misticii metafizice. Asta, în ciuda insistenței de tip bungian de a declara drept trinitară şi personalistă mistica evagriană.

Din acest punct de vedere, cred că remarca lui von Balthasar are o anume noimă.

Ad. Olteanu: A fi mistic nu este un criteriu implicit al valorii.

N.: Exact! Despre asta vorbim! Mistica nu e o coală imaculată, pe care se înscrie fiecare cum îi vine. Ştiți prea bine că de la Gerschom Scholem aflăm că există, chiar în interiorul misticii iudaice, mistici eretice. Asta apropo de marani, de tiparul mistic maran, pentru că am mai evocat această distincție. Dar există posibilitatea unei mistici heterodoxe. Asta e de reținut. A fi mistic nu înseamnă o creditare în cec alb, completat cum vrei şi cu ce vrei.

Ad. Olteanu: Adică nu te face neapărat mai aproape de Dumnezeu, dacă primeşti calificativul de mistic.

N.: Mistica creştină este o mistică hristică. Nu poate fi o experiență trăită în răspărul revelației hristice. Are coordonate specifice, date de întruparea Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime. Din ce am sesizat, astăzi se insistă pe acest aspect al unui chip mistic universal, ecumenic. Pe de altă parte, cei care l-au tradus la noi şi l-au publicat pe Bunge subliniază că acesta nu este doar un comentator, ci este un trăitor în „duhul lui Evagrie". Cu alte cuvinte, suntem încredințați că Bunge întrupează evagrianismul. Cel contemporan, desigur. Adus în actualitate. Este şi monah. Trăieşte după o regulă a monahismului primar. Este prezentat ca fiind într-o comuniune „în duh" cu contemplativii de odinioară şi, prin urmare, trebuie asumat de cei care vor să se adape din izvoarele misticii, ca fiind din film, ca fiind credibil. Şi nu doar ca fiind credibil, ci ca fiind un mădular al Bisericii. Este construită şi instituită o legitimare a lui Bunge, bazată şi pe acest tip de argument dat de chipul experienței mistice de netăgăduit şi al unei comuniuni „în duh" cu Evagrie. Este parafat astfel un certificat al filiației evagriene, în contrast cu Hausherr, Balthasar şi Guillaumont, în special, care este încartiruit într-o abordare academică, filologică. Este un piedestal făcut să-l înalțe pe Bunge „în duh". Un soclu cu o structură alcătuită pe un contrast care contrapune tipul mistic, experiențial, tipului de abordare filologică, istorică, scientistă. Doar Bunge apare ca duhovnicesc. Ceilalți sunt... filologi, oameni de ştiință...

Prin Evagrie putem fi mai aproape de budism decât de creştinism, în sensul care spuneam. Putem recunoaşte că Evagrie este un autentic mistic, dar pentru aceasta nu este şi mărturisitorul unei mistici autentice creştine. Mistica nu este una! Sunt multe alte mistici metafizice: moniste, dualiste, non-dualiste. Este şi o mistică neoplatonică şi aşa mai departe. Este şi un viciu de procedură, ca să folosesc o formulă juridică, în modalitatea de persuadare care contrapune cunoaşterea mistică cunoaşterii discursive. Astfel, unii sunt împinşi în sfera filologică, văduviți fiind de experiență şi de trăire. Lipsiți de acest aer al înălțimilor experienței spirituale, sunt calificați numai ca nişte oameni ai ştiinței de carte, cunoscători ai literei. Pe când, Bunge este şi mistic. Trebuie să îl credem, aşadar, pentru că Bunge are (şi) trăire. Şi nu doar că vieţuieşte precum cei din vechime, dar e şi „în duh cu ei", cu Evagrie a cărui filiație o propovăduieşte. Mai nou este şi ortodox, după cum se declară, cel puțin. Un benedictin, catolic, până să fie ortodox.

O'Laughlin sesizează, pertinent, că Bunge mută accentele în configurarea portretului lui Evagrie. Nu răspunde, cel puțin inițial, adevăratelor probleme pe care le ridică perspectiva evagriană, întrebări pe care Guillaumont le pune, vizavi de caracterul heterodox al misticii evagriene, şi care rezultă, ca problematică hristologică, în special, din *Kephalaia Gnostika*. O'Laughlin sesiza că Bunge a evitat să răspundă problematicii ridicate de Guillaumont. Tace, nu argumentează, ca şi când se referă la... alt Evagrie... Bunge consideră că ceilalți, şi Balthasar, şi Hausherr, şi Guillaumont, şi Géhin tratează, de fapt, o fantomă a lui Evagrie. Respinge, în volumul amintit, publicat în 2022, dar apărut în traducere, la noi, în 2024, şi reproşul lui Bădiliță (2003) că prin a sa *Apologia pro Evagrio Pontico* şi-ar fi făcut din Evagrie „un fel de idol". Susține că pur şi simplu nu face decât să onoreze „adevărul istoric", fiind animat de acelaşi spirit ca episcopul african Victor al Tunnunei care protestase împotriva condamnării postume a lui Evagrie şi Didym cel Orb, invocând argumentul că „bărbați faimoşi ai Bisericii îl acoperiseră odinioară de elogii".

Bunge chiar încheie volumul îndemnând pe toți aceia care „continuă să-l calomnieze pe Evagrie şi să-l trateze ca eretic" să

se întrebe ce ar fi spus despre asta „toți aceşti sfinți Părinți". Cheamă la o interogare cu umbră de vină şi străpunsă ruşinare pe toți cei care nu sunt în asentimentul său ca onorant deținător al „adevărului istoric", „bine documentat faptic" privitor la Evagrie. Un adevăr istoric bungeian care nu pare a ține seama că istoria are un început şi un sfârşit şi că este supusă, nu doar la capătul ei, ci şi în parcursul ei, lucrării Proniei şi Judecății lui Dumnezeu care se descoperă în Hristos ca Adevăr ce domneşte peste adevărul istoric, fiind Cap al Bisericii. Cred însă că este pertinentă observația lui Bădiliță (2003) că un „nou Evagrie, resuscitat din temnițele istoriei" devine, în zilele noastre – chiar şi cu vina monahului Gabriel Bunge, asumată într-o notă ironică de către acesta – „un soi de idol". Deşi contestă această formă de ataşare ce reverberează a legătură idolatră, ea transpare *lato sensu* din tot travaliul lui Bunge care nu pregetă să demonteze în fel şi chip, istoric şi doctrinar, tot ceea ce nu este în sprijinul impunerii tezei sale țintă: Evagrie trebuie reabilitat ecleziologic, ortodox. Guillaumont este unul din cei care l-au încurcat. Aceasta recunoaşte şi Bunge. Încearcă să-l destructureze, mai ales după moartea acestuia, în ultimele două decenii ale secolului XXI.

În ceea ce-l priveşte pe „noul Evagrie", resuscitat, problema este legată şi de semnificația atributului „nou" şi, în fond, de perspectiva din care este lecturată noutatea evagriană. Este „nou" pentru că este înfățişat altfel decât a fost prezentat în spațiul ortodox, timp de peste un mileniu şi jumătate. Bunge îi acuză pe contemporanii care s-au ocupat de „cazul Evagrie" că s-au luptat cu o fantomă a sa. Evagrie cel real, nu fantoma lui, ar fi cel pe care îl promovează, adictiv, monahul elvețian de la Santa Croce (Ticino). Noutatea ar fi legată de această reabilitare care se vede că are nevoie de un întreg efort de re-portretizare care să-l valideze, pe cel vechi, ca nou. Evagrie este însă acelaşi. Evlavia lui Bunge față de Evagrie este de înțeles, până la un hotar, ca fiind una de natură personală, dar reabilitarea lui Evagrie ca ortodox în ochii ortodoxiei însăşi este un demers sfidător şi insidios, de neacceptat. Nu îl situează altundeva decât extra-eclezia. Paradoxal, cu cât insistă mai mult, cu atât Bunge se îndepărtează de ortodoxie, până la a rămâne în afara ei, definitiv.

Ad. Olteanu: Gabriel Bunge spunea inițial că *Kephalaia Gnostika* şi alte câteva scrieri mistice ale lui Evagrie ar fi de fapt doar meditații private. Ce să însemne aceasta?

N.: Uneori le numeşte meditații private. În consecință, nu ar fi destinate publicului larg, necunoscător, evident. Alteori consideră că sunt alcătuiri codate sau încifrate. Şi, ca atare, astfel de scrieri nu se recomandă celor care nu sunt pregătiți încă să le citească, riscând poticnirea, sminteala. Bunge susține, pe de o parte, că Evagrie era foarte exact şi riguros în alegerea termenilor. Însă, pe de altă parte, consideră că în *Capetele gnostice* Evagrie ar fi codat, încifrat, dar nu şi ezoteric (!?). Ezoterismul evagrian este contestat în mai multe rânduri de reabilitatorul de serviciu, Bunge. Explicând, mi se pare că Bunge ocoleşte aspecte reale. E incoerent, per ansamblu. Undeva virează interpretarea la *Kephalaia Gnostika* înspre cosmologie, ca şi cum nu ar fi implicată, necesarmente, hristologia. Această evitare, insinuată, a lui *physike*, face ca aceasta să apară ca o trecere-treaptă dispensabilă în parcursul mistic. Aceasta a fost şi remarca lui O'Laughlin care a sesizat că evită anumite răspunsuri, fidel prioritar demersului său de a configura un alt Evagrie. Lasă să se înțeleagă că... *urmează să*... ofere şi explicațiile la *Kephalaia Gnostika*, cu altă ocazie. Aceste explicații se pare că survin într-un final, prin aceste ultime volume, care apar după 2020.

Vor trebui analizate punctual, pe cât posibil, toate răspunsurile date de Bunge, propriilor sale interogări: A susținut Evagrie teoria „preexistenței" sufletului? A susținut Evagrie teoria „apocatastazei universale"? A fost Evagrie anatemizat la Sinodul V Ecumenic? Când, de cine şi din ce motiv a fost anatemizat Evagrie? O eventuală condamnare postumă a lui Evagrie ar fi fost totuşi justificată? A fost Evagrie „isohrist" *avant la lettre*? Toate aceste interogări au un verdict previzibil, cu siguranță favorabil impunerii tezei sale, cea care urmăreşte recunoaşterea lui Evagrie ca ortodox. În fond, chiar din interogări se vede încotro bate Bunge, nu altunde decât în direcția impunerii lui Evagrie ca ortodox. A se citi „impunerea" ca „reabilitare" în ochii ortodoxiei.

Hristologia este însă insurmontabila problemă evagriană. O recunosc majoritatea, mai puțin Bunge şi cei care îi țin trena.

Hristologia este de neocolit, nici chiar în „sistemul" lui Evagrie. Este legată în chip neconfundat de cosmologie, fiind „implicată" în cele trei trepte/faze ale cunoaşterii: *praktike*, *physike* şi *theologike*. Treapta/etapa de mijloc este *physike*. Inclusiv promotorii sau, mai bine zis, ucenicii contemporani ai lui Evagrie recunosc că treapta *physike* este marcată de „speculaţii private", într-adevăr vulnerabile din perspectivă ecleziologică. Cosmologia, în creştinism, este legată inevitabil şi de hristologie. La fel antropologia. Chipul deplin restaurat şi îndumnezeit al omului nu poate fi înţeles decât în şi prin Hristos. Avem de a face în fond cu o antropologie iconică originată şi centrată pe modelul hristic.

În *physike* nu este o cunoaştere oarecare, ci este afirmată o „cunoaştere naturală în duh". Deci nu pot să spun că trec „peste" *physike* direct în *theologike*, aşa cum lasă undeva să se înţeleagă părintele Ică jr, ca şi cum, în treapta *physike*, ar fi un demers strict al cunoaşterii naturii, ca atare, ce ar ţine de o formă contemplativă. Ca etapă intermediară, (şi) *physike* este o treaptă care nu poate fi deconectată de hristologie, pentru că inevitabil creaţia îl reflectă pe „Cel prin care toate s-au făcut". Intră indubitabil în discuţie problema creaţiei din nimic şi a restabilirii creaţiei, a întrupării Cuvântului, a raţiunilor divine şi a îndumnezeirii creaţiei. Aici este o problemă delicată, vizavi de antropogonia şi soteriologia evagriană, legată de preexistenţa sufletului, şi de întoarcerea sufletelor la Dumnezeu.

Ad. Olteanu: Şi de întoarcere la unitatea originantă, la *monas*.

N.: Aceasta este o altă temă legată de unitate şi de unicitate care e atacată, cu privire la *henas* şi *monas*. Am vrut să subliniez, însă, legat de natura intermediară a lui *physike*, că exact aceasta se trece în umbră sau în adormire, în abordările iniţiale, cel puţin. Asta în condiţiile în care aici se află reperele doctrinare hristologice culpabile, care au condus la anatemizările Sinodului V, şi a celor următoare. Fapt contestat de Bunge, care îl face vinovat, în ceea ce priveşte condamnarea lui Evagrie, pe Eutychios, cel care, solitar, post-sinodal ar fi avut această iniţiativă. Aici e ocolişul sau contorsionarea „metodologiei Bunge". Însă, şi cei care îl promovează pe monahul ex-benedictin se raliază acestui traseu hermeneutic, labirintic, care îi scoate, de fapt, din spaţiul eclezial. Argumentul cu iniţiativa

privată, de-sinodalizată, a lui Eutychios, reflectă un mod de abordare pe care nu-i uşor să-l calific, când vine de la un om care se vrea a fi om al Bisericii. Este cumva neserios, oricât ar fi de motivat Bunge de ataşamentul față de Evagrie. Pertinent sesiza şi O'Laughlin. Nu poți reconstrui astăzi un (alt) chip al lui Evagrie, raportându-te numai la *Viața coptă*, la *Despre credință* şi la *Scrisoarea către Melania*. Ioan Ică jr. plusează, susținând că Bunge îl explică pe Evagrie din el însuşi. Chiar aşa să fie? Nu din Evagrie însuşi sau din însuşi Evagrie sunt şi *Capetele gnostice*? La fel şi *fizica* aceasta, care ar fi în cunoaştere doar ca simplă natură, dar care, în fond, implicând creația, cunoaşterea/ contemplarea ei, trebuie să implice şi originea şi sensul său, deci şi raportul cu Fiul „Cel prin care toate s-au creat". Nu poți cunoaşte nici natura în miezul său, autonom şi în mod izolat, ignorând originea şi sensul său. Ecleziologic, este şi o cunoaştere a naturii ca act sinergic, care-i descoperă acesteia rațiunile divine. Este o cunoaştere printr-un dialog interpersonal care conduce şi la o personalizare a naturii, la o transfigurare a cosmosului. Detaliul este de luat în seamă. Se intră inevitabil astfel într-o dimensiune a cunoaşterii inevitabil hristologică. Exact hristologia a fost punctul nevralgic tratat la Sinodul V. Sigur că Bunge contestă şi aceasta. Nu acceptă faptul că hristologia evagriană ar avea vreo legătură cu hristologia anatematismelor. De ce? De dragul lui... Evagrie.

Ad. Olteanu: Sinodul I ecumenic discută hristologie, cu referire indirectă la origenism.

N.: Ordinea triadologică, structura supremei iubiri, nu poate fi înțeleasă decât în şi prin Hristos. Observația lui O'Laughlin mi se pare însă pertinentă. Aduce în atenție un tip de evitare practicat de Bunge, dar şi un mod de construcție adiacentă, paralelă, care apare ca fiind o trăsătură metodologică, deliberată, strategică. Un mod de a se face că nu vede. O ascundere sub frunze. Un soi de subterfugiu, de eschivă. Din acest punct de vedere, Bunge este excelent pentru un studiu de caz. Mai mult, Bunge nu este doar selectiv în alegerea elementelor-surse din care îşi extrage trăsăturile prin care reconstruieşte un chip al lui Evagrie, pe care-l vrea iconic, ortodox. Bunge şi completează! Preia rolul „dumnezeiescului

har" care „pe cele cu lipsă le plineşte". Pune de la sine! Acolo unde nu reiese „ce trebuie", din textul evagrian, introduce ce se potriveşte. Spune şi ce crede că ar fi zis Evagrie. Speculează! Creează scenarii! Şi asta, pornind de la ipoteze care nu sunt adeverite drept certitudini, care pot rămâne încă simple premise, până la o eventuală confirmare. Aşa este, de pildă, cazul posibilei întâlniri dintre Sf. Ioan Gură de Aur şi Evagrie, care nu este încă certificată, dar pe care o evocă ca pe o „legătură timpurie", ca pe o „legătură precoce", „probabil durabilă".

În varia formule, nu încetează să-l prezinte, recurent, pe parcursul volumului (2024, Deisis), pe Evagrie ca fiind „colegul de studii" al lui Ioan Hrisostom. Insistă pe ipoteza că „au urmat studii comune" în Antiohia. Susține că Evagrie şi Sf. Ioan Hrisostom nu au fost doar contemporani, ci au fost şi colegi, pentru că în tinerețea lor ar fi frecventat aceeaşi dascăli, Andragathios şi Libanios. Prezumă că deşi drumurile li s-au separat, destinele le-au rămas întrepătrunse „într-un mod misterios". Asociază această întrepătrundere de destin şi cu prezența în capitala imperiului a monahilor din Sketis – considerați de Bunge ca „aşa-zişi origenişti" – care părăsesc Egiptul, în urma acțiunii lui Teofil al Alexandriei, ca fiind „prietenii şi ucenicii" lui Evagrie. Recunoaşte însă că Sf. Ioan Gură de Aur, odată ajunşi în Constantinopol, „nu le dă împărtăşirea cu sfintele Taine" înainte de judecata episcopului lor, Teofil, refugiații primind doar dreptul de azil.

În orice caz, cred că nu exagerez, dar nu există nici o evocare-numire a lui Ioan Hrisostom pe parcursul volumului amintit fără ca aceasta să nu fie asociată – ca să se ştie! – cu atributul de „coleg de studii" al lui Evagrie. Acest artificiu retoric, redundant, apare ca deliberat manipulator, pre-orientând cititorul în direcția intenției lui Bunge de a-l valida pe Evagrie, printr-un certificat de bună purtare, dat prin învecinarea cu terți, recunoscuți ca oameni ai Bisericii. Insistența pe apelativul de „coleg", în ciuda doar a unei ipoteze că această colegialitate ar fi existat, este o încercare de persuadare falacioasă. Livrează ipoteza drept certitudine, mizând pe impunerea ipotezei, ca „adevăr istoric" (sic!), prin repetiție.

În sfera speculativă – construită pe premisa „colegialității" între Evagrie şi Ioan Hrisostom, după „anii de studii la

Antiohia" –, chiar dacă scrisorile celui dintâi nu evocă numele Evagrie, pe baza faptului că la Evagrie există un număr de şaizeci şi două de scrisori private, nu-l împiedică pe Bunge, dat fiind faptul că destinatarii acestora nu sunt îndeobşte cunoscuți, să lanseze alegația că una sau alta din scrisori, adresate unui preot sau episcop, să-l fi avut destinatar pe Ioan Hrisostom. Tiparul scenarist, speculativ transpare şi din alt subcapitol: *Căile de nepătruns ale destinului.* Acolo susține că deşi istoria nu trebuie refăcută ca să prezicem cu certitudine ce s-ar fi întâmplat „dacă..."; ne este îngăduit să visăm cu ochii deschişi şi putem „presupune că..."; putem continua reveriile cu ochii deschişi... şi s-ar putea presupune că...

Dezvoltă câteva scenarii vizavi de „posibilul curs al vieții" lui Evagrie raportat la „traseul destinului său" în legătură cu Ioan Hrisostom (colegul său de studii! sic!). Recunoaşte că aceste reverii sunt în mod evident gratuite, întrucât Providența divină a prevăzut pentru Evagrie „o altă soartă"... de „monah desăvârşit" şi „autor fecund duhovnicesc". Lucrarea Providenței deci..., scrie Bunge. Desăvârşit monah, dar desăvârşit în afara ortodoxiei? Firul te conduce, dată fiind Providența implicată, la o desăvârşire întru ortodoxie. Cam aşa, prin astfel de însăilări, îşi face trecerile Bunge. De la reverii şi scenarii la... „adevărul istoric", la...„Providență", la... „desăvârşitul Evagrie". Implicarea, insinuată, a Providenței în realizarea lui Evagrie ca monah desăvârşit este în fapt o fantasmă a lui Bunge prin care pune vălul ortodoxiei aparente peste desăvârşirea lui Evagrie.

Ceea ce este interesant, aş zice, este tocmai acest aspect al reveriilor, al visării cu ochii deschişi şi al creării unor scenarii de către Bunge care, deşi le disipă apoi, pentru a le contrapune, în context... realismului Providenței, ne lasă să se înțelegem că alcătuirile unor astfel de scenarii... îi sunt la îndemână... De fapt cam aceasta este stilistica apologetică şi polemică a lui Bunge privitoare la ortodoxia lui Evagrie.

Pe de altă parte, pentru interpretarea-reabilitare a lui Evagrie, Bunge propune şi „grile de lectură". Confecționate artificial nu din contact cu realitatea şi duhul textului, apar într-un paralelism cu textul monahului din Pont. Indică folosirea unor ochelari biblici, structurați pe baza unor versete cheie, crezând şi insinuând că aceasta este calea prin care poate să

coloreze (şi) textul într-o cromatică interpretativă anume, cea ortodoxă. Vrea să ne învețe cum să facem ca să ajungem (prin interpretare!) la concluzia că un text anume este ortodox. O „ortodoxie" a percepției şi a interpretării! A (retro-) proiecțiilor, deci! O metodă interpretativă, aniconică, care nu ține cont de „limitele interpretării". Le sfidează! Nu ia în calcul cine a fost şi ce a vrut să spună efectiv autorul.

Metoda lui Bunge propune schimbarea premisei că Evagrie este eretic. O schimbare pe fondul proiecției unui halou ortodox asupra lui Evagrie. Astfel de versete cheie ar fi *Ioan 4, 23* şi *Romani 8, 26*, pe care le invocă în diverse rânduri. Declară verdictele ştiinței academice despre Evagrie că ar fi, de regulă, rodul unor neînțelegeri şi prejudecăți. Pare că se luptă sau vrea să ne facă să credem că polemizează cu ştiința academică, ignorând că se confruntă, în fond, cu tradiția Bisericii.

Aşa este „demontată" de Bunge şi chestiunea lui *Monas* şi a lui *Henas*. Susține că sunt termeni-cheie – sinonime lexicale, nu şi semantice –, şi că, totodată, nu trebuie confundat *Monas* cu *Henas*-ul monahilor neo-origenişti din sec. VI. Îl acuză pe Guillaumont că atribuind *henada* lui Evagrie a falsificat gândirea autentică a lui Evagrie, fapt ce ar fi condus la o recitire a sa prin prisma doctrinelor condamnate în 553. Guillaumont afirmă de fapt că Evagrie e chiar sursa doctrinară în raport de care s-au alcătuit aceste anatemisme, şi că acestea l-au vizat. Deci, nu Evagrie e recitit, *post-factum*, prin intermediul textului anatematismelor, luate ca grilă de lectură, ci Evagrie e cel al cărui text (redescoperit, S2) este reflectat în textul anatemelor sinodale. Asta susține Guillaumont. Fapt consonant cu hotărârile sinodale. Şi cu consecințele care au urmat. Printre ele şi distrugerea textului grecesc al *Kephalaia Gnostika*. Bunge vrea să ne facă să credem că această dizolvare efectivă a *Kephalaia Gnostika,* care nu a mai fost găsită în versiunea sa grecească, nu a avut nici o legătură cu Sinodul V, cu Evagrie, şi nici cu următoarele sinoade. E ca şi cum ar fi fost o acțiune fără noimă: „ca în codri, cu topoare".

Denunță interpretarea „monistă" modernă a lui Evagrie, începută de Zöckler şi pe care o vede apoi reluată de Bousset, Muyldermans, Hausherr, Balthasar şi Guillaumont. Acest monism „preconceput" ar fi cauza care ar fi generat următorul efect:

diagnosticarea unui „defect congenital" al misticii evagriene, acela „de a nu fi ştiut să integreze o teologie trinitară". Acest diagnostic îl vrea schimbat Bunge. Evagrie nici nu e pasibil, în abordarea sa, de vreun diagnostic. E perfect sănătos! Diagnosticul celorlalți e greşit!

Deplânge în mod expres faptul că Guillaumont a luat poziție împotriva încercărilor sale de a arăta că mistica evagriană este funciar trinitară, dar şi faptul că, în ochii lui Paul Géhin, dar nu numai, interpretarea lui Guillaumont a rămas cea canonică. Problema lui Bunge este că interpretarea lui Guillaumont, cea canonică (!), este consonantă cu verdictele sinodale. Le confirmă!

Bunge explică poziția şi, totodată, neînțelegerea de care dau dovadă aceşti savanți prin „totala lor insensibilitate" față de „fundalul biblic al teologiei şi misticii evagriene". Astfel, orice ar fi spus Evagrie, dincolo de terminologia filozofică, Bunge reclamă nevoia lecturii textului evagrian în baza fundalului biblic, prezumat, probabil, de autor, după cum presupune Bunge. Dat fiind acest fundal, prezumat, orice ar fi spus Evagrie are apriori un temei biblic. Nu mai contează semnificația dată de context şi de conținutul propriu-zis. Eşti obligat, în temeiul acestui fundal, să dai numai explicații biblice textelor evagriene, chiar dacă nu se regăsesc expres referințe biblice în textul său. Însă, Bunge se face că uită sau ignoră faptul că şi fondul biblic poate fi supus interpretărilor necanonice şi filtrat hermeneutic printr-un „crez" dogmatic. Comentariul la Evanghelia după Ioan, făcut de Origen, de pildă, te poate conduce, prin interpretare, folosind o grilă de lectură mistic-metafizică, în afara trupului mistic al Bisericii.

Refuză verdictul lui Hausherr că mistica lui Evagrie e mai mult filozofică decât propriu-zis teologică, dar şi concluzia acestuia că Sfânta Treime nu e decât denumirea creştină a Divinității, a „Monadei". Această neînțelegere nu se poate explica, crede Bunge, decât prin faptul că Hausherr nu a dat atenție decât termenilor filozofici – de care Evagrie se folosea pentru a ține departe de Dumnezeu orice înțelegere materialistă –, neglijând în acelaşi timp, sistematic, *Ioan 4, 23* şi *Romani 8, 26* – „constitutive totuşi pentru învățătura evagriană despre „închi-

narea Tatălui în Duh şi în Adevăr, adică în/prin Duhul Său Sfânt şi Fiul Său Unul-Născut". Aceasta fiindcă, conchide Bunge, tocmai asta înseamnă „să ne rugăm aşa cum trebuie" (!?).

Prin urmare, orice ar fi scris, Evagrie nu e monist, ci e validat trinitar, ca mistică, de versetele amintite. O validare în ciuda faptului că aceste versete nu sunt referiri efective sau trimiteri explicite în textul concret, propriu-zis. Fiindcă sunt aceste versete în Scriptură, nici nu mai trebuie alte mărturii, de fapt. Mai mult, dacă pe vremea lui Evagrie ştim că nu era o împărțire în versete, nici nu trebuie să ne restrângem la aceste versete, ci putem considera că toată Biblia era în spatele lui Evagrie, un adevărat „atlas" biblic. Sigur că, pentru Bunge, aceste versete sunt ca iarba fiarelor: *deschid orice încuietoare*. Bunge, trebuie să recunoaştem, e fidel şi în spiritul jocului: *ai n-ai mingea tragi la poartă.* Sincer, o asemenea amețeală argumentativă, pusă în slujba unei cauze mărețe, care nu se stânjeneşte să împartă, în stânga şi în dreapta, acuze – „animozitate viscerală", „extremă parțialitate", „verdicte pripite" – eu, sincer să vă spun, nu am mai întâlnit în spațiul teologic. Dacă nu aş avea simțul umorului aş lua această „reabilitare" de-a dreptul ca pe o sarcastică încercare de bătaie de joc. Altfel nu pot să-mi explic nici măcar cum se poate propune o astfel de formă de apologie ca fiind ortodoxă. Cum poate face aşa ceva unii care se afirmă drept ortodocşi?

Ad. Olteanu: Este interesant că ediția din 2000 a volumului *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după Avva Evagrie Ponticul* cuprinde eseul critic al lui Michael O'Laughlin. Reeditarea din anul 2020 nu îl mai inserează.

N.: Nu aş spune critic, decât dintr-o anume optică. Cred că este obiectiv în remarca sa O'Laughlin. Se încadrează într-o formă de abordare academică. Ceea ce, spre surprinderea mea, nu se petrece în cazul lui Bunge, care are o abordare tezistă, mult prea stridentă, tocmai din pricina exagerărilor, a unei poziționări extreme, cum a calificat-o Géhin, pe bună dreptate, cred. Construieşte în direcția prestabilită, cea a integrării ecleziologice a lui Evagrie. De fapt, la o lectură atentă, cel puțin a volumului *Evagrie Ponticul față cu Ortodoxia*, Bunge îl ia pe Evagrie ca fiind ortodox, şi vrea doar o reabilitare a sa perceptivă, în ochii ortodoxiei, deci.

Dacă am un subiect, dacă am o temă şi cineva a tratat-o, într-un fel anume, pornind de la anumite elemente, e bine ca cel care vine cu altceva să abordeze şi acele puncte cu care nu este de acord, dar pe care alții le-au expus. Pe când Bunge evidențiază alte elemente, care îi par importante şi favorabile imaginii reînnoite a lui Evagrie Ponticul, iar vizavi de celelalte, vulnerabile, spunea că este în pregătire, cu un răspuns...

Eram preveniți mai demult că Gabriel Bunge era în pregătire şi cu un studiu explicativ privind *hristologia evagriană,* ca şi cum ar scrie, mai bine zis rescrie, chiar el, această hristologie în sec. XXI. Este ca şi când nu ar exista, deja, această formă evagriană de hristologie! Interpretarea de „reabilitare" trebuia dospită, însă.

Ad. Olteanu: Altfel, lui Gabriel Bunge îi va fi foarte dificil să dea un răspuns explicativ suficient pe marginea hristologiei eretice a lui Evagrie Ponticul.

N.: E dificil să rezolvi o astfel de problemă! Este chiar imposibil. Asta înseamnă că trebuie să găseşti o formulă prin care să îmbraci într-o soluție problema respectivă. Altfel, dacă poți şi ai soluții, atacă problema! Rezolv-o! Chestiunea nu ține de prezentare, că nu rescrii tu astăzi hristologia lui Evagrie, după un mileniu jumătate. Caută să vezi, să o decelezi, şi să o situezi. E ca şi cum am aştepta cu toții să ne comenteze Gabriel Bunge hristologia evagriană. Aceasta a fost în dezbatere, de mult. A şi fost evaluată. Bunge insistă să susțină că nu e aşa.

Poate fi readusă în discuție problematica ei, dar onest, pentru că altfel ne putem afla în situația pe care o descrie Culianu cu privire la relația origenismului cu catharii radicali, anume că a existat şi o tendință de reinterpretare a origenismului. Astfel ne putem afla într-o situație de reinterpretare, dar într-un sens prestabilit care urmăreşte o validare ortodoxă a lui Evagrie, în ciuda unor decizii sinodale. Ceea ce este dificil de înțeles, ca poziționare şi abordare, din partea unor clerici ortodocşi. De ce să ne aşteptăm să ne învețe Bunge cum „stă treaba" cu Evagrie, când s-a spus deja. Exact hristologia, ce reiese din *Kephalaia Gnostika*, s-a constituit în cap de acuzare la Sinodul V. Guillaumont a remarcat că din acest text au survenit ideile heterodoxe care au pricinuit acuzele doctrinare şi a

generat anatematismele. Nu au fost acuze provocate pur şi simplu de cei care, precum călugării palestinieni, ar fi interpretat greşit pe Origen, aşa cum se invocă. Adică, de cei care credeau că sunt ca Hristos, ca fiind egalii lui Hristos însuşi, pentru că aici îi conducea această formă şi modalitate mistică întemeiată pe o atare pseudo-hristologie.

Ad. Olteanu: *Isohrismul* este o chestiune diferită?

N.: E foarte posibil ca abatere mistică, şi chiar te duce în direcția *isohristică*, tipul acesta de abordare metafizică. Mă refer la tipologia mistică metafizică, nu la numirea sau catalogarea ca atare drept *isohrist*. Este un demers mistico-metafizic în care apari ca fiind un alt Hristos. Nu ca asemănare, prin îndumnezeire şi participare, ci ca o altă realizare ca Hristos. Eşti de natură hristică, şi îți realizezi natura de Hristos, tot aşa cum budistul realizat, atingând natura de Buddha, devine un alt Buddha. Natura de Buddha este echivalată cu „Natura de Hristos". Ajung să creadă că fiecare este „un" Hristos. În concluzie, sunt mai mulți hristoşi! Nu este doar Unul şi singurul, Cel adevărat! Toți suntem! Toți putem fii! De ce? Toți avem o natură divină! Însă, acesta nu mai este un demers mistic creştin, autentic. E un demers doar la suprafață creştin. Aici intervin şi problemele legate de preexistența sufletelor, probleme legate şi de identificarea de sine. Când declari (şi) părinții capadocieni drept origenieni, aşa cum face Bunge, nu poți să nu te întrebi, în ce sens (se) lansează (în) astfel de alegații, ortodox sau chiar catolic benedictin fiind? Îşi asumă preexistența sufletelor, depunerea trupurilor, apocatastaza? Eliade pune la un moment dat problema importanței origenismului şi îl evaluează pozitiv, ca să zic aşa, prin aceste două elemente, antropologie şi apocatastază, şi deplânge, cumva, faptul că Biserica nu a fost receptivă… Ceea ce, *per a contrario*, demonstrează că Biserica nu este şi nu se recunoaşte în linia filiativă a lui Origen, şi-i refuză moştenirea.

Ad. Olteanu: Origenismul şi apocatastaza au mai fost resuscitate la sfârşitul secolului XIX în Rusia, de către gânditorii de acolo. Ei anticipează dezbaterea despre natura şi resorturile teologiei evagriene din secolul XX.

N.: Poate este un fond mai adânc din care se caută resuscitarea sincronă, şi o anume miză modernă, ascunsă, poate

până la o vreme. Din ceea ce citeşti în volumele publicate de Bunge, Evagrie este origenian, dar nu origenist, cu sensul alterat. Iar un Evagrie origenian, ar fi de bine. Dar, la Bunge, nu numai Evagrie este singurul origenian, ci şi sfântul Antonie, şi sfântul Macarie, în special părinții din Sketis care au moştenirea indirectă, dar şi părinții capadocieni sunt, conform lui Bunge, tot origenieni. Urmând astfel de construcție ajungem să credem că părinții sinodali au condamnat origenismul, persoana şi opera în necunoştință de cauză. Nu ştiau despre ce vorbesc. Se băteau cu morile de vânt. Luptau cu stafii şi fantasme.

Aici se amestecă din nou elemente punctuale valide cu altele invalide. Un comentariu bun poate exista. Dar nu trebuie exclus contextul. De exemplu, în volumul *Despre rugăciune*, Bunge citează un text al lui Origen vizavi de elementele rugăciunii, legate de dispoziția, direcția, orientarea, timpul rugăciunii. Sunt aspecte interesante, că trebuie să fii orientat către Răsărit, că trebuie să fie un timp al rugăciunii, că este nevoie de o stare sufletească, şi aşa mai departe. E o reflecție punctuală. Nu înseamnă că acestea sunt elemente care trebuie aruncate la coş, pentru că le-a spus (şi) Origen. Însă, riguros vorbind, toate aceste detalii practice nu sunt de sine, ci veneau dintr-o anumită perspectivă. Reflectă un anumit fond mistic. În acest sens, chestiunea devine mai delicată, mai complexă şi mai complicată. Necesită o tratare mai atentă, mai aprofundată.

Ad. Olteanu: Doctrina evagriană este gnostică. Mistica şi ascetica sunt însă legate de contemplația filosofică.

N.: Te duce cumva în această zonă metafizică, chiar dacă se contestă acest fapt, chiar dacă este negat… Apropo de această interpretare, Gabriel Bunge insistă pe triadologia misticii evagriene, care e dificil de regăsit în textele lui, sau se regăseşte, ca trimitere la lumina Sfintei Treimi. Sigur că ne aflăm într-un secol în care nu toate aspectele teologice, hristologice, antropologice, erau dezvoltate. Pe de altă parte, pare bizar ca eu să vorbesc în secolul XX despre origenism şi evagrianism fără să explic, fără să actualizez, fără să am spirit critic, credincios al Bisericii fiind. Sau, poate, spiritul critic mi-l orientez față de o decizie sinodală, ca şi cum n-ar fi înțeles cei de atunci care este situația „în duh şi în adevăr". Ajung să resuscit anumite

aspecte, sărind peste altele, care nu îmi convin, sau care nu sunt lămurite, ori consider eu că nu sunt lămurite. Pentru că nu sunt lămurite din perspectiva lor, a celor ce îi resuscită pe Origen şi Evagrie în sens origenian sau origenist, evagrian sau evagrianist, pentru că tradiției Bisericii i-au fost lămuritoare. S-a pronunțat asupra lor. Sau nu mi le asum, şi neasumându-le caut o explicație. Caut să le găsesc o coerență, pentru că altfel nu se leagă lucrurile şi povestea nu are noimă.

Până la urmă, dacă vorbim de *praktike*, *physike* şi *theologike* nu pot să sar treapta a doua, anume *physike*, aşa cum făceam în copilărie când urcam pe scările blocului câte două trepte. Atunci aceea devine o treaptă arbitrară şi nu prea este foarte clară în rostul ei ca structură triadică. Este ca şi cum aş sări direct la vederea Tatălui, la contemplarea directă a Sfintei Treimii. Şi nu numai că este o chestiune de săritură, ci, fapt observat şi de O'Laughlin, este intenționată această săritură. Modalitatea aceasta de a „sări" nu mi se pare nici atât de duhovnicească, şi nici atât de savantă, cum se proclamă. Se argumentează creând un contrast între autoritatea duhovnicească şi cea teologică. Adică, unii, precum Guillaumont, sunt filologi din sfera academică, cea a unor intelectuali care nu au duhovnicia la purtător. Pe când, un autor, precum Bunge, ar încarna duhovnicia evagriană, fiind la măsura mistică a unui contemplativ din vechime – trăind la fel, simțind la fel ca Evagrie. Proclamat a fi astfel, suntem persuadați să ne încredințăm mistic autorității lui.

Aşadar, observația lui O'Laughlin a fost una de bun simț, şi obiectivă, cred. Nu a fost o tuşă tendențioasă. Chiar mi se pare că tipul de argumentare din cealaltă direcție – pentru că, e vizibil, ne aflăm în fața unui curent neo-evagrian sau neo-origenian –, nu oferă un răspuns clar şi coerent.

Este şi o încercare de reinterpretare. Se caută soluții. Se acceptă că nu prea se vorbeşte de Duhul Sfânt, dar se prezumă că unde este folosit termenul *pneumatikos* e vorba şi de Duhul Sfânt. Se acceptă că nu se vorbeşte neapărat de Hristos, dar se susține că, neîndoielnic, se subînțelege că este. Pot să fiu de acord că nu orice temă implică pe celelalte, întotdeauna, şi că unele chiar sunt implicite. Dar se simte şi un anumit duh al

abordării. Nu poți să vii şi să palmezi mereu, ceea ce nu dă bine, susținând că nu este, sau ceea ce nu se vede să pui tu, de la tine.

Göran Sonesson, semioticianul, vorbind de o funcție de iconicitate de gradul unul şi de gradul doi, spunea că una din funcții constă în a adăuga ceea ce lipseşte. De pildă, ai un pătrat cu două cercuri şi o linie, care te duce cu gândul la o față de om, cu doi ochi şi o gură. Dar acestei figuri trebuie să îi adaugi două urechi, ca să păstreze caracteristicile de față. Deci, tu Bunge, vii la acelaşi tip de demers? Cam aşa s-ar întâmpla în cazul hermeneuticii de față. Şi nu poți să abordezi astfel ceea ce lipseşte, pentru că ce faci? Ştergi urme sau adaugi? Completezi? Spui ce n-a spus autorul? Poți să faci asta, dar te deplasezi în sfera de reinterpretare, şi chiar poți transgresa limitele interpretării. Iar reinterpretarea apare aici într-o formă, nu neutră, pentru că te duce într-o zonă de mai largă accesibilitate, dacă vreți, de recunoaştere şi de filiație chiar, pentru că unii clerici ortodocşi îl evocă drept Avva Evagrie, cinstindu-l ca pe sfântul Evagrie. Ceea ce, raportându-ne la deciziile sinodale, dacă le luăm în serios, ortodocşi fiind, este o forțare şi o încercare de mutare de hotar. Cine îşi asumă această mărturisire înseamnă că îşi asumă, cel puțin, şi o filiație. Trebuie să conştientizeze aceasta. Până la un punct, poți să înțelegi un astfel de demers ca pe o căutare spirituală. Însă, peste o anumită limită se trece într-un soi de exaltare misticistă care te poate înscrie pe o turnantă colaterală vizavi de o mistică ecleziologică, autentică. Altfel, sunt şi elemente care se pot păstra. Se afirmă, şi ştim asta, că Evagrie a impregnat ascetica, chiar în spațiul ortodox. Grec, în special.

Ad. Olteanu: Evagrie este socotit drept o piatră de hotar. *În termenii marilor teme el se deplasează dinspre marginea istoriei spre centrul ei,* afirma Gabriel Bunge *şi devine o piatră de hotar, iar nu un paradox.* Sau de ce nu, o piatră de poticnire.

N.: Depinde unde se aşează, unde se centrează, unde îşi depune comoara fiecare. E adevărat că a fost o dispută între elenism şi caracterul biblic, vizavi de tendința către o căutare mistică, în primele secole. Unii contestă şi aspectul acesta. Susțin că Evagrie este un biblist autentic şi că nu se simte la el marca elenismului. Sau, dacă se simte, nu poate fi contrapusă fondului biblic. Poți să ai un limbaj filosofic, rămânând creştin.

Dar aici e vorba şi de duhul viziunii, pentru că influența pe dimensiunea filocalică de orientare greacă este recunoscută. Acum, de la acest fapt, obiectiv, până la măsura în care unii îl fac, de pildă, şi pe Sf. Maxim evagrian, pentru că a folosit undeva, cândva, ceva din Evagrie... este o interpretare tendențioasă, care răstălmăceşte realitatea. În acest fel, poate fi şi aristotelician. Nu sunt evagrieni cei care fac anumite referiri la Evagrie. Nu înseamnă că dacă citezi din Origen eşti origenist.

