

năstiri întâmpinau dificultăți tot mai mari în administrarea terenurilor și a dependențelor, agravate în același timp de politica noului regim fanariot care își continua planul de „închinare” a mănăstirilor în exterior. Dacă ne gândim apoi la numeroasele războaie și devastări prin care au trecut în aceeași perioadă Țările Române, putem să ne imaginăm modul în care s-a ajuns la o epuizare morală și materială. În acest climat se simțea nevoia, mai ales în mediul monahal, a unei înnoiri profunde. Începutul acestei acțiuni de înnoire debutează cu starețul Vasile. Fapt unic în istoria isihasmului românesc, el întemeiază un fel de federație cu mai mult de zece sihăstrie legate de Poiana Mărului.

În Moldova, lucrarea de înnoire este continuată și dezvoltată de starețul Paisie Velicikovski. Acțiunea acestuia va fi îndreptată îndeosebi în direcția revitalizării duhovnicești a comunităților marilor mănăstiri, cum este cea de la Neamț, aducând aici schimbări importante și profunde. Pentru sihăstriile dependente de mănăstiri însă, marea „înnoire” nu va aduce nici o schimbare în regimul vieții lor interne.

II. Învățătura starețului Vasile despre rugăciunea lui Iisus

5. Definiție

Expresia „rugăciunea lui Iisus”, desemnând o formă specifică de rugăciune aflată în uz la creștinii bizantini și slavi, este traducerea literară a expresiei rusești *molitva Iisusova* (молитва Иисусова), care, la rândul său, este echivalentul expresiei grecești *euchē Iēsou* (εὐχὴ Ἰησοῦ), în care numele Iisus este în genitiv obiectiv. Prin această expresie se înțelege deci o rugăciune îndreptată către Iisus. Uzul expresiei „rugăciunea lui Iisus” în limbajul nostru se pretează însă la un echivoc, întrucât din punct de vedere gramatical ea poate însemna și rugăciunea făcută de Iisus. Tocmai pentru a evita acest inconvenient, unii vorbesc de „rugăciunea către Iisus”, ca de exemplu, autorul articolului din *Dictionnaire de Spiritualité*¹⁴⁰. Vom prefera însă aici expresia clasică „rugăciunea lui Iisus” devenită uzuală și folosită în mod curent și în publicațiile occidentale¹⁴¹.

Expresia, de departe cea mai utilizată de starețul Vasile pentru a indica rugăciunea lui Iisus, este *umnoe delanie* (умное делание), însemnând literal „activitate/practică mentală” [„lucrarea minții”], în timp ce destul de rar întâlnim formula clasică *molitva Iisusova* (молитва Иисусова). Avem apoi o altă serie de expresii construite pornind de la cuvintele „rugăciune” și „practică”. Termenul „rugăciune”,

¹⁴⁰ ADNÈS, „Jésus”, 1974, col. 1127.

¹⁴¹ A se vedea, de ex., ŠPIDLÍK, *Mistici russi*, 1977, p. 247.

însoțit de adjectivele „interioară” (внутренняя) sau „sfînțită” (священная), indică întotdeauna și numai rugăciunea lui Iisus. Același lucru este valabil atunci când întâlnim adjectivele identice care specifică celălalt termen: „practică”. Referirea la „practică” îi permite apoi starețului Vasile să se servească în același context și de verbul „a practica/acționa” (действовать). Și astfel expresia simplă „a practica [lucra] rugăciunea” se referă tot la rugăciunea lui Iisus.

Toate aceste expresii, atât cele dependente de termenul „rugăciune”, cât și cele dependente de termenul „practică”, sunt utilizate de starețul nostru în mod nediferențiat și fără o accentuare specifică a ceea ce este semnatificat de ele. Expresia care într-un anume fel le rezumă pe toate și care poate fi considerată drept cea mai completă este *delatelnaiia umnaia molitva* (делательная умная молитва), însemnând literal „rugăciunea mentală practică [lucrătoare]”¹⁴². Întrucât adjectivul „mental” are legătură mult prea strînsă cu mediul gândirii raționale, acest lucru poate fi derutant, mai ales când este vorba despre rugăciune. Din acest motiv, atunci când se referă atât la „rugăciune”, cât și la „lucrare”, adjectivul *umnaia* (умная) are înțelesul de „interioară”, expresiile „rugăciune interioară” și „practică interioară” putând fi atunci folosite ca sinonime moderne pentru rugăciunea lui Iisus.

Pe lângă termenul „interioară”, același adjectiv *umnaia* (умная) s-ar fi putut reda cu „spirituală” și s-ar fi putut vorbi astfel despre „rugăciunea și practica spirituală”, expresii care ar putea părea mult mai adecvate în limbajul nostru curent. Am renunțat însă la această posibilitate și am folosit adjectivul „spirituală” cu referire la rugăciune numai într-un context specific și precis. Într-adevăr, starețul Vasile utilizează expresia