Dacă părintele Staniloae citează din Buber sau din Binswanger, asta înseamnă neaparat că Binswanger este şi creştin, şi ortodox? Una e una şi alta e alta. Aici mi se pare că este schema pernicioasă a unei astfel de construcții argumentative. Nici în logica unei retorici oneste nu-şi are rostul o astfel de abordare. Retorica e una. Manipularea este altceva. Dacă în celebrele dispute din sec. XIV, Sf. Grigorie Palama s-ar fi folosit de un citat din Evagrie, înseamnă că (şi) teologul luminii necreate a fost evagrian? Dacă mă folosesc de o referință, de pildă, de un exemplu de iconicitate la nivel celular, înseamnă că îmi asum viziunea evoluționistă sau atee a lui Thom, cel care prezintă o astfel de iconicitate? Poate cineva a sesizat un aspect dintr-un raport iconic, care se pare valid. Pot să-l iau şi să-l ofer ca exemplu. Însă, asta nu înseamnă că trebuie să iau acum totul la grămadă, fără filtru. Nu înseamnă că trebuie să asum şi viziunea lui ca om de ştiință sau ca filosofie a ştiinței în care se situează, că vrea sau că nu vrea. Din faptul că este regăsit, cum este şi la Sfântul Maxim, unde sunt folosite vreo 80 de capete evagriene, totuşi nu rezultă că hristologia lui Maxim Mărturisitorul este una care nu stă în picioare. Nici pe departe nu este una de factură evagriană. Hristologia Sf. Maxim conferă un argument tare, dens, consistent în ceea ce priveşte îndumnezeirea omului. Şi, de fapt, aici este (şi) o dispută de hotar de viziune între contemplare şi îndumnezeire. Uneori mi se pare că se face prea uşor o suprapunere între vedere-contemplare şi îndumnezeire. Dar dacă nu ai hristologia conturată în modul autentic ecleziologic şi sinodal, pentru că asta a fost discuția – să se recunoască firea umană în Hristos şi îndumnezeirea ei, care e extinsă către noi, făcându-ne părtaşi şi la ea – te poți pierde în interpretări care operează cu identificări punctuale, cu similarități, echivalări şi extrapolări facile.

La Evagrie este o altă hristologie. Asta ca să concedem, totuşi, şi să o numim hristologie. Este mai degrabă o mistică de tip metafizic a intelectului, nu o mistică hristică. Are dreptate Géhin, cred, când afirmă, apropo de personalismul evagrian invocat de Bunge, că e foarte îndoielnic ca Evagrie să fi conceput mistica sa în modul occidental al relației dintre două persoane. Ne aflăm în altă perspectivă.

În acest sens, chiar dacă se presupune că există acele capete la Sfântul Maxim, asta nu înseamnă şi că se poate suprapune viziunea maximiană cu evagrianismul sau că aceste capete îl validează ca întreg, ori că îl legitimează în ansamblul său. Din nefericire, acesta e tipul de „abordare" în care se încriu anumiți teologi de la noi.

Ad. Olteanu: Evagrie s-ar înscrie într-o filiație sau o influență capadociană.

N.: În una dintre prefețe, scrie: *Evagrie este teolog trinitar consecvent şi monah autentic, discipol al capadocienilor şi al celor doi Macarie din deşertul egiptean.* Aceasta este caracterizarea adevăratului Macarie, deci, ca discipol. Problema este următoarea. Se poate face o sinteză coerentă între triadologia capadociană respectiv cosmologia şi eshatologia origeniană? Asta o susține unul dintre autorii prefeței, un părinte ortodox român. Cum să realizezi o atare sinteză? Intri într-o problematică foarte complicată, tocmai prin prisma hristologiei, a preexistenței sufletelor, a refacerii unității originare etc. Se găseşte de altfel şi la Bunge, de multe ori, această „țintă-cale" de întoarcere la unitatea originară.

Ad. Olteanu: Ca intelect, mai puțin ca restaurare cu trupul.

N.: Şi ca îndumnezeire a trupului, care este mai mult decât o relație de juxtapunere, sau de adăugire sau de completare, în ortodoxie, şi ca chip euharistic al comuniunii.

Ad. Olteanu: La unicitate are acces doar Hristos, la revenirea la Tatăl. Noi avem acces doar la unitate.

N.: Eu am înțeles că ai acces şi la unicitate, care este un fel de refacere a relației. Însă, cum se face această sinteză?, vă întreb. Poți să faci astfel de sinteză? Sunt vorbe aruncate, fără acoperire. Joc de cuvinte. Sigur, putem să discutăm despre posibilitatea acestei sinteze. Dar, dacă vrei sinteză, treci pe la

Sf. Maxim, care are viziune şi coerenţă hristologică, pentru că Hristos este Mijlocitorul.

Ad. Olteanu: Sfântul Maxim Mărturisitorul nu face o sinteză origenistă. Cum rezultă că face Evagrie.

N.: Tocmai asta vreau să spun. Dacă vrei să înglobezi toate acestea într-o sinteză, dai de contradicţii insurmontabile. Nu poţi împăca îndumnezeirea cu punctele vulnerabile ale lui Origen: cu cosmologia şi eshatologia origenianã, cu apocatastaza, cu căderea intelectelor în trupuri.

Ad. Olteanu: Chiar şi îngerii au parte de o cădere. Singurul care nu cade este Logosul care îl trimite pe Hristos.

N.: Căderea apare prin mişcare, la Origen. Diversitatea, multiplicitatea, tot ca o consecinţă a căderii apar. Pe când, la Sfântul Maxim este un alt model al originii multiplicităţii şi diversităţii, prin temeiul raţiunilor divine. Atunci cum să faci o construcţie teoretică în care Sf. Maxim e amestecat cu Evagrie… Cum să susţii că Evagrie face sinteză între capadocieni, cosmologia şi eshatologia origenianã, care de fapt e una vulnerabilă, din perspectivă ecleziologică. De fapt, cine doreşte găseşte puncte similare, ca viziune, între Origen şi Numenius, din neoplatonismul de mijloc. De fapt acolo se vede structura triteistă pe care o pune în spinarea lui Socrate, pentru că vorbeşte de un Platon secret, de o lucrare ezoterică. *Platon secret* al lui Numenius ar fi dispărut, din alte motive, desigur, decât *Kephalaia Gnostika*. Vorbeşte de ezoterism şi exoterism la Platon, şi pune în cârca lui un triteism în care Tatăl e primul zeu. Al doilea, cel dependent de primul, care este şi Demiurgul, este la rându-i legat de cel de-al treilea zeu, care ar trebui sa fie Cosmosul. E aici aceiaşi structură guénoniană de care am tot vorbit. Sigur, în alţi termeni. E schema unei mistici metafizice în care am Principiul, Fiinţa care este balamaua, interfaţa, şi ca terţ avem Existenţa sau Cosmosul. Dacă Origen este tributar aceleiaşi scheme ca a lui Numenius – numai că în loc de primul zeu e Tatăl, ca al doilea zeu, care face legătura, este Fiul, care e întors şi spre Tatăl şi spre creaţie – e în această ambivalenţă –, şi, ca al treilea, e Cosmosul, care apare mai degrabă ca lumea văzută – cum să legi triadologia capadociană de perspectiva aceasta? O fi în sfera neoplatonică, dar să faci astfel de afirmaţii, cu uşurinţă, ca teolog...

Ad. Olteanu: Se poate vorbi despre o mistică neoplatonică?

N.: Bineînțeles! Inclusiv platonismul, şi eu înclin să cred aceasta. Era orientat mistic. Nu era doar apanajul simplei cugetări, şi a dialecticii. Nu era un exercițiu al rațiunii.

Ad. Olteanu: Aceasta în lectura lui Pierre Hadot, care chiar este citat de Bunge.

N.: Nu numai pentru că era şi o dimensiune a practicii, exact cum erau şi şcolile în Extremul Orient. Era vorba de experiență mistică. Erau şcoli de filosofie. Dar de fapt asta era partea vizibilă. În fond era misterul, misticismul.

Ad. Olteanu: Un demers religios şi filosofic nu numai de practicare a virtuților, ci de contemplație. Este comună cu Origen şi cu Evagrie partea de intelectualism filosofic.

N.: De aceea să afirmi că se poate face o sinteză mi se pare o stranie hazardare. E lipsită de prudență încercarea. E lansată cu uşurătate. Dacă susții că faci o sinteză, chiar nu ştiu cum ai putea să o faci. Dar dacă o faci nu poți decât să ieşi din ordinea ecleziologică, şi să intri în contradicții cu ea. Nu se poate face această sinteză. Aşa, sigur, poți să te lansezi în explorarea unor posibilități de legătură sau de sinteză, dar sinteza respectivă de fapt, dacă a făcut-o, a fost îndreptățit să fie supusă condamnării sinodale. Faptul că s-a reflectat la chestiunea aceasta a adus drept consecință o decizie sinodală, clarificatoare. Atunci nu poți, pe de o parte, să spui că s-a făcut această sinteză, iar pe de altă parte, să susții că sinodalii au interpretat greşit. Nu se poate face o astfel de sinteză pentru că e un alt tip de perspectivă. Suntem în altă schemă, ca să zic aşa.

Şi, într-adevăr, aici e o poveste dacă-l asociez pe Origen cu modelul filosofic al lui Numenius. Dacă îl lecturez din perspectiva aceasta, atunci cu hristologia şi cosmologia sau cu cosmogonia şi antropogonia origeniană ajung, în parcursul mistic, experiențial, pe calea metafizică a acestor *isohristoi*. Dacă se asociază hristologia cu antropologia ca şi cum ar fi două perspective asupra aceleiaşi realități, devin mistic exact ca acei *isohristoi* care se cred hristoşi, când... se realizează... în Principiu. Până la urmă, trebuie să lămurim perspectiva mistică. Reiese asta de la Origen sau nu?

Dacă reiese această perspectivă a lui Numenius, nu e bine pentru Origen şi origenişti, pentru că nu poate să fie şi aşa, şi aşa, pentru că vorbim de sensul mistic. Vorbim tot de o realizare. Nu vorbim în sfera filologică, ori a textualismului patristic. Să nu intrăm într-un exces hermeneutic, asociativ, superficial care nu străbate la taina mistică. Atunci de ce să nu îl găsim pe cel care ar putea, chipurile, să o facă. Aşa l-au găsit pe Gabriel Bunge care ar putea, s-ar zice, să facă sinteza asta pentru noi, dar care ne duce în altă direcție.

Acum pot să spun şi altceva vizavi, de exemplu, de contribuțiile evagriene, care poate că, unele dintre ele, s-au preluat la unii părinți sau chiar filocalic. Structura tripartită a vieții spirituale, de pildă. Dar în aceste trei trepte se reflectă anumite realități cu care se intră în contact. Vorbim de realități experiate într-o abordare contemplativă a vederii. Nu sunt chestiuni doar teoretice, ci sunt paşi. Sunt trepte pe o cale mistică. Catalogul celor opt duhuri sau patimi principale… nu pot fi despărțite de psihologia tripartită... Însă, psihologia tripartită pe care o foloseşte Evagrie, poate să pună în discuție şi prima treaptă, anume înțelegerea lui *praktikos*. Psihologia tripartită, pe care o remarca şi O'Laughlin, este psihologia tripartită, de tip platonic, care s-a perpetuat. Problema, mistic vorbind, cu privire la tripartiție este unde ajungi, când ajungi. Dacă tu începi să calezi treptele mistice şi din punct de vedere antropologic, vezi unde te situezi ca act şi lucrare, ca subiect arondat fiecărei trepte. O'Laughlin consideră că e importantă antropologia lui Evagrie pentru că pe antropologie se develo-pează sistemul mistic evagrian.

Ad. Olteanu: În antropologie *nous*-ul are rolul central.

N.: Problema este într-adevăr cum se decriptează acel suflet rațional sau tripartit. Cum se înțelege vizavi de aducerea în actualitate a antropologiei apofatice. Este un aspect hotărâtor pentru decelarea personalismului. *Praktikos*-ul se adresează, în principal, pentru că este zona lui de acces, sufletului irațional, care este format din iuțime şi concupiscență sau poftă, ale căror zone corespondente sunt cea a pieptului, respectiv a pântecelui. Şi le desemnează pe acestea cum că ar fi sufletul. Dacă ne situăm pe o antropologie riguroasă, dacă vreți apofatică, pofta

şi iuţimea sunt nişte puteri ale sufletului care fac legătura cu corpul. Dar să le defineşti drept suflet, este prea puţin. Este chiar inexact! Nu poate fi identificat sufletul cu aceste puteri. Se pot face confuzii experienţiale dacă numeşti suflet aceste două componente: pofta şi iuţimea. Omul poate crede ca ăsta e sufletul. Însă, atunci când vorbim de sufletul nemuritor, acesta este ca realitate în sine de neconfundat cu aceste puteri. Evagrian, vedem o structură etajată în care intelectul este în vârf, pe axa verticală, deasupra sufletului. Este un caz în care sufletul este identificat de fapt cu pofta şi iuţimea...

Ad. Olteanu: Vizavi de trihotomismul în care *nous*-ul este cel care interiorizează prezenţa lui Dumnezeu prin contemplaţie.

N.: Da, intelectul ar fi chiar *chipul*, cum ar veni. El ar fi *după chipul*. Şi aici este o problemă, apropo de *Facerea 1,26-27*. Am văzut că Bunge se opreşte la faptul că omul ar fi *după chipul* nu *după chipul şi asemănarea,* şi aici este o chestiune importantă de antropologie care are efect şi asupra experienţei, apropo de iconicitate. Când afirmi că omul este creat *după chipul,* din start *acel ceva* care este *după chipul* este şi *asemănare*. Alta este dinamica asemănării ca relaţionare, e adevărat. Dar nu pot să susţin că omul este doar *după chipul*, şi că am *asemănarea* doar ca dinamică, iar aceasta duce într-o zonă a luminii, dar nu recunosc, în fond, o ontologie efectivă, o realitate fiinţială a chipului creat. Sau este dusă în zona chipului creat şi asta mă conduce subsecvent, pentru că afirmă aceasta, la faptul de a fi *după chip* intelectul, ceea ce înseamnă că e receptiv la o întâlnire nemijlocită. Însă, asta nu-mi spune prea multe vizavi de ce este chipul omului în sine şi nici despre ce este acest intelect, şi nici faptul că intelectul pare a fi *după chipul*, şi nu omul întreg ar fi după chipul. Astfel, doar intelectul ar fi participativul la cele dumnezeieşti.

Apropo de logica origeniană, unde se pornea de la o imobilitate iniţială, de unde, prin mişcare, apărea căderea, şi de Sf. Maxim la care orice fire are mişcare sau are acţiune. Este foarte important. Mişcarea este în firescul ei. Nu mişcarea este cea care duce la cădere. Mişcarea rămâne în veşnicie. Ne amintim de sintagma: *stabilitate mobilă*. Era o problemă de înţelegere a acestui static în trecerea de la un activ la un contemplativ,

care, în sens evagrian, rămâne un static. Rămâi atârnat aşa în lumină, şi atât.

Ad. Olteanu: O evoluție statică, a imobilității destrupate.

N.: Şi nemişcare şi destrupare. Deşi se barbotează elemente pentru a fi aduse în direcția aceluiaşi lucru este un fel de reactualizare prin reinterpretare, cumva, în acest demers bungian. Nu sunt convins că are suport real. Nu reiese din textele evagriene. Este şi o recitire în cheie contemporană, ca să facă cu putință o asimilare, astăzi, ca să pară că este în acelaşi duh ecleziologic. De aceea se şi pedalează, pentru că se zice, asta s-a dovedit, că față de ce spunea Hausherr, că nu este mistică teologică, ci este mai mult filosofică ca intelectual, ca un ascet, ca un monah, ca un trăitor, ca un mistic. Hausherr în anii '30, apoi von Balthasar, Guillaumont şi abia Bunge întoarce paradigma, în anii '90. În general ei au mers pe direcția aceasta. Un pic bizar de ce „ai noştri" au mers, şi ca traducere, foarte axat, foarte țintit pe Bunge, şi mai puțin pe ceilalți. Şi nu numai, ci chiar şi discursiv, pentru că tot e campionatul mondial de rugby, pare că l-au ridicat în tuşă, la margine, pe Bunge pentru a-l valida pe Evagrie. Sunt puncte sensibile, însă. Chiar are anumite elemente, precum psihologia tripartită, care e depăşită. Se vede dacă o pui în discuție în raport cu antropologia apofatică sau cu personalismul antropologiei iconice în detalierea sa isihastă ghelasiană. Lipseşte un punct esențial. Lipseşte exact chipul de persoană în sine, cel care transcende intelectul şi structura tripartită. Persoana în sensul de ipostas nu apare. Nu se regăseşte la Evagrie.

Ad. Olteanu: În cazul de față *nous*-ul ar fi persoana. Paradoxal, persoana este în gândirea mistică a lui Evagrie, conținut al *nous*-ului.

N.: Şi cumva pare că *nous*-ul e o componentă în acea tripartiție. Ar fi partea superioară a acelei tripartiții. Astfel, partea de suflet ar fi cumva o realitate subpersonală, formată din poftă şi mânie, care trebuie curățite. De aceea se vorbeşte de nepătimire. Mi s-a părut interesant că mulți vorbesc de nepătimire, dar dacă o înțelegi în logica aceasta a tripartiției antice, raportată la structura psihologică tripartită, aceasta se referă la două părți sau puteri ale sufletului. Nu se referă la sufletul în

sine. Cumva, te cureți de pofta pântecelui, cu cele adiacente, te cureți de mânie, ca să ajungi la o pace a minții. Altfel spus, nepătimirea este uşa de trecere către un intelect pur care are rugăciunea curată, care e alta, desigur, după cum insistă să ne lămurească Bunge, decât rugăciunea duhovnicească propriu-zisă, care e un fel de răpire în lumina Sfintei Treimi.

Ad. Olteanu: Gabriel Bunge foloseşte sintagma de teologie interiorizată sau noetică. Termenii sunt ispititori din punct de vedere formal. Altfel, conținutul metafizic este discutabil.

N.: Din perspectiva antropologică, pornind de la această psihologie trihotomică, în care cele două părți sunt pofta şi iuțimea, se observă că *praktikos*-ul de fapt se adresează, în prima treaptă, chiar dacă, în principal, pentru că are o tendință ascendentă, pântecelui şi inimii. Iar încununarea ar fi virtutea. Peste virtute ar fi iubirea care face trecerea. Din punctul aceasta de vedere, este prea puțin în ceea ce înseamnă personalismul iubirii. Această îmbrățişare a elementelor antropologice, despre care zice O'L'aughlin, restrânsă la psihologia evagriană este o restrângere antropologică. Trebuie discutată tripartiția evagriană în ecuația unei antropologii actualizate. Atunci să facem aceste distincții.

În *Praktikos*, afirmă la un moment dat că era interesat şi de gânduri, şi de vise. Nu atâta în explicativul acesta. Ele îți spun stările sufleteşti. În sens isihast carpatin sau ghelasian visele nu spun prea mult despre sufletul în sine, pentru că țin de memoriile energetice, de relația sufletului cu corpul. Dar nu pot să spună ceva direct despre sufletul în sine, pentru că el este dincolo de vise. Sufletul e adormit, putem spune, pentru că aşa suntem marea majoritate. Dormim din picioare, „ca caii". Însă asta este o alta discuție. Trebuie să avem conştiința trează. La conştiința directă de suflet, mă refer. Înțelegerea a ceea ce înseamnă *praktike*, nu se referă la suflet în acest sens. Aici, în afara sufletului ființial, se învârt de fapt şi provocările legate de cele opt gânduri sau duhuri ale răutății. Analiza celor opt gânduri cu toată psihologia evagriană este desfăşurată în afara chipului sufletului.

Astfel, dacă refaci perspectiva sau pui în discuție – într-un paralelism sau în cadru comparativ – antropologia apofatică,

iconică, cu această tripartiție evagriană, realizezi că această luptă se desfăşoară în ordinea puterilor sufletului, nu a sufletului direct. Adică, se schimbă total raportul. Se pune în altă perspectivă practica. Chiar treapta *praktike*, în care sufletul are această denumire… exprimă în viziune evagriană o altă situare. Bunge are aceasta perspectivă, pentru că începe *Praktikos*-ul prezentând sufletul şi cele trei părți ale lui. Deci prezintă chestiunea, de la început, structural, antropologic. Dar eu pot să discut exact pe premisa că asta e filiera antică. În spațiul ecleziologic, s-a făcut deja distincția – şi asta o precizează şi părintele Stăniloae, în mai multe rânduri – dintre sufletul în sine şi puterile sufletului care sunt şi țin de legătura sa cu corpul. Apoi, inclusiv legătura cu corpul, la Evagrie, pare că ar fi legată doar de poftă şi de iuțime. În sensul antropologic dihotomic, dar tripartit, în care se face distincție între sufletul în sine şi puterile sale, legătura cu corpul este, nu dual, ci tripartită. Nu e doar prin piept sau în pântece, ca să avem o minimă localizare. Este şi prin partea intelectivă. Atunci, în aceste considerente, patimile sufletului, atunci când se vorbeşte de patimile sufletului, se referă în principal la irascibilitate şi poftă, pentru că în esență ele au şi efecte asupra întregului mental...

Ad. Olteanu: Evagrie filtrează categorii antropologice păgâne.

N.: Antice, să le spunem, pentru că până la urmă s-au preluat şi s-au păstrat. Însă tocmai de aceea este important ca astăzi să existe o clarificare antropologică, din perspectivă teologică, hristologică etc. Şi aş putea spune că şi hristologia este de discutat, nu doar triadologia, care face chipurile, prin Evagrie, o sinteză cu cosmologia şi eshatologia, şi cu ceea ce înseamnă *la început a fost Cuvântul*. Hristologia e fundamentală. E cheia iconică. E uşa, pentru că noi nu avem acces la Dumnezeu şi la îndumnezeire decât prin Fiul. Şi la Fiul aşa cum este şi se revelează. Bunge spune că se absorb părțile astea de suflet şi corp cumva în Duhul şi Fiul, şi că totuşi ele, cumva, rămân. Se încearcă nişte potriviri. Se caută nişte explicații. Dar nu este coerență. Pare că ar fi ce trebuie, dar nu e ce pare.

Dacă iei în atenție hristologia maximiană, ieşi altfel la iveală, în ceea ce înseamnă, mistic vorbind, îndumnezeirea. În

direcția contemplativă evagriană, în care suprapui contemplativul cu îndumnezeirea asociată doar cu vederea luminii, nu se vede reflectarea şi asimilarea în corp, în transfigurarea-iconizarea acestuia. Nu se vede nici taina apofatică a persoanei, care nu poate fi înțeleasă doar prin prisma *nous*-ului în sensul tripartiției psihologice. De aceea trebuie actualizate dimensiunile antropologice. Evagrie ne învață, cum e cu treapta *praktike*, ca pas prim, înțeleg. Dar e o treaptă care, în „sistemul evagrian", e corelată unei structuri psihologice tripartite. Există însă şi sinteze în parcursul ecleziologic, care au adus un spor de adâncime, dar şi de claritate, în dinamica tradiției. Nu pot să sar din sec XXI direct „la începutul monahismului" ca şi cum eu, cel de astăzi, sunt pur şi simplu decontextualizat... Nu mă catapultez direct în spațiul evagrian…, ignorând achizițiile tradiției, inclusiv cele aduse în ordinea antropologică. Mă refer, de exemplu, şi la anumite precizări filocalice, precum cele ale lui Calist Catafygiotul, cu dublul chip triadic al sufletului. Dar şi la apofatismul şi personalismul antropologic, de dată mai recentă.

Nu mai zic de tendința manifestă a unora de a oferi astăzi drept grilă de lectură pe „marele alexandrin", fapt ce conduce la o etichetare facilă, dar mai ales falacioasă, a multora, inclusiv a capadocienilor, drept origenieni. Atitudine ce echivalează cu o rescriere post-factum a istoriei Bisericii.

Trebuie să facem o diferență. Conform schemei evagriene: ascetica este dimensiunea *praktike*, mistica este în dimensiunea *theologike*, iar *physike* sau contemplația naturală în duh, este zona şi treapta intermediară. Dar în ceea ce priveşte *physike* e nevoie de lămurire, pentru că, apropo de Sfântul Maxim şi, mai nou, de actualizarea şi sinteza părintelui Stăniloae, trebuie făcută o deosebire netă între *rațiunile divine* şi *rațiunile creației*. Fără această distincție poți ajunge să confunzi energiile necreate cu energiile create. Nu poți să identifici rațiunile creației cu rațiunile necreate din creație. Nu poți să confunzi inteligibilul, care e un fel de informațional energetic ce subîntinde sensibilul, cu harul, cel în care ar fi rațiunile necreate. Nu poți cunoaşte natura, ca o contemplație naturală în duh, fără o cunoaştere a ei din perspectiva originii şi a sensului ei, adică prin intermediul rațiunilor divine, care se descoperă în şi prin Hristos, Cel prin

care se transfigurează natura. Este o dinamică a lucrării hristice asupra naturii, în care e implicat şi omul, care conduce la îndumnezeirea (şi a) cosmosului. Cunoşti natura, ca dar însă, în dialogul interpersonal, recunoscând şi cinstind pe Hristos - dăruitorul care se întrupează în ea. Nu se poate face confuzie între creat şi necreat. Dacă nu ai clară deosebirea, rişti să faci astfel de confuzii, care, din punct de vedere mistic, sunt fatale.

Ică jr., dimpotrivă, susține în studiul introductiv din 1997 al volumului lui Bunge (*Evagrie Ponticul – o introducere*) că „speculațiile cosmologice din *Kephalaia Gnostika*" au ca obiect doar contemplația naturii şi că, nefiind obiect al revelației, nu sunt necesare pentru mântuire. Altfel zis, *physike*, după cum ne învață Ică jr. că reiese din *Kephalaia Gnostika*, ar avea acest caracter cosmologic pur şi simplu, fiind doar facultativă, fără nici o legătură cu hristologia evagriană. E pură cosmologie! E drept cam speculativă, recunoaşte autorul studiului care, în această interpretare nu mai e clar unde ne introduce. În Evagrie sau în Bunge? Un Bunge evagrian, desigur.

De aceea reiterez că acest mod de scufundare într-o scriere din Antichitatea creştină, în atare formă, neactualizată, pentru a recupera trăirea mistică contemplativă, folosind strict instrumentarul antic, implică riscuri. Şi e de neînțeles, pentru un om de bună credință, de ce aşa turnură. Înseamnă ori că nu eşti la zi cu anumite achiziții şi sinteze care au actualizat şi aprofundat perspectiva ecleziologică. Ori ignori deliberat aceste aspecte. De ce ai face-o? Ce înseamnă – din perspectiva parcursului mistic coerent, chiar şi a celui evagrian, pe care trebuie să-l presupunem coerent – această trecere din treapta întâia (*praktike*) direct în treapta a treia (*theologike*), sărind peste treapta a doua (*physike*)? O treaptă a doua (*physike*) pe care, totuşi, Evagrie, deşi sare peste ea, după cum susține Ică jr., simte nevoia să o „umple" cu o „speculație intelectuală", „privată" – deci făcută doar pentru sine (sic!) – „asupra unui spațiu cosmologic cu valoare de interval între om şi Dumnezeu", care „nicidecum nu se situează în inima spiritualității evagriene însăşi". Altfel spus, *Kephalaia Gnostika* nu e reprezentativă pentru spiritualitatea evagriană. Nu e în inima acesteia, *physike*. E numai la centru, la mijloc, între *praktike* şi *theologike*.

Prin urmare, *Kephalaia Gnostika*, în hemeneutica lui Ică jr. nu are de-a face decât cu cosmologia, nu şi cu hristologia evagriană. Dar în mod bizar, nu ştim cum se face, că tocmai *Kephalaia Gnostika* a fost distrusă în varianta sa inițială, în forma greacă. Nu a fost acceptată cosmologia evagriană, se înțelege! Câtă grijă pentru o privire realistă, nu speculativă, asupra mediului înconjurător! În plus, la mijloc a fost şi multă neobrăzare să se treacă hotarul „privat", în care şi (doar) pentru care, se configurase *Kephalaia Gnostika*! Nu era pentru spațiul public! Era doar „pentru la interior". Chiar e o structură argumentativă care poate convinge. Nu credeți? Puteți verifica, se poate păşi peste o treaptă, iar în intervalul dintre, se poate specula despre natură, trăgându-ți piciorul – din urmă, dinapoi, din spate, că nu ştiu cum să formulez. Imposibil nu e! Oricum! O faci doar pentru tine!

Fără îndoială, structura antropologică este o miză extrem de importantă, astăzi, prin chipul personalismului său. Pentru că, ignorând inefabilul personal, poți intra într-o gnoză contemplativă care impersonalizează... Chiar şi acest *praktike*, care, cumva, a intrat în limbajul filocalic, ține mai mult de latura unui psihism energetist. E un fel de psihologie duhovnicească, dar nu e duhovnicia propriu-zisă. E un câmp de reflectare a duhovnicescului. În acest sens, „tratarea gândurilor răutății" ține tot de o „tratare psihologică" a unor aspecte duhovniceşti. Nu e însă singura variantă de abordare. E asociată structurii psihologiei tripartite, marcantă la Evagrie. Cele opt gânduri ale răutății se învârt, structural vorbind, în aceeaşi sferă. Sunt mişcări, lecturi, probleme şi soluții, circumscrise aceleiaşi structuri a psihologiei tripartite. Omul nu poate fi însă redus la această tripartiție.

De aceea, *praktike*, în această definire, nu e singura variantă de „inițiere", şi nici de „primă treaptă" formativă, chiar dacă unii o vor a fi cimentată astfel. Şi în psihologie, ştiți prea bine, există mai multe şcoli. Sunt mai multe perspective. Sunt diverse moduri de abordare. Tot aşa începătura vieții duhovniceşti se poate face şi altfel. Mă refer la accentul personalist, care poate fi de la început în prim-plan. Dar pentru a înțelege aceasta este nevoie de o punere față în față a modelelor şi a structurilor antropologice.

Dacă ai în atenție doar câmpul psihologic în reverberațiile sale duhovniceşti, eşti tributar acestui câmp pe care îl ții sub observare, cu toate strategiile, tacticile, manevrele şi arsenalul specific. Poți să abordezi duhovnicia în necunoscutele sale, dar configurată în alte ecuații, care permit o altă rezolvare. Pot să zic că, dacă mă orientez şi mă situez în ordinea unei antropologii apofatice, am alte priorități de care mă „leg", din punct de vedere formativ. În acest sens, mutând accentul pe trezirea conştiinței persoanei, pot să nu acord o importanță prioritară „gândurilor răutății". Nu mai spun că, la un moment dat, se face o legătură, chiar o suprapunere, între gând, demon şi patimă, ca şi cum ar fi o necesară identificare, fără deosebire, fără nuanțe, fără rest. În acest fel, se pune în lucrare o altfel de structură formativă, amprentată de o demonologie preeminentă. Care lucrează în sens formativ în acest cadru, îl priveşte. E o nuanță a răului metafizic, inevitabil şi direct incident, care colorează cumva şi filocalicul de tip grec, dar şi pe cel sinaitic, şi, subsecvent, pe cel slav.

Dacă luăm în atenție perspectiva carpatină, antropologia apofatică, personalismul iconic, care face distincție între *puterile sufletului* şi *suflet*, atunci gândul, patima, demonul nu mai apar în prim-plan, chiar dacă se bagă în seamă şi ies la arătare, tăindu-ți calea. Atenția şi preocuparea de fond este alta. Este şi o ordine de tărie sau taină de putere directă a personalismului, care poate să ajute, poate să influențeze despătimirea, asumând această dez-integrare, prin împătimire, a omului, prin chipul integral al persoanei. Altfel se pune accentul. În viziunea personalismului, alta este taina rugăciunii, şi altfel se discută raportul rugăciunii curate cu rugăciunea duhovnicească, care e asociată numai cu vedere aceasta a luminii de către intelect. Trebuie să ne înțelegem: cum localizăm intelectul, unde îl poziționăm? Dacă citeşti intelectul conform cu structura evagriană a unei psihologii trihotomice, de moştenire antică, rişti să faci erori de identificare şi să ajungi la confuzii mistice. Poți, în realizarea mistică, să devii un soi de *isohristoi*.

De aceea e relevant şi oportun pentru demersul mistic de astăzi, faptul că Avva Ghelasie vorbeşte de isihasm ca de o dublă mistică. Isihasmul are în atenție şi restaurarea antropologică, descoperind chipul tainic al persoanei. Aşadar, isihasmul e

dublă mistică: de restaurare şi de participare. Dar participativul nu e doar intelectiv. Vorbim de un participativ ce tinde, şi trebuie să ajungă să fie integral, în chipul deplin al personalității. Pe de altă parte, ca isihasm carpatin, participativul este unul direct sufletesc. Este o participare-exprimare, dar printr-un *chip al sufletului* care nu se confundă cu *puterile sufletului*, printre care sunt pofta şi irascibilitatea, la care se adaugă neştiința, ca să fim fideli unei structuri tripartite. Lipsa acestei distincții pe mulți îi poate confuza, făcându-le neclară perspectiva. Sau tocmai lipsa de claritate a perspectivei, poate confuza.

Auzi, de pildă, spunându-se că ascetul trebuie să-şi curețe... sufletul... Dar, în sens evagrian, sufletul e doar partea pătimitoare… Însă, această „parte" ține, în fond, de puterile sufletului, nu de sufletul propriu-zis, de care e posibil să nu ai habar. Crezi că lucrezi la curățirea sufletului, dar nu ajungi la sufletul în sine, de fapt, aşa cum se identifică în realitatea sa, din perspectiva antropologiei iconice. Eşti şi poți să rămâi într-un plan energetic, nu ființial… Această practică „ascensională", gen *praktike*, te duce de la corp spre intelect. E o etajare a structurii antropologice, care este în siajul unei practici tributare unei ieşiri din lume, unei ieşiri din corp şi a unui dualism, a cărui tensiune se resimte, chiar dacă nu este întotdeauna explicit afirmat. Urmând ținta intelectiv-contemplativă, reiese că te încurcă corpul, că te încurcă sensibilul, pentru că intelectul poate fi afectat, tulburat de către şi prin acesta. Prin urmare, practic trebuie să te debarasezi de el, de orice reprezentare, chiar şi bună de ar fi, nu doar rea. De ce?

Ad. Olteanu: În isihasmul organic, de sorginte carpatină, îndumnezeirea este (şi) cu trupul.

N.: Ortodoxia trebuie să vizeze îndumnezeirea. Nu are cum altfel! În specificul carpatin este un accent descendent, ca să formulez astfel. Este o mişcare de pogorâre, de întrupare, de prefacere euharistică. Cauți să îmbraci şi cele ale creației, în trupul lor. Le înveleşti în haina hristică, ca într-o îmbrățişare. Încerci, aşadar, să transfigurezi chiar şi corpul. Eşti chemat la aceasta! Este sensul integralității. Este o practică care ține cont încă de la început de sensul realizării integralității unei participări. Comuniunea nu e doar *amor intellectualis*. Nu este doar în

şi prin intelect, ca participant, şi lumina necreată, ca participat. Nu este ca şi cum intelectul cu harul ar fi „bară la bară". Atunci cum asimilezi, ca prefacere în trup mistic, lucrarea harică? Reuşeşte să pătrundă şi în manifestările poftei sau ale iuțimii, pentru a le preface, pentru a le transfigura harul, ca lumină necreată? Comuniunea interpersonală în acest caz apare ca una a intelectului cu harul. Intelectul este persoana, harul este persoana?

Deşi nu e foarte clar în expunere, mi s-a părut că şi Bunge caută, cumva, să abordeze chestiunea îndumnezeirii. Fiind proprie ortodoxiei, nici nu o poate evita, cumva. Dar o tratează într-un sens care denotă o reinterpretare. De fapt, evagrian, pofta şi iuțimea pare că le cureți doar tu, cumva singur, prin practica virtuților, prin păzirea poruncilor, ca lucrător pe treapta *praktike*. E ca şi cum eşti într-un demers solitar inițial, fără să ai de la început datele de personalizare şi repersonalizare. Nu eşti în spațiul unor relații interpersonale, de prefacere prin personalizare şi suprapersonalizare hristică. Este ca şi cum practic, tu singur, prin virtuți şi prin păzirea poruncilor, cureți componentele poftei şi ale iuțimii pentru a ajunge la nepătimire, la dragoste şi la iubire, pentru ca, mai apoi, intelectul să ajungă la rugăciunea curată, care nu e încă rugăciunea duhovnicească, pentru că aceasta e dată de contemplația directă a luminii (Sfintei Treimi).

Ad. Olteanu: Ar rezulta mai puțin un personalism al comuniunii şi mai mult o relație cu lumina (este adevărat că) inefabilă a Treimii.

N.: Comuniunea e perihoretică, este în chip inter-personal. Identificarea persoanei descoperă sursa actului comuniant. Relevă natura acestei comuniuni. Relația, paradoxal, poate fi şi impersonală şi aniconică. Apropo de chestiunea aceasta, John Meyendorff este criticat, expediat din scurt şi pus la colț, de către Ioan I. Ică jr, într-una dintre prefețe, cea a volumului lui Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul – o introducere*. Meyendorff este „descalificat" de Ică jr. sub învinuirea că în prezentarea „crizei origeniste" a preluat necritic „portretul lui Evagrie origenistul" făcut de Guillaumont. În schimb, Ică jr. poate prelua necritic „portretul lui Evagrie bungianul". Aşa se poate.

Patriarhul Iustin Moisescu, în teza sa de doctorat din 1937, scrie, la rându-i, că Evagrie rămâne un origenist, dar un origenist moderat. Sunt introduse grade de origenism, în această perspectivă, să înțelegem. Evagrie, aşadar, ar fi origenist, dar într-un anumit grad, unul moderat. Este şi asta o calificare pe care unii pot să o asume, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta, sau deloc.

Bunge reintră în scenă pe final şi cu altă dialectică: origenian vs origenist. Pentru el, Evagrie este origenian, ceea ce reprezintă un calificativ pozitiv, unul care îl pune pe monahul din Pont în consonanță sau nu îl scoate din rezonanța cu „cel tare ca fierul", cu *Adamantios* Origen. În fond, nici Bunge nu contestă că ar fi origenian.

Ică jr. într-o pagină 13, nu vineri, scrie: „Într-un fel, apărarea lui Evagrie de către părintele Gabriel seamănă cu apologia lui Origen de către „omul duhovnicesc" Rufin împotriva „filologului" Ieronim". Rolul filologului este atribuit lui Guillaumont, se pare. Bunge, desigur joacă în rolul „omului duhovnicesc".

Problema e că „filologul" Ieronim (Fericitul!) este trecut în calendar, la noi. Evagrie, nu!

Apoi, oricât de apologet şi iubitor de Origen a fost Rufin, „omul duhovnicesc", tot nu a putut, după cum remarca părintele Stăniloae, să scoată aspectele heterodoxe din textele acestuia. Şi, ca să fim totuşi coerenți, până la capăt, trebuie să credem că nici Bunge, „omul duhovnicesc", în apologia şi iubirea sa, tot nu va reuşi să elimine aspectele heterodoxe din textele lui Evagrie.

Dar procedura „Rufin", preluată de Bunge, ne arată ceva. Ne dă o imagine a unui *modus operandi*. În dinamica unei moşteniri heterodoxe, urmaşii aceştia sunt dispuşi să cearnă, să prefacă. Distilează şi iar distilează. Redistilând, deşi cantitatea scade, gradele cresc. Rămâne din ce în ce mai mult o esență. Iar esența e esență! Nu se schimbă! Efectul „luării de cap" asupra consumatorilor se păstrează în continuare. Nu se pierde. Ştim! Se vede!

IV

Ad. Olteanu: Ioan Culianu, autorul unui foarte bun manual de ereziologie publicat înainte de 1989, *Gnozele dualiste ale Occidentului,* atacă razant, însă cu informații pertinente, subiectul origenismului. Profesorul Ioan I. Ică jr. afirmă însă despre acesta că: *Plecând de la dosarul origenist al lui Antoine Guillaumont (1962) se înscrie fantasmagorica tentativă a lui Ioan Culianu din Gnozele dualiste ale Occidentului de a interpreta catharismul dualist radical ca o deformare a origenismului evagrian. Analogia este posibilă doar în perspectiva deliberat anistorică adoptată de autor potrivit căruia religiile lumii şi produsele spiritului ar reprezenta jocuri mentale atemporale şi sincronice.*

H.-R. Patapievici identifica în *Ultimul Culianu* anul 1986 ca an al cezurii, adică al începutului transformării unei metode locale într-o *mathesis universalis,* respectiv al unei schimbări de accent pe care istoricul religiilor o operează în studiile gnostice. Procesul reprezentat de jocurile mentale atemporale şi sincronice, despre care vorbeşte profesorul din Sibiu, s-ar desfăşura astfel: fiecare secvență a unei narațiuni biblice comportă un număr de posibilități logice, care pot fi supuse exegezei inverse. Fiecare din aceste posibilități, reinterpretată, se combină cu una sau mai multe din valențele logice ale secvenței următoare. Astfel ar rezulta un mare număr de secvențe sau de virtualități interpretative. Sistemul are tendința de a-şi epuiza toate posibilitățile de combinare, pentru că operația de generare nu are limite teoretice. Ansamblul acestor combinații ar forma dualismele din Occident.

Nimic fantasmagoric la Culianu, în opinia lui H.-R. Patapievici.

N.: Problema origenismului evagrian sau a evagrianismului origenian e destul de alambicată, dacă ne referim la origenism sau la origenianism. Nu ştiu cum să lecturez cele

citate. E o zicere, înțeleg, care contestă catharismul dualist radical ca fiind o deformare a origenismului evagrian. Nu văd argumente prin care să se susțină. Este o alegație, mai degrabă. Este un mesaj-tip „defrişare". De altfel, nici Bunge nu demontează ceea ce susține Guillaumont, privitor la Evagrie, cel puțin într-o primă fază, nu scurtă ca întindere. Vine inițial pe turnanta dezbaterii. Atacă, depăşind la aspirație, ca la Formula 1, introducând o altă construcție statuară a lui Evagrie. Nouă, cumva nemaiîntâlnită. Una ecvestră! În ultimii ani însă, pare că vrea să recupereze teren, încercând să-i răspundă lui Guillaumont, mai ales după publicarea volumului postum al acestuia (2004), care, grație dnei Ramona Voicu, mi-a parvenit şi mie, de la Paris.

Indubitabil că încă din primul volum, apărut la noi în 1997, Ică jr. îl proclamă pe Bunge ca pe o dublă autoritate: şi duhovnicească, şi academică. Dorea, probabil, să centreze, să orieteze cititorul român, din faşă, în direcția autorității şi duhovniciei lui „Avva" Gabriel, asumate de Ică jr., se pare, fără rezervă, ba chiar impetuos. Întâi de toate, Ică jr. ne spune că, în materie de Evagrie şi evagrianism, „Bunge este!". Nu adaug şi „cel ce este". E de ajuns că „Bunge este". Să nu mai aşteptăm pe altul! Pe acesta trebuie să-l ascultăm! Să-l credem!

Pe de altă parte, nu ştiu dacă şi cât se reflectă modul de gândire atribuit lui Culianu în tipul de „racord" dintre origenismul evagrian şi catharismul dualist radical. Tipul de teorie-metodologie a lui Culianu, din câte îmi amintesc, nu propune o generare-derivare succesivă, în sensul zalelor unui lanț. Dimpotrivă. După Culianu, metodologic, este posibilă, ca premisă cel puțin, o apariție sincronă a ceva respectiv a altceva similar sau înrudit, dar într-un mod de sine stătător, nu în mod necesar prin geneză sau derivare a unuia din celălalt. Pot apărea şi coexista fără o relaționare directă, fără contact imediat, fără o filiație. Aici se contestă o legătură între catharismul radical şi origenismul evagrian, şi poate că şi este o legătură. Dar cui foloseşte de este sau nu este aşa? Cauza de apărat este Bunge şi evagrianismul, cel compatibil cu ortodoxia, desigur. Compatibilitate parțială sau totală. Demersul de reabilitare este mobilul acțiunii!

Ceea ce mi se pare interesant, în afirmația lui Culianu, ca strictă analiză, până la urmă, este că există şi o tendință, despre care am vorbit, de reinterpretare a lui Origen. Dar nu interpretare de dragul interpretării, ci cu scopul de a fi făcut mai accesibil, mai compatibil, mai asimilabil ecleziologic sau unui spațiu proxim. Asta ar fi povestea şi a prezentării făcută de cathari. Întrebarea este dacă nu cumva această metodă de reinterpretare nu este şi astăzi o metodă de lucru, un *modus operandi*. Asta ar fi cred şi miza Origeniadei XXI.

În teza de doctorat a patriarhului Iustin, aflăm că a fost respinsă învățătura lui Evagrie, doctrinar, dogmatic de sinoade, dar s-a păstrat învățătura practică, ca hrană duhovnicească pentru sufletele ucenicilor. S-a făcut trimitere, a invocat-o şi Bunge, la sfatul dat de Varsanufie din Gaza, care îndemna la a extrage din scrierile evagriene ce e de „folos sufletului". Asta în contrast cu Sf. Ioan Scărarul care l-a calificat drept „blestematul" Evagrie.

Însă, dacă suntem riguroşi, exacți, şi ținem să ne actualizăm viziunea chipului antropologic, aşa cum, în mod iscusit, a făcut-o Avva Ghelasie, trebuie să luăm în considerare că *praktike*, deşi se afirmă (încă!) că se adresează sufletului, în realitate vizează această formă irațională a „sufletului" alcătuită din poftă şi irascibilitate. Dar acesta nu este sufletul! Este o eroare de identificare! Trebuie să reținem, aşadar, semnificația sufletului, în contextul sensului său evagrian.

Ca să nu mai zic că se vorbeşte de irascibilitate ca hrană a dracilor. Mânia este tot în siajul acestei întreite căderi în care, în împărțirea origeniană, i se atribuie poftei, în mod corespondent, omul – ori omul este arondat poftei –, respectiv mâniei i se asociază demonul sau demonul mâniei, şi aşa mai departe. Altfel este când lecturezi această asociere, din perspectiva cosmologică sau din perspectiva antropogonică iconică. Vezi cum apar, după cădere, dimensiunile poftei şi mâniei, şi aş adăuga şi dimensiunea neştiinței, ca să ne păstrăm în reprezentare triadică: poftă, mânie, neştiință. Se remarcă cum căderea e distribuită pe niveluri. Sunt corespondențe, în pandant cu distribuția respectivă, pe „locații". Căderea e structurată, configurată în raport de această tripartiție. Căderea se desfăşoară în

acest orizont şi se transpune în această formă, cu efecte specifice.

Altfel zis, *praktike* poate fi lecturată în mod decupat, doar *ad intra*, într-un orizont circumscris. Dar poate fi lecturată şi din altă perspectivă, care nu este formală. Ci este una în care de pe fundalul lui *praktike* transpare, întrucât se proiectează, şi o viziunea anume, cea în care se gestează vectorii creației şi căderii care pre-orientează traseul mistic soteriologic, eshatologic. Astfel, *praktike* apare marcată de felul în care a căzut creația din acea *unitate* inițială şi, în pandant, reflectă modul cum se reîntoarce la acea *unitate* inițială. Este calea soteriologiei ca refacere a unității. Aici intră în joc şi asocierea multiplicității cu căderea, la Origen. Multiplicitatea şi unitatea sunt asociate cu căderea. Multiplicitatea este consecința căderii. Ieşirea din multiplicitate devine o cale a mântuirii. Nu încape îndoială că această viziune nu este cea ortodoxă, ecleziologică.

E adevărat că se găseşte şi la Origen, ni se spune, dar şi la Evagrie, faptul că trupul nu apare drept închisoare, ca în filosofia antică. I se atribuie un rol anume. Instrumental, de fapt. Dar nu reiese sensul înveşnicirii trupului, al îndumnezeirii lui, dincolo de o folosire a sa ca mijloc de atingere a unei ținte spirituale. Mai bine zis, conținutul soteriologic al trupului, vizat paradigmatic în chipul omului ca întreg, nu transpare nici la Origen, nici la urmaşii, urmăritori ai săi mai fideli sau mai puțin. Trupul apare tot ca o consecință a căderii. Este prins în mecanismul unei duble creații, interferată de cădere. Şi Petru Culianu pomeneşte de mai multe judecăți. Sunt două creații. Creația lumii spirituale este cea dintâi. Creația trupurilor şi a lumii urmează, subsecvent, ca o consecință a căderii spiritelor. Ieşirea din imobilitate, ieşirea din unitate, prin mişcare, este cea care determină căderea şi aduce diversitatea. Însă, din perspectivă maximiană, rațiunile divine ale creației – existente, în diversitatea/multiplicitatea lor, deja în Logos-Fiul, ca paradigme divine (*logoi*) – apar deja ca un plan al multiplicității, anterior şi premergător existenței creației efective. Este un plan al unității şi multiplicității gândit de Dumnezeu. Multiplicitatea nu mai apare astfel ca un „efect" al căderii, ca un contrast şi ca un contrar al unității. Este aici un hotar distinct față de viziunea

origeniană şi evagriană asupra unității inițiale, a căderii şi multiplicității. Acesta nu priveşte unitatea şi multiplicitatea ca față-revers. Crearea multiplicității făpturii are ca origine şi sens multiplicitatea paradigmatică a rațiunilor divine. Raportul dintre paradigme ca origine şi creație şi a creației desăvârşite, după şi prin aceste paradigme, face, contrar origenismului, ca începutul să nu mai fie identic cu sfârşitul.

Chestiunea multiplicității o semnalează şi Bunge. Se leagă de *monas* şi *henas*. E o temă refrământată, în fond. Este cea preocupată de înțelegerea raportului dintre unu şi multiplul, din filosofia greacă. Îl abordează în perspectiva lui *praktike*, *physike* şi *theologike*. Dar dacă asociezi (re-) ieşirea din multiplicitate cu imersia într-o unitate în care vezi lumina, practic nu cauți altceva decât să treci dintr-o multiplicitate a corporalității – care, ca să zic aşa, te deranjează – într-o unitate metafizică, transcendentă, care e o realitate statică, accesată contemplativ. Pe când, ecleziologic, în Hristos, ai permanentă diversitatea în unitate. Este sensul maximian al paradigmelor/voirilor divine care sunt nepieritoare. Creația e făcută conform acestor paradigme. Nu există o preexistență a sufletelor şi nici o dublă creație, ca în origenism. Diversitatea creației este dorită, fiind voită în diversitatea ei, din veşnicie, de Dumnezeu. Din perspectivă creştină, autentic ortodoxă, multiplicitatea creației nu este un accident. Nu se datorează, nu e consecință a unei saturații ori a unei plictiseli a spiritelor.

Ad. Olteanu: La Sfântul Grigorie de Nyssa ea este o combinație de calități.

N.: În sinteză, după cum subliniază şi părintele Stăniloae în comentariile şi notele la *Ambigua*, creația, în multiplicitatea ei, este diversitatea dorită de Dumnezeu, din veşnicie în veşnicie. Nu mă refer la diversitate în aspectul ei degenerativ, alterat, mişcat de „logica minorităților", ci în aspectul ei funciar, inclusiv, care asumă şi aspectul vizibil, concret, sensibil şi corporal. O diversitate a întregurilor, nu una a parțializării. Preocuparea şi practica aceasta de a ieşi din vizibil, de a evada din sensibil, de a te abstrage şi din reprezentare pentru a contempla, decorporalizat, numai lumina, este o formă „îngustă", metafizică, de atitudine ascetico-mistică, care uită de comuniunea interperso-

nală, în sensul său profund, perihoretic ca întreguri-persoane. Psihologic, dacă vreți, este chiar o formă de evaziune. Denotă, subiacent, o anume structură dualistă, contradictorie. E o dezvoltare întemeiată pe o negație. Nu e viziunea aceea în care cosmosul, în sens maximian, trebuie afirmat şi confirmat ca spațiu liturghisitor, asumat ca o biserică. Nu o „biserică" a inteligibilului, parțială, ci una a integralității, a cosmosului întreg hristificat, îndumnezeit. Astfel, în acest orizont maximian şi palamit, nu mai sunt preocupat ca practică de ieşirea din cosmos, de ieşirea din corp, pentru că țintesc îndumnezeirea lor, de fapt. Mă orientez paradigmatic. Le asum paradigmatic. Nu caut dizolvarea oricăror reprezentări care „încurcă" intelectul să fie de „unul singur": pur, rupt de materie, de corp. În sensul acesta, în ciuda unității proclamate şi căutate, chiar dacă unii refuză să vadă, în evagrianism este şi un dualism intrinsec. Este o ruptură originară, o rană schizoidă a căderii, nevindecată. Este o negare, în ciuda reveriei luminii contemplative şi a unității.

Ad. Olteanu: Prin dualism la unitatea originară...

N.: Prin diversitatea căderii poți să aspiri la o reducție „interiorizată" a multiplicității, trecând printr-un dualism comprimat, tensionat între intelect şi simțuri. Simțurile te țin într-un contact cu lumea văzută, care afectează intelectul, dându-i această reverberație materială, în vreme ce intelectul vrea să fie dezlipit de orice materie şi reprezentare a ei, pentru a putea să vadă singur lumina. Dar lumina necreată se vede şi prin cosmos, se vede şi prin trupul omului, care pot fi îmbrăcate în haină de lumină. Sunt celebre acele descoperiri ale transfigurării, arătări ale tainei zilei a opta, precum cea petrecută cu Serafim de Sarov. Vedem cum se celebrează şi omul concret, insul, persoana, care rămâne ceea ce este, şi întrupat! Nu vezi numai tu, doar ca intelect, direct, numai lumina, ci vezi lumina înveşmântând un trup pe care îl transfigurează, îl îmbracă.

Ad. Olteanu: Poate fi legată de *Schimbarea la față*. Iisus Hristos se schimbă trupeşte la față, iar cei prezenți spun: *Bine este să fim aici, să facem trei colibe, una Mântuitorului, una lui Moise şi una lui Ilie.*

N.: E alt tip de înțelegere a transfigurării în *Schimbarea la față!* Se supra-afirmă şi prezervă întruparea! Paradoxal! Nu e un mod contemplativ de tipar evagrian aici! Sunt nişte nuanțe. Sunt hotare semnificative formative, şi din perspectiva angajării mistice. Pentru că una e când, pe de o parte, porneşti de la faptul că lumea are frumusețile ei, chiar în forma aceasta căzută sau amestecată cu căderea. Şi, pe de altă parte, alta este când iei în considerare faptul că, în esență, frumusețea lumii are nişte modele divine, ca temeiuri, dar şi ca ținte, spre care trebuie condusă, într-o împlinire transfigurativă, prin îmbrăcare în haină luminoasă.

A.: Pentru că este o lume asumată de Hristos.

N.: Asumată şi în continuă asumare hristică! O continuă asumare a lumii ca „trup" al Său, cum zice isihastul de la Frăsinei! Şi noi nu doar că putem, ci trebuie să fim în trena hristică, ca abordare, model şi lucrare mistică. Suntem chemați nu doar la o cale mistică intelectivă, ci la una de experiență apofatică, personalistă în care se asumă omul ca integralitate, şi cu trupul său, dar, totodată, se asumă şi cosmosul. Perspectiva mistică personalistă e diferită prin comuniunea în chip şi trup mistic euharistic. E aşezare în dinamica perihoretică, care nu se restrânge şi nu se confundă cu tipul de contemplare intelectivă din misticismul de tip evagrian. Unii confundă încă intelectul cu chipul de persoană în sine. Asta nu înțeleg licuricii misticii contemplative de astăzi. Nu au conştiința autenticului personalism al misticii dialogale isihaste.

Ad. Olteanu: Însăşi lucrarea eclesială este mult mai complexă. Ea ține de Sfintele Taine, de ierurgii, nu numai de un contemplativ unidirecțional, monofizit, sau de o hristologie solipsistă, intelectivă. În *monas* este o singură fire, a intelectului restaurat prin lumină.

N.: Este o lucrare îndumnezeitoare şi sfințitoare realizată şi prin taine şi ierurgii care se răsfrânge şi asupra corpului omului, dar şi asupra lumii, în corporalitatea şi vizibilitatea ei! Într-adevăr, în *monas*-ul mistic, este un intelect care pare realizat ca într-un static, imobil contemplativ. Nu apare cuprins în permanenta mobilitate a comuniunii interpersonale. Este de urmărit, în raport de structura antropologică, situarea în chip

personalist, participativ, a intelectului. Părintele Ghelasie indică această personalizare a minții-intelectului prin gest-închinare, pe suportul centrului de personalitate care este chipul de persoană în sine, care transcende intelectul.

Vizavi de chestiunea activului şi pasivului, problema nu e doar că se porneşte de la un activ al practicului pentru a se ajunge la un contemplativ, care apare drept pasiv. În reper evagrian, este o mişcare de la activ la pasiv a omului care predă rolul activ, la un moment dat, lui Dumnezeu. Mai precis, îl predă Tatălui care ar răpi sau absorbi (doar) intelectul uman în lumină. Nu vorbim în acest caz de omul întreg, ci doar de intelect şi contemplația sa. Dincolo de chestiunile doctrinare, şi de perspectiva antropologică, de repere filocalice, desigur, sunt aspecte şi detalii care nu doar merită să fie discutate, ci trebuie chiar tratate.

Prin Bunge, suntem chemați astăzi să mergem spre contemplație mistică, trecând prin uşa evagriană ca să ajungem la lumină toți, şi aşa să rămânem… atârnați în lumină... De ce să nu începem, de pildă, de la afirmația lui O'Laughlin, anume că relevantă e psihologia sau antropologia evagriană, care ar fi şi cheia, de fapt, a înțelegerii autentice a lui Evagrie. Pentru alții, poate că nu aceasta este cheia. Însă, e limpede că are o formă mulată pe structura antropologică antică. Atunci, de ce să nu discutăm concret, exact pe acea structură, ca să vedem dacă are un răspuns lămuritor pentru omul de astăzi, aflat în căutarea misticii în sens personalist tare. Iar mistica, trebuie subliniat, nu poate fi restrânsă la un demers de tip intelectiv-contemplativ.

Asta te duce la a formula un răspuns aplicat, privitor la cine sau ce este *după chipul* sau cine sau ce este *după chip şi asemănare*. Dar şi la cum şi cu ce identifici *persoana*, la cum recunoşti reperele relaționale, respectiv în ce constă relaționarea, în conținutul său, ființial şi/sau energetic. Aici sunt şi elemente şi repere biblice, personalizate, care trebuie identificate şi în raport de structura tripartiției, în această formă evagriană de moştenire structurală antică. Însă, această structură nu reprezintă o cartografiere lămuritoare pentru identificarea chipului omului din perspectivă practică, ascetică. Dar nu este lămuritoare nici din perspectivă mistică şi teologică, şi nici din

perspectiva contemplării raţiunilor din făpturi. Contemplaţia naturală în orizontul misticii evagriene se referă numai la inteligibilul prezent în făpturile sensibile sau şi la raţiunile necreate? Avem acces la raţiunile necreate fără Hristos?

Contemplaţia evagriană, *physike*, vrei nu vrei, e legată cumva de hristologie, pentru că nu poţi să rămâi numai la contemplaţia naturala în duh sau de la *praktike* să ţopăi direct în *theologike*, trecând la vederea luminii Sfintei Treimi. Sunt în această structură filosofică antică: *Principiul*, *Fiinţa* şi *Existenţa*. Ceea ce vorbeam, în sensul misticii metafizice, în sens guénonian, ca ordini de realitate. Astfel, ies din Existenţă şi ajung în Fiinţă. Mă refer, ca tipar mistico-metafizic, la schema guénoniană sau/şi la Numenius, dacă vreţi, la care se vede la fel, ca schemă şi ordini de realitate. Deşi sunt alţi termeni. Avem alte denumiri. Intri, deci, în ordinea de Fiinţă sau a energiilor create – în alt chip de limbaj, creat – după care sari dincolo, pentru a contempla şi harul, şi aşa poţi să crezi că ai rezolvat problema parcursului ascetico-mistic.

Nu doar intelectul este implicat în *unyo mistica.* Trebuie specificat şi subliniat aceasta ca mistică ecleziologică. De aceea, intelectul nu trebuie decupat de simţuri şi decorporalizat. Nu trebuie decuplat de reprezentări. Nu trebuie deposedat de amintiri. Este implicat în mod natural în experienţe legate de interfaţa sensibilă a receptării lumii vizibile, de care este legat şi înrudit prin corpul său. Nu transpare, de pildă, în siaj mistic evagrian memoria asociată intelectului, legată în chip natural de acesta, şi reflectând, în fond, dimensiunea personalistă. Omul este om în această integralitate a persoanei care cuprinde şi corpul, care trebuie primenit, transfigurat, sfinţit. Noi relaţionăm cu întreaga creaţie şi păstrăm un memorial al acestei relaţionări interpersonale. O celebrăm ca dar de la Dumnezeu. Ne întâlnim cu Dumnezeu şi în şi prin intermediul creaţiei Sale. Corporalitatea lumii, exterioritatea ei e chemată la transfigurare dumnezeiască prin lucrarea omului, care nu exclude participarea corporală. În *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* şi în *Omul şi Dumnezeu*, pe care le consider veritabile expresii de sinteză ale *Filocaliei româneşti*, părintele Stăniloae reiterează acest chip al asumării lumii şi al valorizării corpului ca dimensiune filocalică, integrativă, participativă.

Citez din *Omul şi Dumnezeu* câteva fragmente edificatoare, cred: „Deci, desprinderea de lume nu are sensul totalei nefolosiri a ei pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, ci nealipirea la ea, la ceea ce satisface numai trupul, sau neconsiderarea ei ca ultima realitate. Lumea trebuie să ne fie o oglindă străvezie a lui Dumnezeu. Ea ne e dată ca să vedem prin ea dincolo de ea. Ea ne face mai accesibilă măreția lui Dumnezeu. Neputința ei de a fi prin ea, dar în acelaşi timp măreția ei, ne arată pe Dumnezeu, Creatorul ei, mai presus de puterea ei de a-L defini. Prin aceasta ne curățim simțurile de pornirile lacome de-a ne alipi de partea materială, ca la o parte opacă, nestrăvezie.

Omul se poate curăți chiar în trupul lui prin lume, prin efortul de a nu vedea nici în ea, nici în el numai partea materială. Desigur, acesta e un lucru foarte greu. De aceea, omul cade mai mult din slăbiciune, decât din trufie, ca diavolul. Şi de aceea e şi mai uşor de recuperat prin puterea Duhului ce-i vine prin Hristos de la Dumnezeu. Pe de altă parte, trupul şi lumea s-au dat omului nu numai pentru a cunoaşte prin ele puterea creatoare a lui Dumnezeu, ci şi pentru a sluji ca mijloc la spiritualizarea şi transfigurarea lor.(...)

Fără lucrarea persoanei umane asupra trupului şi lumii, spiritul nu şi-ar arăta până la capăt puterile sale virtuale asupra materiei şi nici Spiritul divin nu i-ar putea da prin creare un sens. Spiritul îşi arată prin materie ordinea de sine ca frumusețe. Aceasta ne ajută să înțelegem putința şi rostul învierii trupului şi a strălucirii spirituale a cosmosului material. Cosmosul a fost creat pentru om ca persoană spiritual-trupească şi amândouă pentru veşnicie. Există între om şi cosmos o legătură interioară, dar şi între cosmosul unit cu omul şi Dumnezeu. (...)

În general, fața persoanei se vede că e preocupată nu numai de problemele ei prezente, ci şi de cele viitoare; ea poartă şi pecetea trecutului şi se resimte de bucuria nădejdii sau de grija şi tristețea lipsei de nădejde a viitorului. Pe față se reflectă spiritualitatea persoanei deschisă spre cele de dincolo de timp, sau modul în care o persoană a spiritualizat şi deschis materia trupului ei şi a lumii în care trăieşte, printr-o relație cu transcendența personală, infinită şi eternă a lui Dumnezeu".

În comuniunea interpersonală – în care, mistic, tindem la realizarea ca personalitate în trupul mistic ecleziologic –, se cuprinde şi corpul care, suprapersonalizat şi personalizat, iconizat, este integrat într-o prefacere euharistică, hristică. Mistica contemplativă evagriană, resuscitată de Bunge, nu are înțelegerea acestei prefaceri iconice, care, aşa cum mărturiseşte Marele Teolog, prin deschiderea şi relația cu Dumnezeu, ca transcendență personală, reflectă pe față modul în care o persoană „a deschis şi spiritualizat materia trupului ei şi a lumii în care trăieşte". Există, aşadar, o prefacere şi a materiei trupului şi a lumii, a materiei cosmice, prin intermediul persoanei şi al relaționării inter-personale. Fără această prefacere şi personalizare chiar şi a trupului omului nu există o autentică participare şi integrare în trupul mistic ecleziologic. Nu avem de a face cu o aşezare reală în comuniunea inter-personală în chip euharistic. Nu avem de a face propriu-zis cu o mistică personalistă, ci cu una amnezică, impersonală în fond, care a uitat de taina ființială a persoanei, confundând componenta intelectivă din structura tripartită antică, platoniciană, cu chipul de persoană în sine al omului.

Aş adăuga, în trenă ghelasiană, că în antropologia iconică e relevant faptul că sufletul este identificat prin chipul triadic ființial: *conştiință*, *memorie* şi *limbaj*. Aşadar, este un memorial al întâlnirilor cu celălalt-persoană, care se prezervă, şi în ordinea ființială, nu doar în cea sensibilă, sau energetică. Există o memorie a permanenței ființiale. Nu doar îl contemplu intelectiv, amnezic, pe celălalt. Nu mă uit la celălalt, cu ochi mari, ca vițelul la poarta nouă. Mirat de o noutate de neînțeles. Nu pot fi lipsit mistic isihast de memoria întâlnirii interpersonale, care transpare şi se reține şi prin vizibil. Nu există întâlnire interpersonală fără amprentare, fără memoria întâlnirii. Nu intru în relaționare ca vaca în păpuşoi, sau, mă rog, pentru mai binele ei, în trifoi. Nu rămân doar la o experiență divină, strict divină a luminii harice, într-o formă numai intelectivă, cu memoria ştearsă, spălat pe creier, lipsit fiind de taina întâlnirii interpersonale cu Dumnezeu nemediată şi/sau mediată de întreaga creație.

Ad. Olteanu.: Sau trebuie să mă debarasez de ea ca să mă restrâng la un intelect solipsist, de sine însuşi, pentru ca el (intelectul) să vadă lumina.

N.: Chiar în structura evagriană ternară sau trihotomică, sau, mai bine zis, în tripartiția psihologică, apare că, în orizont mistic, intelectul se separă de celelalte componente ale tripartiției psihologice. Se rupe de structura antropologică. Tendința cam asta este, mistic vorbind: disjungere, retezare. Deşi, uneori Bunge, în permanentele eschive revine şi nuanțează... pentru a ameliora această parțializare, care nu dă bine, astăzi, când trăim în epoca holismului.

Ad. Olteanu: Dar spune că *nous*-ul este înțeles altfel.

N.: Trebuie să fie însă şi o practică care să vizeze integralitatea participării, încă de la început. Nu urmez o practică care să mă configureze într-o sciziune, ci într-o personalitate în care mă desăvârşesc ca întreg deplin conştient şi participativ. De altfel, prea mult se insistă cred, ascetico-mistic, pe un fel de gol, pe un proces de golire lăuntrică. De aici vine poate şi evaluarea lui Balthasar că evagrianismul e mai aproape de budism, atâta timp cât neagă sensibilitatea, percepția, reprezentările. Sigur, înțeleg că e un demers care tinde să ajungă la o lucrare contemplativă, dar chiar nu e potrivit, ca isihasm, să invoci un astfel de gol care te poate conduce chiar la un vid divin, şi la impersonalizare. În mistica isihastă, personalismul nu lasă niciun loc vidului. Golul chiar nu-şi are rostul, pentru că, mistic isihast, rememorând cele dumnezeieşti, altfel ne orientăm în prea-plin. Ne adâncim în prea-plinul comuniunii prin taina persoanei-chipul inefabil al deplinătății.

Ad. Olteanu: Prin vidare nu ai o imagine a comuniunii Preasfintei Treimi, ci doar o lumină. Nici comunicarea însuşirilor nu este suficient de bine explicată de Evagrie.

N.: Să zicem că, raportat la contextul epocii, unii găsesc elemente circumstanțiale la Evagrie, pentru a susține astăzi această mistică contemplativă. Se pot invoca, dar până la un punct! Nu-l pot absolvi doctrinar! Nici cauționa ca viziune mistică! Aspecte parțiale, precum cele ascetice, specifice pentru *praktike*, au fost folosite şi introduse chiar în repertoriul filocalic, dar desprinse de „hristologia" evagriană. Nu acelaşi lucru se

poate susține privitor la celelalte două trepte, precum *physike* şi *theologike*, unde „hristologia" evagriană este implicată *volens nolens*. De fapt, *praktike* intrat în spațiul filocalic nu mai este tributar celorlalte două trepte, *physike* şi *theologike*, în conținutul lor evagrian.

Pe de altă parte, mi s-a părut de bun simț remarca lui Paul Géhin, din dialogul cu Cristian Bădiliță. Spunea că atunci când vorbeşti de actualitatea unui autor din antichitate, dacă vrei să o faci cum se cuvine, trebuie să nu scapi nici o clipă din mână cele două capete ale aceluiaşi fir. Conform lui Géhin, trebuie „să conştientizezi distanța ce-l desparte de noi (pe acest autor antic), apoi să vezi prin ce poate încă să ne intereseze şi să ne fie de folos".

Asta presupune să evaluezi o atare distanță. Nu oricum, ci în raport de un parcurs al tradiției în dinamica ei, urmărind modul în care şi-a devoalat întrupările, personalizate, concrete, în miezul unor vremuri, care au solicitat, explicit sau nu, un răspuns anume, adecvat, într-un moment sau altul al istoriei. Trebuie să ai în atenție şi contextul spiritual, cultural, social în raport de care afirmi actualitatea unui autor. Trebuie să ții cont de spiritul epocii, de varia mentalități, chiar de tendințe invizibile, pentru unii, şi de vectori subiacenți. Ştim că Avva Ghelasie de la Frăsinei privea contextul, sfârşitului de sec. XX şi începutului de sec. XXI, în interferențele, înrâuririle şi expresiile sale mistice. De aici preocuparea sa pentru evidențierea şi precizarea isihasmului în atare context, nu ca un vestigiu, ci ca un răspuns în actualitate dat – într-o formă actualizată! – altor mistici, metafizice, de pildă, care, *nota bene*, au propria lor mobilitate, versatilitate şi adecvare istorică. Nu pot să mă raportez la budism, ca mistică, ignorând maeştri budişti contemporani, precum Nhat Hanh, de exemplu. Nu pot să mă raportez la yoga, fără să iau în considerare yoghini reprezentativi contemporani, precum Sri Aurobindo, de exemplu, care vorbeşte de *Yoga lucrărilor divine*. Harul divin ca energii necreate ale Sfintei Treimi este evident altceva decât „lucrările divine" din yoga.

De aceea, sunt de neînțeles părinții contemporani (ortodocşi?!?) care se afundă fără rest în tiparul mistic evagrian, pe care îl promovează cu asupra de măsură, ghidați fiind pe

fundal de un singur scop, cel al reabilitării sale „în ochii ortodoxiei". Laitmotivul demersului este această „reabilitare ortodoxă" pentru care Bunge s-a angajat să „tragă din toate pozițiile". S-a străduit să o impună mai întâi „din afara" ortodoxiei, iar în ultimele două decenii, aproape, o face „din lăuntrul" ortodoxiei, în urma „convertirii". O „convertire" care nu l-a lămurit cu privire la premisa de la care trebuie să înceapă în a-l (re-) aborda pe Evagrie (persoana şi opera), pentru a putea rămâne în spiritul tradiției ortodoxe, ecleziologice, patristice şi sinodale. În fond, însuşi procesul reabilitării, în care e angajat, demonstrează că de fapt Evagrie nu e abilitat ecleziologic. Vrea să demonstreze, să explice şi să justifice, cum şi de ce poate fi reabilitat Evagrie, şi nu să înțeleagă de ce nu a fost abilitat, şi să conştientizeze că merge triumfal pe contra-sensul ecleziologic, trăgându-i şi pe alții după sine.

Se încearcă astăzi o catapultare a lui Evagrie direct în secolul XX, pentru a fi prezentat ca fiind soluția ortodoxă a misticii creştine contemplative, ignorând inclusiv distanța care ne separă de el. O distanță despre care Géhin credea, aşa cum spuneam, că trebuie să o luăm în considerare, atunci când căutăm aducerea în actualitate a unui autor antic, urmărind ce poate fi de interes şi de folos omului, *hic et nunc*. Dar nu acest folos sau interes pentru omul de astăzi, extras din Evagrie, îl preocupă pe Bunge. La fel, şi pe unii acoliți ai săi, necesarmente mistici. Interesul lor este altul. Este acela de a-l reabilita pe Evagrie în „ochii ortodoxiei". Sau, mai abrupt spus: Vor reconvertirea ortodoxiei la Evagrie! Aceasta este miza! Focalizată, fixată! Însă, chiar acesta fiind scopul, metodologic ar trebui să se înțeleagă că aducerea în actualitate a unui autor precum Evagrie – chiar practicând acest entuziast „salt înainte" demn de o „revoluție culturală" – nu poate face rabat de distanță, şi, deci, de parcursul cumulativ al ortodoxiei, pe care un contemporan, care se declară ortodox, nu-l poate „trece sub obroc". Nu te poți întoarce la Evagrie, printr-un arc trasat boltit peste linia timpului, recuperându-l ca exemplu mistic (şi ortodox!) peste veacuri. Nu-l poți aduce pe Evagrie în sec XX, traversând, ca prin văzduh, peste un mileniu şi jumătate de istorie şi tradiție a Bisericii. Nu poți declara că e actual, trecând cu vederea

actualitatea acestei tradiții în care doreşti a-l reabilita. Chiar să nu înțeleagă evagrienii de astăzi, chiar şi cei de expresie „siriacistă", apropo de experiența (lor) personală, că (mistic!) e nevoie să se ia în considerare o viziune actualizată asupra misticii ortodoxe? Mă refer la o actualizare care e necesar să țină cont, aşa cum scria părintele Ghelasie, de „întregul tradiției", valorificând punctele sale de sinteză definitorii în afirmarea adevărului de credință. În acest sens, tradiția ortodoxă ecleziologică nu poate să se înscrie în această lucrare de reabilitare mistică a lui Evagrie. A trasat o dată pentru totdeauna hotarul său față de Evagrie. Mai mult decât anumite aspecte de „folos sufletesc", nu poate prelua. Nu e limpede?

Nu poți, aşadar, să te afunzi în scrierile evagriene, fără să ții cont de sinteze, post-evagriene, precum cea a Sfântului Maxim, a Sfântului Grigore Palama sau precum cea recentă a părintelui Stăniloae. În *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* găsim nenumărate exemple date de Marele Teolog, chiar în acest sens, cel, cum spuneam, al valorificării experienței comuniunii interpersonale integrale, deci chiar şi prin trup, luând în considerare dimensiunile relaționale, inclusiv prin medierea cosmosului. De fapt, cred că prin *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* avem de a face cu o sinteză filocalică, actualizată, în care reverberează, se extinde, adânceşte şi precizează, răspunsul dat origeniştilor şi origenienilor contemporani, şi, totodată, evagrienilor, în introducerea sa la *Ambigua*. Este o mostră a unei astfel de actualizări care răspunde şi implicit evagrianismului, prin vectorii doctrinari, triadologici, hristologici şi mistici experiențiali, personalişti, relaționali, integrativi pe care îi promovează.

Mă refer, ca exemplificare, la titlul câtorva dintre capitolele acestui volum exemplar: (I) *Raportul dintre eu, tu şi el şi transparența Sfintei Treimi prin acesta*, (II) *Omul şi lumea exterioară, şi transparența în veci sporită a lui Dumnezeu prin lume*, (III) *Aspirația persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu şi după nemurirea cu trupul, împlinită în Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul*, (IV) *Învierea lui Hristos şi învierea noastră viitoare în El* (...), (V) *Tainele Bisericii: trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu Cel slăvit în Treime prin Hristos, în cursul vieții pământeşti*,

(VI) *Unirea finală şi veşnică a tuturor în Hristos şi, împreună cu El, în Sfânta Treime.*

Nu mai adaug. Aş putea continua, dar nu e cazul aici. Şi din acestea, câteva, transpar vectorii orientativi despre care vorbeam, şi care nu se înscriu în coordonatele metafizice ale misticii în care se circumscriu reperele parcursului, în trepte, de tip evagrian: *praktike*, *physike, theologike*. Vedem la părintele Stăniloae transparența Sfintei Treimi prin relaționarea interpersonală: *eu-tu-el*, dar şi transparența prin lumea exterioară. Vedem unirea finală a tuturor *în* şi *prin* Hristos şi *împreună cu* Hristos cu Sfânta Treime. Nu e doar o unire-contemplație a luminii, dincolo de Hristos, în siajul lui *monas* şi *hena*s evagrian. Este o unire cu Sfânta Treime împreună cu unirea cu Hristos cel înviat cu trupul care ne înviază şi trupurile noastre. Nu e doar o unire intelectiv-contemplativă. E o unire şi o rămânere în unire în chip personalist euharistic în trupul mistic ecleziologic. O unire-comuniune cu trupurile înviate. Nu o unire de intelecte decorporalizate. Acest personalism şi dialog inter-personal de anticipare eshatologică este dezvoltat de părintele Stăniloae şi în *Omul şi Dumnezeu*. Se pot da multe exemple de acest gen, din volum, care valorifică şi trupul şi cosmosul în sensul înveşnicirii lor.

Pot să evoc şi viziunea isihastă carpatină ghelasiană. Prezintă o actualizare care permite un răspuns adecvat, contexual, şi o precizare a isihasmului în raport cu misticile metafizice, care trasează un hotar ce nu lasă loc de amestecare. Şi la isihastul de la Frăsinei transpare, de pildă, o metabolizare şi o livrare articulată, chiar fără referiri explicite şi citări efective, a sintezei maximiene şi a adâncirii teologice palamite cu privire la ființă şi energii. Vedem la isihast un personalism iconic, apofatic, căruia nu-i poate face față din perspectiva identificării persoanei şi a chipului său triadic, ființial, misticismul evagrian – marcat, structural, de tripartiția psihologică antică, platoniciană – resuscitat, astăzi, ca fiind însuşi miezul căii contemplative. Vedem caracterul dialogal, perihoretic al isihasmului care implică omul întreg ca personalitate. Vedem şi un aspect dublu participativ al misticii, *ființial* şi *energetic*, în virtutea dublului

chip triadic antropologic: al sufletului (fiinţialitate) respectiv al puterilor sufletului (energii)

În fond, trebuie înţeles că tripartiţia psihologică antică, la care se raportează şi mistica evagriană, de la care se revendică Bunge şi promotorii săi de astăzi, inclusiv pe voluta siriană, nu acoperă antropologic acest dublu chip triadic. Structural, tripartiţia se circumscrie doar la o componentă a dublului chip triadic, cea „din afară". Structura de profunzime, care reprezintă taina chipul triadic al persoanei în sine, îi scapă. De aceea, aici e nevoie de un raport comparativ. Trebuie deschise hărţile şi puse pe masă. Subiacent e o problematică serioasă care ţine de identificarea şi de recunoaşterea persoanei umane ca chip în sine, de unde se poate căuta şi realiza o integralitate a participării în chipul personalităţii. În realitate, tripartiţia psihologică antică, în care se regăseşte suportul misticevagrian, nu străbate până la misterul apofatic al persoanei umane. De aici reverberaţia metafizică şi rezonanţa de vid impersonal al acestei mistici contemplative, şi pe fondul unei hristologii evagriene edulcorate, mai exact, deturnate, configurate după o schemă metafizică.

Isihasmul nu are de a face în practica sa cu golul. Este o mistică a descoperirii persoanei şi a personalizării, dialogală, euharistică. Nu pot să nu păstrez în veşnicie o memorie a întâlnirilor-amprente ale comuniunii în chip euharistic. Participarea liturgică este una de caracter interpersonal. Mistic, suntem şi rămânem într-un spaţiu ecleziologic, centrat hristic. Participarea mistică are drept fundament şi centru actant persoana-ipostasul. Dar, ca integralitate, implică şi trupul hristic şi trupul omului. Nu doar lumina şi intelectul. Comuniunea interpersonală este, mistic, peste contemplaţie. Explicaţia constă în neconfundarea şi nereducerea persoanei la lumină, respectiv la intelect. Riscul experienţei mistice contemplative este dat de o pseudo-personalizare a intelectului, demers care poate ascunde persoana, în conţinutul său apofatic. Prezenţa persoanei în comuniune transcende, ca întâlnire directă, intelectul. Perihoreza inter-personală este o mişcare-odihnă fiinţială, în primul rând, dar, deopotrivă şi energetică.

Întâlnirea înseamnă umplere de celălalt şi amprentare reciprocă a persoanei de către persoană. Implică pecetluire,

transfer de memorial şi asemănare. Nu rămân cu nici o memorie-amprentă, chiar şi în trup, a întâlnirilor mele cu Hristos? Până la urmă devine apăsătoare şi fascinația aceasta a vederii-contemplării luminii. O presiune apăsătoare dată de faptul că se induce faptul că suntem „zero" dacă nu vedem lumina. Pare că se uită sau că se ignoră micile noastre bucurii. Bucuriile simple care reverberează şi ne țin în spațiul comuniunii înveşnicite. Faptul că omul sfințeşte locul, materia, corpul conferă o altă orientare practicii. Faptul că se face, de pildă, o sfeştanie, că se sfințeşte o casă, un loc, o țarină, un obiect, nu sunt o lucrare harică, de amprentare hristică? Lucrarea harică a luminii se răsfrânge asupra simțurilor, corpului şi lumii, şi prin taine şi ierurgii...

Ad. Olteanu: Nu este o pogorâre a Duhului Sfânt?

N.: Este o lucrare sfințitoare în creație, efectivă, care are tipul ei de amprentare, şi care de fapt se înscrie în această direcție de sfințire şi de îndumnezeire a cosmosului, prin intermediul omului care înțelege, asumă şi vrea să sfințească (şi) locul, prin lucrarea sacerdotală. Iar sfințirea locului înseamnă şi o amprentare a locului, şi o umanizare a materiei asociată cu o hristificare, pentru că noi nu putem avea acces la îndumnezeirea noastră decât prin Hristos, Cel care îndumnezeieşte firea umană asumată. Aici este o distincție fundamentală. E nevoie de atenție, pentru că nu trebuie să ne lovim de termeni, poticnindu-ne în cuvinte. Nu este o chestiune strictă de limbaj, că folosim sau nu anumiți termeni, precum persoană sau îndumnezeire. Aceştia trebuie decriptați în conținutul lor dezvăluit în contextul teologic, hristologic şi antropologic ortodox. Adică revelat într-o anume viziune. E nevoie de antropologie iconică, de o antropologie în descoperire hristologică. Nu pot face echivalări între intelect şi persoană, între contemplație şi îndumnezeire, văzute din perspective diferite, cea a psihologiei tripartite respectiv cea a antropologiei iconice şi a personalismului apofatic. De aceea acest demers mistic contemplativ, de tipar evagrian, nu pot să-l suprapun, nu pot să-l identific cu îndumnezeirea, asociind contemplarea luminii de către intelect cu îndumnezeirea. Îndumnezeirea nu poate fi „parțializată".

Nu poți vorbi despre ea doar învârtindu-te în sfera intelectului ca agent contemplativ care vede „lumina".

Pe de o parte, este nevoie de o hristologie autentică, reală, ortodoxă, care lipseşte evagrianismului, în ciuda încercărilor *last minute* ale lui Bunge de a dovedi că lucrurile nu ar sta aşa. Pe de altă parte, este nevoie de evidența unei dinamici participative, interpersonale, care nu se regăseşte în structura contemplativă evagriană. Apoi, în realitatea îndumnezeirii este evident implicată (ca finalitate!) şi corporalitatea. Este un proces de prefacere în chip euharistic. Este o corporalitate individuală, personalizată şi suprapersonalizată care asimilează memoriile hristice, şi care se iconizează, se preface euharistic! Doar astfel poate fi cuprinsă şi înveşnicită în acelaşi potir al unirii euharistice în trupul şi sângele hristic. De aceea avem în cinstire sfintele moaşte: relicve ale însfințirii trupurilor sfinților! Sfintele moaşte nu sunt doar o „lipitură" – efect de vedenie – contemplare a harului. Sfintele moaşte nu apar doar din contemplarea harului sau a luminii necreate de către intelect. E o transformare, o transfigurare reală (şi) a corpului fizic, dar care se face şi într-un parcurs.

Îndumnezeirea este un proces. Fondul îndumnezeirii este însă persoana şi relaționarea, comunicarea-cuminecarea interpersonală. Îndumnezeirea este, totodată, şi o *întrupare* în trupul mistic ecleziologic. Este o aşezare într-un chip al comuniunii depline, al con-locuirii inter-subiective. Nu e doar aşa cum că, părăsind pofta şi mânia, ajungi prin nepătimire sus, pe culme, la intelect, şi rămâi agățat cu intelectul în lumină. Trebuie să existe o întâlnire interpersonală față către față, care se imprimă şi în trup, nu doar ca relaționare intelectivă. În lipsa acestui fond personal al prezenței în-*trup*-chipate nu avem înțelegerea reală a îndumnezeirii, care este o prefacere în chipul cuminecării integrale a personalității. Altfel, rămânem doar la o formulă a îndumnezeirii pe care o rostogolim discursiv ca pe o carcasă fără conținut. Astfel, contemplația şi îndumnezeirea, intelectul şi persoana devin doar simpli termeni interşanjabili.

Ad. Olteanu: În euharistie se face o trecere, o prefacere de la materie, prin lucrarea Duhului Sfânt. De la pâine şi vin la Trupul şi Sângele Mântuitorului.

N.: Prefacerea aceasta de ce să nu fie model iconic, prototipic, şi în ceea ce înseamnă prefacerea-trăirea noastră ca modelare mistică? Prefacerea euharistică te duce la ceea ce scria părintele filocaliei româneşti. Am evocat insistent acest model euharistic al comuniunii în care toate cele umane şi divine sunt implicate. Toate devin participative. Fără să se confunde. Nu e în această comuniune în chip euharistic doar o vedere a luminii de către intelect. Nici intelectul, nici harul nu trebuie să disipe caracterul personal respectiv inter-personal al întâlnirii omului cu Dumnezeu în şi prin Hristos. Altfel zis, nu trebuie autonomizat nici harul, nici intelectul, până la a pseudo-personaliza intelectul şi a impersonaliza harul. Nu se poate restrânge comuniunea omului cu Dumnezeu la un raport contemplativ între intelect şi har, prezentat ca un țel ultim al misticii, cum încearcă neo-evagrienii contemporani.

Mai este o diferență. Una care mi se pare că nu este înțeleasă în consecințele ei până la capăt, dacă este decupată de logica evagriană. Mă refer la diferența dintre „împărăția cerurilor" şi „împărăția lui Dumnezeu", deosebire care se regăseşte şi la Origen. De fapt, e mai degrabă o moştenire de reverberație origenistă, la Evagrie. Cu ea operează şi Bunge. Dacă se face diferența aceasta, operând o corespondență şi o asociere între *praktike*, *physike* şi „împărăția cerurilor", deja intri, te afli, într-un anume tip de parcurs mistic.

În acest sens, „împărăția cerurilor" ajunge să fie o etapă intermediară. Rămâne în siajul intervalului, chiar tributară unui mod de raportare experiențială, de inserție în lumea imaginală. Este cantonată în sfera energiilor sau în zona contemplației naturale. De altfel, şi în formula *contemplația naturală în Duh* este foarte important *cine* contemplă? Tot intelectul? Dar care e natura intelectului? – dacă intelectul ține (sau nu?) de structura tripartiției psihologiei evagriene. Care este natura sa ontologică: *ființială* sau *energetică*? Dacă lumina necreată este energie, pe baza faptului că asemănatorul se cunoaşte prin asemănator, intelectul ar trebui să fie, în natura sa, o structură energetică. Aşa este (şi) în budism. Intelectul este o structură agregată din energii subtile. Este deposedat de substanță, fiind restrâns la atribute.

Ad. Olteanu: Nu una fiinţială, cum înţelege Gabriel Bunge că ar spune Evagrie. Că ar fi însăşi persoana, intelectul.

N.: Da, dar aici vedeţi că este o problemă subţire, legată de identificarea persoanei în realitatea ei. Trebuie să se opereze – este nevoie! – cu distincţia dintre *personalismul energetic* şi *personalismul fiinţial*. Dacă nu disting între *fiinţa creată* şi *energiile create*, rămânând la tripartiţia antică, nu mai e clară natura raportului dintre intelect şi simţuri, dintre *intelect*, *poftă* şi *mânie*, pentru că vorbeam de influenţele acestea. De ce îmi influenţează intelectul simţurile, dacă el poate fi pur? De ce îmi influenţează reprezentările, intelectul?

Ad. Olteanu: Cum au acces simţurile la intelect?

N.: Cum?, dacă intelectul e spirit! Cum de se amestecă intelectul cu materia? Explicaţia ghelasiană – şi aici cred că mulţi fac confuzia, ca structură antropologică – ne lămureşte că intelectul şi simţurile au aceeaşi natură. Sunt structuri energetice, mai subtile unele decât altele. De aceea se influenţează reciproc. În perspectiva antropologiei iconice, intelectul e pseudo-spirit! Este energie! Intelectul nu este, deci, însăşi persoana, conform antropologiei apofatice şi a personalismului iconic despre care vorbim în isihasmul carpatin. Nu intelectul este persoana, chip în sine! Persoana, în sensul său direct fiinţial, nu e influenţată de vizibil, de percepţie, de simţuri. E altă ordine de realitate (creată!). Persoana e influenţată indirect, ca ascundere, ca inconştienţă. Intelectul e influenţat de simţuri, de reprezentări tocmai pentru că face parte din acelaşi „lanţ al fiinţei" (în sens guénonian). Intelectul este energie, dar la un nivel diferit, mai subtil, de vibraţii. De aceea este influenţat de alte structuri vibraţionale. Altfel nu se explică. Însă, dacă nu tragi concluzia potrivită, ca viziune, eşti lipsit de înţelegerea unei distincţii antropologice fundamentale, privitoare la deosebirea dintre intelect, conform tripartiţiei evagriene, şi persoană, conform antropologiei iconice. În consecinţă, încerci, prin practică, să separi intelectul de ceea ce îl influenţează ca structuri inferioare: pofta respectiv mânia. Nepătimirea evagriană se lucrează în această structură tripartită. Dar omul nu e doar atât! Nici structural vorbind! Nu se restrânge la această tripartiţie de factură antică. Dacă rămâi la tripartiţia aceasta şi nu asumi

achiziţiile antropologice – cele despre care vorbeşte părintele Stăniloae în *Ascetica şi mistica*, dar nu numai, pentru că regăsim aceste detalii antropologice şi în note din *Filocalia VIII* –, tu, misticul contemplativ *de* sec. XXI, nici măcar antropologic nu mă îndrumi către o cunoaştere de sine, aşa cum trebuie, acoperind întregul teritoriu antropologic. Iar riscul mistic, major, este să treci la un fel de experienţă metafizică, realizându-te ca *isohristoi* într-un transcendent creat.

Este un detaliu fundamental, din punct de vedere mistic. De aceea, a rămâne în aceste tipare evagriene… calat pe psihologia tripartită platoniciană, în marja celor opt gânduri etc., presupune un risc, asociat unei pseudo-duhovnicii, dacă nu este deschis orizontul antropologic, mai larg, spre înţelegerea personalismului autentic, fidel unei hristologii revelate. Este nevoie de o refacere a hărţii antropologice în date actualizate, apofatice, personaliste. Chiar *rugăciunea curată* este raportată şi asociată, evagrian, intelectului, care se rupe de aceste reprezentări ale simţurilor, chiar de cele bune, nu numai de cele pătimaşe. Se face diferenţa aceasta. Respingerea lor este practicată în ambele variante. Fie că bune, fie că *ne*-bune, te influenţează şi, prin urmare, îţi tulbură, prin valurile lor, *rugăciunea curată*. Însă, trebuie subliniat că *rugăciunea curată* are în acest sens o definire specifică. E formulată în raport de relaţia dintre intelect şi simţuri. Mai bine zis, este legată de detaşarea intelectului de simţuri, de ieşirea sa de sub influenţa poftei şi a mâniei. Dar cu pofta, iuţimea, intelectul suntem în structura antropologică antică, psihologică.

Însă, *rugăciunea curată*, în această definire, nu este într-adevăr curată, din perspectiva isihasmului personalist, dacă rugătorul nu ştie şi/sau uită de taina persoanei umane, cea dincolo de intelect. Acesta nu trebuie să se raporteze doar la ceea ce este „sub" el, şi-l poate influenţa, ci şi la ceea ce este „dincolo" de el, ca dimensiune umană, şi-l poate influenţa. Aceasta este conştiinţa fiinţială: *conştiinţa persoanei* – cu memoria ei, cu limbajul ei. În aceste considerente personaliste, isihaste, *rugăciunea curată*, în formularea evagriană, are conotaţii pseudo-personale, chiar impersonale.

Rămânând în aceleaşi cadre comparative, se poate spune şi că, pe calea evagriană, marcată de psihologia tripartită, blândeţea, de pildă, nu are cunoştinţă de blândeţea fiinţială, inefabilă, a persoanei, ca chip în sine al omului, care transcende această structură tripartită antică.

De aceea, în sens isihast, ar trebui să căutăm şi ar trebui să descoperim sursa-actul adresării rugăciunii ca act, în chipul său personal. Trebuie să aflăm ce este, în sens mistic, această personalizare a rugăciunii, în sensul dezideratului ghelasian. Astfel, prin chipul persoanei, ca suport-activ, poate fi valorizat orice act de rugăciune. În primul rând rugăciunea este a persoanei, este act personal.

Ad. Olteanu: La care pot să participe şi simţurile.

N.: La rugăciune pot să participe şi simţurile, după cum poate şi chiar trebuie să participe şi corpul de care sunt legate inevitabil simţurile. Problema e cea a actului propriu-zis, ca deschidere-adresare, ca aşezare în chipul rugăciunii personale. Mistic isihast, carpatin, survine în atenţie actul personalizării reale a rugăciunii. Astfel, fiecare om care citeşte un acatist are chipul său participativ, singular ca act propriu-zis. Un chip participativ, mai mult sau mai puţin deplin ca prezenţă conştientă, atât cât îl are fiecare şi cât îl avem ca măsură, şi noi, cei care vorbim. Astfel, urmând acest chip participativ, personalist, nu te orientezi mistic spre o decantare extremă de cele ale lumii, de cele ale corpului, de cele ale simţurilor, de reprezentări. Nu lupţi să separi intelectul de toate aceste influenţe, care sunt, într-un fel, naturale, şi ţin de condiţia noastră umană, având un sens mistic arhetipal. Cauţi să te aşezi în actul persoanei, identificată ca suport al adresării rugăciunii.

Ad. Olteanu: Ţine şi de integralitatea persoanei.

N.: Da, de persoană, şi de integralitatea chipului omului ca personalitate. Nu poţi vorbi de o realizare mistică, fără o conştiinţă a acestui întreg. E cert că degenerarea omului şi patimile au influenţa lor, care are şi un efect de fragmentare, de împrăştiere. Dar nu doar despre această influenţă este vorba, în tinderea spre atingerea *rugăciunii curate*. Pentru că, în siaj evagrian, se acreditează faptul că, pentru *rugăciunea curată*, trebuie să laşi toate. Trebuie să le părăseşti, pentru a te putea ruga curat.

Excluzi orice fel de reprezentare, chiar şi gândul simplu, pentru a ajunge la o pace a gândurilor. Însă, pacea gândurilor şi a intelectului nu e totuna cu pacea sufletului, care e de altă natură. E altceva! E legată de fiinţialitatea sufletului. E fiinţială, inefabilă. Este legată de pacea hristică, aceea mărturisită în evanghelie: *Pacea Mea dau vouă, Pacea Mea o las vouă.* Este o pace a Persoanei! Este o pace personalizată. Este interpersonală. Este o pace a comuniunii, a odihnirii tale în celălalt şi a celuilalt în tine. O întâlnire dincolo de gânduri, care sunt energii. Este dincolo de gânduri, întrucât este o întâlnire fiinţială.

Curăţia rugăciunii, bun. E o formulă. Dar în raport de curăţia a ce? Eşti curat în raport de eliminarea murdăriei, care?, sau de maculările, care? Cele ale poftei, ale iuţimii? Eşti pur în raport cu reprezentările care te ţin în relaţie cu lumea exterioară şi care te maculează, prin ele însele? Acestea ar trebui să le cureţi, de fapt să le dizolvi, să le epurezi pentru a te arăta doar ca un intelect pur, neafectat de materia corporală respectiv cosmică? Nu eşti şi purtător de trup? Nu eşti şi trupul, tu? În realitate, chiar mistic vorbind, nu neapărat aceste percepţii ale lumii te opresc să te întâlneşti cu Dumnezeu. Nu s-ar fi întrupat Hristos dacă nu ar fi valorizat un sens al întrupării şi al îndumnezeirii creaţiei, dacă I-ar fi fost ruşine şi S-ar fi lepădat de cele ale creaţiei, inclusiv materiale şi vizibile. Hristos s-a făcut om pentru totdeauna. A rămas om deplin în veşnicie! Altfel zis, în Hristos este şi trupul Său înveşnicit. Şi nu mă refer la trup eteric, cum susţin origenienii!

Sensul hristic accentuat de Sfântul Maxim, semnalat şi reiterat de părintele Stăniloae, a fost şi cel al firii umane (suflet şi corp) depline, asumată în veşnicie. Miza întrupării şi a învierii priveşte în chip hristologic taina înveşnicirii şi a îndumnezeirii umanului în integralitatea sa. Nu priveşte doar intelectul pur, cu un trup pasager, eventual, efemer. Un trup ca mijloc, doar. De aceea fiecare fire în Hristos, atât divină, cât şi umană, trebuia să aibă şi voinţa şi lucrare sa, pentru că altfel nu s-ar vorbi cu adevărat de o comunicare idiomică şi de îndumnezeire a firii umane în întregime, nu numai a sufletului, nu numai a corpului. Doar astfel este o valorizare a umanităţii în integralitatea şi în firea ei; doar având un volitiv al ei şi o lucrare a ei

specifică, ca fiind expresia firească a naturii umane în datele ei particulare.

Pe fond, se afirmă că în creştinism valorificăm omul sau umanitatea integrală. Ca atare trebuie atenție şi în practica mistică. Nu trebuie ca, în lucrarea practică, să desconsiderăm ceva din chipul omului. Trebuie să ne aşezăm-centrăm într-o asemănare de chip hristic. Un chip de asumare a tainei omului şi a lumii, prin rădăcinile ei. Aceasta înseamnă să nu ne amestecăm în cele ale trupului, uitând de cele ale sufletului sau de cele ale lumii, ignorând menirea omului de a fi preot în creație – chip al bisericii unde să se întrupeze Dumnezeu. Sensul hristic este altul. Este un sens de asumare a trupului omului şi a trupului lumii. Asta e evidența chipului hristic. Şi atunci, mistic, este un alt tip de aşezare. Este un chip de convieţuire în trupul mistic. Ciobanul mioritic rămâne şi după moarte în dosul stânii, şi încă mai aude câinii; chiar după moarte, există deci o relaționare cu lumea aceasta, cu vieţuirea ei. Nu se vorbeşte de un parcurs în infern al ciobanului. Iar caracterul mioritic, specific, configurat ca model atitudinal, survine tot pe o legătură tainică, mistică, în care nu este respinsă corporalitatea şi nu este repudiat cosmosul în structura lor materială. Dimpotrivă, şi cosmosul este închinat şi adus pentru a fi restaurat, dar şi îndumnezeit în Hristos. I se redă cosmosului chipul de biserică pentru liturghisire spre întrupare şi îndumnezeire întru comuniune hristică.

Bunge interpretează într-un anume sens faptul că Dumnezeu „va fi totul în toate", respectiv că Fiul va preda *toate cele* Tatălui. Dar dacă nu ai clară perspectiva hristologică şi a tainei îndumnezeirii, ajungi la o altă înțelegere a ceea ce înseamnă că Dumnezeu va fi „totul în toate". Pentru că nu poate să fie „totul în toate" în nemişcare. Sau, altfel zis, ca mişcare, perihoreza Sfintei Treimi şi extensia perihoretică hristică, mijlocire în care şi firea umană e îndumnezeită, nu e acelaşi lucru cu „totul în toate" ca nemişcare. Adică, deşi se poate folosi de un verset, acelaşi, acesta, aşezat fiind în altă viziune doctrinară, te poate conduce altunde. De exemplu, *Facerea* 1, 26-27 şi formula *după chipul*.

Considerând că *după chipul* e numai intelectul – identificat în conformitate cu viziunea evagriană, tributară tripartiției antice – ajungi să reprezinți într-un mod insuficient şi ambiguu, căderea şi efectele ei. În perspectiva personalismului iconic, căderea are şi un efect de depersonalizare, marcat de ascunderea chipului persoanei. În tripartiție se face o ruptură dintre rațional şi cele două părți, pofta şi mânia, care devin aglutinate şi cvasi-unite sub calificativul irațional, ca opus raționalului. Şi atunci, prin intelect s-ar putea să fie şi o întoarcere la rațiune a celor două puteri – pofta şi mânia – care sunt iraționale. În asociere şi cu zonele corporale, în piept e mânia, în pântece e pofta, iar în cap ar fi intelectul. De aici o turnură mistică a cerebralității, mentalistă. Este o contrapunere însă între raționalul acesta intelectiv şi iraționalul – generat de cădere, e adevărat –, care leagă aceste puteri împătimite, numite uneori, în mod impropriu, şi „suflet". O numire care a generat şi încă generează confuzii, în înțelegerea lectorilor psihologiei evagriene a „celor opt gânduri ale răutății", confundată cu duhovnicia propriu-zisă. E nevoie de o decelare şi vizavi de „locarea" intelectului. E în zona *dianoetică*, discursivă sau e în zona intuitivă, ca *nous*. În orice caz, o anume negație şi un anumit conflict străbate în tipul acesta de abordare. Un conflict care reiese din angajarea centrată pe componenta sau dimensiunea intelectivă.

Însă, angajarea mistică poate fi, întâi de toate, o cale de iconizare, personalistă. Aceasta implică o căutare a chipului şi o identificare de sine care trebuie adusă, dinamic, în asemănare. Atunci e prioritar cum identific chipul meu. Aceasta este calea de identificare a fondului-suport al practicii mistice, evocată de Avva Ghelasie, sub nevoia de accentuare a apofatismului personalist. Isihast, e necesar să identifici suportul mistico-ascetic. E vorba de fondul din care te deschizi ca act-gest şi relaționezi. Trebuie să ai conştiința realității profunde unde îl primeşti şi prin care te întâlneşti cu Dumnezeu. Evagrie, şi cei ce-l urmează, inclusiv evagrienii XXI, susțin că intelectul e farul şi receptacolul luminii. Ce desemnează aceştia însă, reiterez, prin intelect? E partea superioară în această tripartiție psihologică? De aceea spuneam că trebuie să discutăm despre această tripartiție psihologică, punând-o într-o grilă de lectură personalistă, precum cea a antropologiei iconice.

Aici este semnificativ ce comenta Bunge, vizavi de vise. Devine relevantă chestiunea, şi din perspectiva unei anume cartografieri antropologice, şi a identificării realității sufletului. În timpul somnului ce se întâmplă? Cu conştiența, cu conştiința? Raportul ființă şi energii, infra-antropologic, intră în discuție, chiar în problematica somnului.

În *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos) – o sută de capitole despre viața duhovnicească*, Bunge scrie că „pe „psihologul" Evagrie visele şi celelalte apariții nocturne îl interesează în cel mai înalt grad, întrucât ne dau informații despre „starea de sănătate" a sufletului". Deşi remarcă faptul că „la Evagrie nu găsim o interpretare a viselor" detaliată, în genul celei antice şi moderne, totuşi, observă că „în funcție de conținut, visele oferă aici indicații despre „sănătatea" sau „boala" sufletului". Şi, continuă Bunge: „Dat fiind faptul că în *praktike* e vorba mai ales de vindecarea sufletului, aceasta se află desigur în prim-plan". Ne aflăm, aşadar, pe treapta *praktike*. Iar sănătatea şi boala „sufletului", relevată şi de vise, e cea determinată de „efectele" poftei şi mâniei.

Avem în această interpretare o cantonare nu în *chipul sufletului în sine*, adică în ființialitate, ci, în principal, în două din *puterile sufletului*: pofta şi mânia, care sunt energii, şi dimpreună alcătuiesc „sufletul" irațional. Având în atenție o atare cartografiere se poate înțelege de ce visele, atâta timp cât reflectă mişcările poftei şi mâniei, nu spun de fapt nimic despre sufletul în sine. Aici poate fi şi o eroare de interpretare a unora, inclusiv a lui Bunge, care lasă de înțeles că prin interpretarea viselor putem cunoaşte ceva despre suflet, când de fapt e vorba de poftă şi mânie, ce, în mod impropriu pot fi desemnate drept suflet. De pildă, legat de mânie, Bunge consemnează că „dacă ea nu luptă, potrivit naturii sale, pentru virtute, ci se umple de ură, ranchiună, sau şi de mândrie împotriva aproapelui – şi astfel ajunge copleşită de tristețe pentru că nu-şi poate satisface dorința de răzbunare sau nebuniile de mărire – se ajunge atunci la coşmarurile înfricoşătoare".

Ar fi astfel semnalmente, relevate de vise, care ar arăta că „partea irascibilă a sufletului e bolnavă", iar, ca remediu, recomandă „invocarea lui Hristos în timpul privegherii".

Această recomandare ar fi pentru Bunge o aluzie discretă, dar lesne înțeleasă de cei familiarizați cu spiritualitatea deşertului, că e vorba de „rugăciunile „neîncetate", „stăruitoare", „scurte", care sunt adresate „Domnului", adică lui Hristos, Logosul făcut om". În esență, ca leacuri pentru partea irascibilă, „Evagrie prescrie răbdarea şi mila, compasiunea şi blândețea, slujirea bolnavilor, cu un cuvânt, diferite forme ale iubirii", la care se adaugă „cântarea de psalmi, mai ales sub forma unei repetări meditative a unor versete de mângâiere din psalmi". Dar aici, inclusiv iubirea este subsumată unei părți a tripartiției: intelect, irascibilitate, poftă, şi anume irascibilitatea căreia i se întâmplă atât iubirea, cât şi ura.

Aduce în atenție un fragment exemplificator din *Kephalaia Gnostika* (I, 84): „În intelect sunt unite atât cunoaşterea, cât şi necunoaşterea, pofta poate primi atât fecioria, cât şi desfrânarea, iar irascibilității obişnuieşte să i se întâmple atât iubirea, cât şi ura". Vedem, de aici, tripartiția psihologică antică: intelect, irascibilitate, poftă, dar în substructură dualizată, polarizată: cunoaştere vs necunoaştere, iubire vs ură, înfrânare vs desfrânare. Visele şi interpretarea semnificației lor se desfăşoară în acest cadru care, din perspectiva antropologiei iconice, este în afara sufletului propriu-zis, de care această tripartiție nu ştie sau pe care îl ascunde ori îl confundă cu divinul. Altfel zis, acest cadru tripartit este unul care nu reprezintă şi nu exprimă întregimea chipului creat al omului. A vorbi de iubire, de exemplu, doar ca o contrapunere la ură în raport de partea irascibilă a acestei tripartiții, înseamnă a nu cunoaşte adevărata iubire a sufletului, care este un chip al permanenței iubirii, care se hrăneşte din permanența iubirii dumnezeieşti. A identifica chipul în sine al persoanei în raport de această tripartiție înseamnă a nu identifica chipul apofatic al persoanei umane. Iar a nu-l identifica înseamnă că se practică o pseudo-personalizare a intelectului, care, în realitate, este, deopotrivă, o impersonalizare.

Sufletul, în realitatea sa ființială e conştiință permanentă, neadormită. Visele țin de un spațiu intermediar al conştienței, al energiilor. Pofta, mânia, intelectul sunt energii.

De aceea, această resuscitare a evagrianismului tinde să creeze un curent mistic sibilinic, chiar de are veleitățile realizării

contemplative, aşa-zise. E ca şi cum s-a redescoperit mistica ortodoxă, prin Evagrie, iar descoperitorul ortodoxiei acestei mistici ar fi nimeni altul decât Gabriel Bunge. Prin Bunge am afla astăzi cam ce este cu mistica, cea de la originile sale monahale, care este înrădăcinată evagrian şi, mai profund, origenian.

Pe de altă parte, într-o analiză, din perspectiva unei actualități, sunt elemente care, într-un anumit specific filocalic grec, pot să prezinte interes şi să aducă un oarecare folos sufletesc în practica ascetică. Deşi, şi aici se poate pune liniştit lupa pentru a se vedea mai clar că sunt şi modele de psihologie duhovnicească, care intră în scenă, prin evagrianism. Asta e sfera de interes, şi chiar aşa o numeşte: *psihologie duhovnicească*. Pot să am şi alte abordări psihologice, însă. Dacă am o altă opțiune formativă, pot să mut accentul. Pot să mă orientez pe *gestalt*, dacă doresc. Mă orientez pe terapia contactului, a formării directe prin formă-persoană, prin întâlnire interpersonală. Încerc să trezesc şi să cultiv conştiința persoanei. Caut impactul direct, în sens profund personalist, dincolo de o analiză excesivă a gândurilor.

Mi se pare că aici apar şi unele excese, date de insistența şi cantonarea într-o duhovnicie psihologizantă a gândurilor. Soluțiile de rezolvare a problemelor duhovniceşti pot fi şi altele decât cele axate pe un control „de gând prin gând". Personalismul transcende spațiul mental, energetic în esență. Chiar şi psihologic există modalități care pot fi luate, asociate cu practica creştină, efectivă. Sunt elemente simple, din punct de vedere practic. Deşi aparent banală, participarea liturgică are complexitatea şi profunzimile ei. Nu e o participare oarecare! E o personalizare! Nu mergi la Liturghie doar pentru a contempla în mod intelectiv lumina harică. Lucrează Dumnezeu asupra ta. Lucrează asupra ta ca întreg, apropo de persoană şi suprapersonalizare. Persoana, în sensul antropologiei apofatice, transcende tripartiția care are componentele ştiute: pofta, mânia şi neştiința. Prin urmare, personalizarea are impact direct asupra persoanei. Are efect asupra chipului în sine de persoană ca taină ființială care transcende tripartiția psihologică: poftă, mânie, neştiință, care este energetică în esență.

Apropo de *monas*. E un aspect pe care se insistă, în evagrianismul contemporan. Ni se spune că prin modelul mistic evagrian avem o mistică eminamente triadologică. Altfel zis, se proclamă mistica evagriană ca fiind trinitară, nu monistă – prejudecata tuturor anti-evagrienilor, după Bunge. Însă, fără o hristologie autentică, revelațională, nu se poate susține decât declarativ că o astfel de mistică este triadologică. Pe de altă parte, ca asemănare de chip sau de creare a chipului după chipul, e nevoie şi de o devoalare a chipului triadic al persoanei în sine. În modelul tripartiției psihologice – în monologul intelectiv sau în contemplativul intelectiv – nu ai descoperit şi însuşit limbajul ființial al chipului triadic al persoanei.

Ad. Olteanu: Treimea este mai mult proclamată la Bunge decât prezentă efectiv. Raportată la mistica lui Evagrie.

N.: Se fac intarsii textuale de genul acesta, prin care caută să evidențieze caracterul triadic al misticii contemplative evagriene, pentru a o legitima ecleziologic. Sunt construcții de acest fel. Doar construcții! De pildă, se recunoaşte că în *Praktikos* e prea puțin prezent Iisus Hristos, dar, totodată, se afirmă că de fapt ar fi... prezent. Duhul Sfânt nu este amintit, dar de fapt ar fi în filigran, de regăsit printre rânduri. Ar fi ascuns, deci, deşi la modul real nu se regăseşte. Lipseşte referința expresă. Similar, în discurs apologetic pro evagrian se poate afirma şi triadologia, ca fiind existentă. Aşa, declarativ, se rezolvă uşor problema. Se contestă ce afirmă Hausherr, pentru a se edifica triadologic mistica evagriană.

S-ar putea să fie o urmă, un ciob de prezență triadologică şi, prin reconstituire, ajung să declare şi să susțină ca găsesc Treimea, ca temei, chiar acolo unde n-a pus-o nici chiar Evagrie, unde a trecut-o cu... vederea... O procedură supusă unei „funcții imagiare" şi unui iconism de gradul doi, invocat de Sonesson: adaug la ce presupun că este, ce presupun că ar lipsi, pentru ca să se confirme ce presupun că este. Adaug elemente la formă. Forma-reprezentarea inițială nu le avea. Pot să fac şi o adăugire de acest fel. Dar aceasta ține de o altă direcție. Ține de reinterpretare. Este o reconstrucție a realității care porneşte de la ceva ce crezi că este ceea ce crezi.

Ad. Olteanu: Referitor la hristologie, Irénée Hausherr îi reproşează lui Evagrie Ponticul că nu a înțeles să integreze teologia Treimii în mistica sa, mai mult filosofică decât teologică, întrucât cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, dar în special Duhul Sfânt, nu ar juca un rol apreciabil în urcuşul minții. Hausherr aduce obiecții vizavi de absența Duhului Sfânt. Susține că în urcuşul minții, de contemplare a luminii Preasfintei Treimi, Duhul Sfânt nu este prezent într-o astfel de teologie.

N.: Se recunoaşte că nu e prezent vizibil sau că e prezent foarte puțin, aşa, ca o pepită. Dar, în demers persuasiv, se argumentează, totodată, că nu e importantă cantitatea, ci calitatea. De fapt, ar fi prezent... dar nu-L vede decât cine are ochi să-L vadă... chiar şi unde nu este... Atunci când se vorbeşte de *pneumatikos* sau de omul duhovnicesc, Bunge susține că e vorba inevitabil şi de Duhul Sfânt… Ce pot să înțeleg?

Ad Olteanu: Dimpotrivă, Bunge afirmă că Duhul Sfânt este atotprezent şi hotărâtor în mistica evagriană. Părintele Ioan I. Ică jr. susține că Bunge ştie tot atât de mult cât Antoine Guillaumont despre Evagrie şi încă puțin peste. Mi s-a părut că face o paralelă începătoşată către Dostoievski şi Nietzsche. Nu ştiu ce a vrut să spună acolo, făcea o paralelă.

N.: După Ică jr., trebuie să îl credem pe Bunge în ceea ce ne spune, privitor la Evagrie, pentru că Bunge este „în duh" şi „în Duh Sfânt" cu evagrienii, cu origenienii şi cu monahismul primar din Egipt. Îmi aduc aminte la ce vă referiți. Era o afirmație în contextul unei introduceri. Mi s-a părut o alegație, neconvingătoare. Am reacționat la metodă, la tipul de construcție argumentativă, care e manipulatorie. Nu despre asta discutăm. Onestă mi se pare afirmația lui O'Laughlin: dacă vrei să vii pe turnantă, intrând pe contrasens cu altă teorie, tu, Bunge, răspunde şi la întrebările puse de Guillaumont sau evaluează-i onest concluziile. E firesc să te raportezi şi la ceea ce au scris, problematizat şi rezolvat alții. Demontezi şi demonstrezi, arătând că lucrurile stau sau nu stau aşa. Nu contează cantitatea, ci contează calitatea lui Guillaumont şi faptul ca găseşte că în *Kephalaia Gnostika*, varianta autentică, e un punct nodal care defineşte heterodoxia lui Evagrie. Mi se pare că este şi un fel de subterfugiu bungian, în modul inițial al nerăs-

punsului. Când îmi convine, susţin că e importantă calitatea, nu cantitatea. Nu faptul că Evagrie nu vorbeşte de Duhul Sfânt, contează, ci faptul că vorbeşte o dată. Atunci trebuie să cred că Duhul Sfânt e prezent peste tot la Evagrie, pentru că sunt chemat să-i dau crezare lui Bunge. Nu discutăm în fond în construcţii argumentative valide pe temeiul autorităţii, şi aceasta intens şi strident colorată. Pe mine mă interesează punctual hristologia evagriană, pentru că se arată a fi o componentă vulnerabilă. Aici, în hristologie, vreau să văd cu ce fel de argumente vin Bunge, Ică jr. etc.

Ad. Olteanu: Vizavi de *Kephalaia Gnostika*, Antoine Guillaumont este descoperitorul lui Evagrie. El şi-a dat seama că textul siriac al faimoaselor *Kephalaia Gnostika*, din manuscrisul British Museum 17167, se deosebea radical de textul transmis şi recunoscut până atunci. Versiunea *Kephalaia Gnostika*, neretuşată, descoperită de Guillaumont, a condus la constatarea că pasajele sale hristologice erau citate în condamnarea origenismului de către Constantinopol II. Asta vizavi de competenţa lui Guillaumont pe *Kephalaia Gnostika*.

N.: Este indiscutabilă competenţa lui Guillaumont. Este dublată de onestitate academică. Géhin susţine că era şi credincios... Am citit asta în dialogul său cu Cristian Bădiliţă. Nu aş putea spune acelaşi lucru despre Bunge, care mi se pare partizan al unei teze, cea de a-i îmbisericii, în orice chip, pe Evagrie şi Origen. Trebuie o dezbatere între savanţi. Trebuie abordate punctual problemele. Mi s-a părut de bun simţ remarca lui O'Laughlin, vizavi de Bunge. Nu a fost critic, subiectiv, ci obiectiv. Vede în Bunge un savant care poate să aducă multe lămuriri. Însă, trebuie discutat faptul vulnerabil. Nu trebuie ascuns sub preş. Nu spui că lăsăm pe altădată un răspuns la chestiunea asta delicată. Nu denotă seriozitate o astfel de abordare, mai ales atunci când e vorba de un text precum *Kephalaia Gnostika*. În textul introductiv la volumul respectiv susţine că aceste scrieri nu ar putea să le citească oricine, pentru că, într-adevăr, ar fi smintitor. Aşadar, ne sfătuieşte să-l evităm, dacă nu suntem încă pregătiţi. Păi bun, nu-l citeşte oricine. Dar să îl citească atunci cine trebuie şi să ne spună şi nouă, ăstora mai mici, dacă Guillaumont l-a „citit" pe Evagrie, în datele lui, sau l-a răstălmăcit.

Ad. Olteanu: Să-l punem la index. Să nu ne atingem de el, până nu suntem pregătiți esoteric.

N.: E un tip de abordare, deontologic afectat. Şi faptul că previne că tu, cititorul oarecare, poți să te sminteşti, că nu poți să intri acolo, e bizar, cumva. Se insinuează, în primă fază, că nu e o chestiune de hristologie, ci una de cosmologie. Revine la aceiaşi chestiune, care e şi în prefață, cum că de fapt este o temă cosmologică. Lucrurile nu stau aşa, pentru că şi de cosmologie de se vorbeşte, inevitabil trebuie legată cu hristologia, cel puțin ca origine şi perspectivă. Preexistența sufletelor, de exemplu, nu e compatibilă cu o hristologie a revelației. Cu atât mai puțin e compatibilă o preexistență a sufletului lui Hristos. Şi dacă te iei după semnalmentele de la Sinodul V, fără îndoială este în primplan o problematică hristologică. De fapt şi acest „dat după copac", al ascunderii cosmologiei după hristologie, nu relevă o cale onestă. E un dribling. La ce bun?

Ad. Olteanu: Pentru că s-au identificat pasajele neprelucrate din *Kephalaia Gnostika*.

N.: Să înțeleg că tu, Gabriel Bunge, asociezi *Kephalaia Gnostika* numai cu cosmologia? Sau înseamnă, pot să speculez eu, că insinuezi că e un chip cosmologic care, ca să zic aşa, bate chipul hristologic. În logica asta, hristologia e subiacentă cosmologiei.

Ad. Olteanu: În hristologia lui Evagrie, unul este Hristos, altul e Logosul.

N.: Şi Logosul „pentru sine" respectiv „pentru ceilalți". Dar trebuie văzut în ce măsura e o hristologie adevărată, revelațională, în ceea ce prezintă. Apropo de logica filosofică şi de mistica metafizică, poți să revii la o structură a ordinilor de realitate, de care vorbeam. Poți să te întorci la Numenius, de pildă, unde realitatea intermediară este participativă la cea transcendentă, iar la rândul ei, ordinea intermediară este transcendentă față de cea inferioară sau subsecventă ei. Şi atunci am mişcarea asta de transcendere care e şi încolo şi încoace, în raport de ordinea de realitate în care mă situez şi în raport de care mă situez. Pot să gândesc, astfel, Logosul ca articulare „pentru sine" respectiv „pentru ceilalți". Însă, Hristos este persoană şi este prezent în Biserică în integralitatea Sa, ca

Unul din Treime întrupat. În chipul euharistic e o unire neamestecată între Dumnezeu şi creaţie, în Hristos. Împărăţia Sfintei Treimi ce este? Avem acces la ea altfel decât fiind şi rămânând în Hristos? Ecleziologic aveţi separaţia aceasta evagriană între „împărăţia cerurilor" şi „împărăţia lui Dumnezeu"? La binecuvântarea mare: Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, nu aveţi deschisă împărăţia cerurilor ca Împărăţia lui Dumnezeu? Nu se transferă taina Împărăţiei Cerurilor în credincioşi? Nu e aceasta calea de îndumnezeire a credincioşilor în Hristos? Aveţi acces liturgic numai la împărăţia cerurilor?

Ad. Olteanu: Sunt două puncte importante: cele două creaţii şi lumile paralele, citate de Ioan Culianu şi de Mircea Eliade în *Istoria religiilor*.

N.: Acestea sunt puncte de lămurit de „ucenicii lui Evagrie", de cei „ortodocşi", în special, pentru că nu poţi să rămâi în spaţiul ecleziologic cu lumile paralele, cu cele două creaţii. Şi atunci, dacă tu, evagrianul contemporan, amâni explicaţiile acestor puncte, invocând că o să le livrezi „mai" apoi, sau dacă susţii că părinţii de la Sinodul V nu l-au înţeles pe Evagrie, şi că s-au luat în evaluare numai după călugării palestinieni, ce fel de mărturisire de credinţă faci? Aşa spune Bunge şi aşa spun şi ceilalţi, înţeleg. Atunci, cum înţelegi tu ortodoxul român bungian? Explică coerent, nu disparat, ici-colo. Asta o spune efectiv Bunge: e foarte puţin prezent Hristos ca numire în *Praktikos*, sau Duhul Sfânt este prezent, dar în filigran. Ce contează că e puţin prezent, pentru că nu trebuie să fie mult, că nu e vorba de cantitate, ci e vorba de Duhul Sfânt, şi unde e Duhul Sfânt e Treimea şi e lumina, e harul. Vine cu formule şi sintagme în cascadă şi ai impresia că e triadologia la lucru, şi că este gata rotunjită, se învârte, şi că este asumată de Evagrie.

Chipurile s-ar fi făcut această sinteză a hristologiei cu cosmologia. Nu îmi dau seama cum s-ar fi putut face această sinteză, într-o perspectivă doctrinară ortodoxă. Aş vrea ca cei care o susţin şi o mărturisesc să detalieze. Să vedem cum explică căderea, cea de a doua creaţie, lumea văzută în raport de intelectele care au căzut, întoarcerea la situaţia originară. Se regăsesc şi la Bunge, dacă tot e într-un siaj evagrian şi origenian.

Ad. Olteanu: Prin vederea luminii te reîntorci la *monas*-ul acela...

N.: Dumneavoastră, preotul Adrian Olteanu vă întoarceți la unitatea originară? Ştiți că vă întoarceți, nu? Şi cum o faceți? Vreau să ştiu şi eu! Ați fost botezat. Ați renăscut. Trebuie să creşteți în Hristos. Aveți conştiința că sunteți intelect? Că ați căzut ca intelect? Noi cădem prin ale noastre, curente. Ne ştie Dumnezeu pe fiecare. Nu suntem căzuți dintr-o pleroma a intelectelor, ca şi cum am fi preexistat. Am primit un trup, după cădere, şi vrem să ne reîntoarcem la unitatea pierdută. Asta nu e o perspectivă ecleziologică autentică. Despre asta vorbim, despre o mistică ecleziologică. Altfel, fiecare poate să aibă ce opțiuni doreşte, inclusiv mistic. Şi se vede că e liber fiecare să speculeze. Aici, în zona extra-ecleziologică, suntem, cu unitatea inițială, cu *monas*, cu dubla creație, cu lumile paralele etc.

Ad. Olteanu: Viziunea asta te scoate din ortodoxie. Unde e discernământul teologic?

N.: Nu ştiu unde e discernământul! Poate pentru unii e o... opțiune, mistică (?!?) Ăsta e cumva efectul, şi nu înțeleg ce-i mână cu atâta putere spre acest... *exit*... Până la urmă, pe mine mă deranjează modul de a ocoli sau de a ascunde subiectul sensibil, controversat, dar şi tipul de prezentare. Pe unele încerci a le ridica, pe altele cauți a le coborî. La prima controversă origenistă, aceea imediat după 400, după moartea lui Evagrie, în argumentația lui Gabriel Bunge se pedalează mult pe încleştarea morală şi umorală a celor care au fost angajați, a lui Teofil al Alexandriei, în special.

Ad. Olteanu: Vorbeşte de *invidia clericalis.*

N.: Am înțeles că Teofil era iubitor de bani, de pietre, de construcții faraonice, că Epifanie al Salaminei era un făcător de eretici, că Ieronim era visceral duşmănos. Se accentuează tuşele unor „portrete morale". În contrast, tot ca „portret moral", Evagrie este blând şi serafic. Unii sunt răi, altul e bun. Se preorientează astfel cititorul pe... calea cea bună... Aceste practici „retorice" au rol să decredibilizeze, să deligitimeze şi să invalideze pe cei cu poziție critică, dar indirect şi să justifice, să crediteze autoritatea abordărilor mistice, doctrinare, evagriene. Dimensiunea doctrinară şi mistică este diferită, dar nu separată

de cea morală. Fără îndoială. Este limpede că nu trebuie disjunse, dar nici permutate sau amestecate. S-au pornit împotriva lui Evagrie, din răutate, din necunoştinţă şi neştiinţă, unul/unii. Ca atare, cei „răi" şi „ignoranţi" au iniţiat *damnatio memoriae* şi au influenţat de fapt şi deciziile sinodale ulterioare.

S-a translatat, peste secole, această pornire urâcioasă şi s-a perpetuat *damnatio memoriae*. Şi astăzi este calomniat Evagrie, după cum ne încredinţează Bunge, de către cei care îl consideră eretic. Altfel zis, nu poţi să-l consideri eretic pentru că te pui inevitabil pe lista calomniatorilor. Este invocată şi o zicere a lui Babai cel Mare, în apărarea lui Evagrie. O face şi Ioan Ică jr., în prezentarea volumului: *În luptă cu gândurile: despre cele opt gânduri ale răutăţii şi Replici împotriva lor*, cu comentarii ce aparţin lui Gabriel Bunge. Îl invocă pe Babai cel Mare, calificat drept comentatorul siro-oriental al lui Evagrie. Babai cel Mare susţine că „demascările" implacabile ale sugestiilor demonilor de către monahul pontic „n-au rămas fără reacţie din partea acestora: ei s-au răzbunat pe Evagrie, care i-a expus, calomniindu-i şi denigrându-i persoana ca „eretic" origenist". După Babai cel Mare, caracterul eretic al lui Evagrie este o lucrătură demonică, o calomnie, şi nu expresia unei realităţi. Este o răzbunare a forţelor întunericului care au făcut în aşa fel încât să-l calomnieze şi denigreze pe Evagrie drept eretic, mai precis eretic origenist; el nefiind, după Babai cel Mare, nici origenist, şi, cu atât mai puţin, eretic. Alegaţia, preluată de Ică jr., insinuează că cei care îl consideră eretic pe Evagrie sunt victime ale lucrării demonice, care perpetuează calomnierea şi denigrarea acestuia.

În volumul recent publicat (2024), Bunge încearcă o reabilitare a lui Evagrie în orizontul „adevărului istoric", în direcţia „bunei reputaţii" şi a „bunului nume" de care ar fi avut parte în viaţă, dar şi timp de un secol şi jumătate, până la Sinodul V. Vorbeşte de „bruscul viraj" al atitudinii faţă de Evagrie, survenit după 553, din partea celor care de atunci au început să-l calomnieze pe Evagrie, „despre care nu ştiau însă aproape nimic". Cauza acestei întorsături o vede în „falsa impresie", creată „în mod artificial", că „hristologia condamnată în 553" este „riguros identică cu a lui Evagrie şi că cel care a fost

condamnat atunci de cele 15 anateme e chiar Evagrie Ponticul". Altfel spus, Bunge crede că percepția sa este cea reală. Afirmă că nu Evagrie a fost cel condamnat. Susține că hristologia acestuia nu e „riguros identică" cu cea condamnată. Astfel, calificarea lui Evagrie drept eretic nu ar avea acoperire în realitate, şi, deci, justificare. Este o calomnie bazată pe o impresie, generată de o confuzie. Fără îndoială, diferența dintre hristologia „identică" şi hristologia „riguros identică", ar trebuie să o aflăm, în gradientul conținutului său, chiar de la Bunge, cel „riguros" în argumente. Prin atributul „riguros" alăturat identității, dar negat, insinuează că ar exista o identitate superficială. Ca atare, ne-am afla în fața unei impresii false de identitate, a unei aparente identități.

Guillaumont, în primul rând, este vizat de Bunge ca fiind printre contemporanii care au stimulat această „falsă impresie", suprapunând „artificial" hristologia evagriană peste hristologia anatemizată în 553 sau viceversa. Considerând că e „un fapt bine documentat" că Evagrie „nu figurează printre protagoniştii celebri" ai primei dispute „în jurul cărților lui Origen" – contrar tezei lui Guillaumont, care susținea legătura lui Evagrie şi cu prima controversă origenistă –, Bunge îl acuză pe cercetătorul francez că nu „citează sursa informației" atunci când afirmă că Monahul din Pont „a fost deja suspectat de origenism în vremea sa, şi înconjurat de o anumită neîncredere".

Bunge, în schimb, nu-l vede pe Evagrie ca fiind suspectat de origenism nici azi, nici ieri, nici atunci. De ce? E simplu: în temeiul deosebirii între *origenieni* şi *origenişti*, pe care o face, doar cei din urmă sunt însoțiți de o conotație negativă. Detaliu important, care trebuie urmărit cu atenție în tot discursul lui Bunge abil înălțat şi mişcat pe papainoage. În pandant cu „suspectat de" *origenism*, Bunge pune „apreciat de" *origenian*. Printre aceşti, origenieni după Bunge, amintim pe: Rufin, Melania cea Bătrână, Ammonios Parotes, Frații Lungi. Sunt cei în ambientul cărora s-a mişcat şi aflat Evagrie, după plecarea intempestivă din Constantinopol. Rufin l-a făcut monah, Melania l-a trimis în Egipt la Ammonios, un „extraordinar ascet" şi „un mare cititor al lui Origen şi a discipolilor săi", pe care ea îl cunoştea, deja.

De aceea, Guillaumont crede că atunci când îl sfătuieşte pe Evagrie să urmeze calea monastică în Nitria, Melania nu l-a trimis într-un mediu cu totul necunoscut, străin, aşa cum ar lăsa să se înţeleagă *Apophtegmata Patrum* care „păstrează asupra lui Ammonios şi fraţilor săi o linişte foarte revelatoare a tendinţelor colecţiei". Pe vremea lui Valens, când arianismul a triumfat pentru scurt timp în Alexandria, Ammonios, împreună cu alţi monahi din Nitria, fuseseră exilaţi în Diocezareea Palestinei, unde s-au întâlnit şi cu Melania, cea care, anterior, în 373-374, făcuse şi o călătorie în Nitria. După restabilirea păcii, Ammonios se reîntoarce în Egipt. Guillaumont consemnează că Paladie evocă un ataşament cu totul deosebit al lui Evagrie faţă de Ammonios, şi-i alătură ca pe unii care, sub apelativul „anturajul sfântului Ammonios şi Evagrie", formau nucleul unui grup monastic, din Kellia. Acest grup este fără îndoială acelaşi pe care, conform lui Guillaumont, Paladie îl numeşte „anturajul fericitului Evagrie", „comunitatea lui Evagrie" sau „fraternitatea lui Evagrie".

De altfel, într-un capitol, *Evagrie şi origeniştii timpului său* (1962), Guillaumont susţine că influenţa pe care Melania a exercitat-o asupra lui Evagrie nu se limita la domeniul ascezei. Aproape de Melania cea Bătrână, care aparţinea înaltei clase romane, şi Rufin, Evagrie a găsit mediul în care se citeau cu fervoare operele lui Origen. Melania însăşi, după cum rezultă din mărturia lui Paladie, se oferise cu atâta ardoare acestor lecturi „încât transformase nopţile în zile". Evagrie a rămas în comuniune de idei cu Melania, dovadă fiind mai multe scrisori care i-au fost adresate acesteia. Conform lui Guillaumont, într-una din scrisori, cea mai lungă şi cea mai importantă, Evagrie face un expozeu al ideilor sale care se deosebeşte de modul exprimării din *Kephalaia Gnostika*, în care pare preocupat să învelească, să ascundă, gândirea sa, şi să nu o transpună decât într-un „simbolism obscur". În schimb, în adresarea către Melania lasă deoparte acest simbolism, pentru a expune cu claritate opiniile sale cele mai îndrăzneţe privind „fuziunea intelectelor în Unitate". Despre astfel de fuziune e vorba în mistica isihastă, personalistă?

Din ce afirmă Guillaumont, în context, reiese şi un ezoterism şi un stil ermetic, în mod deliberat folosit în *Kephalaia Gnostika*. Evagrie a ştiut deci bine de ce şi pentru ce formulează astfel, această scriere, care, în treacăt fie spus, i-a ameţit şi pe isohriştii secolului VI care au intrat în conflict cu tetradiţii şi protoctiştii neo-origenişti. Aşadar, influenţa Melaniei, a cărei întâlnire a constituit pentru Evagrie un „eveniment decisiv", nu a rămas doar în dimensiunea ascezei, ci a reverberat o simpatie intelectuală şi o afinitate de gândire.

Deci, deşi în contact şi în „comuniune de idei" cu toţi aceştia, Bunge, în mod bizar, vrea să ne facă să credem că Evagrie nu avea de ce să fie... suspectat... (!?!) ... de origenianism.Trebuie spus, totodată, că Guillaumont îi califică pe Rufin, Melania, Ammonios şi Fraţii lungi drept origeniştii cei mai notorii ai timpului său, cu care Evagrie a întreţinut relaţii strânse, şi care au fost cei mai angajaţi în luptă; mai ales Fraţii Lungi, împotriva cărora s-a dezlănţuit Teofil.

Bunge îi califică şi pe cei „expulzaţi" din pustia Nitriei ca fiind doar „aşa-zişi origenişti". Dar nu pentru că nu aveau nici o legătură cu Origen, erau „aşa-zişi", ci pentru că erau origenieni. Fiind origenieni, nu erau origenişti, se-nţelege. Prin urmare, lor nu li se potrivea calificativul de origenist, tocmai pentru încărcătura negativă primită de acest termen-etichetă. Dar de ce presupune Bunge că cei care îl suspectau pe Origen, adversari ai lui să presupunem, nu-i suspectau deopotrivă şi pe origenieni, şi pe origenişti? Suspiciunea faţă de Origen e limpede că se putea în mod natural răsfrânge şi asupra unora, şi asupra altora. Iar Evagrie, frecventând acest grup, chiar origenian de i-am spune, şi trăind în proximitatea lui Ammonios, de ce şi cum de nu ar fi fost suspectat de înrudire cu acesta? Firesc era, onest vorbind, să fie suspectat. E de bun simţ! Nu e nevoie de „citarea sursei informaţiei"! Asta e o discuţie, corelativă, care apare în caz că acceptăm post-factum această deosebire între *origenieni* şi *origenişti* cu care operează Bunge, şi pe care Guillaumont nu o ia în considerare. Şi cred că are dreptate când nu-l desprinde pe Evagrie de „grup". Prin relaţiile apropiate cu origeniştii notorii şi cu mediul în care a vieţuit, dar şi prin doctrina pe care a profesat-o – invocă raporturile nu mai puţin

strânse dintre doctrina din *Kephalaia Gnostika* şi ceea ce a fost denunțat sub numele de origenism – îl vede direct implicat în această primă controversă şi cu un rol mult mai mare decât istoria l-a consemnat. Bunge, dimpotrivă, îi decupează pe origenieni de origenişti, şi, în consecință şi doctrina, rezultată din *Kephalaia Gnostika*, o detaşează de origenism.

În acelaşi demers al restabilirii bunei reputații a lui Evagrie, Bunge susține că a realizat o „anchetă" privitoare la relațiile pe care Evagrie le-a avut cu „principalii actori ai vieții Bisericii din secolul IV, precum şi despre modul cum a fost apreciat de ei". Concluzia sa este că „imaginea formată despre Evagrie mult timp după moartea sa nu corespunde în mod evident cu ceea ce ştim despre relațiile sale cu principalii săi dascăli în teologie, Vasile cel Mare şi Grigore de Nazianz, sau şi cu Grigore al Nyssei (...) sau chiar şi cu Nectarie". Se referă la reputația şi la imaginea acestuia.

Guillaumont abordase, la rându-i, relațiile lui Evagrie cu capadocienii. În această privință, crede că se poate prezuma că la şcoala Sf. Vasile şi mai ales a Sf. Grigore de Nazianz, Evagrie ar fi fost introdus în opera lui Origen. El reține şi faptul că în privința criticii arianismului, Evagrie a rămas un fidel discipol al acestora. Remarcă şi faptul că în *Kephalaia Gnostika*, unde polemica este rară, anumite aspecte sunt orientate împotriva raționalismului eunomian. Ține să precizează însă că Evagrie l-a depăşit pe Grigorie în receptarea „marelui alexandrin", menționând totodată faptul că Sf. Grigore de Nazianz a respins anumite teze origeniste, precum cea a preexistenței sufletului, care se regăseşte la Monahul din Pont. Admirația despre care vorbeşte a păstrat, aşadar, la capadocieni, şi filtrul şi discernământul receptării. Astfel, cu toate că a receptat de la capadocieni ostilitatea față de arianism şi admirația față de Origen, Evagrie nu a păstrat şi acelaşi filtru, după plecarea din Constantinopol. Ulterior, în Palestina şi Egipt, a întâlnit şi cititori şi admiratori ai lui Origen, care l-au influențat. Despre aceştia Guillaumont afirmă că au fost față de Origen „mai puțin rezervați şi mai puțin prudenți decât capadocienii". Se referă la Rufin, Melania, Ammonios şi Frații Lungi.

La Sinodul V nu ştiu dacă părinţii sinodalii erau la fel „de răi" şi de „marcaţi de impresii". Nu reiese portretul acesta. Dar atunci, în secolele IV-V, ne este prezentată această urzeală a răutăţii. Scuzaţi-mă, pot să fiu mai pătimaş, mai reactiv, mai zelos, dar pot să am o înţelegere corectă a unor aspecte doctrinare, sau ca act de credinţă ortodoxă mărturisită. Pentru că noi, fiecare, mărturisim crezul aşa cum suntem, aici şi acum. Mai mult sau mai puţin pătimaşi, nu zicem că suntem sfinţi, că nu suntem, dar fiecare din noi putem mărturisi credinţa ortodoxă. Se introduce un aspect moral, dar în sensul peiorativ, afectat, tulburat de patimi. Se înţelege că detractorii nu au trecut prin treapta de *praktikos*. Erau stăpâniţi de mânie şi de poftă. Dedaţi la faraonice construcţii şi aşa mai departe. Documentele istorice pot să confirme din acestea. Poate că şi erau astfel. Dar una nu exclude pe alta. Nu se contrapun numaidecât, în chip necesar. Iar a face o astfel de edificare în care unii sunt mai de macao, răi, pătimaşi, pe când ceilalţi sunt blânzi, duce către concluzia că i s-a făcut o nedreptate. Baza atitudinii este cea a unei răutăţi umane.

Dar trebuie explicată, totuşi, dimensiunea doctrinară, cosmologică, antropologică, hristologică. Aici discutăm chestiuni legate de adevărul de credinţă, din ce înţeleg eu. Asta e poziţionarea: întru adevărul revelat. Şi sinodul nu a zis că evaluează numai morala, mânia şi blândeţea. Sunt mistici contemporani indieni, dacă vreţi şi Sri Aurobindo, care nu era un tip răutăcios. Nu avea legătură cu Hristos, dar nu era grobian. Nici chiar Osho nu era astfel. Avea umor. Nu poţi să spui că era agresiv. Ramakrishna în secolul XIX era una-două în extaz…, doar dacă trecea prin lanul de grâu. Dar asta înseamnă că aceştia sunt mistici creştini, că sunt cu şi în Hristos? Înseamnă că îi validează mistica lor metafizică? Nu are legătura cu mistica ecleziologică, cu isihasmul. Totuşi una e una şi alta e alta. De aceea spuneam că acest mod de abordare, tipul acesta de argumentare nu mi se pare cinstit. Discută chestiunile doctrinare în sens doctrinar, iar chestiunile morale abordează-le în plan moral, şi acolo, unde este, ridici mingea la fileu şi zici: Da, ăsta e bun, e blând, ne-a învăţat adevărat. E modelul. Puteţi să vă asemănaţi lui. La Bunge, origenismul este în tot şi în toate,

şi evagrianismul este tot afundat în origenism, în fond. Aşa, urmând misticii contemplative expuse de Bunge, nu mai ştim fii ai cărui duh suntem. Prezentarea asta are şi un iz de exaltare care parcă e prea nelalocul ei, cel puțin ca abordare academică. Relevă un soi de misticism căruia nu îi găsesc calificativul, şi nici nu trebuie să i-l găsesc cred. Dar trebuie să punem pe paletă nişte teme controversate.

Sigur, pe de altă parte se pot analiza comparativ anumite aspecte. Inclusiv antropologic, se poate evalua diviziunea tripartită a vieții spirituale. Poți să fii aşa sau să nu fii aşa, dar dacă gândeşti *praktike*, *physike*, *theologike* în perspectiva doctrinei lui sau a viziunii lui, în care persoana e *după chipul* intelectului ajungi într-o anume direcție. Însă, pot să nu încep, ca demers ascetic, cu *praktike*, înțeles în acest mod. Pot să mă orientez în sensul isihast ghelasian, începând practica cu gestul iconic.

Încep cu personalizarea omului. Caut să îi retrezesc chipul de suflet ca să fie prezent în actul rugăciunii. Pot să pun altfel problema. Pe când, dacă intră pe *praktike* evagrian şi pe interiorizarea gândurilor, te sapă şi te disecă „duhovniceşte" de s-ar putea să nu mai ieşi de acolo. Intri într-un iureş interior al gândului. Este şi asta o metodă care pusă sub îndrumare te poate duce la o formare, nu zic, dar nu e singura variantă. La fel, problema psihologiei tripartite. Toate aspectele pot fi luate în discuție şi, din ce vorbim, are noimă. Pe când aici se vede o poziționare partinică care, până la urmă e o opțiune. Şi e o opțiune formativă, dacă se păstrează în hotarele hristologice ale misticii. Dacă cineva vrea să fie evagrian, să fie sănătos. Dar să îşi asume onest condiția. Faptul că mi-l transmite într-o altă ecuație pe Evagrie şi vrea să mi-l împacheteze şi să mi-l livreze ca fiind neînțeles de sinod, mi se pare o formă subversivă de a-l reintroduce în spațiul ecleziologic şi de a-i da credit într-o formă de reinterpretare sau de ascundere a unor aspecte sau de trecere sub tăcere a altora. Sau poate vine cu un studiu în care spune că e aşa şi aşa mai departe.

Dacă vrei să găseşti soluții de curățire s-ar putea să găseşti, dar cel „spălat şi apretat" s-ar putea să nu mai fie nici Evagrie şi nici Origen, ci să fie un portret al lui Bunge. Poate să fie un Bunge evagrian. Din punctul ăsta de vedere pot fi luate,

şi cu următoarea ocazie poate o s-o şi facem, şi punctual câteva aspecte din *Praktikos* în care să se vadă această legătura pe care o remarcam şi care trebuie citită în raport de structura antropologică sau de psihologia de acest tip. Se poate pune problema aşa, dar trebuie înțeles că inclusiv acea chestiune a *rugăciunii curate* e în raport de o necurăție a celorlalte părți (irascibilitate şi pofta), care trebuie decantate şi care poartă în mod ilegitim denumirea de suflet. Dacă nu înțelegi *Praktikos* în ecuația aceasta s-ar putea să nu înțelegi despre ce vorbeşti când pomeneşti de *rugăciunea curată*. Poți crede că e doar rugăciune fără gânduri? Pe bune? Îndumnezeirea e altceva. Şi aşa mai departe. Important a fost şi este să devoalăm contextul.

Ad. Olteanu: Îndumnezeirea, lecturată din perspectiva maximiană sau a părintelui Dumitru Stăniloae, este diferită de cea evagriană. Este important în cazul de față sistemul. O spune şi Gabriel Bunge.

N.: Acesta poate fi şi riscul construirii unui arc peste timp în care te trezeşti tu, cutare, în secolul XX. Sigur, te trezeşti în răspăr cu ceilalți despre care am vorbit, cu Hausherr sau Balthasar, cu Guillaumont şi alții. Pot să accept elemente practice. Pot fi asumate. Dar asta nu validează întru totul aspectele doctrinare. Practica nu-ți validează viziunea, care poate fi heterodoxă. Iar viziunea te scoate din schemă, pentru că aici se lucrează cu decupaje, care apoi sunt relipite. Cam aşa lucrează Bunge.

Ad. Olteanu: Este important în cazul de față sistemul. O spune şi Bunge, care are un sistem.

N.: Sistem o avea, dar treapta din mijloc rămâne să o explice, ca hristologie. Exact aceasta a fost piatra de moară sinodală pusă la gâtul lui Evagrie. Pe asta trebuie să o discuți şi să o lămureşti din prima. De asta spuneam că nu mi se pare serios tipul acesta de argumentare care îmi pune la înaintare monahii palestinieni, aceia care sunt eretici origenieni, dar care au întinat idealurile origeniene, ca la noi, la Revoluție cu cei care întinaseră idealurile comunismului, iar *Kephalaia Gnostika* nu o comentezi, ci o laşi pe mai încolo. Insinuezi cum că e cosmologie, dar de fapt e hristologie legată de cosmologie, inevitabil, că nu se poate fără. Cosmologia în sens creştin începe cu *prin El toate s-au făcut.* Dacă vorbeşti de cosmos şi de

antropologie, nu poți să nu înțelegi că trebuie să vorbeşti de Hristos şi de Cuvântul prin care toate s-au făcut. Îmi pare rău, dar nu se poate. Discut şi de creație în sine, desigur. Astea sunt aspecte pe care le găsim la Meyendorff. Sunt elementele astea ale creației, ale căderii şi ale restaurării. Sunt elemente care şi la Origen erau cumva o cheie de intrare. Atunci e bine să vedem cum înțelegi creația şi cum dezvolți tema în raport de creația care se face prin Fiul, dar şi de întruparea care deschide calea de restaurare şi îndumnezeire a creației. Adică sunt elemente pe care nu poți să le scoți din discuție doar pentru că invoci că sari tu pârleazul lui *physike*. Sari direct în Sfânta Treime. Aproape că poți să îmi spui că ajungi la Sfânta Treime şi fără Hristos şi fără întrupare dacă te mişti în sensul unor astfel de salturi. Cureți intelectul şi apoi hop, direct te scalzi în lumină. Chiar aşa stă treaba? În Sfânta Treime eşti răpit, înțeleg. Păi poate eşti răpit sau mă rog, poate extratereştrii te extrag. Dar aici sunt aspecte care pot fi detaliate vizavi de *physike*, care nu prea e băgat în seamă. Însă, raportul contemplației cu îndumnezeirea, raportul cu tripartiția unei psihologii duhovniceşti, care nu e de fapt duhovnicia propriu-zisă, te orientează altfel dacă ai în atenție un orizont antropologic detaliat. Mi se pare că aceasta este una dintre deficiențe, în orizontul practicii, chiar lăsând la o parte dimensiunea hristologică.

Ad. Olteanu: Partea hristologică străluceşte prin absență la Evagrie, sau formulată codat în *Kephalaia.*

N.: Da, pentru că e formulată altfel. Şi povestea aceasta, că e codat, că e încifrat, pe de altă parte demonstrează că nu e... ezoterică... Nu? De fapt, Bunge nu vrea să dea hrana tare celor slabi, ca să nu arunce mărgăritarele. Am înțeles retorica. Dar, până la urmă, ce explicații sunt acestea? Sunt justificări, mai degrabă. Nu ştiu cui se adresează. E bine să fim serioşi şi să nu o dăm în crăci. Să nu o scăldăm cum că nu a vrut să spună, ori că a spus altceva sau nici acum nu ştim exact ce a spus. Trebuie mai multă stabilitate în expunere. E prea cotită, prin părțile esențiale, expunerea ca apologie evagriană. Cei de astăzi – chiar dacă alții au gândit altfel, atunci – nu pot să nu țină cont de o dezvoltare antropologică. Nu putem rămâne la tripartiția filosofică antică, pentru că poți ajunge să ratezi identificarea

chipului persoanei. Identifici, în raport de această tripartiție, chipul persoanei chiar cu intelectul. În antropologia apofatică, persoana transcende această tripartiție antică. Persoana e un nucleu transcendent şi de altă natură. Trebuie identificată în cheia diferenței dintre ființă şi energii. Acestea au efect practic. Altfel se structurează practica, altfel se configurează dacă se merge pe această articulare între ființă şi energii în care personalismul e asociat cu o ontologie ființială. La personalismul antropologic mă refer, pentru că suntem la om şi mă refer la om.

Ad. Olteanu: Pe când la Evagrie ontologia este noetică.

N.: Da, centrată noetic. Şi personalismul este înglobat aici, şi „după chipul" tot aici îşi află locul. Totul e împins aici. Pare că în acest aspect noetic nu mai e loc de limbaj. Pare că nu mai e loc de memorie, de chipul de persoană ca memorie, conştiință şi limbaj, de memoria întâlnirilor, de dinamica aceasta, apropo şi de modelul maximian, care a preluat capetele respective, dar structura doctrinară maximiană este cu totul altceva. Se vede asta şi din perspectiva asupra îndumnezeirii. Dacă începem să decupăm fragmente, invocând că cineva a folosit un citat, atunci pot să citez din Dalai Lama. Sunt budist? Asta se cam recunoaşte: Cadrele hristologice maximiene, din secolul VII, au girat dezbaterile privind adevărul de credință, secole de-a rândul. Acestea au fost reperele ortodoxiei. Nu au fost la Evagrie aceste repere. Evagrie reapare pe o filieră a unei traduceri a lui Isaac Sirul, pentru că după sinod s-a trecut la ars. Desigur că nici această pârjolire nu e o atitudine potrivită. Nu trebuie să stârpeşti, să ştergi urmele pentru că au adepții lor şi cândva sunt resuscitați într-un fel sau altul. Ar mai fi şi problema asta a răului, apocatastaza, caracterul provizoriu sau relativ care intră în discuție, şi sinteza între cosmologia, eshatologia şi triadologia capadociană.

Ad. Olteanu: Apocatastaza origeniană ar trebui prezentată doar celor înaintați duhovniceşte. Nu oricine poate să o înțeleagă.

N.: Păi da, pentru că îi îndeamnă la delăsare. Îi întinde pe cuptor, la leneveală. Dacă răul ar fi salvat, atunci de ce să nu-l facem? Până la urmă chiar şi „Michi" va fi salvat. Se contestă că ar fi spus asta. Unii l-au acuzat şi pe Origen că ar fi susținut această relativitate a răului. Alții au tras concluzia că de fapt se

mântuieşte şi lumea, şi diavolul. Ori neagă, susținând chiar că n-ar fi spus niciodată Origen asta, şi că e doar o interpretare. Dar se intră într-un cerc vicios de incontinentă interpretare şi reinterpretare încât nu se mai înțelege nimic. Poate doar faptul că unii sunt definitiv origenieni, că orice ar fi apără origenismul, de pe orice poziție, sau că, fără rest, rămân evagrieni, până la sfârşit. Vor să cadă permanent în picioare origeniene, scurte şi mincinoase, chiar împotriva adevărului. Nu acceptă că ar fi greşit fundamental Calea. Selectează, relativizează, interpretează şi reinterpretează, răspândind confuzie, ceață. La Evagrie, de pildă, e treapta *physike* despre care cineva afirmă că are impact în cosmologie. Dar ignoră şi ascunde, totodată, că nu e implicată şi hristologia, pe această treaptă, ba susține şi că această treaptă, legată de cosmologie, nu ar fi aşa importantă, pentru că trebuie transcensă prin păşirea pe următoarea treaptă: *theologike*. Reiese că a contempla natura nu e o lucrare şi o treaptă necesară, pentru că ținta e treapta ultimă, cea a vederii luminii. Însă, neabordarea acestei trepte, *physike*, nedezbaterea ei, e legată de ocolirea conținutului hristologic care e vulnerabil, la Evagrie. Este şi o dimensiune contemplativă prin care, mă rog, rezultă că pe treapta *physike*, fie contempli, fie nu contempli natura. Însă, tocmai aici e problema, că nici natura nu poți să o contempli în taina ei, fără Dumnezeu. Nu poți să o vezi în rădăcinile ei, în paradigmele ei, fără întâlnirea cu Hristos, revelat ca cine este El, Cel care este originea şi sensul creație: Fiul-Unul din Treime care S-a întrupat. Nu merge altfel, pentru că rădăcinile creației, inclusiv ale cosmosului, sunt în Hristos. Apoi, mistic ecleziologic, să ne lămurim, omul nu e chemat doar să contemple natura, ci şi să o umanizeze şi să o transfigureze hristic. Astfel, *physike* în sens evagrian nu ține cont în realitate de taina hristică a transfigurării şi a îndumnezeirii cosmosului.

Ad. Olteanu: Cei doi sunt judecați pe seama unei memorii negative. S-a perpetuat o tradiție vie a ceea ce propovăduiau, pe lângă scrierile lor. Cele care s-au păstrat, scrise într-un limbaj mai mult sau mai puțin codat. Există o tradiție sfântă în Biserică. La Ioan Culia nu am observat mult mai multe capete de acuzare. Până la urmă există şi o tradiție

sfântă în Biserică. *Verba volant, scripta manent. Scripturile* lor au rămas şi sunt uşor de identificat, cele care au rămas desigur, citite într-un limbaj mai mult sau mai puțin codat. Cred însă că au fost judecați pe seama unui sentiment (cât se poate de real).

N.: Poate să fie şi aceasta, dar pe de altă parte… Vreți să spuneți că tu, Bunge, ai o perspectivă şi că vrei să o distribui, susținând că ori la sinod au greşit, ori că au vrut să spună altceva decât au spus. Susții că anatemizarea nu a fost anatemizare, ci că a fost o apreciere, de fapt. Sau a fost o anatemizare doar în virtutea faptului că a fost ponegrit de monahii palestinieni şi reinterpretat.

Ad. Olteanu: Foarte probabil că exista o memorie negativă reală, o imagine teologică negativă a lui Origen, iar mai târziu şi a lui Evagrie Ponticul.

N.: Asta e o posibilă speculație. Vi s-ar putea răspunde că are la bază acea răutate a patriarhului Teofil. Adică nişte oameni răi au perpetuat această ură. Ni se spune de fapt – şi chiar am citit – că Evagrie i-a stricat diavolului rânduielile, prin ceea ce a făcut el, în sensul de viziune şi lucrare duhovnicească. Prin urmare, diavolul îl va ponegri la scară istorică. Se va îngriji, în sens negativ, de posteritatea lui. Şi atunci, chiar şi noi, dacă vorbim critic despre Evagrie, s-ar putea să fim sub o astfel de influență... demonică... Nu?

Ad. Olteanu: Totuşi, Sinodul V ecumenic de la Constantinopol din anul 553 spune cu totul altceva.

N.: Se spune că nu a fost înțeles şi că a fost condamnat, prin prisma a ceea ce au înțeles de la acei monahi care spuneau că sunt Hristos, de la mânăstirea Sfântul Sava. Eu nu zic că nu au greşit aceia, dar asta nu ne spune că s-ar fi condamnat nişte erezii fictive atribuite lui Origen. Când, de fapt, era foarte ascuțită disputa hristologică, vizavi de această partidă monahală palestiniană. Nu a apărut din senin nevoia de cercetare a influenței lui Origen şi Evagrie. Nu s-au trezit din senin cu furia în brațe: *Hai să-l condamnăm!* Era un conflict, o mare turbulență, în acea perioadă. Nu a fost o provocare artificială, diversionistă: hai să vedem cine mai este eretic şi să îl luăm la purecat.

Dezbaterea aceasta intră pe dimensiune hristologică. Spuneau că experiența lor era pe baza modelului respectiv.

Ajung astfel să fie şi ei hristoşi. Şi atunci pe ce vă bazați? Pe asta! Pe hristologie! Poate că au interpretat greşit, să zicem, monahii palestinieni, dar textele din *Kephalaia* nu sunt mai puțin vulnerabile, din punct de vedere hristologic. Aici mi se pare că este un viciu de raționament. L-aş vedea şi necinstit şi dubios, din perspectiva credinței. Bunge pune în discuție decizia sinodală, acreditând că ştie mai bine cum e cu ortodoxia. Totodată nu atacă problematica din *Kephalaia Gnostika* care era adusă în discuție atunci. Nu vi se pare că ceva nu se leagă? Arunci o umbră de îndoială asupra tematicii respective, deşi Guillaumont arată că în *Kephalaia* erau capete vulnerabile. Dar tu, Bunge, nu o tratezi decenii, insinuând că scrierea aceea nu o citeşte oricine şi că interpretarea e dificilă, şi că nu se prea pune la socoteală. Păi bun, atunci cam asta este situația. Aici ne aflăm. Aşteptăm însă noile explicații care, buzduganul e deja lansat, trebuie să apară.

V

Ad. Olteanu: În *Gnosticul* 38, Evagrie vorbeşte de Abener, de fapt Obed Edom Gateanul, levitul care a primit chivotul Domnului, devenind bogat. După o interpretare alegorică, chivotul ar fi cunoaşterea spirituală sau esoterică, iar capacul lui, gnoza care îndrumă sufletele *practicilor*. Esoterismul lui Evagrie s-ar datora lapidarității stilului său. Aflat în Ierusalim, după fuga din Constantinopol, el trecea prin ceea ce astăzi s-ar numi o tulburare care va dura şase luni. Teolog de mare capacitate ascetică, inițial de formare stoică şi capadociană, Evagrie începea odată cu întâlnirea referențială cu Melania cea Bătrână şi Rufin un itinerar duhovnicesc şi esoteric sfârşit postum cu sentințele sinodale de la Constantinopol II. Asceza lui era una extremă: mânca un sfert de kilogram de pâine şi rostea o sută de rugăciuni pe zi, iar în trei luni folosea o şesime de ulei. Mărturiseşte că era rău tulburat de duhul curviei şi al hulei. Cicero, Epictet sau Marcus Aurelius par a fi mentorii lui Evagrie din Pont, poate în mai mare măsură decât Vasile cel Mare sau Grigore de Nazianz. Irénée Hausherr spunea că *Tratatul despre rugăciune* exprimă o mistică plotiniană şi îl punea în legătură cu Platon şi Porfir. Duhul acestui esoterism a preocupat numeroşi scriitori de-a lungul vremii, interesați de mistica specifică învățăturilor simbolice.

Pe de altă parte, rolul de maestru spiritual al lui Evagrie din Pont pentru teologia răsăriteană este unul problematic. Astfel, în *Convorbirile 7 şi 8* ale lui Ioan Cassian, avva Serenus, nume simbolic care trimite la *apates*, nu ar fi altul decât Evagrie. Temele abordate în cele două convorbiri ar fi evagriene. Ioan Cassian a ales soluția numelui cifrat sau simbolic pentru a evita reproşurile anti-origeniste şi pentru a se înscrie în tradiția esoterică a maestrului.

V-aş ruga, părinte, să clarificaţi, dacă este posibil, chestiunea esoterismului creştin şi/sau păgân la Evagrie din Pont.

N.: De clarificat e mai greu, dar nu imposibil, mai ales dacă luăm în considerare că un ezoterism creştin la modul propriu nu există. Mai uşor ar fi de aflat cum este recitit astăzi ezoterismul lui Evagrie, de către un promotor evagrian, precum Bunge. Dacă e de bine sau e de rău ezoterismul, în caz că este Evagrie ezoteric, este de aflat…, în raport de cine şi cum defineşte ezoterismul, fără îndoială. În fond, ezoterismul este o laudă sau o ocară, la ora actuală?, pentru că, din volumul apărut recent, *Evagrie Ponticul. Scrieri mistice. Tratatul practic. Gnosticul*, în care Cristian Bădiliță este implicat, nu rezultă doar un Evagrie ezoteric, ci şi că ezoterismul este de bine. Gabriel Bunge face o distincție, dar şi o contrapunere: disciplina secretului vs ezoterism. Cumva denunță acest caracter ezoteric. Altfel spus, ezoterismul este lecturat într-o cheie negativă. Ca atare, Bunge nu subscrie ideii că Evagrie ar fi fost ezoteric.

Ad. Olteanu: Probabil într-un sens gnostic al cuvântului.

N.: Face o diferență între gnoză şi gnosticism. Însă face şi o distincție între disciplina secretului şi ezoterism. Dar ceea ce mi se pare din nou neclar, la Bunge, e faptul că asociază ezoterismul cu o formă de misticism vulgarizat. Deci, şi cu gnosticismul, dar şi cu o formă de misticism vulgarizat. Altfel zis, dă o anume definiție ezoterismului de care se delimitează. Refuză să recunoască un ezoterism evagrian, dar prin raportare la o definire specifică a ezoterismului.

Detaliul e important pentru că delimitarea sa este față de un ezoterism într-o anume definire a termenului.

Ad. Olteanu: Probabil pentru că Evagrie (în viziunea lui Gabriel Bunge) se delimitează de păgânism.

N.: Aici insistă pe o disjungere, asociind disciplina secretă cu „nu dați mărgăritarele voastre porcilor", în sensul anume precizat: să nu vă devoalați măsura sau asceza. Totuşi, introducând atare modalitate interpretativă, Bunge se îndepărtează de sensul ezoterismului lui Evagrie, cel la care gândesc că vă referiți şi pe care îl aduceți în atenție. Nu este similar, înțeleg, genul de ezoterism pe care îl remarcați, cu cel la care se referă şi de care se disociază Bunge.

Consemnează că există grupuri, ateliere, care oferă inițiere ocultă. Acestea ar constitui propriu-zis „zona ezoterică" pe care o are în atenție Bunge. Un ezoterism vulgar. Un ezoterism în sensul slab şi *new-age*-ist, de care, de altfel, se delimitează, pe bună dreptate. Evident că Evagrie nu poate fi integrat în acest cadru, pseudo-ezoteric de fapt. Însă, aici discutăm de un ezoterism evagrian în senul său tare, consistent. Vorbim de structura unei mistici metafizice îmbrăcată sau înveşmântată într-o haină creştină. Ne referim la o mistică cu aparență creştină, dar ezoterică în structura ei. Nu discutăm de faptul că nu trebuie să ne arătăm nevoința în fața celuilalt.

Atunci ar fi în joc un soi de discreție şi de… ascundere… a nevoințelor. Asta este altceva. Nu este ezoterism. Nu la asta gândesc că v-ați referit când ați evocat ezoterismul. Nu la aceasta trimite Cristian Bădiliță, atunci când aduce în atenție ezoterismul lui Evagrie, asupra căruia chiar mi s-a părut că insistă, devoalându-l ca reprezentativ. Asociază misticii evagriene această caracteristică. Comparativ, observăm cum, la Bunge, ezoterismul este tras pe o linie moartă. Altfel, dacă vreți, îl situează într-o sferă superficială, ca neavând acces la revelație. Rămâne de văzut în ce măsură asociază acest acces la revelație cu revelația hristică în deplinătatea ei, pentru că am vorbit anterior. Dincolo de formule teologice avansate – de lumina Sfintei Treimi, de revelație, de o istorie a mântuirii –, e vorba de structura în sine a misticii care trebuie analizată. Însă, „metoda" lui Bunge de a redefini un termen, oferindu-i alt conținut decât cel curent, pentru a se delimita ulterior de el, este de păstrat în atenție. Este o „metodă" ce poate înşela un lector neatent, care poate recepta negația, fără să o vadă în raport de conținutul redefinit care nu mai este cel cunoscut de el şi de cel pe care îl prezumă.

Ad. Olteanu: Cred că aş putea identifica un fir roşu, longitudinal al esoterismului, o mistică metafizică trans-istorică. Aceasta în sensul a ceea ce am discutat anii trecuți despre André Scrima sau despre René Guénon.

N.: Firul roşu ar putea fi intuit cumva, dar e complicat să se descopere şi să se dovedească o continuitate istorică efectivă, dacă asta ar fi ținta de atins, de identificat. Mă gândesc însă la

părintele Ghelasie şi la calificarea ca automistici sau ca mistici de creație a acestor mistici metafizice extra-ecleziologice. În acest orizont al misticilor de creație, pecetluite de căderea primordială, s-ar putea proclama că ar putea fi un fir roşu, aşa cum face misticismul masonic ezoteric care se prezintă cum că ar avea continuitate de milenii, revendicându-se de pe vremea regelui Solomon sau chiar dinainte. Este un fir roşu care înfăşoară aceste modalități de experiență infra-creaturală ale sinelui profund. De fapt, vorbim de o experiență a naturii umane fundamentale, în realitate. Se poate prezenta şi ca teism, de formă cel mult, dar care nu e altceva decât o mască pentru autodivinizare mistică.

Sub atare umbrelă se pot afla într-o măsură mai mare sau mai mică atare mistici, deşi riscul generalizării ne poate duce într-o direcție de simplificare, de nedorit, pe de altă parte. Dar aici este miza întrebării, cred. Nu orice mistică se înscrie în revelația hristică, chiar dacă invocă contemplarea luminii necreate, de pildă. Aceste mistici metafizice sunt în afara revelației, a revelației hristice autentice, pentru că pot să vorbesc de Iisus Hristos, pot să-L evoc şi invoc, dar să fiu în afara revelației hristice, de fapt. O să discutăm şi despre autentica revelație hristică. Ce vreau să spun prin autentica revelație? De exemplu, se mai poate vorbi în origenism de revelație hristică autentică, şi nu de o „revelație" metafizică, dacă nu se mai recunoaşte, ba chiar se neagă învierea cu trupul a lui Hristos? Dacă nu mai am mărturisită şi asumată o hristologie ecleziologică, tributară învierii cu trupul, mai rămân în spațiul ecleziologic, ca trup mistic, cu această „revelație"? Chiar dacă pomenesc sau evoc revelația hristică, pot în realitate să nu fiu întrupat în ea, în această revelație care poartă amprenta sa iconică. Nu ne folosim doar de o numire consacrată ca să disimulăm, să înşelăm...

Ad. Olteanu: Filosofi reprezentativi din secolul XX, preocupați în cel mai înalt grad de spiritualitate, de esoterism, de cunoaşterea unor elemente masonice, ar fi Julius Evola, René Guénon, Nikolai Berdiaev. Ei încearcă să înțeleagă o astfel de experiență.

N.: Este necesar să se traseze hotarele clare, fără să se amestece merele cu perele. Ai o revelație hristică şi o mistică ecleziologică care presupune şi păşirea pe cale şi rămânere în Hristos. Ai şi o viziune. Am pomenit anterior de părintele Stăniloae care remarcă la Maxim Mărturisitorul o antropologie teologică.

Ad. Olteanu: Ce înseamnă antropologia teologică?

N.: Din ceea ce înțeleg, o astfel de antropologie ar revela nu doar structura, ci şi originea şi sensul omului, adeverindu-l după chip şi într-un raport de asemănare cu modelul său transcendent. Altceva este să te mişti într-o antropologie evoluționistă, cu strămoşul maimuță, din care, după caz, te tragi sau te extragi mai mult sau mai puțin – că, vorba tribunului, unii nu s-au ex-tras de tot din strămoşul lor, gibonul, dacă-mi permiteți să particularizez. Atunci e de discutat dacă antropologia este (şi) primatologie sau este antropologie antropologie. Omul ca om. Nu omul ca devenire din maimuță. Totuşi, o origine şi un sens al omului, se poate decela chiar şi în modelul evoluționist, care operează cu o ipoteză asupra apariției omului în existență. Antropologia teologică originează omul, conform cu referatul biblic vetero-testamentar, ca fiind creat după chip şi asemănare cu Dumnezeu. Din scrierile nou-testamentare ştim mai mult. Ştim că omul este creat prin Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel „prin care toate s-au făcut".

În acest orizont paradigmatic, omul are în esență un chip filiativ şi este un chip de cuvânt. Omul are un sens şi o menire plinitoare prin Hristos, adică urmând întreagă Calea, Adevărul şi Viața descoperite în Hristos, prin revelarea Sfintei Treimi. De aceasta ține un orizont al unei antropologii teologice, de faptul că ne arată originea şi sensul, de faptul că ne fixează ținta şi ne centrează sorgintea, teologic, de faptul că ne defineşte paradigmatic. O antropologie ca antropologie ar trebui dezvoltată şi detaliată şi ca structură strictă, pentru că discursul filocalic a rămas, antropologic vorbind, cantonat, într-o bună măsură, într-o formă antropologică antică. Asta consemnează şi părintele Stăniloae, care susține că, din punct de vedere psihologic, la Sf. Maxim se regăsesc elemente aristotelice. La fel, structura psihologică platoniciană, la Evagrie, este desuetă, dacă este să

gândim riguros. Asta văd că nu sesizează nici Bunge, nici cei ce-i ţin isonul în bas.

În general, structurile antropologice au rămas şi în filocalie cele configurate pe calapodul filosofiei antice. Problema de raportare, de comparaţie ar fi în orizontul unei antropologii teologice care deschide de fapt şi orizontul unei antropologii teandrice în ceea ce înseamnă împreuna-lucrare pe cale cu Hristos. Asta dacă suntem sau rămânem în El, pentru că asta e într-adevăr o problemă şi vizavi de Evagrie, de protologia, soteriologia şi eshatologia care trebuie decelate, pentru că sunt exact zona sensibilă, de inevitabilă raportare la dimensiunea hristologică.

Tot părintele Stăniloae scrie, cu privire la Sf. Maxim, că, în *Ambigua*, leagă antropologia şi cosmologia de hristologie. Trebuie să le distingem, dar să nu le despărţim. Mai mult, trebuie să le vedem într-o legătură de înrudire iconică, dată de temeiul şi sensul hristic. De fapt numai această legătură îţi oferă viziunea exactă şi completă a cărării, a Căii. Şi de asta e exemplară *Ambigua*, pentru că oferă nenumărate exemple pentru ceea ce înseamnă clarificarea viziunii practice şi experienţiale în raport cu revelaţia întrupării Fiului lui Dumnezeu. Exact asta e zona evagriană vulnerabilă – despre care am vorbit şi data trecută –, anume treapta *physike*, din acea celebră tripartiţie: *praktike*, *physike* şi *theologike*. La stoici, *theologike* era logica. Triada era astfel: morala, fizica, logica. Chestiune consemnată şi de Cristian Bădiliţă, vizavi de astfel de triade. Aici ar fi povestea cu antropologia teologică. Aici ar fi orizontul de orientare. De unde venim şi încotro ne ducem şi dacă şi cum rămânem pe Cale.

Ad. Olteanu: Urmând revelaţiei scripturistice, omul este creat cu trup şi suflet. Nu este numai intelect.

N.: Acestea sunt discuţii de detaliu, importante, apropo de ce ai spus, de revelaţie şi de structura suflet-corp. De ce sunt importante? Pentru că îţi dau o perspectivă reală asupra chipului omului şi asupra sensului său. Putem să luăm antropologia şi ca antropologie structurală, la modul strict de analiză a structurii. Acceptând însă că omul este creat, omul ca făptură creată nu se poate defini pe sine fără un raport iconic, fără o raportare la originea sa, ca o asemănare după chip, după model.

Şi nu e o raportare de dragul raportării, ca aflare în treabă. Omul nu se poate cunoaşte până la capăt pe sine fără recunoaşterea modelului originant. Aceste repere nu sunt relative. Nu e totuna dacă cineva le ia sau nu le ia în seamă. Nu e totuna dacă cineva acceptă sau nu preexistența sufletului. Aici este dimensiunea vulnerabilă în evagrianism, chiar şi astăzi, oricât ar vrea să-l scoată Bunge „basma curată" pe monahul din Pont. Suntem duşi pe un culoar al practicii, al acelor opt gânduri ale răutății, mă rog, cu toată povestea respectivă, uitând de natura sufletului, de cine suntem ca persoane şi încotro şi în ce fel asemănarea de chip după chip. Aici are şi Bunge contribuția sa confuzivă, ca fan evagrian contemporan. Nu se regăseşte cu adevărat esența şi scopul ascezei, chiar vorbind despre învățătura duhovnicească.

E necesar, vizavi de esența şi de scopul ascezei, să se deceleze orizontul acesta al desăvârşirii, şi modul cum e structurat. Rămâi sau nu rămâi ascetic în această întrupare hristică, în traseul de îndumnezeire a umanității sale? Trebuie să urmărim extinderea lui Hristos în noi cu efect de îndumnezeire şi a trupului nostru, a omului întreg, deci. Despre asta vorbiți, nu? Trebuie să se insiste pe această integralitate. Aici este unul dintre punctele foarte vulnerabile în evagrianism, inclusiv în cel de azi, promovat şi la noi, fără discernământ mistic, îndrăznesc să zic. Ceea ce mă miră e faptul că părinți şi teologi de la noi nu realizează acest derapaj evagrian. Nu avem de-a face cu simple idei sau concepții punctuale, ci e vorba de o viziune diferită, de o altă viziune. E adevărat că, fiind vorba tot de om, de experiențe umane, sunt inevitabil şi elemente de suprapunere, care la un moment dat pot crea efectul, impresia de „acelaşi lucru".

Sunteți specializat în psihologie. Ştiți că sunt şi în psihologie elemente viabile, vizavi de cunoaşterea umană, ca analize existențiale, dacă vreți. Asta nu înseamnă că psihologia poate să dezvăluie prea multe despre sensul omului şi despre originea lui sau despre ce este omul şi ce poate să devină. Există şi un câmp, ca acoperire comun. Ceea ce nu înseamnă că acel câmp de acoperire şi devine determinant. Aşa şi aici. Dacă vorbeşti de sensul, de esența şi de scopul ascezei, nu poți să separi *praktikos*, că tot se vorbeşte de această treaptă, de orizontul unei

antropologii teologice prin care se rămâne pe cale, în adevăr şi în viață, în deplinătatea ei.

Ad. Olteanu: Evagrie insistă mai mult pe căderea minții de la Dumnezeu şi de la sine însăşi. Cade de la ea însăşi, din *monas*-ul non-numeric, devenind suflet fără trup. Trupul ar fi în filosofia creştină a lui Evagrie efectul unei prime judecăți.

N.: Detaliați, pentru că intrați exact în ceea ce povestea evagriană şi origeniană implică ca viziune diferită. Aceste elemente pe care le-ați evocat structurează altceva, ca traseu… Teologi sau părinți, de la noi, chiar nu văd elementele evagriene care te scot din trupul mistic ecleziologic? De exemplu, Cristian Bădiliță le evocă? Această viziune este aleatorie? Fără efect? Când vorbesc de două creații, de două judecăți… sunt sau nu mai sunt în spațiul ecleziologic, în trupul mistic?

Ad. Olteanu: Vizavi de creație, de cele două judecăți: omul este creat ca intelect într-un monas non-numeric, cade de la unitatea non-numerică şi de la sine însăşi, devenind suflet. Survine prima judecată, îi este adăugat trupul, depus la a doua judecată.

N.: Ei bine, această schemă, ca parcurs, o urmăresc sau o au în atenție evagrienii contemporani, atunci când se lansează într-o direcție a ascezei, a esenței şi a scopului ascezei? Au în atenție elementele acestea: căderea intelectului, devenirea sa ca suflet, apariția trupului, cele două judecăți? Ajung la unitatea originară, aceeaşi din care au căzut? Tot scopul şi esența ei vizează reîntoarcerea în pleroma sau în unitatea inițială.

Ad. Olteanu: Sau reîntoarcerea sufletului şi a trupului în mintea originară. Inițial a fost mintea, retrogradată la stadiul de suflet. Acestuia la a doua judecată i se adaugă un trup. Revenirea din căderea originară este tot către dimensiunea noetică.

N.: Adică o depunere a trupului, şi cel mult o folosire pasageră a lui. Aceste aspecte pe care le-ați evocat le puteți echivala şi integra, în vreun fel, cu o viziune hristologică asupra creației, întrupării şi mântuirii/îndumnezeirii? Atunci cum poți să declari, aşa cum o face nonşalant un părinte profesor de patrologie, de la Sibiu, când propovăduieşte adâncimea spirituală şi autoritatea pan-creştină a lui Evagrie, una din cele mai apreciate „podoabe ale Bisericii". Deci un părinte profesor de la

Sibiu, patrolog, declară că Evagrie e „podoaba Bisericii". Ştiu că Sinodul l-a situat… „un pic"…definitiv… *în afara* Bisericii…Iar dacă este în afară nu mai poate fi înăuntru. Deci Evagrie nu mai este *al*… Bisericii. Învățăm studenții teologi, la o Facultate de Teologie, că este „podoabă a Bisericii", Evagrie? Păi ce-am pățit? N-am văzut marfaru? Să zicem că asta ar fi o chestiune…

Ad. Olteanu: Istorică.

N.: Dar detaliul despre care pomeniți, cu apariția şi relația dintre intelect, suflet şi corp, este unul care merită atenție şi preocupare, inclusiv atunci când este în obiectiv chiar şi numai asceza şi scopul ei. Relația dintre intelect, suflet şi corp, ca apariție şi devenire subsecventă are efect asupra relației cu Dumnezeu şi cu cosmosul. Regăsiți viziunea hristologică asupra creării omului, a venirii sale în existență, a căderii şi a mântuirii/îndumnezeirii sale aşa cum înțelegem şi mărturisim ecleziologic? Adam şi Eva, scripturistic, sunt părtaşi acestui mod al creării minții, al retrogradării intelectului sau minții ca suflet, al primei judecăți, apoi al creării trupului? Suntem în siajul scripturistic relevat cu această viziune? Nu contestă exact viziunea hristologică, cea a mărturisirii de credință? Mai vorbesc de acelaşi Hristos, mai sunt pe cale cu Hristos, dacă văd şi mărturisesc astfel? Sunt elemente de hristologie, de fapt, inevitabil implicate. Afirmând toate acestea, dubla creație, dubla judecată etc., negi viziunea hristologică, ecleziologică. O subminezi! Atunci cum poți să susții că acestea sunt elemente care ghidează şi practica ascetică ecleziologică. Treptele respective evagriene, riguros vorbind şi în spiritul viziunii evagriene, te conduc de fapt la o reîntoarcere în acea unitate inițială.

Dacă Hristos este un intelect care nu a căzut, atunci nu este Fiul lui Dumnezeu din Treime. Dacă nu e decât un intelect care nu a căzut, din cele care au căzut, toate, mai puțin el, nu se poate înțelege că aici ne aflăm într-un soi de arianism, un semiarianism, chiar dacă, în paralel, poți să ai discurs triadologic? Nu apare ca o creatură? Mai avem Sfântă Treime, reală, revelațională aici? Trei Persoane de aceeaşi ființă? Mai avem viziunea în care se leagă coerent întruparea Fiului cu asumarea omului întreg, nu doar a corporalității?, pentru că nu e un avatar, Hristos, adică doar o încarnare. Ne duce şi pe noi la

Tatăl, împreună cu El, cu umanitatea deplină, suflet şi corp, la care ne face părtaşi, dimpreună cu dumnezeirea subzistentă în ipostasul Său dumnezeiesc.

Ad. Olteanu: Însuşi trupul lui Hristos ar urma să fie depus înainte de ziua a opta.

N.: Asta o găsim şi la Origen. Aceştia sunt misticii „depunători". Înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, ar fi avut circumstanțe, poate, dar unii care se numesc creştini să mai susțină şi să mai învețe aşa ceva, după Înviere, sunt de-a dreptul nişte blasfemiatori. Tocmai de aceea, ascetic evagrian, nu trebuie să decupez finalitatea „depunerii trupului" de practica propriu-zisă, etalând un chip duhovnicesc interiorizat specific practicii evagriene, cu cele opt gânduri, cu lupta cu demonii, cu patimile, cu gândurile, cele cunoscute.

Pe de altă parte, mie mi se pare depăşită perspectiva duhovniciei transpusă în chipul unui psihologii duhovniceşti mentalizate, precum cea a analizei celor opt gânduri ale răutății. E nevoie şi de o transcendere spre o antropologie apofatică, spre misterul persoanei umane şi a aprofundării chipului său relațional, aşa cum, de pildă, o exprimă părintele Stăniloae în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* respectiv în *Omul şi Dumnezeu*. Despre aceste scrieri spuneam, şi reiterez, că sunt esență de filocalie românească, care reverberează o atmosferă eshatologică, personalistă.

În sens carpatin, ca isihasm, se rămâne centrat pe un dialog inter-personal, urmărind o re-facere a chipul omului ca persoană, respectiv o iconizare prin asimilarea şi rememorarea formei arhechipale. Persoana în sine este o realitate de alt ordin decât cel mental. Analiza personalistă este de alt tip. Caută să devoaleze şi să evidențiază taina persoanei, practica. Asceza se înscrie în acest traseu de personalizare. Personalismul este o chipare, ca întâlnire-cuminecare între chipuri-persoane. E precum terapia formei în psihologia *gestalt*: o terapie a contactului direct, dar din perspectiva formei. Tâlcul e dat de formă, de proiecția şi transferul ei. Această formă-chip persoană trebuie descifrată însă în contextul unei viziuni isihaste, hristologice, asupra structurii antropologice. În orizont personalist, caut să identific şi să resuscit chipul firesc al omului, fără a intra într-o

analiză introspectivă, care poate fi nesfârşită, dar în câmp antropologic restrâns. Stai şi tot analizezi, despici firul în patru la nesfârşit. Dar tot fir rămâne.

Revenind la temă, aici sunt elemente de hristologie, dar, paradoxal, şi de antropologie teologică pentru că în joc sunt originea şi sensul omului, şi legătura iconică dintre origine şi sens. Atunci poți să te referi, de exemplu, şi la tine: Astăzi, eu, X-sulescu, să zicem, cred că sunt intelect căzut, şi ca atare am un suflet, fiindcă sunt căzut ca intelect? Sunt în situația aceasta a căderii? Mă conştientizez ca un intelect care a devenit suflet şi şi-a adăugat un trup. Trebuie să mă duc în această direcție? Aici, în isihasm, este în discuție şi refacerea chipului omului. Numai pe acest detaliu, dacă facem un *zoom*, pentru a-l vedea la o altă scară, remarcăm elemente care separă cu totul viziunile.

Şi din nou, revin şi întreb: Cum este posibil ca părinți profesori şi teologi să nu sesizeze aceste diferențe de viziune? Sunt diferențe structurale, de viziune ca întreg, nu doar în aspecte punctuale!

Atunci, cum să faci astfel de declarații, şi de pe astfel de poziții de formator şi îndrumător? Înțeleg că Bunge are traseul lui, asumat. Din punctul acesta de vedere am observat, şi chiar povesteam, după cum vă amintiți, că Bădiliță pare un pic mai… neutru, să spun. E mai obiectiv ştiințific, în abordarea lui Evagrie, poate şi sub influența lui Guillaumont şi Géhin. Dar Bunge şi câțiva de-ai noştri sunt asumativi fără rest. Sunt de-a dreptul fani. Bunge face diferența dintre ezoterism şi disciplina secretului, dar neconvingător şi într-un mod *pro-causa Evagrii*. Aşa este întregul său demers, de fapt. Cât despre hristologie, în legătură cu *physike*, inițial spune că o să mai vorbim… După deceniul al doilea al sec. XXI, pare că încearcă un răspuns privind hristologia, în contrast cu Guillaumont. Rămâne însă pe aceeaşi linie a încercării de reabilitare ecleziologică a lui Evagrie.

Ad. Olteanu: Pentru că tot ați vorbit de hristologie, el o situează într-o zonă de amânare (amânarea fiind tergiversarea kafkiană a răspunsului, formă teribilă şi interminabilă de negație, de refuz), Iisus Hristos fiind piatra de poticnire a tuturor sistemelor metafizice, pretins religioase. Într-o lectură gnostică, Hristos ar fi singurul intelect creat din henada

primordială, rămas neîntinat şi luminos. El va fi desemnat de către Tatăl pentru a înfăptui cea de a doua creație, coextensivă judecății dintâi, în urma căreia este adăugat trupul. Prima creație ar fi noetică.

N.: Sunteți aici într-un crez ortodox? Care Tatăl? Tatăl intelectului?

Ad. Olteanu: Nu pare a fi un crez ortodox. Gândirea de acest fel nu o sesizează profesori ca Mircea Ielciu sau Ioan Ică Jr. Desigur nici Gabriel Bunge. Nu îmi explic de ce. Poate că demersul de față ar fi unul lămuritor pentru cei de bună credință, care nu înțeleg importanța unor astfel de discuții teologice.

N.: O nesesizare care miră, într-adevăr, pentru că este patentă pentru neo-evagrieni. Evident lucrurile se împing într-o recuperare aşa-zis mistică a evagrianismului. Dar întrebarea, şi mă scuzați că insist, este aceeaşi: Nu remarcăm elementele de diferențiere netă, ca antropologie teologică şi hristologie? Aici sunt elemente care separă mistic apele. Nu poți să cauționezi aceste diferențe, dacă vorbeşti de mistică ortodoxă. Cum poți să accepți mistic basmul cu dubla creație, cu dubla judecată? Mărturiseşti credința adevărată, când afirmi despre Evagrie, care a profesat astfel de alegații, că e avva Evagrie sau cuviosul Evagrie, sau floarea cea mai vestită a Bisericii?

Ad. Olteanu: Mărturiseşti pe Iisus Hristos ca intelect, pe Unul din Treime care se întrupează pentru noi oamenii şi pentru mântuirea noastră. În cadrul acestei teologii metafizice sui-generis, Logosul nu este Dumnezeu, ci locul lui Dumnezeu, prezența, manifestarea lui Dumnezeu a nemanifestării Lui. Manifestarea este diferită în cazul acesta de Ființă, ceea ce îl situează pe Hristos într-un ordin subsecvent de realitate. Dacă ați putea să detaliați.

N.: Cine e familiarizat cu Guénon înțelege mai uşor evocarea acestor ordini ale Realului. Aceste ordini sunt diferite, şi nu numai structural, ci ontologic. Aşa cum era în Cabala, chipul Principiului, cel care era *ad-extra* Principiului în sine…, în manifestare. Aceste elemente le sesizează şi părintele Stăniloae. Sunt de fapt vizibile dacă avem această structură-schemă metafizică în atenție şi nu înotăm numai în lumea ideilor abstracte.

Distincția pe model teologic palamit, între ființă şi energii, care nu este una doar în sfera cugetării, se vede ca transpunere în asemănare, dar în altă realitate, creată, şi în chipul omului.

Ad. Olteanu: Întrebarea este în ce ordin de realitate este situat Hristos într-o astfel de metafizică teologală evagriană şi post-evagriană?

N.: Dacă se gândeşte, pentru că tot am vorbit de Guénon, în schema metafizică în care structura Realului, alcătuită din Principiu, Ființă şi Existență este evidentă, atunci acest Logos este situat în zona Ființei, într-o ordine secundară, subsidiară Principiului. Logosul este, deci, în afara Principiului, dar şi cu un rol intermediar între Existență şi Principiu. Care este natura acestei realități?, pentru că aici e problema, apropo de structură, şi de cele trei trepte *praktike*, *physike* şi *theologike*. Unde este situat *physike*?, ca ordine de realitate experiată. Pentru că Evagrie vorbeşte de Împărăția lui Hristos sau de Împărăția cerurilor ca fiind diferită de Împărăția lui Dumnezeu şi Tatăl. Prima Împărăție, cea a lui Hristos sau a cerurilor, la Evagrie şi Bunge, e cunoaştere materială. Atunci, întrebarea directă este:

În Hristos, credeți că avem de a face numai cu o cunoaştere materială? Împărăția cerurilor, prin urmare, este doar o cunoaştere materială? Disjungerea dintre Împărăția cerurilor şi Împărăția lui Dumnezeu nu reflectă de fapt această împărțire pe ordini de realitate? Nu se reflectă tot o structură filosofică, metafizică, aici? Cine are deprinderea operării cu această schemă, cine l-a parcurs şi pe Guénon şi e familiarizat cu schema lui, poate remarca mai uşor similitudinile. Teologii nu prea au această deprindere de a sesiza acest sistem de operare mistic metafizic, care e bine configurat la Guénon.

Altădată l-am evocat pe Numenius. Erau alte formulări, dar era aceeaşi structură etajată, de unde şi subordinaționismul, dar sub denumiri filosofice, nu teologice. Rămânând în această structură, cu ordini de realitate distincte, ne aflăm tot într-o mistică metafizică, dar aceasta, insist, nu este o mistică ecleziologică subîntinsă de chipul revelației hristice. De aici este şi structura subordinaționistă în care Logosul este subsecvent Principiului, dar ca ordine de realitate, ca manifestare. Un Logos situat în ordinea manifestării, în ordinea Ființei, cum

spunea Guénon, dar care, în realitate, e o ordine a energiilor, cele create, nu harice. De aici şi „combinația" între Cosmos şi Logos care nu poate fi admisă de mistica ecleziologică, de isihasm. În sensul că, ecleziologic, Cosmosul şi Logosul nu pot fi subsumate aceleaşi ordini de realitate, şi asociate cu treapta *physike*. Necreatul şi creatul nu pot fi amestecate! Evident, în această perspectivă, nu e o hristologie care mărturiseşte pe Fiul din Treime, care este Persoană, care este Dumnezeu adevărat şi asumă umanitatea întreagă. Nu ne aflăm în acest reper hristologic, ecleziologic, la Evagrie, şi nici în evagrianismul contemporan care lucrează asiduu la resuscitarea lui.

Ad. Olteanu: Cu referire la intelectul creat, care ar fi fost Hristos, conform lui Evagrie.

N.: Încă o dată întreb: Nu se observă diferențele acestea? Ne dăm în spatele unor formule? Se insistă pe faptul că este o mistică trinitară la Evagrie. Cum să fie trinitară mistica evagriană?

Ad. Olteanu: Despre o Treime vorbea şi Arie, numai că Iisus Hristos în sistemul preotului din Alexandria era o creatură. Adică făcut, nu născut mai înainte de toți vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat. Arie utiliza termenul de Treime, nu putea să facă abstracție de el, numai că cele două persoane, Fiul şi Duhul Sfânt, erau clar subordonate. În termenii acestei gândiri îndumnezeirea nu mai este posibilă, pentru că o creatură nu se poate îndumnezei, dacă nu este un Dumnezeu care asumă creația. Dumnezeu se face om pentru ca omul să se îndumnezeiască prin har. Cele două judecăți neagă înălțarea lui Hristos, şederea Lui cu trupul de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl.

N.: Şi subordonate şi din ordini de realitate diferite: una este necreată şi alta este creată. Dacă suntem în acelaşi crez, creația este asumată în întregime, nu doar corpul. Şi povestea cu „dubla creație" te duce la interpretarea că Logosul asumă prin întrupare doar corpul, şi nu omul întreg. De aceea e importantă, ca viziune, apariția în existență a omului şi în ce fel apare. Asta apropo de antropologia teologică, şi a creării sufletului şi a trupului deodată, a mântuirii dimpreună, a imprimării lor de harul dumnezeiesc care duce la îndumnezeire. Din punctul acesta de vedere, nu ne aflăm în spațiul

ecleziologic, prin mistica lui Evagrie. Prin această viziune mistică, şi mă refer punctual, chiar dacă ai putea face abstracție de decizia sinodală (deşi este imposibil!), nu poți fi compatibil cu Evagrie. Însă, să zicem că am discuta în unități culturale, apropo de Eco. Dar, chiar şi aşa, luate punct cu punct, toate aceste elemente pe care le discutăm, din „sistemul" teologic evagrian, implică şi chipul cum a fost creat omul, şi cum au căzut intelectele şi reîntoarcerea în pleroma. Pentru că este de fapt o creare, o cădere, o dublă creare, o judecată dublă şi după aceea o reîntoarcere la unitatea inițială. Narațiunea asta nu este eclezială şi nu exprimă viziunea hristologică a Persoanei din Sfânta Treime, anume Fiul care asumă creația în sine. Nu se văd în mod clar acei logoi, ca rațiuni divine paradigmatice care (aşa cum punctează părintele Stăniloae) se referă la omul întreg, nu doar la suflet, nu doar la corp. Fiecare om îşi are suport într-o paradigmă (-*logoi*) din Hristos. Suntem gândiți de Dumnezeu paradigmatic ca integralitate. Atunci nu poți să depui corpul tău, pentru că atare depunere contestă rațiunea paradigmatică. Are o logică mistică intrinsecă aceasta. Dacă gândesc, din perspectivă paradigmatică, o întregime a omului, nu pot să o subminez practic şi experiențial, mistic. Iar dacă o fac, mă situez în afara Bisericii.

De aceea este importantă doctrina *logoi*-lor, dar a *logoi*-lor în acest înțeles revelațional hristic, nu în sens filosofic stoic, care, apropo de schema guénoniană, se unesc tot într-o ordine a manifestării ca rațiuni seminale. Acolo e supa universală, cea în care sunt semințele. Nu despre aceşti *logoi* vorbim, pentru că în această viziune să neagă Persoana Fiului, Cel în care şi prin care sunt concepute paradigmele creației. E fundamental detaliul! Părintele Stăniloae insistă, comentând *Ambigua*, pe acest aspect antiorigenist, care presupune valorizarea omului întreg, adică şi suflet, şi corp, care implică un angajament ascetico-mistic incompatibil cu depunerea trupului.

În logica paradigmelor (-*logoi*), se dejoacă modelul proto-logic şi cosmogonic evagrian al primei creații, al celei de-a doua creații, cu intelectul care cade, care devine suflet. Se crează, subsecvent, şi un corp care să vadă şi să pătimească, pentru că nu e rău corpul, ni se spune concesiv, întrucât devine doar un

instrument, un mijloc, pasager, temporar. Nu e rău, dar nu e nici veşnic corpul. Devine un instrument care e bun doar pentru ca omul să se elibereze, dar el nu reprezintă omul şi nu se cuprinde în integralitatea înveşnicirii lui. Atunci şi asceza se conturează altfel. Una este dacă te orientezi în sensul personalizării şi al unei îndumnezeiri reale, şi cu trupul şi cu sufletul. Alta este să consideri trupul doar ca mijloc şi, mistic, realizezi doar o vedere a luminii prin intelect, cum susțin evagrienii. Intelectul vede lumina, se vede pe sine şi cam asta ar fi îndumnezeirea, care nu s-ar vedea şi în corp.

Ad. Olteanu: Ca şi cum trupul s-ar întoarce/resorbi în minte şi în lumină.

N.: Ar fi şi asta o poveste, cum că s-ar întoarce, dar se pare că nu se întoarce, până la urmă. Doar mijloceşte această reîntoarcere a unei componente, anume intelectul.

Ad. Olteanu: Trupul ar fi un receptacol temporar al minții, un vehicul care va fi depus la a doua venire a lui Hristos Domnul ca un fulger de la Răsărit, pe norii cerului, a cărui împărăție nu va avea sfârşit.

N.: Aici este şi o problemă de hristologie. Dubla creație neagă de fapt crearea prin Fiul. Creația dublă, judecata dublă neagă antropogonia hristică, crearea după modelul hristic. Ecleziologic, mă refer, avem de a face cu o negare. Neagă întruparea Fiului, pentru că Fiul e Persoană, nu e doar un intelect. Neagă învierea, care e tot cu trupul. Atunci unde mai este aici creştinismul? Ce este cu toată această exaltare neo-evagriană?

Ad. Olteanu: Cele două judecăți neagă înălțarea lui Hristos şi aşezarea cu trupul de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl.

N.: Părintele Stăniloae afirmă ceva paradoxal şi extrem de semnificativ pentru ceea ce vorbim: Prin Hristos, umanitatea ajunge la mai deplină apropiere de Dumnezeu decât fără El. Adică prin Hristos umanitatea e mai aproape de Dumnezeu decât dacă ar încerca să fie de sine şi prin sine mai aproape de Dumnezeu. De fapt Hristos e uşa maximei împliniri şi a maximei apropieri de Dumnezeu. În Hristos veacurile au ajuns la sfârşit. Noi trăim, asimilând ceea ce s-a împlinit deja în Hristos. Dar conştientizăm aceasta? Învierea Lui nu este cu trupul? Nu asta

sărbătorim şi de Paşti şi în Biserică? Nu e extensia acestei învieri în noi? Vizăm mistic depăşirea trupului, depăşirea lui Hristos? Trecem dincolo de orice? Ajungem într-o lumină care trece de El? Nu! Noi suntem părtaşi la învierea care vine prin trupul Său îndumnezeit, transfigurat, luminos, dar trup real! Asta o spune limpede părintele Stăniloae.

Ad. Olteanu: Unde este întâlnirea cu Dumnezeu? Unde îți dă întâlnire Dumnezeu? Unde îşi dă întâlnire Dumnezeu cu omul în maximă apropriere? În Hristos. Nu poți să îl cunoşti pe Dumnezeu decât prin Hristos întrupat la plinirea vremii, mai înainte de toți vecii născut din Tatăl fără de mamă, iar în timp, din mamă, fără de tată.

N.: Asta e mistica ecleziologică, euharistică, personalistă! Nu poți să ieşi din Hristos, nu poți să treci dincolo de Hristos, dacă vrei să fii împreună cu Dumnezeu. E un Hristos deplin om şi deplin Dumnezeu. Şi e în veşnicie aşa! Nu doar că a fost un Hristos istoric, pe care într-un final îl depăşim. Nu trecem de la umanitatea lui Hristos la dumnezeirea lui Hristos, şi cea dintâi nu mai este frecventabilă, şi atunci putem să o lăsăm deoparte.

De exemplu, noi ne luăm după chestia istorică vizavi de disciplina secretului versus ezoterism. Noi nu ne orientăm ca în gnosticism. Gnoza e altceva în sensul acesta evagrian, ni se spune. Noi luăm în calcul, ni se spune, elementele teologice, care dau de fapt coordonatele Căii. Păi care sunt?, pentru că dacă te duci în direcția aceasta şi celelalte elemente le răsuceşti, nu mai există teologie coerentă, conformă unei viziuni ecleziologice, ci conform alteia. Chiar dacă vorbeşti de revelație nu mai e revelație. Nu se înțelege? La părinții profesori, la părinții noştri mă refer. Totuşi nu-i învățăm aşa pe alții, pe studenții teologi, pe ucenici. Nu avem totuşi responsabilitatea unei aşezări clarificatoare? Nu întâmplător părintele Stăniloae insista în notele sale la *Ambigua* pe delimitarea maximiană față de origenism. Structura, în viziune maximiană, este alta. Nu sunt doar elemente punctuale care separă aceste viziuni. Nu e ca şi cum Origen ar fi speculat asupra unor teme. Inclusiv apocatastaza, dacă o desprinzi de viziunea evagriană sau origeniană, poate căpăta un sens mai restrâns, de mântuire fără voie, să zicem, de mântuire la grămadă, deşi grămada nu ar fi termenul potrivit, pentru că în grămadă nu se

anulează deosebirea elementelor care o alcătuiesc. Apocatastaza origeniană presupune o întoarcere într-o altă formă de unitate.

Ad. Olteanu: Într-o unitate indistinctă. Creația este indistinctă.

N.: O unitate uniformă, fără relief. Aici este problema legată de viziunea care girează apocatastaza şi nu de conceptul de apocatastază. Nu e ca şi cum cineva a lansat un concept numit apocatastază, care înseamnă că ne-am mântui toți. E ideal, e frumos, e pozitiv în apocatastază să fim uniți toți. Înseamnă să fim toți împreună în Împărăție, pentru că Dumnezeu e bun, ne iartă pe toți. Haideți fraților cu toții că am făcut pârleaz de trecere pe tărâmul celălalt. Treceți toți că acum se poate pentru că totul e iubire. Ce fel de iubire într-o unitate indistinctă? O iubire în care nu te mai întâlneşti cu cel iubit, ca diferit de tine, ce fel de iubire mai este? Despre ce împreună mai vorbim în acest caz?

Problema e că apocatastaza, în viziunea origeniană şi evagriană, merge în siajul celor spuse anterior. Are la bază o unitate din care se cade, este un intelect care devine suflet, sufletul este judecat şi i se dă un corp, apoi, în procesul de re-întoarcere, corpul se depune şi se ajunge la o unitate fără corp. E chiar un alt tip de „mântuire" în apocatastază, cea legată de henadă. Nu poți să o reduci la simpla semnificație cum că ne mântuim toți. Mântuirea în apocatastază e tot în siajul nu în afara unei viziuni, şi nu teologică, ci filosofică. Dacă susții că intelectul a căzut şi a apărut sufletul, nu mai eşti în revelația hristică. Asta este provocarea: dacă susținem că suntem în revelație, trebuie să rămânem în doctrina revelațională. Mă refer la oamenii Bisericii, clerici sau cei din învățământul teologic, care au responsabilitate specială. Altfel, fiecare crede ce vrea, nu e menirea mea să evaluez persoane.

Ad. Olteanu: Apocalipsa şi cărțile Vechiului Testament vorbesc de judecată, de un sens al ființei umane mai mult sau mai puțin în consonanță cu poruncile lui Dumnezeu.

N.: Părintele Stăniloae consideră că apocatastazei i se pune un hotar şi din perspectiva rațiunilor divine. Modelele forță sau paradigmele sunt şi *voiri*, după cum le numeşte Dionisie Areopagitul. Acestea reflectă şi o libertate a lui

Dumnezeu care este creatorul modelului formativ al omului, dar presupun şi o raportare sau o neraportare la ele, adică un răspuns iconic sau aniconic al omului. În raport de acest răspuns al omului, care este sau nu este, este sau nu este mântuirea. Dacă nu sunt conform cu modelul, dacă nu mă asemăn cu acesta, nu pot să intru în Împărăție, pentru că aceea e uşa mea de intrare. E haina mea de nuntă. Dacă nu trec pe acolo, nu intru în Împărăție, pentru ca nu e o mântuire în afara trecerii prin model… şi a rămânerii în model. Este foarte important acest aspect. Sf. Maxim Mărturisitorul aduce în atenție liniile de forță ale mântuirii: atât integralitatea firilor umană şi divină, în Hristos, cât şi integralitatea umanității omului care se mântuieşte. Nu este doar mântuirea sufletului. Este şi mântuirea corpului. Astea sunt prevăzute paradigmatic şi nu pot fi separate. Ai integralitate participativă şi un răspuns propriu. Asta e şi valoarea dată omului, arătată în chipul său integral. Dumnezeu nu ar fi nici el bun, iubitor şi liber cu adevărat, dacă nu ar fi persoană şi nu ar oferi spațiu pentru exprimarea unui răspuns al nostru.

Ad. Olteanu: Este un spațiu al libertății care în apocatastază este anulat, printr-o mântuire impusă.

N.: Aceasta anulează şi responsabilitatea. Ce rost mai are să mai fac ceva bun pentru că oricum mă mântuiesc. Mă interesează însă faptul că apocatastaza, în viziune evagriană şi origeniană, este altceva decât am înțeles noi că este mântuirea tuturor, dar în perspectiva ecleziologică care are această transfigurare a învierii cu trupul şi a învierii de obşte. Acesta e sensul. Asta apropo de metodă, pentru că mă pot opri să discut o idee sau un concept, desprinzându-le de o anumită viziune. Nu se poate aşa ceva. Sigur poți să o faci, dar atunci discutăm discuții şi vorbim vorbe. Exaltăm sau exhalăm mistică. O facem ca propagandă, susținând că trecem dincolo de formule, că e revelație, că e Sfânta Treime, mă rog, tot ce se invocă în spectru teologic etc. Le evoci, dar când e să delimitezi, să pui hotar, o suceşti, admiți şi susții că hristologia e la fel, şi la Evagrie, ca în spațiul ecleziologic.

În Biserică, liturghia nu este împărăția Sfintei Treimi? Nu e prezentă Treimea în întregime, şi nu e prezent şi Hristos cu

trupul, în chip euharistic? Nu e foarte clar? Aveți doar împărăția lui Hristos aici în Biserică, şi doar o cunoaştere materială? E aşa cum zice Evagrie? Ajungeți la împărăția cerurilor, doar, în Hristos? Aceasta e treapta la care ajungeți dumneavoastră, aici, în Biserică, iar apoi vin alții, mai rafinați, care vă răpesc şi duc în împărăția Tatălui?

Ad. Olteanu: La Evagrie am găsit o distincție între ziua a şaptea şi ziua a opta. La sfârşitul acestui eon Hristos va instaura domnia zilei a şaptea până la plinirea zilei a opta, când va reface prin Tatăl henada începutului. Astăzi Evagrie ar trece drept hiliast. Observând acestea, un mare cunoscător al scrierilor sfântului Maxim Mărturisitorul, Hans Urs von Balthasar, a negat esența hristologică a teologiei evagriene. Contestatar al hristologiei singulare evagriene, a fost şi unul din marii cunoscători al scrierilor Sfântului Maxim Mărturisitorul, autor al volumului *Liturghia cosmică*. Aceasta pentru că ați făcut referire la părintele Dumitru Stăniloae, la comentariile sfinției sale la *Ambigua*. Înainte ca von Balthasar să îi pună lui Evagrie eticheta definitivă de mistic apropiat de budism, Fericitul Ieronim îl plasează printre gânditorii păgâni. Cu multe secole înainte, Ieronim se lămurise în ce constă hristologia evagriană. Paradoxul este că am început să aprindem feştila din Occident, de la teologii protestanți.

N.: Şi atunci cum facem?, pentru că părintele profesor sibian scria că Evagrie e… „podoaba Bisericii"... Şi sunt cu carte, „cu doctorat" părinții, şi e greu să „te ții" la ei când propagă astfel de formule ditirambice. Sunt şi… selectivi… pentru că nu-l iau în calcul, de pildă, pe Urs von Balthasar, care a sesizat că la Evagrie nu este o hristologie revelată… Antropogonia, cosmogonia, întruparea, soteriologia, eshatologia nu se regăsesc la Evagrie, în sens ecleziologic. Atunci de ce se insistă pe Evagrie, ca fiind de urmat ca orizont mistic, contemplativ? Care este intenția cu acest berbec evagrian? Ce porți vor să deschidă? Pentru ce se forțează nota? Mă refer la ai noştri, care sunt cadre didactice, părinți profesori care propagă astfel de direcții heterodoxe de la catedră, pentru că individual…

Ad. Olteanu: Gabriel Bunge s-ar fi convertit la ortodoxie prin 2010, dar tot nelămurit a rămas în ce priveşte hristologia,

pentru că nu are cum să explice în termeni adecvați subordinaționismul lui Evagrie.

N.: Atunci de ce nu se spune clar aceasta? De ce se ocoleşte… „aspectul arianist"…? Să înțelegem că nu există…? Sigur, dacă există filonul arianist, e greu să mai invoci caracterul trinitar al misticii evagriene. Nu se mai califică la categoria „mistică trinitară".

Ad. Olteanu: Din contră, Cristian Bădiliță afirmă esența hristologică a teologiei evagriene. Se întreabă *cum se poate nega rolul lui Hristos într-un sistem care în afara lui şi-ar pierde toate articulațiile, în marea dramă înfățişată. Momentele cruciale îl au în centru pe Mântuitor. Singurul element de stabilitate din calvarul creaturilor este Hristos. Aceasta nu pentru că i-ar fi indiferentă soarta lumii, ci pentru că Evagrie vede în El punctul alfa şi omega din care curg şi în care se resorb toate.* Este un citat din Cristian Bădiliță, vizavi de hristologia pe care Hans Urs von Balthasar o contestă. Despre care Mântuitor Hristos vorbim dacă El ar fi fost un intelect care nu a căzut, fiind creatură, nu Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, cel de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut? Revenim astfel la Simbolul credinței, care ne învață cine este Persoana Fiului din Sfânta Treime. O rosteşte fiecare creştin din Biserică la Sfânta Liturghie. Foarte concis. Convocarea sinodului V ecumenic ar fi fost o idiosincrazie a lui Justinian cel Mare. Gabriel Bunge contestă sinodul, chiar simbolul credinței. Pentru că aceasta rezultă din teologia evagriană. Hristos – într-o astfel de teologie singulară – este subordonat Tatălui, nicidecum de aceiaşi putere şi ființă cu El şi cu Duhul Sfânt, într-o Treime Sfântă.

N.: Sunt şi evagrieni care nu au înțeles origenismul, precum călugării palestinieni… Autenticul origenism n-ar fi fost înțeles, ni se spune. E una din teze… Origenismul acesta răstălmăcit de monahii palestinieni ar fi fost cel incriminat sinodal. Dar faptul că nu au înțeles, nu acreditează origenismul autentic ca fiind automat altceva decât un demers extra-ecleziologic. Deci nu ne mai ducem la Tatăl ca integralitate, ci doar, aşa, ca suflet… că se vizează depunerea trupului, fiind un mijloc pasager, ca o piele de şarpe. Nu este contradictorie toată această poveste?

Ad. Olteanu: Nu sunt propoziții izolate. O spune Gabriel Bunge: Evagrie ar fi coerent şi articulat în cadre precise, conceptuale, sistemice.

N.: Dacă e să atacăm partea din mijloc care ar fi cosmologia, hristologia, suntem preveniți să facem o mică pauză, pentru că nu suntem încă gata să pricepem „taina" respectivă.

Mi s-a părut de mirare că, după ce face prezentarea creației – prima creație, a doua creație, cu toate detaliile respective, şi care de fapt reflectă un crez evagrian –, Bădiliță scrie: *Hristos e singurul intelect din henadă rămas în lumina dumnezeiască şi el face a doua creație, se întrupează, devine însuşi creatura, instaurează ziua a şaptea şi reface henada la sfârşitul timpurilor. Cum să negi rolul lui Hristos într-un sistem care…*? Problema e dacă, preluându-l în aceste considerente, mai discutăm de Hristos aici? Dacă e vorba că Hristos e un intelect din henadă şi de toată această structură şi traseu circular, din henadă la henadă…, mai este acest Hristos Cel mărturisit de Biserică? Noi nu îl înțelegem pe Hristos în revelația Lui, în întruparea Lui ca Fiul lui Dumnezeu? Prin întrupare se face om deplin, dar ca Fiu-Unul din Treime! Nu poți să crezi că „un Hristos" implicat în prima creație, în a doua creație, în judecată etc., dar „un Hristos" intelect venit din henadă şi întors în henadă, este totuna cu Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat „Cel prin care toate s-au făcut". Ați pomenit de Crez. Prin această formulare doctrinară, evagriană, se mai poate rămâne în Crez? Cred că nu! Deci nu e vorba că se neagă rolul lui Hristos, ci dacă în acest portret doctrinar evagrian mai este de recunoscut Hristos, Fiul-Unul din Treime. Contează cine este şi cum se descoperă Hristos ca Hristos, nu e de ajuns că doar folosim numele şi numirea de Hristos.

Ad. Olteanu: Însăşi eticheta de intelect este ambiguă, neclară. Hristos văzut ca intelect creat este o blasfemie.

N.: Aici intervine o altă discuție vizavi de intelect, şi pe asta insistă şi Gabriel Bunge, încercând să acrediteze că intelectul în ordinea antropologică ar fi în fond chipul de persoană. Ca şi cum ar fi două numiri pentru aceeaşi realitate. Adică, ce îmi e că spui intelect, ce îmi e că spui persoană. Dar aici, la

detaliu, interşanjabilitatea dintre intelect şi persoană se loveşte de chipul triadic al persoanei, despre care vorbeşte isihastul, care în cazul intelectului nu există.

De aceea e nevoie (şi) de o clarificare antropologică. Trebuie să tratăm, poate cu altă ocazie, mai detaliat, legătura dintre intelect şi persoană chiar în chipul omului, şi ceea ce înseamnă a fi creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. La Bunge, *după chipul* ar fi *intelectul.* Un intelect care ar fi de fapt numai o „capacitate de receptare" directă, să zic aşa, nemijlocită, a divinului. Persoana este însă un pic mai mult decât atât, şi ca ontologie şi ca chip triadic, structură relațională în sine şi dincolo de sine. Trebuie dezvoltat modelul antropologic antic, pornind de la Calist Catafygiotul şi de la acele componente ale chipului triadic în sine: *nous*, *pneuma* şi *logos*, care se extinde în tripartiția exterioară, energetică: *rațiune, mânie*, *poftă.* Şi din punctul acesta de vedere, cel al modelului strict antropologic, sunt aspecte structurale de evidențiat. Deci nu ne restrângem numai la perspectiva unei antropologii teologice. Aici şi mie mi se pare contradictoriu Bădiliță şi toți evagrienii, în fond.

Faptul că se vorbeşte de un mijlocitor sau de un Mântuitor nu este suficient, ca acesta să fie Hristos, nici chiar dacă este numit astfel. Trebuie detalii în plus, pentru a recunoaşte Calea. Cel care depune trupul şi care în ziua a şaptea… se re-face henadă, mai este într-adevăr Hristos cel Întrupat şi Înviat? Evident nu mai este acelaşi Hristos şi aici mi se pare că se trece, mistic, în altceva. Faptul că vii cu un element articulator care îți creează ție mişcarea biela-manivelă, un soi de mecanism care-ți deschide uşa de intrare într-un sistem, nu înseamnă că realitatea în sine, deşi, cel puțin aparent, are o funcție articulatorie similară…, este aceeaşi. Poți să postulezi o funcție de mijlocitor şi să dai şi o conotație soteriologică poveştii respective, cea cu reîntoarcerea în henadă, de pildă, care suprapune începutul cu sfârşitul. Asta nu înseamnă că vorbim de acelaşi Hristos.

Ad. Olteanu: Hristos care îndeplineşte o funcție de mijlocitor, în calitate de trimis.

N.: Atunci intervine în joc tot o direcție interpretativă, monoteistă în fond, care este altceva decât Sfânta Treime care se revelează în Hristos. Lucrurile sunt astfel clare. Pe de altă parte,

este de neînțeles cum teologi de la noi fac această asociere cu evagrianismul, ba chiar îl ridică în slăvi, pentru că este limpede că este vorba de viziuni diferite. Una ecleziologică, cealaltă nu.

Chiar şi aici, Bădiliță, după ce „nu contestă" faptul că există o hristologie evagriană, afirmă: După domnia lui Hristos urmează a opta zi, restabilirea sau apocatastaza ființelor raționale în condiția lor primordială. Aş aminti, de ceea ce vorbeam anterior, anume de faptul, asupra căruia insistă părintele Stăniloae, că la Sf. Maxim sfârşitul nu este tot una cu începutul. Tocmai în acest sens, anume că noi nu ne întoarcem henadic. Nu ne întoarcem la „condiția primordială", pentru că atunci „mergem cu Hristos" în pleroma gnostică de fapt, numai că încercăm să o redenumim. *După domnia lui Hristos urmează a opta zi, restabilirea sau apocatastaza ființelor raționale în condiția lor primordială,* deci reîntoarcerea la început, la unitatea primordială, *restaurarea egalității perfecte între ele, abandonarea trupurilor spirituale din a şaptea zi.* Asta ar considera Bădiliță că este la Evagrie hristologie.

Ad. Olteanu: După judecata provizorie ți se conferă un trup spiritual care va fi depus.

N.: Aici suntem pe calea hristică, cea bisericească? Aşa învățăm noi Calea în Hristos? Că aici este problema de Cale. Asta dacă mai vorbim de Hristos, aici. Pentru că având henada ca Alfa şi Omega, degeaba invoc eu după aceea că acest sistem are nevoie de un mijlocitor şi un Mântuitor. Despre ce mântuire vorbim? Mântuirea în henadă? Îndumnezeirea în henadă? Reîntoarcerea de tip henadic te duce într-o unitate în care dispare această identitate integrală. Cine neagă întruparea este în duhul antihristic. O spune Sf. Ioan Evanghelistul! Nu vedeți că problema de fond chiar aceasta este? Tocmai cea legată de întrupare, îndumnezeire şi înveşnicirea trupului, care sunt contestate în final de sistemul evagrian. Sigur că există formule de acoperire, ca El ia trupul şi totuşi e bun, nu este rău în sine, dar îl depun ca trup la un moment dat. Asta înseamnă că trupul nu mai face parte din integralitatea umanității asumate de Hristos, că de aceea îl depune şi El, şi, în consecință, nici umanitatea nu este mântuită integral. Ceea ce înseamnă că trupul nu este părtaş la înviere. Despre ce înviere mai vorbim în această situație? Miza absolută a creştinismului nu este învierea cu

trupul, şi viaţa veacului ce va să fie? Nu asta mărturisim noi? Este doar o înviere cu duhul?

Ad. Olteanu: Aceasta este viziunea lui Iezechiel, profetul din Vechiul Testament.

N.: Revin la notele la *Ambigua*, şi la părintele Stăniloae: *Trupul nu poate fi depus pentru eternitate de fiinţa umană. De aceea nu l-a depus nici Hristos. Apoi întrucât umanul acesta a fost nemuritor şi îndumnezeit în Hristos întreg…* Deci umanitatea lui Hristos a fost îndumnezeită în întregimea ei în Hristos. Cum să depună trupul? Cum să dispară? Despre ce vorbim? Mai e Hristos?, acela care depune trupul îndumnezeit, rămânând fără trup. *Cum poate fi depus ceva din acest întreg nemuritor şi îndumnezeit?* Îl citez pe părintele Stăniloae: *Toate definiţiile credinţei în sinoadele ecumenice au apărat nu numai învăţătura despre Dumnezeu cel adevărat, personal, liber, iubitor, şi prin aceasta puternic.* E puternic pentru ca e liber şi iubitor, şi e persoană. … *Ci şi cea despre mântuirea omului integral. Dar la Sfântul Maxim această preţuire pozitivă a omului îşi atinge punctul culminant căci toate ereziile pe care le-au combătut Părinţii, sfârşind cu Sfântul Maxim, slăbeau atât noţiunea adevărată şi integrală de Dumnezeu cât şi cea de om, susţinând că ceea ce s-a coborât la om este Dumnezeu adevărat, Părinţii accentuau valoarea omului pentru Dumnezeu.*

Deci, origenian şi evagrian, nu se mai recuperează omul integral din acea pleromă-henadă în care se întoarce „spre mântuire", dar depunându-şi trupul. Se contestă astfel valoarea omului pe care a dat-o Dumnezeu prin întrupare, şi pe care vrea să o salveze, prin Întrupare, în integralitatea sa. Dumnezeu preţuieşte realitatea umană în integralitatea sa, iar această preţuire este arătată chiar prin întrupare. Şi aceasta este şansa noastră, că omul integral este tot cu trupul. Este o frumuseţe şi o îmbogăţire. Asta e chestiunea. *Părinţii accentuau indirect valoarea omului pentru Dumnezeu pentru revelarea deplină a lui Dumnezeu, dar sinodul de la Calcedon şi după el Sfântul Maxim au avut în mod clar viziunea să apere şi în mod direct integritatea umanului unit cu Hristos şi asigurat în starea de supremă desăvârşire prin îndumnezeire.* Prin urmare, nu pot să vorbesc despre îndumnezeire, dacă vorbesc în acelaşi timp de depunerea trupului. Nu e limpede? Iar dacă vorbesc, înseamnă că înţeleg

altfel conceptul de îndumnezeire. Dar această înțelegere nu mă ține în Biserică.

Ad. Olteanu: Evagrie nu vorbeşte de îndumnezeire.

N.: Ceilalți urmaşi, câțiva, vorbesc de vederea luminii, dar asociază vederea luminii de către intelect cu îndumnezeirea. Numai că îndumnezeirea implică şi un proces de transformare-iconizare a corpului, deci şi de asimilare de memorial hristic, inclusiv în trup. Cu alte cuvinte, Hristos rămâne cu şi în noi, inclusiv în trup. Asta apropo şi de ziua a opta. De aceea mi se pare cumva bizară şi afirmația ca atare. Adică după ce faci această prezentare, chiar şi în cazul lui Cristian Bădiliță, vii după aceea şi afirmi că nu se poate spune că nu este hristologie la Evagrie. Păi tocmai ce ai afirmat în formă, ai contestat în conținut. Desigur, trebuie să definim termenii, pentru a afla ce înțelege fiecare prin hristologie, dar şi pentru a vedea ce înțelege Biserica prin hristologie.

Ad. Olteanu: Vrea să spună că este Hristos. Un Iisus Hristos în termenii pe care îi înțelege el, pe care îl înțelege ca un fir roşu şi mistica metafizică. Aidoma lui André Scrima, care îl zugrăvea în culori neadecvate pe Ivan Kulâghin. Se încearcă prin aceasta destructurarea creştinismului răsăritean printr-o hristologie şi triadologie evazive.

N.: Doar despre proclamare vorbim. Despre această proclamare sus şi tare, cu trâmbițe apocaliptice.

Ad. Olteanu: Aminteați de Ioan Culianu, despre ereticii valentinieni.

N.: Ca studiu de caz al unei mărturisiri în formă, dar contestată în conținut. Susțineau acelaşi crez ortodox, ca formulare, dar dădeau altă semnificație conținutului. Aici vreau să spun că, din punctul acesta de vedere, valentinienii sunt mai consecvenți. Reiese foarte clar. Diferența este atât de vizibilă în ceea ce înseamnă crearea omului, şi întruparea şi reîntoarcerea în pleroma henadei, încât nu mai încape discuție că este altceva. Îți trebuie doar o logică elementară ca să vezi diferențele. Înseamnă că tu mărturiseşti un alt crez. Chiar să nu observi că e un alt crez decât crezul bisericesc?

Ad. Olteanu: Este un sistem arianist, care neagă dumnezeirea Fiului, implicit faptul că este Unul din Treime. De aici şi

importanța care se dă resuscitării lui Evagrie (în terminologia medicală, resuscitare poate însemna reanimarea unui cadavru). Faptul că se discută despre Hristos istorial (nu se neagă istoricitatea lui) nu înseamnă neapărat că este înțeles drept Unul din Treime, născut mai înainte de toți vecii. Este valabil pentru toate misticile sau teologiile eretice.

N.: Dacă Hristos nu este cunoscut ca Dumnezeu adevărat, cum se poate vorbi de o mistică trinitară şi hristică? De aceea, caracteristica trinitară a misticii evagriene nu e doar incoerentă, dar e şi schizoidă. Cine vorbeşte de o mistică trinitară la Evagrie, susținând, concomitent, o hristologie de o asemenea formă, denotă că nu pricepe nici personalismul triadologic, teologia şi iconomia trinitară. Rămâne la o formulare teologică a triadologiei, corectă poate ca expresie, dar aspectul lucrător, iconomic, personalist triadic, al întâlnirii efective, al prezenței perihoretice, nu-l are în vedere. Dar tocmai aici este taina misticii creştine, în caracterul perihoretic al misticii triadice interpersonale.

Părintele Stăniloae consemna că imprimarea totală a bunătății divine în ființa umană o numeşte Sfântul Maxim o *acțiune perihoretică*. Arată că spre deosebire de Sf. Ioan Damaschin care va folosi acest termen pentru întrepătrunderea dintre Persoanele Sfintei Treimi şi dintre cele două firi în Hristos, Sfântul Maxim vede aceeaşi întrepătrundere între Dumnezeu şi cei vrednici în viața viitoare: „Dumnezeu va pătrunde întreg în ei, prin bunătate, deci nu în mod fizic. Aceasta implică o acceptare liberă a acestei întrepătruderi cu Dumnezeu de către cei vrednici. Însuşi cuvântul *perihoreză* implică persitența ființei umane şi a voinței şi lucrării ei în această unire cu Dumnezeu. E vorba de o învăluire reciprocă". E în această perihoreză a comuniunii o întrepătrundere şi o imprimare dinamică care relevă caracterul personalist, veşnic, care nu reiese din perspectiva intelectivă a contemplației evagriene.

Ad. Olteanu: Părintele Dumitru Stăniloae discută frontal şi profetic subiectul. Detaliul reiese din citatele pe care le-ați pomenit, de găsit în comentariile la *Ambigua* cu referire la Iisus Hristos care asumă trupul.

N.: Insistă într-adevăr pe această integralitate. De ce? Pentru că integralitatea înseamnă şi trup, înseamnă şi îndumnezeire, înseamnă şi înviere. Înseamnă şi alt tip de comuniune! Inter-personală! Nu e o unire de tip henadic, sau în genul acelui *henas kai monas* – de care face atâta caz Bunge, care vrea să explice orice în favoarea lui Evagrie, detaşându-l de monism – în care vorbeşte de o unire neconfundată între Creator şi creatură. Este în fond tot o articulare de tip metafizic, dar în chip dualist, nu monist. Cine ştie cât de cât ceva despre misticismul metafizic oriental ştie că acesta se poate aşeza fie în perspectivă monistă, fie în cea dualistă respectiv în cea non-dualistă. Încercând să iasă din corsetul monist, trecând într-unul dualist, pentru a dejuca acuza de monism, Bunge nu iese însă din cadrul mistic metafizic, ci doar schimbă, în mod insidios, perspectiva, operând cu un joc abil, şi prea subtil poate pentru a fi înțeles de unii, acela dintre *henas-unitate* şi *monas-unicitate*.

În *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după Avva Evagrie Ponticul*, capitolul *„Taina Unității" – ideea unității dintre Creator şi creatură în mistica evagriană*, Bunge, în siaj origenian – contrar argumentului antiorigenist maximian, evidențiat şi de părintele Stăniloae, regăsit şi în anatema XV a Sinodului V (553) – identifică, şi la Evagrie, începutul cu sfârşitul: starea *protologică* cu starea *eshatologică*. Astfel, „*starea protologică* schimbabilă, deoarece creată, a unității dintre Dumnezeu şi creatura sa spirituală, care va fi şi *starea eshatologică* neschimbabilă prin har, Evagrie o desemnează cu numele-criptogramă *monas – unicitate*". Această identificare a începutului cu sfârşitul neagă înveşnicirea şi îndumnezeirea trupului şi comuniunea întru acelaşi trup mistic ecleziologic la care participă şi trupul. Astfel, „unirea inițială" (*protologică*) fără trup este identică cu „unirea finală" (*eshatologică*), fără trup.

Nu mai e însă e o unire între Creator şi creatură în trupul mistic ecleziologic, care este şi rămâne în şi prin Hristos, pentru că şi creatura îşi depune trupul, aşa cum şi Hristos şi L-ar fi depus pe al Său. Şi Hristos cu ce să participe ca trup în această unire eshatologică, pentru că nu-l mai are. Poate doar cu un corp eteric, ar spune origenianul Crouzel. De aceea şi sintagma acestei uniri desemnată drept *unirea* dintre Creator şi creatură

apare ca epurată de trupul hristic, ca dematerilizată. Astfel, comuniunea nu mai este o comuniune inter-personală, înveşnicită în chipul euharistic hristic. Ce să înțeleg, de la Bunge? Că, dacă depune trupul, Hristos depune şi sufletul? Rămâne din acest aşa-zis „Hristos" doar un fel de intelect, cum a fost inițial? Atunci, pe cale de consecință, ne ducem şi noi, rând pe rând, acolo, pentru a ne contopi în unitatea henadică, tot ca nişte intelecte pure, care, odată unificate-contopite, dispar? Mai este creştinism aici? Mai este Hristos, Adevărul, Calea şi Viața?

Ad. Olteanu: Hristos era în henadă, însă henada nu era totuna cu Dumnezeu. Atunci Hristos, Logosul nu era Unul din Treime.

N.: Era… *în afară*, deci. Prin urmare, nu era Unul din Treime – Fiul-Persoana, nu intelectul! –, Cel care se întrupează. Nu sunt aspecte hristologice revelaționale în „lucrarea" *pro-causa Evagrii* pe care o „produce" Bunge. Asta, deşi insistă sisific să convingă că, la Evagrie, hristologia ar fi cea mărturisită, conformă Tradiției, deşi asumă şi dezvoltă teoria origeniană a „sufletului lui Hristos". De fapt, nu avem de a face cu o hristologie propriu-zisă, la Evagrie, pentru că nu e cea mărturisită ecleziologic. Este altceva. O teorie despre Hristos care reflectă un tipar metafizic. Nu este o primire a adevărului hristic, aşa cum se revelează.

În capitolul *Creați şi înnoiți după chipul lui Dumnezeu (Fundamentele biblico-teologice şi sacramentale ale misticii evagriene)*, Bunge scrie: „ „Hristologia" evagriană, discreditată încă de timpuriu – dat fiind că a fost, după părerea mea, cu totul răstălmăcită –, îşi are adevărata rațiune de a fi tocmai în această mistică a chipului lui Dumnezeu". Altfel spus, discreditarea vine din interpretarea care este o răstălmăcire a hristologiei lui Evagrie. Neînțelegerile, susține Bunge, pleacă de la „modul în care Evagrie întrebuințează numele „Hristos". Mai mult, afirmă că „hristologia" monahului pontic „nu poate fi reconstituită numai din *Kephalaia Gnostika*, singura scriere pe care o aveau în față redactorii anatematismelor din 553". În acelaşi timp consideră într-o notă de subsol că de-abia în lumina *Scoliilor la Psalmi* „devine limpede faptul că Evagrie a preluat şi dezvoltat personal teoria origeniană despre „sufletul lui Hristos". Însă,

după ce remarcă preluarea şi dezvoltarea pe linie origeniană a teoriei „sufletului lui Hristos", de către Evagrie, ține să precizeze „în treacăt" că acesta „n-a dezvoltat ideile sale abia în Egipt, sub influența monahilor „origeniști" de acolo, ci – aşa cum arată *Ep fid*, care presupune această hristologie ca bine cunoscută şi acceptată fără probleme – a adus-o cu el din Capadocia! Sursele ei trebuie, aşadar, căutate în cercul „origenismului" unor Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz, dascălii cei mai de seama ai lui Evagrie!".

Prin urmare, presupune că deşi dezvoltă o teorie origeniană privitoare la „sufletul lui Hristos", totuşi aceasta ar fi preluată din cercul „origenismului" lui Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz, care au validat-o. Asta insinuează benedictinul trecut la ortodoxie, dat fiind faptul că „dascălii cei mai de seamă" ai lui Evagrie au fost capadocienii. Nu e clar care ar fi fost „cercul" acesta din jur-împrejurul capadocienilor şi cât de mult sau în ce măsură îi cuprindea pe Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz. Bunge lasă de înțeles că îi cuprindea şi că aceştia chiar girau şi susțineau teoria origeniană a „sufletului lui Hristos". Cert este că această precizare „în treacăt", prin care vrea să spună că spune mai puțin decât ar putea spune, nu e chiar atât de „trecătoare" şi de neutră, ci constituie la Bunge o metodă inferențială, insinuantă, de argumentare pro-validare a teoriei lui Origen, preluată şi dezvoltată de Evagrie, chiar de la marii capadocieni, aflați într-un „cerc", mai strâmt ori mai larg, unde această hristologie era „bine cunoscută şi acceptată fără probleme".

Deci, suntem preparați de Bunge să înțelegem că Evagrie nu a fost contaminat de această teorie în Egipt, ci în Cappadocia, dar mai ales că aceasta ar fi fost girată de dascălii săi. Asta era şi intenția „în trecere" a lui Bunge, să-i îmbisericească pe Origen şi Evagrie, validând „teoria sufletului lui Hristos", prin autoritatea părinților capadocieni, care o cunoşteau şi o acceptau „fără probleme". De reținut şi faptul că „reconstituirea" hristologiei lui Evagrie, nu se restrânge, în viziunea lui Bunge la o sursă, şi anume *Kephalaia Gnostika*, prezumată de acesta ca fiind singura scriere avută în atenție de redactorii anatematismelor din 553, ci trebuie avută în atenție, după el, şi *Scoliile la Psalmi*. Asta susține

cel care doreşte reabilitarea ecleziologică a lui Evagrie la peste un mileniu şi jumătate de la redactarea anatematismelor, inducând teza că cei care au redactat anatematismele nu ar fi avut întreagă perspectiva de reconstituire a hristologiei monahului din Pont, ci una trunchiată. Autorii anatematismelor nu erau însă în poziția reconstituirii, ci a evaluării în Duh şi în Adevăr. Abordările moderne au mai cu seamă această preocupare predispusă la refaceri şi reconstituiri, la rescrierea istoriei bisericeşti. Aceasta este şi povestea cu resuscitarea lui Origen şi Evagrie.

Cu precădere la Bunge şi la cei care-l urmează se văd pozițiile pro-evagriene care încearcă să „reconstituie" hristologia evagriană, pentru că nu au altă variantă, crezând că astfel pot demonstra că lucrurile nu stau chiar aşa cu condamnarea sinodală a lui Evagrie şi a hristologiei profesate de acesta, şi că am avea de a face cu răstălmăciri care i-ar înşela încă şi astăzi pe mulți, nu doar pe sinodalii din sec. VI. Bunge susține un adevăr al lui Evagrie în afara Bisericii. Evagrie autentic e înțeles numai de Bunge, care, cum spuneam, crede că neînțelegerile pornesc de la modul cum acesta întrebuințează numele de „Hristos". Altfel spus, nu ar ține de recunoaşterea şi mărturisirea unor realități revelate şi de adeverirea lui Hristos ca cine este, ci de un mod de folosire a numelui, şi, prin urmare, ar fi doar o chestiune de limbaj şi o problemă de neînțelegere în sfera terminologiei. Bunge şi cei care îi țin trena nu realizează că sunt ei înşişi într-un proces de răstălmăcire şi, în fond, de discreditare a autorității ecleziei în materie de păstrătoare şi mărturisitoare a adevărului de credință.

Dacă nu avem în chip revelațional hristologia, Hristos fiind Calea, mai avem cu adevărat acces la Sfânta Treime? Mai avem acces la acea lumină a Sfintei Treimi?, invocată mistic. O susține părintele Stăniloae şi e esențială perspectiva: lumina vine tot prin întrupare şi nu se dezice de întrupare. Lumina necreată este cu adevărat vizibilă şi rămâne în noi prin întrupare, nu prin depunerea trupului. Aşa este definită şi Biserica: extensia trupului îndumnezeit şi înviat al lui Hristos ca Persoană din Sfânta Treime în noi. Suntem părtaşi cu Hristos cel Înviat cu trupul, pentru că ne împărtăşim în Biserică.

Nu creştem mistic în această comuniune în care este prezent Hristos integral, şi ca Dumnezeu, şi ca om? Nu este prezent şi Dumnezeu Tatăl şi Duhul Sfânt alături de Fiul, şi ca umanitate integrală, şi ca suflet şi ca corp? Nu ni se împărtăşeşte aşa nouă, în chip personalist euharistic? Nu acesta este tipul de comuniune înveşnicită către care tindem ca plinătate, ca pleromă, ca să zic aşa, de tip ecleziologic? Despre ce vorbim când facem astfel de alegații legate de mistica triadologică a luminii la Evagrie? Susținem că e vorba de hristologie, dar de fapt nu e hristologie, ci e lumina Sfintei Treimi. De fapt nu se poate ca acea lumină să vină la şi de la intelect pe treapta *theologike*. Şi să spună, să mărturisească ce? Să mărturisească poveştile pe care le-ați prezentat cu privire la Evagrie, cu prima creație, cu a doua creație… ce devin contradictorii! Păi, ne ia la mişto Bunge, cu lumina asta? Nu e o lumină a Persoanei? Nu e o lumină care ne înscrie într-o relație interpersonală liberă, inteționlă? O lumină care nu spune altceva decât este. Nu pot să zic că sunt în lumina hristică, dar Hristos e şi aşa, şi altfel. E ba laie, ba bălaie, ba că albă, ba că neagră. Ba că a fost creat sufletul, ba că Hristos a fost intelect. Păi, aşa, eu pot să zic că sunteți klingonian? Sunteți? Dacă sunteți, nu pot să zic că sunteți altceva, robot, de pildă. Dacă stăm de vorbă aici, realitatea se confirmă pe sine. Am vorbit cu un klingonian dar pe buletin scria altceva, că e Adrian Olteanu. Nu discutăm despre realități întâlnite, experiate, despre persoane umane? Se poate afirma că sunt altceva decât sunt? E o taină în care ne adâncim, desigur, dar nu se poate spune că nu experiem aceeaşi realitate.

Dacă Hristos e în veşnicie cu trupul sau nu e, pentru că şi-l depune, nu e totuna. Doctrina nu este opțională din punctul acesta de vedere. Este un adevăr de credință, care vine din realitate, şi cea transcendentă revelată. Este exact ghidajul revelat şi al căii. Hristos e Persoana din Sfânta Treime. Nu e intelect care se face şi suflet, care a creat cum a creat, şi care a căzut şi s-a întrupat, şi care răscumpără… Nu sărbătorim învierea? Ce ni se năzare atunci să vorbim de depunerea trupului? Despre şi de ce mai vorbim atunci de înviere *în* şi *prin* Hristos? Ce mai căutăm la Paşti să spunem: Hristos a Înviat? Înseamnă că aceştia, precum valentinienii, dau un alt sens

învierii, pentru că nu recunosc învierea cu trupul, întrucât acesta e …depus... Nu mai este!

Ad. Olteanu: Depunere chiar şi a trupului spiritual.

N.: Aşa reiese din formula folosită. Asta nu înseamnă că nu am întâlnire cumva şi o prezență a Sfintei Treimi în mistica creştină, pentru că insist pe învierea şi transfigurarea trupului. Nu ne oprim mistic la corp… Ne referim la comuniune, la perihoreza interpersonală în care se păstrează şi corpurile, supuse unei prefaceri iconice, desigur, adică asimilării unei memorii arhechipale prin care se realizează îndumnezeirea. De fapt şi în dezbaterea asta între origenişti şi antropomorfiți trebuie văzut ce înțelege fiecare prin corp şi imagine, pentru că nu ne angajăm într-o ceartă de idei şi de cuvinte, ca între păpuşi scoase, ținute şi manipulate prin bețe şi sfori, pe scenă, de mâini de păpuşari. Contează ce înțelege fiecare prin termenii în dezbatere, desigur, dar în raport de realitățile desemnate.

Premisa că se vorbeşte de aceeaşi realitate dar în termeni diferiți nu e viabilă. Cel puțin, nu tot timpul. Din această perspectivă, e interesantă şi observația lui Cristian Bădiliță, şi dintr-un alt punct de vedere. Anume, prin consemnarea faptului că au existat şi nişte falii culturale şi civilizaționale între greci şi copții din Egipt, cei care au manifestat o anumită reținere față de cultura elenistă. Aveau un alt tip de tipar formativ, până la urmă, şi un alt mod de a fi. De multe ori noi trecem creştinismul într-o formă de universalitate, de catolicitate, ca să zic aşa, uniformă, şi nu recunoaştem specificul într-un chip al întrupărilor sale concrete.

Ad. Olteanu: Într-o monografie despre Sfântul Ioan Cassian, C. Stewart desemnează două forme de tradiție mistică, la confluența cărora s-ar poziționa teologia experiențială a sfântului străromân: macariană/pneumatică – specifică creştinismului siriac, despre care ați amintit, şi intelectualistă/evagriană, proprie grupului de origenişti din nordul Egiptului. Ioan Cassian ar fi trecut în Occident conținutul practicii evagriene prin lista celor opt duhuri rele, prin mistica evagriană contopită cu mistica pneumatică siriacă macariană. Cu argu- mente decisive, remarcă patrologul Cristian Bădiliță. Dacă este să vorbim de cei

doi stâlpi ai tradiției spirituale, pe grila de lectură a autorului monografiei despre Ioan Cassian, înseamnă că sunt două tipuri de teologie experiențială sau de specific: una macariană siriacă, cealaltă evagriană intelectualistă. Din perspectiva ucenicilor mai recenți ai lui Evagrie, ne-am circumscrie acestui tip de experiență spirituală evagriană. Nu sunt veşti tocmai bune. Nu mai putem discuta de niciun alt tip de specific, gândindu-mă că patrologi de mare răsunet ai Bisericii Ortodoxe, Mircea Ielciu sau dogmatistul, de curând mistic, Ioan Ică jr., îl aşează pe Evagrie printre maeştrii spirituali ai creştinismului răsăritean. Ar trebui să ne circumscriem modelului experiențial spiritual evagrian, intelectualist şi contemplativ. După spusele dumnealor, va trebui să reconsiderăm o astfel de teologie mistică.

N.: Cele mai apreciate podoabe ale Bisericii şi ale creştinătății, deci, sunt Evagrie şi Origen. Asta suntem învățați. Să înțeleg că se sapă în această direcție a descoperirii podoabelor… Se face un culoar evagrian în care să se resoarbă ortodoxia. Mai degrabă cei care sapă îşi sapă singuri groapa, pentru că adevărul nu mai poate fi îngropat. Trebuie anunțați că învierea cu trupul a lui Hristos s-a petrecut, deja! Convertitul la ortodoxie Bunge, vrea să convertească mistic ortodoxia la evagrianism.

Pe lângă convertitul Gabriel Bunge, există şi un alt convertit, Jean-Yves Leloup, care scrie despre mistică, chiar despre isihasm. Are şi o scriere dedicată Monahului din Pont: *Evagrie Ponticul. Introducere la Praxis şi Gnosis*. Dar are şi alte scrieri. De pildă, *Muntele în ocean. Meditație şi compasiune, în budism şi în creştinism*. Este un preot catolic, dominican, trecut, după cum susține, la ortodoxie. Ceva mai tânăr decât Bunge, născut în 1950, la Angers, Leloup vorbeşte şi despre spiritualitatea răsăriteană, şi despre isihasm. Şi are fragmente valide, privitor la chestiune, dar lucrurile virează tot în altă direcție, la un moment dat. Iese din iconicul ortodoxiei. A pus în lucrare şi o mişcare de sacroterapie, pe care o revendică, ca linie filiativă, în direcția lui Filon din Alexandria. Aici, ca o paranteză, ar fi de evaluat această abordare sacroterapeutică în raport de sacroterapia medicinii isihaste, în formularea sa ghelasiană.

În *Scrieri despre isihasm – metoda tainică a ascultării interioare*, evocă o vizită la Athos, făcută prin anii '60-'70, la mânăstirea

Sfântul Pantelimon. Bănuiesc că e reală, nu fictivă, călătoria. Acolo susține că întâlneşte un cuvios, cu numele Serafim, care l-ar fi învățat câteva variante de meditatie: meditația precum muntele, meditația precum floarea de mac, meditația precum o pasăre, meditația precum oceanul, meditația precum Avraam, meditația precum Iisus. Are şi remarci interesante, pertinente, cred eu, pe care evagrienii contemporani, în frunte cu Bunge nu le asumă. Leloup sesizează că evagrianismul exprimă în substratul său un dualism, marcat de tensiunea unei lupte cu lumea văzută, cu corpul. Asta observă Jean-Yves. Deci, subliniază influența dualismului elenist în mistica evagriană. Pe filiația aceasta îl situează. Şi are elemente de care se „leagă", în acest sens.

Ad. Olteanu: Că materia este rea.

N.: Chiar dacă nu e rea, e... incomodă, cumva... Nu e din filmul inițial. E legată de a „doua" creație. Apare ca un adaos funcțional, ca un instrument de etapă. Sunt şi nuanțări. Trebuie să fie. În volumul *Un filosof în pustie. Evagrie Ponticul*, Guillaumont remarcă legătura dintre „exercițiul contemplării secunde" şi trup, la Evagrie. Pentru a se exercita, ca lucrare firească a omului, aceasta are nevoie de „înzestrarea cu trup, potrivit stării lui". De unde concluzia că „trupul nu este rău, dimpotrivă: este un instrument prin care omul poate să cunoască, adică să se mântuiască". Se poate observa deci o acceptare a trupului, dar ca o instrumentalizare, asociată cu o modalitate de cunoaştere, respectiv ca funcționalitate, legată de „starea lui", care este post-cădere. Se remarcă şi asocierea şi, într-un fel, chiar echivalarea cunoaşterii cu mântuirea.

Ne aflăm astfel în lăuntrul viziunii evagriene care „se foloseşte de trup". Trupul, în atare viziune – chiar dacă, după cum remarcă Guillaumont, „suntem datori să-l păzim, să-l îngrijim în toată vremea cât ne aflăm în starea de contemplație naturală secundă" –, nu este valorizat, trebuie subliniat, în sensul îndumnezeirii şi al iconizării hristice. Faptul că i se acordă o importanță de etapă, nu înseamnă că nu este şi „depus" şi „lepădat" definitiv, la o vreme, într-o altă etapă, sens în care, de fapt, nu doar că nu i se conferă, ci, dimpotrivă, i se refuză (şi) o finalitate veşnică. Altceva este personalizarea şi iconarea trupului, în perspectivă ecleziologică ortodoxă.

Astfel, deşi Evagrie condamnă sinuciderea, dorința de ieşire din trup înainte de vreme şi asceza lipsită de măsură care ar putea prejudicia sănătatea trupului, totuşi trupul rămâne circumscris, în originea şi rostul său, de propria sa viziune. Este lecturat prin aceasta. Şi noi trebuie să „citim" chestiunea trupului la Evagrie, în raport de cum o citeşte el, în conformitate cu viziunea ce-i dă semnificația sa specific evagriană. Altfel, putem fi confuzi, operând numai cu echivalări superficiale, care ar evalua trupul pozitiv, de pildă, dar care nu țin cont de viziune. Aparent se valorifică trupul, dar în mod pasager şi conjunctural, instrumental şi funcțional, nu în sensul întrupării şi învierii sale în trupul mistic al ecleziei. Din această perspectivă, cea a ecleziei, trupul nu este o apariție subsecventă căderii intelectelor, ci este voit de Dumnezeu şi gândit din veşnicie şi pentru veşnicie, ca ținând de întregimea chipului omului ca personalitate.

În sens ecleziologic, trupul nu apare ca urmare a căderii, şi nu e folosit, după cădere, numai până la o vreme, şi numai pentru o modalitate de cunoaştere, pe o anumită treaptă, precum „contemplația naturală secundă". În notele la *Ambigua*, se pot vedea în mod clar delimitările părintelui Stăniloae – şi din perspectiva paradigmelor divine şi a creării voite a omului cu trup (ca întreg) etc –, față de interpretarea origenistă şi evagriană a originii, a condițiilor apariției în creație şi a finalității trupului.

Dar ce ne spun nouă, aceşti „convertiți" la ortodoxie? Manifestă interes față de spiritualitatea răsăriteană, fără îndoială. Leloup a citit *Pelerinul rus*. A scris despre Ioan Casian, Grigore de Nyssa, Ioan Hrisostom. A scris şi despre isihasm. Şi poate să scrie. Fiecare face ce şi cum crede. Sunt şi informații legate de isihasm în aceste scrieri, care sunt bune, până la un punct. Face însă şi o paralelă între isihasm şi devoțiunea din misticile orientale. Fără să facă neapărat un amestec *ab initio*, face analogii, caută corespondențe care, dacă nu ai orizontul unei viziuni clare ortodoxe, te conduc la acelaşi rezultat: confuzia.

Prin urmare există şi astfel de abordări „ortodoxe". Avem deci şi un alt convertit la „ortodoxie", nu elvețian, cum e Bunge, ci francez, trecut pe la Athos, care avansează un astfel de

discurs. Acum Leloup are şi lansează pe orbită şi această şcoală de medicină integrativă, pe filiera alexandrinului Filon. Aici se face conexiunea de „spațiu" şi cu Origen, Marele alexandrin. Aşadar, există tendința de revalorificare a unor relicve spirituale din spațiul egiptean.

Ad. Olteanu: Pentru că, în cazul acesta, isihasmul nu este căutat la surse.

N.: Recunosc şi afirmă isihasmul ca pe o abordare mistică serioasă şi valoroasă. Dar, pe de altă parte, te trezeşti că, dincolo de această afirmare, într-o altă carte, Leloup, de pildă, încearcă o corespondență între compasiune şi iubire, şi o echivalare, cumva, între isihasm şi budism. La fel, unii caută astăzi o echivalare între mistica sufită şi isihasm. Încep să se discute la ora actuală şi aceste aspecte. Este şi o direcție a ecumenismului mistic. Nu e întâmplătoare remarca ghelasiană vizavi de nevoia de precizare a isihasmului în context mistic. Fără această precizare, isihasmul poate fi „reconvertit" la o altă „ortodoxie". De aceea e nevoie de repere mistice clare, hristologice şi ecleziale.

Ad. Olteanu: Hristologia este piatra de poticnire care separă apele.

N.: Aici este punctul nevralgic, apropo de mistică, pentru că dacă nu ai calea hristologică, cea revelată, nu poți să afirmi credibil că te întâlneşti cu Sfânta Treime. Oricât vrei tu să susții şi să convingi că eşti părtaş la o mistică trinitară. Numai în Hristos ai revelația deplină. Numai în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, poți să ai conştiința întâlnirii cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Nu poți să decupezi o teologie trinitară, bine şi corect formulată, dar să nu o asociezi cu o hristologie tot în adevăr formulată. Nu poți să operezi mutații hristologice şi, totodată, să susții că trăieşti în adevărul de credință, crezând că „te rogi în duh şi în adevăr" şi că vezi „lumina Sfintei Treimi".

O astfel de experiență mistică e cu neputință, riguros vorbind, în sensul unei mistici hristologice autentice. Cine mărturiseşte astfel nu e în Hristos şi, ca atare, nu se roagă în „duh şi în adevăr". La Evagrie şi la urmaşii săi se găseşte distincția dintre Logos şi Hristos. Se operează cu această distincție într-o cheie interpretativă care nu te duce departe, pe Cale mă refer, pentru că te virează în alt spațiu mistic, metafizic, sau, din alt unghi privit, te țin captiv în el.

În *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină*…, Bunge afirmă că „hristologia" evagriană îşi are „adevărata raţiune de a fi" tocmai în această „mistică a chipului lui Dumnezeu". Explică că Evagrie încearcă de fapt să înţeleagă fiinţa minţii „create după chipul lui Dumnezeu" şi „înnoite" după acelaşi chip „aparţinând acelui suflet raţional şi sfânt", care e unit fiinţial şi inseparabil încă din clipa creaţiei sale de Dumnezeu-Logosul, şi cu care Fiul S-a făcut şi om". În acest suflet, susţine Bunge, se poate citi în mod exemplar ce este „sufletul" în fiinţa sa, ceea ce el rămâne potenţial mereu, în ciuda „căderii" sale, şi ceea ce graţie iconomiei mântuitoare a Fiului şi a Duhului va fi şi veşnic la desăvârşirea lumii".

Cu alte cuvinte, ca să începem cu remarca finală, veşnic pare a fi doar sufletul, nu şi corpul, aşa cum doar parţială, numai ca suflet, apare şi desăvârşirea. Fără o cartografiere antropologică detaliată, precum o aflăm în cazul antropologiei iconice, se pot confunda realităţile antropologice, a *energiilor create* cu *fiinţialitatea creată*, şi se poate deturna autenticul personalism şi trece chiar într-un panteism mascat. Trebuie o discernere din care să transpară natura energetică ori fiinţială a „fiinţei minţii" respectiv a sufletului creat al lui Hristos. Trebuie lămurit şi ce înţelege Bunge prin unire fiinţială şi inseparabilă între acest „suflet raţional şi sfânt" preexistent şi Dumnezeu-Logosul.

Se poate observa, asumată şi de Bunge, teoria preexistenţei „sufletului raţional şi sfânt" al lui Hristos, care e creat şi cu care Fiul S-a făcut „şi om", având deci deja suflet, înainte de întrupare. Acest „şi" din formularea „şi om" lasă de înţeles, în paranteză fie spus, că s-ar fi făcut sau s-ar fi putut face şi altceva decât om, perspectivă în strânsă reverberaţie cu teoriile origeniste. Apoi, afirmă că „fiinţa minţii" este una în esenţă cu acest „suflet raţional şi sfânt" preexistent al lui Hristos; un suflet prexistent întrupării-înomenirii care apare asimilat cu acel „suflet al lumii", premergător creaţiei, regăsit, de altfel, şi în cadrul misticilor metafizice. Cine l-a citit şi înţeles pe Guénon, ştie mai bine despre ce vorbesc. În fond, aici, în misticismul metafizic, îşi are originea şi locul această teorie, doar că termenii folosiţi sunt cei „bisericeşti". Nu este o perspectivă ecleziologică aici, pentru cine are ochi să vadă. Ca

atare, nici „rugăciunea în duh şi adevăr", mistica despre care se vorbeşte „ca mistică a chipului lui Dumnezeu", nu e aşezată în Duh şi în Adevăr, pentru că nu este Calea, aceasta care promovează teoria preexistenței sufletului lui Hristos, şi care relevă, dincolo de folosirea numelui lui Hristos, a numelui Logosului şi a numelui Fiului, o altă hristologie, de fapt, dar şi o altă antropogonie şi antropologie respectiv o altă cosmogonie şi cosmologie. Această „hristologie" declarată de Bunge „piesa centrală a soteriologiei" şi „firul roşu care leagă între ele protologia, cosmologia, soteriologia şi eshatologia", este altceva decât hristologia ecleziologică, unica adevărată, care, într-adevăr, e piesa centrală a soteriologiei şi legătura în fir roşu cu eshatologia, cu cosmologia şi antropologia.

Bunge desemnează acest „suflet rațional şi sfânt" drept „ipostazierea „chipului lui Dumnezeu", drept „prototipul" (sau „arhetipul") *după al cărui model* a fost creat apoi şi înnoit orice suflet". Ce înseamnă această ipostaziere a chipului lui Dumnezeu ca suflet? Dumnezeu nu e ipostatic, tri-ipostatic/personal mai bine-zis, înainte de a fi ipostaziat (?) ca suflet (creat)? Adică, Dumnezeu capătă ipostas sau devine ipostas numai prin şi după crearea „sufletului rațional şi sfânt" al lui Hristos? Nu suntem în revelație hristică aici, în această perspectivă, ci mai degrabă în viziunea teistă din cabala, cea în care Divinul ia chip, se ipostaziază prin creație. Bunge de altfel scrie că e legitimă întrebarea „despre ce crede Evagrie" cu privire la „Mântuitorul nostru Iisus Hristos", „aşadar despre Fiul lui Dumnezeu întrupat în *persoana umană* a lui Iisus?". Şi răspunde, prin urmare, vorbind de o *persoană umană* a lui Iisus în care e întrupat Fiul lui Dumnezeu.

Din perspectivă teologică ortodoxă, este cel puțin ambiguă această *ipostaziere* a chipului lui Dumnezeu prin sufletul rațional şi sfânt, respectiv această întrupare a Fiului lui Dumnezeu în *persoană umană*. În fond, are noimă această formulare bungian-evagriană doar dacă se înțelege în schemă metafizică, cea căreia îi este tributară, fapt pentru care nu poate fi asimilată această „mistică a chipului lui Dumnezeu" despre care vorbeşte Bunge, referitor la Evagrie, cu mistica personalistă isihastă, adică cu mistica ecleziologică autentică. Nu întâmplător, isihastul

de la Frăsinei a precizat în actualitate chipul autentic personalist al misticii isihaste, şi detaliază personalismul iconic, de fapt, autenticul personalism. Prin acest instrumentar personalist isihast, ghelasian, se poate lectura şi opera o delimitare față de această „mistică a chipului lui Dumnezeu" pe care o avansează Bunge, cu privire la Evagrie şi la „hristologia" acestuia, şi care se încadrează în schema metafizică.

Apropo de căderе, aflăm că omul poate să ajungă şi demon, adică este o schimbare şi a „genului", ca să zic aşa. La sfântul Maxim sunt temeiuri transcende în paradigmele divine ale creației. Sunt imutabile.

Ad. Olteanu: Referitor la viziunile monahilor din pustia egipteană, Gabriel Bunge afirmă *stricto senso*, că demonii se pot arăta în imaginea lui Hristos.

N.: Asta e altceva, întruchiparea, împielițarea şi închipuirea demonică. Problema este dacă prin căderе sau prin restaurare se schimbă genul şi specia. Părintele Stăniloae comentează faptul că, la Origen, genurile şi speciile sunt co-eterne cu Dumnezeu, indivizii apărând după căderе. La Sf. Maxim şi genul şi specia coexistă în individ, în persoană. Nu există un modalism al prefacerii a ceva în altceva. Nu poți să te transformi, devenind altceva decât eşti „proiectat" paradigmatic de Dumnezeu. Dacă eşti om în gândul lui Dumnezeu tot om rămâi în veşnicie, şi de cazi, şi de te ridici. Nu poți prin liber arbitru să ajungi din demon altceva decât demon. Această perspectivă a „trans-mutației" speciei nu ține de o viziune ortodoxă… Are consecințe şi implicații practice şi mistice, ca viziune asupra căderii şi a restaurării creației.

Ad. Olteanu: Pleacă de la prefacerea din henadă, în care spiritele se schimbă în îngeri răi, în oameni prin căderе, prin mişcare.

N.: Tema mişcării şi a nemişcării e tratată de Sf. Maxim Mărturisitorul. E subliniată de părintele Stăniloae, ca delimitare tot față de „teoriile căderii" heterodoxe, produse de Origen şi origenişti. Mişcarea ar fi, cumva, la Origen şi la Evagrie, actul-sursa păcatului originar prin care se cade din henadă. Prin mişcare s-ar fi ajuns la o căderе concretă ce a condus şi la o *răcire* a spiritelor. Părintele tratează în sens apologetic chestiu-

nea mişcării şi a stabilității mobile, centrată hristic, desigur, nu considerată ca simplă devenire existențială în spectrul ființării. Este o mişcare căreia părintele Stăniloae îi remarcă importanța, tot într-un sens de valorizare a firii umane, care are un potențial al său, dat prin actul creator, care trebuie actualizat, desfăşurat. Mişcarea are un rost. Implică un orizont teleologic de fapt, de creştere şi împlinire.

Ad. Olteanu: Rectiliniu, nu de veşnică reîntoarcere.

N.: Nu este „veşnica reîntoarcere", fără îndoială, mitică, de tip *ouroboros*. Nu e caruselul acesta nesfârşit de tip metempsihotic, pe care, de altfel, îl critică părintele Stăniloae. Nu e nici metemsomatoza, termen preferat de Bădiliță, atribuită lui Origen. De aceea, la Sf. Maxim, triada: creare, mişcare şi veşnică odihnă are un anumit sens, prin revelația hristică. Prin mişcare se ajunge la odihna stabilă sau finală, de fapt, care nu mai lasă nici o posibilitate căderii sau re-căderii. Tocmai faptul că se ajunge acolo, în deplina odihnă, nu mai este posibilă o recădere… urmată de o re-reîntoarcere... şi aşa la nesfârşit.

Ad. Olteanu: Cum este posibil ca mişcarea ființelor create să se oprească pentru veşnicie, eternizate în Dumnezeu, dacă mişcarea este dată simultan cu natura creaturilor şi este legată de aceasta. Stabilitatea în Dumnezeu este după Sfântul Maxim în acelaşi timp mişcare, dar nu o mişcare de la un lucru finit la altul tot finit, ci o mişcare stabilă în experiență, în continua înnoire a infinității divine personale.

N.: Asta înseamnă de fapt că mişcarea este continuă ca progresie infinită. Aici este mişcare privită în cheie personalistă, ca taină perihoretică! Este altceva decât mişcarea în planul devenirii, în perspectivă filosofică şi metafizică. Dar la Sf. Maxim exprimă – apropo de *henadă* – şi faptul că această împlinire prin odihnă în Dumnezeu ne arată că sfârşitul este altceva decât întoarcerea ca revenire la început. Este o înveşnicire, un alt traseu. Este un plus de împlinire. Direct spus: Nu ne întoarcem în *henadă*! Sfântul Maxim face încă o delimitare de origenism, prin acest argument susținut de o altă viziune cosmogonică şi eshatologică, configurate în orizont hristologic. Şi de la Evagrie reiese perspectiva căii de reîntoarcere într-o unitate originantă. Şi, când eşti fidel acesteia, nu faci mistic decât să te reîntorci de unde ai plecat.

Ad. Olteanu: Nu se poate aşa. Creaţia să coincidă cu eshatonul.

N.: Asta, pe de o parte. Pe de altă parte, aici intră în discuţie un aspect relevant din aprofundarea hristologiei maximiene, precum cel legat de raţiunile divine. O va relua şi Avva Ghelasie, prin intermediul arhechipurilor (chipuri iconice), în mistagogia sa iconică. Părintele Stăniloae vine cu precizări, în acest sens, apropo de felul în care este văzută această întoarcere.

Este important acest amănunt pentru că demontează teologic viziunea origeniană despre unitatea primordială (henada), şi rezolvă altfel raportul problematic dintre unu şi multiplu. O rezolvare teologică, nu filosofică. Dacă nu se înţelege chestiunea paradigmelor divine, a modelelor din veşnicie care au suport şi arhechip pe Fiul sau Persoana Logosului, nu se înţelege nici modul de creare al făpturilor şi nici sensul desăvârşirii lor. Şi aici părintele Stăniloae ne arată că nu trebuie aruncat totul, ci trebuie în prealabil să trecem totul prin sită. Tema acestor raţiuni se găseşte şi la Origen, dar Sf. Maxim îi precizează rostul şi sensul hristic. O aşează în altă perspectivă. Îi conferă alt contur. Îi dă altă dezvoltare. Mai trebuie observat ceva. Dacă găseşti tema şi la Origen şi la Sf. Maxim nu rezultă de aici că Sf. Maxim este origenist sau origenian! Doar o gândire simplistă, superficială, poate trage astfel de concluzie, doar pentru faptul că există tema comună, şi că este preluată. Din păcate mulţi merg după aceste fente.

De pildă, într-un comentariu din notele la *Ambigua* părintele Stăniloae scrie: „Sfântul Maxim a redus, transformat şi utilizat într-un mod propriu tabela categoriilor lui Aristotel. Dacă Aristotel cunoştea zece categorii: substanţă, calitate, cantitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune şi pasivitate, Sfântul Maxim enumeră cinci, dintre care unele sunt identice cu ale lui Aristotel, altele deosebite. Identice sunt: substanţa, poziţia şi (cu nume deosebit) mişcarea (la Aristotel: acţiunea). Relaţia a devenit la sfântul Maxim sinteză. Diferenţa, care e proprie Sfântului Maxim, e la Aristotel expresia generală a deosebirii categoriilor. Locul e implicat, la Sfântul Maxim, în poziţie; timpul, în mişcare; cantitatea, în fiinţă; calitatea, în diferenţă; posesia, în relaţie. Dar ce e cu totul nou la Sfântul Maxim e

folosirea practică a categoriilor ca obiecte ale contemplării şi modele ale urcuşului spiritual al omului spre Dumnezeu".

Avem astfel categorii identice dar şi unele care au devenit la Sf. Maxim altceva decât sunt la Aristotel, pe de o parte. Avem, pe de altă parte, translatarea categoriilor în alt orizont şi folosirea lor practică, în alt registru, ca obiecte ale contemplării respectiv modele ale urcuşului spiritual. Din această perspectivă, ar fi prea simplistă o etichetare a Sf. Maxim ca aristotelician.

Aş mai da un exemplu. Părintele Stăniloae subliniază, într-o notă, nr. 53 din *Ambigua*, că Sfântul Maxim a luat sensul pozitiv al *mişcării* de la Aristotel, dar a lărgit şi adâncit acest sens pozitiv până la a-l vedea ca drum spre îndumnezeire, ca impuls sădit în creatură de Dumnezeu însuşi în calitate de cauză, în vederea înaintării spre El scop. Astfel, în concepția Sfântului Maxim, „mişcarea este de la Dumnezeu spre Dumnezeu, de la setea de comuniune spre comuniunea desăvârşită".

Făcând o analiză de conținut, se vede limpede că Sf. Maxim spune cu totul altceva. Aici se face diferența fundamentală şi față de Origen la care acei *logoi* erau una cu spiritele preexistente… aproape constituiau… Logosul. De unde un soi de panteism, inevitabil…

Ad. Olteanu: Un fel de nediferențiere între Logos şi rațiunile divine. La Sfântul Maxim Mărturisitorul rațiunile divine necreate, transcendente, sunt diferite de rațiunile imanente, proprii creației.

N.: Sunt *rațiuni plasticizate*, conforme *rațiunilor divine*, dar distincte ontologic. E un detaliu fundamental! Aici este hotarul dintre necreat şi creat! Un alt detaliu care trebuie precizat este legat de distincția, venită pe filiație greacă, între inteligibil şi sensibil. La Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf. Maxim se face o mai clară distincție şi mai netă, dar între creat şi necreat. Se schimbă operatorii. Urmând distincția, Avva Ghelasie o adânceşte în antropologia sa iconică, punând nu doar necreatul, ci şi creatul într-un conținut ontologic, specific, ca ființă şi energii. De aici *Ființa necreată* şi *Energiile necreate* respectiv *ființa creată* şi *energiile create*. A opera doar cu inteligibilul şi cu sensibilul este prea puțin pentru o antropologie apofatică, personalistă. Inteligibilul şi sensibilul, ca hartă, nu acoperă întreg teritoriul

antropologic. Exact dimensiunea apofatică rămâne neexplorată. Din punctul acesta de vedere, mistic trebuie evidențiat raportul dintre *creat* şi *necreat* respectiv cel dintre *ființă* şi *energii*. În absența acestor distincții există riscul confuziilor experiențiale. De aceea, e fundamentală distincția dintre *rațiunile divine* (necreate) şi *rațiunile plasticizate* (create), cea pe care o subliniază şi părintele Stăniloae, pe urmele Sf. Maxim, iar părintele Ghelasie o dezvoltă, evidențiind chipul triadic energetic al acestor rațiuni plasticizate, de pildă, sau adâncind taina rațiunilor divine ca supraforme arhechipale.

Ad. Olteanu: Rațiuni divine ale creației care sunt un fel de viu, ca suport al creației.

N.: Rațiunile creației sunt viul de creație efectivă, viul imanent. Dar rațiunile necreate sunt supraviul din spațiul necreat. Atunci ai un alt tip de raport: viu-supraviu! Apoi, fundamental este raportul dintre Fiul, Unul-Născut din Tatăl, şi rațiunile necreate. Sf. Dionisie numea aceste paradigme *voiri.* Astfel numite, reflectă o intenționalitate a lui Dumnezeu. Nu sunt ceva care emană din El, ca de la sine, sau care apar ca necesitate, ci sunt voiri ale lui Dumnezeu. În substrat – ca argument care exprimă intenționalitatea, care subîntinde voirile paradigmatice – Îl regăsim pe Cel care le gândeşte, Care este Persoana-Fiul. Aici suntem pe Cale. Ne mişcăm şi suntem în direcția relațiilor interpersonale, intra-trinitare. În Fiul sunt modelele întregii creații, de unde caracterul iconic al creației în care se reflectă aceste modele întru asemănare.

Ad. Olteanu: Rațiunile divine necreate au un suport personalist treimic comuniant.

N.: Este esențial ce subliniază părintele Stăniloae, prin faptul că există această mişcare a făpturilor. Dumnezeu a lăsat şi un spațiu al creației, pentru răspunsul liber. Este un spațiu al rațiunilor create aflate în supraspațiul rațiunilor divine necreate.

Ad. Olteanu: Şi o posibilitate de împărtăşire a rațiunilor create de rațiunile divine necreate.

N.: Este o părtăşie cu modelele. Aici este sensul iconic al creației. Părintele Ghelasie le numeşte arhechipuri. Părintele Stăniloae le numea undeva (şi) *modele forță.* De reținut că există

modele veşnice după care Dumnezeu aduce în existență făpturile, care sunt create conform acestor modele. Aceste modele-logoi sau rațiuni divine sunt în Persoana Logosului, dar nu se confundă cu El; asta, apropo de viziunea origenistă, care nu operează cu distincția clară între *Logos* şi *logoi*, care nu recunoaşte şi nu identifică şi chipul de Persoană al Logosului. Asta îți dă traseul de relaționare, personalist, pentru că, dacă nu există balize clare revelaționale, nu poți să ajungi decât la un „Logos" informațional, substitut al Logosului-Persoană. E ca şi cum l-ai confunda pe Fiul-Logosul cu aceste rațiuni divine, pe de o parte, şi, pe de altă parte, ca şi cum nu ar exista nici rațiunile plasticizate ale făpturii, distincte de rațiunile divine.

Ad. Olteanu: Poate că rămâi blocat doar la o cunoaştere restrânsă a rațiunilor creației, în zona de *physike*.

N.: Sunt multe detalii de luat în seamă, prin care se diferențiază aceste viziuni. Dumnezeu sădeşte în aceste făpturi mişcarea prin care ele pot să se conformeze modelelor veşnice, cât mai deplin şi cu voia lor. Deci aspectul personalist este imprimat în ambele sensuri, atât al voirii paradigmatice cât şi al voii făpturii, ca răspuns de asemănare cu aceste rațiuni divine, ca modele aflate în Dumnezeu. Deci raportul este iconic şi personalist, apropo de mistică, atât în sensul creării, cât şi în cel al restaurării şi al îndumnezeirii. Noi prin mişcarea noastră, conformă firii – pentru că am fost creați buni, o bunătate conformă rațiunii firii, în termeni maximieni – trebuie să ne con-formăm, adică împreună-formăm cu Fiul, dar după modelele rațiunilor divine, care nu sunt generice, ci singulare, unice. Mistic, sunt două aspecte: conformare cu rațiunile divine şi unire cu El ca Persoană. Conformarea aceasta cu modelele ține şi de ceea ce spunea părintele Ghelasie, vizavi de formare-personalizare prin iconizare… Iconizarea este o asemănare ce are o bază, care este un model al asemănării.

Ad. Olteanu: Dincolo de rațiunile divine este unirea cu Hristos.

N.: Hristos, Fiul-Logosul Întrupat. Nu atât dincolo de aceste rațiuni divine, cât *întru*. În aceste rațiuni transpare chipul hristic. Părintele Stăniloae, în comentariile la *Ambigua*, devoalează şi evidențiază acest aspect personalist. E esențial aspectul,

pentru că aici este o chestiune de mistică ecleziologică, desfăşurată pe fond revelaţional, hristologic care îţi arată ţie traseul experienţial, de urmat. Dacă nu ajungi la acest Logos-Persoană, ci te întorci în henadă sau în unitatea originantă, nediferenţiată, misticismul practicat apare ca unul marcat de stingere nirvanică. De aceea, aspectul de conformare cu raţiunile şi de unire prin modelare iconică cu Persoana Hristos este esenţial.

Ad. Olteanu: Aceasta se face nu numai prin contemplaţia în Duh, ci euharistic, eclesial, cu trupul şi sufletul. Nu doar prin lumina abstractă aprehendată de intelect.

N.: Părintele Stăniloae, în notele din *Ambigua*, dar nu numai, subliniază faptul că şi corpul omului este gândit, vizat şi cuprins în raţiunea divină, paradigmatică. Însă, nu numai că are această raţiune divină, şi corpul alături de cea a sufletului, dar au această raţiune divină împreună, ca întreg. Asta înseamnă că omul întreg sau întreg omul are un sens, începând cu actul creator al lui Dumnezeu. Omul ca întreg este miza, dar şi disputa. Pentru că viziunea aceasta ne arată că şi corpul a fost voit de Dumnezeu. Părintele Stăniloae argumentează valorizarea corpului din perspectiva omului ca întreg, consemnând că omul, ca întreg, are o raţiune, ca întreg, divină. Dumnezeu l-a gândit pe om ca întreg în actul creator şi îl vrea desăvârşit ca întreg, nu doar ca spirit ori doar ca materie.

Ad. Olteanu: Nu doar ca intelect în henadă. Spirit care se mântuieşte doar prin el însuşi.

N.: Din această expunere, sensul hristologic şi ecleziologic exprimă un traseu anume, mistic. De aici nevoia de antropologie hristologică. Sf. Maxim insistă, pe bună dreptate, pe temeiul hristologic al misticii creştine. O mistică eminamente ecleziologică. Deci, aspectul hristologic este fundamental. Nu este o componentă aleatorie, dispusă oricărei interpretări. Am mai vorbit şi o să mai vorbim şi altădată despre Bunge şi despre *physike*, exact în chestiunea asta. Nu poţi să găseşti soluţie mistică ortodoxă, autentică, în afara hristologiei revelate. Dacă nu ai soluţie mistică, şi eşti în secolul XXI, ce faci? Faci un arc peste timp şi te duci la Evagrie, uitând de Sf. Maxim? Uiţi de achiziţiile teologice, de răspunsurile date deja...

Ad. Olteanu: Sau îl faci pe Maxim Mărturisitorul origenian.

N.: Sau, pornind de la faptul că are scrieri ascetice, eviți aspectul acesta prezent în *Ambigua* în care se adânceşte, tot din perspectiva întemeierii vieții spirituale sau mistice, temeiul hristologic. Un temei personalist pe care nu poți să îl situezi în afară a ceea ce spune părintele Stăniloae, privitor la sensul hristologic al misticii creştine. Părintele decodifică şi aspectul personalist al paradigmelor, modelelor sau rațiunilor divine, arătând că acestea reflectă *voiri* ale lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu voieşte ca într-un fel să fie modelul meu, şi în mod diferit să fie modelul altuia. E fundamental şi răspunsul. Există şi un spațiu de libertate, vizavi de conformarea cu modelul şi de unirea-comuniunea ta în persoană cu Persoana Fiului. Chestiunea aceasta, după cum subliniază părintele Stăniloae într-o notă, este un argument (şi) împotriva apocatastazei. Faptul că există aspectul volitiv al conformării cu modelul – pentru că poate fi şi conformare şi neconformare – înseamnă că te refaci ori nu într-o unitate cu Dumnezeu, dar de alt chip, euharistic. Altfel zis, nu te întorci la *henada* sau la *monas*-ul evagrian, despre care Bunge susține că de fapt nu e chiar… *henas*. Dar, de fapt, e tot monadă… Te conduce tot în aceeaşi zonă...

Apropo de misticile metafizice, şi de maeştrii din Orient, ai variante pentru fiecare poziționare. Ai şi monism, şi dualism şi non-dualism. Ai chiar şi a patra cale, prin shivaismul khasmirian. Toate acestea sunt însă experiențe mistice în aceeaşi sferă metafizică. Numai poziționările sunt diferite. De pildă, Ramakrishna, apropo de abordarea dualistă, zicea că el nu vrea să fie zahărul, ci că vrea doar să îl guste. Adică, nu se identifică şi nu fuzionează cu zahărul, ci prezervă şi o alteritate, o diferență, ca să zic aşa. Dar contează „cine" este cel ce gustă, degustătorul, dar şi „cine" este zahărul, adică degustatul. De aici începe discuția, vizavi de auto-misticile metafizice. Asta dacă cineva doreşte să pătrundă mai adânc în tema respectivă. Aici este şi o problemă a identificării. Faptul că-mi vorbeşti că *monas* e altceva decât *henada*, cum face Bunge, susținând că la Evagrie nu e nici monism şi nici panteism, nu mă convinge, dacă am cunoştință de poziționările moniste, dualiste, non-dualiste în sânul metafizicilor mistice. Se rămâne, în ce propune

Bunge, într-un dualism Creator-creaţie ca faţă-revers. Tot într-o structură metafizică se desfăşoară mistica.

Poţi ajunge astfel să te situezi în afara unei hristologii ecleziologice. Eşti şi rămâi încarcerat în sfera automisticilor metafizice. Nu mă convinge prin interpretare, Bunge, afirmând că nu avem unitatea gen henadă, ci unitatea dual*ă henas kai monas.* Trebuie tratată tema pentru a fi clarificată. Dar e mai dificil de abordat pentru cine nu are reprezentarea acestor articulări, moniste, dualiste, non-dualiste, ale misticilor metafizice.

Dacă dezvolţi, pot să înţeleg modul în care, coerent sau nu, tratezi tu ecleziologic această comuniune în Hristos, pentru că mistica nu e doar simplă contemplaţie a luminii. Aici e diferenţa esenţială dintre raţiunile preexistente (necreate) şi raţiunile plasticizate (create). Este fundamentală distincţia! Dacă nu ar fi raţiunile plasticizate, necreatul s-ar confunda cu creatul! Raţiunile preexistente ar fi nişte forme energetice ale creaţiei, şi substratul viului creaţiei. Asta înseamnă că am avea de-a face cu un semi-panteism, atunci când raţiunile necreate ar fi suportul direct al materiei, în ceea ce înseamnă cosmosul, sau că ar fi implicite ori în continuitatea spiritului uman.

Ad. Olteanu: Ar fi o îndumnezeire mecanică.

N.: Din perspectiva aceasta, diversitatea şi multiplicitatea nu vine, nu emană numai dintr-o unitate cumva esenţialistă. În perspectiva Sf. Maxim, ai deja multiplicitatea paradigmatică. Nu mai este mistic o „logică" a relaţiei unului cu multiplul. În temeiul acestei multiplicităţi paradigmatice nu poţi să ajungi la o unitate confuză sau la un mod de unificare care anulează identitatea infra-creaturală, şi cea între creaţie şi Dumnezeu.

Multiplicitatea se păstrează în Hristos, în veşnicie. Multitudinea făpturilor este creată în conformitate cu raţiunile paradigmatice unite deja în Fiul şi Logosul. Raţiunile paradigmatice sunt multiple şi ele, dar sunt şi unite pentru că sunt gândite de şi în acelaşi Logos-Fiul. Deci ai şi o unitate şi o diversitate în temeiul căreia se creează o complexitate care se răsfrânge asupra întregii creaţii. Ai un raport de la multiplicitate în unitate la multiplicitate în unitate. Nu suntem în zona filosofică a celebrului raport dintre Unu şi multiplu, în care multiplul e cumva degenerarea sau sfărâmarea lui Unu.

Teologic, conform revelației hristice, există rațiunile acestea ca modele paradigmatice, dar sunt multiple şi în unitate. Această perspectivă e importantă, pentru că se delimitează în raport cu henada… Avem astfel *făpturi care prin mişcarea lor* – revine ideea de mişcare, care e conformă firilor – *trebuie să ajungă la o unire strânsă cu rațiunile lor din Logosul divin şi prin aceasta cu El şi între ele.* Deci e şi o unire a noastră cu aceste modele. Este o conformare a noastră cu ele. Este o unire a rațiunilor create cu modelele lor, rațiunile necreate. Aici e un aspect iconic, subliniat de părintele Ghelasie. Este un raport cu modelul şi o realizare în raport cu el. Este un raport iconic. Când faci ceva după model, în raport cu el, institui un raport specific, de legătură iconică. Este o relație cu modelul, ca realizare. Şi invers, conformarea noastră cu modelul acela viu implică o dinamică în asemănare. Nu degeaba insista părintele Ghelasie, în mistica isihastă, pe arhechip şi pe caracterul iconic al practicii, al misticii. Rațiunile divine poartă denumirea de arhechipuri. Acestea sunt chipurile iconice ale creației.

Ad. Olteanu: În teologia evagriană catatonică lupta se dă împotriva reprezentării, a amprentării. Este o formă metafizică aniconică. Icoana este situată într-un spațiu intermediar, care trebuie depăşit prin contemplația în duh şi în adevăr.

N.: Sunt mai multe aspecte care trebuie detaliate şi care țin tot de hristologie. *Dumnezeu le ajută să ajungă spre ținta lor întrucât înseşi rațiunile lor care sunt energii necreate*… Deci, iată un aspect, anume că rațiunile astea au caracter haric. Aşadar, harul e accesat şi într-un sens paradigmatic raportat la aceste modele prin care lucrează Dumnezeu şi, dacă nu ai o perspectivă şi o teologie a harului şi a rațiunilor divine e greu să te desfăşori pe o mistică harică şi poți să înțelegi de fapt, în alt sens, răstălmăcit, ce este îndumnezeirea. Dacă nu se înțeleg aceste detalii hristologice, de care țin şi cele de antropogonie, de cosmogonie şi după aceea cele de soteriologie, de reîntoarcere şi înveşnicire în Dumnezeu, nu prea poți pricepe nici ceea ce înseamnă cu adevărat îndumnezeirea, în sensul său hristic. Unicul sens de fapt! Rațiunile necreate sunt totodată energii necreate prin care Dumnezeu lucrează în aceste paradigme sau colaborează cu ele şi prin ele lucrează însuşi Logosul divin în

Persoană. Dumnezeu lucrează prin aceste modele paradigmatice. Acestea nu lucrează de la sine. Lucrează prin ele Hristos. Dumnezeu e prezent în fiecare din aceste modele. Este o lucrare fină şi totodată complexă, din perspectiva relaționării noastre în Hristos, prin Duhul Sfânt care e iconarul fiecăruia dintre noi în conformitate cu modelul fiecăruia din Hristos..

Ad. Olteanu: Sună cumva palamit chestiunea.

N.: Da este o articulare *a logoi*-lor cu energiile necreate. Intră în joc şi teologia energiilor necreate şi personalismul. La părintele Stăniloae se vede şi această sinteză. Explică: *În acest sens se poate vorbi de înmulțirea rațiunii celei una în toate rațiunile şi făpturile…* Din unitatea treimică se deschide, prin Fiul, o multiplicitate paradigmatică pre-creaturală din care apar, prin act creatural, făpturile, tot ca o multiplicitate. O creație de întreguri-făpturi, fără nici o legătură cu căderea. E vorba de un act creator, direct. Ca să nu fie... *apocatastază…* creația îşi are propriul ei răspuns, şi e responsabilă pentru răspunsul dat! Aici intervine caracterul personalist al chipului omului, care se poate actualiza în sensul firii şi atunci vorbim de un răspuns în mod real volitiv. Nimeni nu e de la sine mântuit, fără să aibă acest răspuns.

Detaliul este foarte important pentru că demontează unul dintre elementele viziunii de tip origenist, anume apocatastaza. Este o cale pe care merg şi alții. E nevoie de răspunsul tău, de conformarea ta cu rațiunile. Dacă nu te conformezi lor sau nu te iconizezi, ca să transpun în limbaj ghelasian, nu rememorezi/asimilezi acel limbaj iconic paradigmatic. Nu poți să exişti în veşnicia ecleziologică, într-o astfel de comuniune cu Dumnezeu Treime, decât în asemănare cu aceste modele. Asemănarea e haina-ținuta de nuntă. Adică, nu poți fi băgat cu forța în Împărăție, fără voia ta, în definitiv şi fără conformarea ta. Modelul este, într-un fel, poarta cea strâmtă, prin care poți să intri în Împărăție. E uşa personalizată. Este un model viu care te amprentează. E pecetea ta de chip hristic, icoana de adânc, de care nu te poți lepăda. Mistica devine o asimilare şi o prefacere iconică. Este metabolizată acea asemănare. Nu este doar o chestiune de conformare exterioară şi de imitație. Este o poveste de asimilare şi de memorial hristic prezent în tine. *Deplina*

eficiență a lucrării Sale, a Fiului, şi de adunare a raţiunilor şi a făpturilor care sunt făcute după acelea…

Deci îți dă imaginea exactă a întregului parcurs de la Alfa la Omega. Dumnezeu Fiul este Cel prin care se concepe creația. Raţiunile divine ca modele ale creației sunt în Fiul, Unul din Treime. Aceste modele sunt transpuse în creația efectivă, prin act creator. Apoi modelele şi creația sunt recapitulate, dimpreună, iconic hristic. Iar „dimpreună" nu se poate realiza fără aportul omului. Există un raport de asemănare inițial, dat chiar de actul creator. Făpturile sunt create după chip, după un model, deci… Sunt create de Dumnezeu în aşa fel încât nicicând *nu pot să se confunde cu Sine.* Este foarte important detaliul, pentru că nici inițial, la origine nu este o confundare, precum apare între sufletele preexistente, care stau într-o supă dintr-asta, care este bizară, ca unitate, pentru că nu este foarte clar dacă sunt diferențiate sau după cădere se diferențiază… *Deplina eficiență a lucrării Sale de adunare a raţiunilor şi a făpturilor care sunt făcute după acelea în Sine, fără să le confunde cu Sine, o atinge Logosul dumnezeiesc prin întruparea Sa în Hristos.*

De fapt, fără întruparea lui Hristos nu poți să te descoperi şi să te împlineşti după model, adică întru asemănare cu modelul… Deplina refacere a chipului şi adunare în Dumnezeu se face numai după întrupare. Nu ai acces la acele raţiuni şi nu poți să ajungi la un Dumnezeu Treime, fără Hristos… Nu numai după întrupare, ci şi prin întrupare, exclusiv prin întrupare. Altfel nu ai acces. Şi aici e povestea extrem de tranşantă. Nu poți să ajungi mistic la un Logos în el însuşi care să excludă întruparea, care să nu rămână în întrupare… chiar dacă Dumnezeirea e distinctă de umanitatea în Hristos.

Ad. Olteanu: În numele Lui să se plece toate, cele cereşti, cele pământeşti şi cele de sub pământ.

N.: În felul acesta, spune părintele Stăniloae, respingerea origenismului devine, la Sf. Maxim, o descriere a urcuşului făpturilor conştiente şi, prin ele, a cosmosului întreg în odihna eternă în Dumnezeu. Un urcuş în desăvârşirea eternă sau în îndumnezeire, ca unire-întrepătrundere fără amestecare.

Ad. Olteanu: Odihna în urcuş nu este o nemişcare.

N.: Pe de o parte, şi asta înseamnă că nici nu se schimbă natura, firea…, pentru că nu devii niciodată de altă natură decât eşti. La Origen, în funcție de liberul arbitru, schimbai „categoriile", specia. Ca şi cum ca om poți să devii, la propriu, înger sau demon. Nu era prin natură o diferență dintre om şi demon, ci, cumva, tot printr-un act volitiv puteai să te transformi. Spun unii că Origen a valorificat libertatea, înțeleasă ca liberul arbitru. Păi da, valorifică, dar depinde în ce orizont o valorifică, şi care e paradigma în care se formează. La Sf. Maxim este foarte clar prezentată această lucrare hristologică în siaj revelațional, ecleziologic. Fără structura aceasta poți să virezi în zona unei ,,hristologii'', în ghilimele, situație în care nu poți să înțelegi până la capăt ceea ce înseamnă personalismul, îndumnezeirea.

În sens origenian, te duci, prin întoarcere, în *henadă*. Revii într-o unitate care a fost, inițial. Te întorci pur şi simplu în ea. Te întorci de unde ai plecat.

Aici, pe calea hristică, nu este astfel, pentru că te întorci, paradoxal, undeva unde nici nu ai fost, pentru că eşti făptură – şi hotarul acesta între necreat şi creat este foarte clar –, şi eşti făptură creată după un model, astfel că te „întorci" unde nu ai fost. Ai fost gândit de Dumnezeu după un model-arhechip.

Acela este modelul-reprezentarea Lui despre tine. Te „întorci", ca să zic aşa, prin acel model. De fapt, nu te întorci, că nu ai fost acolo, altădată, pentru că nu ai preexistat. Povestea cu întoarcerea e legată de teoria preexistenței. Te imprimi în mod real de acel model şi cu acel model înveşmântat eşti cumva şi în unire cu Hristos, cu Fiul, cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Aici este o structură de relaționare ecleziologică de factură mistică fundamentală. Fără viziunea aceasta relațională, personalistă, intermediată de modelul filiativ, te duci în altă direcție, cea a unei unități/unicități care nu este unitatea ecleziologică de chip euharistic, cea a comuniunii inter-personale întru acelaşi trup mistic. Nu este unitatea, de fapt comuniunea în şi prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Nu mai este Hristos capul trupului mistic, dacă nu înțelegi acest raport în mod real şi autentic. Atunci te trezeşti cu unul care spune că „e de ajuns să iubeşti pe aproapele", invocând zicerea Cuviosului Siluan: „fratele meu e

viața mea". Bun, am înțeles, cum e cu iubirea, dar ce faci când eşti nevoit să discuți inevitabil elemente concrete de factură mistică, şi ție îți lipseşte acest instrumentar chirurgical? Părintele Ghelasie de la Frăsinei insista pe supraformarea prin arhechipul iconic, devoalând chipul iconic al urcuşului duhovnicesc, care implică nevoia de raportare permanentă la modelele veşnice. La isihast, arhechipul era model veşnic, iar iconizarea implica o raportare vie la un supraviu, la modelul hristic.

Ad. Olteanu: Sunt rațiunile divine despre care vorbeşte Maxim Mărturisitorul.

N.: Da, într-adevăr, doar că rațiunilor le-a dat o conotație mai plină, folosind sintagma chip iconic, pentru că rațiunile sunt asociate, cumva inevitabil, cu rațiunea umană, şi cu o cunoaştere prin intermediul ei. Astfel, te duci într-un fel de gândirism mistic, raportat la acele rațiuni. Te duci cu gândul la rațiunea mistică. Este ca şi cum ai gândi la aceste rațiuni sau ca şi cum raportul ar fi rațional, sau ar avea ca suport numai rațiunea. În sens mistic, iconic, este un raport cu suport şi sens personalist… suprarațional! Chiar un model, în construcția iconografică, e mai mult decât o formă rațională.

Ad. Olteanu: Este o rațiune ființială.

N.: Şi necreată, din punctul acesta de vedere, ca arhechip iconic. Dar ideea de fond care este? Că mistica isihastă are un caracter iconic, de raportare la un temei-model şi de modelare şi creştere întru asemănarea în care permanent se prezervă distincția dintre creat şi necreat. Dar e foarte important să se detalieze şi ceea ce înseamnă creatul, şi ce înseamnă diferența dintre rațiunile necreate şi rațiunile plasticizate. Dar cum sunt înțelese rațiunile plasticizate, şi cum este înțeles şi sufletul. La Sf. Maxim accentul este pus pe omul ca întreg. Subliniază că Dumnezeu prin rațiunea divină, paradigmatică, crează omul întreg, şi îl doreşte împlinit, realizat, ca întreg. Nu căderea duce la apariția corpului. Sufletului nu i se adaugă cu corp din pricina căderii.

Ad. Olteanu: Omul este o integralitate creată deodată. Gabriel Bunge nu are o antropologie suficient de clară.

N.: Creat deodată, ca întreg, şi având un sens de împlinire şi desăvârşire ca atare, adică tot ca întreg, suflet şi corp. De aici

se schimbă orice perspectivă de dualism implicat în dubla creație. Se păstrează doar distincția dintre creat şi necreat care este „dualitate" fundamentală. Antropologia lui Bunge nu e clarificată. E cam cea evagriană, care la rându-i e cea platonicianã. În sens maximian, părintele Stăniloae afirmă că avem de a face cu o antropologie optimistă, tocmai în sensul valorizării omului întreg, a umanității întregi în Hristos şi a omului întreg prin îndumnezeire. Pe de altă parte, acest chip personalist necesită un răspuns tot ca integralitate. Nu este doar intelectul care contemplă o lumină necreată, ca şi cum ar fi o trecere în lumina dincolo de Hristos, şi nu ca şi cum ar veni prin Hristos lumina, prin Schimbarea Feței Lui şi Luminarea Feței Lui către noi, păstrând Trupul Său îndumnezeit, asumat şi aşezat de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Sunt viziuni diferite care configurează în noi altfel chipul trăirii hristice.

Ad. Olteanu: Din punctul acesta de vedere există origenism subversiv în practica ascetică din spațiul răsăritean.

N.: Au fost şi nişte monahi origenişti condamnați, în a doua criză origenistă. Întrebare: Există şi astăzi astfel de aşezări monahale, recte monahi care susțin această tendință origenistă/ evagriană în abordarea mistică? Pentru că văd că în zona teologică ar fi implicați. Or fi şi în preocuparea mistică, în zona monahală astfel de... mistici?

Ad. Olteanu: Se încearcă împingerea unor vagoane printr-o astfel de practică ascetică.

N.: Până la urmă fiecare dă răspuns pentru ceea ce face. Dar din ceea ce vorbim, mă gândesc că se poate trage o concluzie, anume că sunt trasee diferite şi că parcursul în spațiul ecleziologic are o anumită rigoare şi iconare. Nu poți să te suceşti şi să te răsuceşti în răspărul adevărului de credință. Tu problematizezi în secolul XX că a zis Origen ce-a zis, că a lăsat la liber interpretarea ipotezelor sale. S-au discutat chestiunile acestea, cum am văzut. Sf. Maxim a dat un răspuns. Nu mai preiei discuția din secolul III-IV, pornind de la forma respectivă, reluând supoziții şi dubii, încercând să-mi spui acelaşi lucru. Astăzi ştim că s-au făcut deja nişte sinteze şi s-au delimitat nişte hotare ale viziunilor doctrinare. Porneşte, atunci,

de la aceste hotare. Nu le ignora. Porneşte de la ceea ce face părintele Stăniloae prin această introducere extraordinară la *Ambigua*. Nu-l ignora! Să reținem afirmația că Sf. Maxim prin ceea ce scrie se delimitează de *dogma elinească.* Sfântul Maxim, chiar dacă nu îl numeşte pe Origen, amintind de *dogma elinească* face nişte delimitări de Origen. Suntem în siajul unor astfel de abordări maximiene sau ne transmutăm în alt spațiu, pentru că aici este de fapt problema: Cum ne situăm? Există aceste poziționări, iar ele sunt ireconciliabile pe fond. Nu pot să fiu şi aşa, şi aşa. Nu scăldăm credința în relativism.

Ad. Olteanu: Părintele Stăniloae aduce un aport de specific românesc, diferit de spiritualitatea elinească.

N.: Accentul este pus şi în notele unui personalism efectiv care este o temă de actualitate şi un element de actualitate antropologică. Ține şi de o actualizare a perspectivei teologice şi de promovarea acestui personalism comuniant. Cum se asociază contemplativul/vederea cu comuniunea este un aspect la care trimite în comentariile la *Ambigua* şi părintele Stăniloae. Susține că Sfântul Maxim îşi însuşeşte concepția lui Dionisie Areopagitul, care afirma că se poate ajunge nu numai la o vedere duhovnicească a lui Dumnezeu, ci şi la o comuniune cu El, dar drumul spre aceasta duce prin cunoaşterea de sine a omului. Aşadar, comuniunea apare ca fiind mai mult decât vederea şi cu o conotație eminamente inter-personală.

Comuniunea implică şi un transfer de memorial. Este şi o prezență în celălalt. Nu este doar o alăturare sau o alipire ca timbrul de scrisoare, contemplativul lipit de contemplat. În relația interpersonală există un real transfer de memorial care produce în celălalt un „efect" real de asemănare. Şi asemănarea rămâne ca amprentă, ca o prefacere după chipul celuilalt, atunci când există o întâlnire interpersonală, perihoretică, la modul cel mai real. Este o naştere întru asemănare.

Ad. Olteanu: Şi o contemplație interpersonală cu Dumnezeu.

N.: Despre asta vorbeşte părintele în *note*. Alăturarea comuniunii contemplației conferă orizontul personalist şi dinamic al comuniunii care deschide un sens mult mai tainic spre întâlnirea interpersonală, ca iconizare. Sunt importante aceste detalii, dar şi faptul că ele nu pot să intre în aceiaşi teacă,

oricum. De fapt unii încearcă exact chestiunea aceasta. Vor să împingă lucrurile până într-acolo încât să susțină că sinoadele s-au cam înşelat, din perspectiva asta. Părintele Stăniloae insistă tocmai pe acest aspect: *Ambigua* a fost o precizare-răspuns a ecleziei față de origenism.

Ad. Olteanu: O precizare sub auspiciile Duhului Sfânt.

N.: Fără îndoială! Dacă nu gândim ecleziologic, ajungem să destructurăm teologia, folosindu-ne de ea. De fapt este un berbece destul de puternic care e lansat în această direcție, chiar de origeniada contemporană. Părintele Stăniloae, pe care am avut bucuria să îl întâlnesc, a fost un trăitor, un mistic de mare anvergură. Vorbim de un sfânt! La modul cel mai propriu al îndumnezeirii! Dacă la 80 de ani un astfel de om, adumbrit de Duhul Sfânt, a pus o tuşă tare, aceasta negreşit constituie o linie de hotar care trebuie avută în atenție. Poate trebuie şi actualizată, pentru că sunt elemente care permit şi o actualizare, cerută de nevoia contextului.

Am mai discutat despre treptele desăvârşirii şi despre aportul lor în structura evagriană, şi despre cum transpar ele la Maxim Mărturisitorul, dar şi în notele părintelui Stăniloae în care sunt mult mai evidente conotațiile personaliste. Se resimte o actualizare antropologică în orizont personalist. Reamintesc asta pentru că şi *praktike*, în sensul evagrian, apropo de paradigmele divine şi hristologia subiacentă, nu face ca şi virtuțile să fie înțelese într-o lucrare sinergică în raport cu modelele arhechipale, şi cu o devoalare, o transparentizare a lor. Sunt un act mai mult uman conform cu structura misticii evagriene, în ciuda faptului că Bunge, în sec. XXI, încearcă să spună că lucrurile nu stau chiar aşa. Practicarea virtuții, în sens evagrian, ține de o lucrare a ta, pe când în lectura maximiană a părintelui Stăniloae, sunt puse în valoare virtuțile, într-un sens incident cu rațiunile divine… Este o distincție semnificativă, din perspectiva hristificării, care te înscrie, şi prin virtuți tot într-un raport de asemănare şi de accesibilizare harică, formativă din punctul acesta de vedere. Sunt şi acestea elemente care pot fi detaliate punctual, la un moment dat, tot pentru a vedea o structură comparativă pentru că viziunile origeniană şi evagriană mi se par incompatibile cu viziunea ecleziologică. Nu degeaba a fost

anatemizat Evagrie. Asta, dacă suntem sinceri şi oneşti, şi ne raportăm la fondul ecleziologic şi vrem să ținem de el. Aici e în discuție şi o formă de coerență a credinței, de unitate în acelaşi duh al mărturisirii… Pentru că dacă porneşti de la premisa că şi sinoadele nu au avut poziționări inspirate şi argumente clare, la ce concluzie poți să ajungi? E o chestiune de logică elementară, dincolo de orice ascunziş în stufăriş. Sinoadele au precizat structura vieții ecleziologice, şi mistice şi teologice, în toate aspectele. S-au precizat față de origenism. Scrie limpede părintele Stăniloae aceasta şi nu mai reluăm povestea. Asta înseamnă că dacă încerc să resuscit structura origeniană nu fac decât să încerc să demolez toată aceste decizii sinodale, lovind cu barosul în temelia tradiției Bisericii.

Ad. Olteanu: Sinoadele, în ansamblul lor, au fost confirmate prin Duminica Ortodoxiei din 843, aleasă ca fiind prima a Postului Mare. Nu atât sinoadele în mod particular.

N.: Asta înseamnă că suntem schizofrenici? Mărturisim credința, iar apoi o contrazicem, situându-ne pe linie origenistă, susținând că origenismul are dreptate? Păi, chiar nu se vede şi nu se înțelege că sunt viziuni diferite? Viziunea origeniană te conduce în alt spațiu experiențial. Nu revii la aceiaşi unitate ecleziologică, prin întoarcerea în *henadă*. Asta se explică prin faptul că altul este sensul eshatologic în viziunea ecleziologică care operează cu diferența dintre rațiunile necreate, ca modele dumnezeieşti, şi făpturile care răspund liber în raport cu aceste modele. Apocatastaza din aceasta pricină nu poate fi o realitate pentru că exclude voia făpturii care se conformează sau nu voirii divine, adică paradigmelor. E nevoie de un răspuns de con-formare cu un model, răspuns pe care, dacă nu îl dai, nu intri în Împărăție. Paradigma e uşa ta. E haina ta de fiu al Împărăției. Dacă nu intri prin ea, nu te ia cineva cu forța să te bage în Împărăție, numai dintr-o iubire care nu are în realitate niciun raport interpersonal. Mi se pare limpede şi acest aspect.

Părintele Stăniloae vine cu acest argument împotriva apocatastazei, a mântuirii generale, dintr-o perspectivă hristologică, cea a rațiunilor divine, pe de o parte, şi pe de altă parte, prin cea a valorizării făpturii care, deşi are o mişcare bună a

firii, potențială, care, de la sine, poate să îndemne către un răspuns, totuşi, prin voia sa poate să nu actualizeze acest potențial al firii, mişcându-se în direcția bună, în raport de originea pe care o recunoaşte. Nu stă în iconare, nu intră în iconizare, cum spune Avva Ghelasie. Se lipseşte de un „efect" de asemănare din contactul cu modelul, în viu. Viziunea este fundamentală, şi din punct de vedere mistic, şi din cel al recunoaşterii unor temeiuri hristologice ireductibile şi de neînlocuit ale vieții mistice. Desigur, pentru cine e interesat să rămână într-un spațiu autentic ecleziologic. Dacă nu, se situează în afară. Ceea ce mi se pare de semnalat, vizavi de ceea ce am discutat, este faptul că există această turnantă evagriană şi origeniană care poate să conducă la o reală subminare a structurii ecleziologice. Spun asta pentru că unii se uită numai la sinodul din Creta.

Ad. Olteanu: Care nu este în consonanță cu spiritualitatea ortodoxă, cu sinoadele, cu Duminica Ortodoxiei.

Cuprins

Kephalaia gnostika: hristologie singulară şi mistică a vacuității 5

Adrian Olteanu

Psalmodia ca stadiu premergător rugăciunii, la Evagrie
– tiparul ascetico-mistic evagrian văzut prin prisma personalismului apofatic – 27

Neofit

Tiparul metafizic al misticii evagriene
– resuscitarea lui Evagrie, în sec. XXI –
– convorbiri –

I 85

II 129

III 157

IV 213

V 261

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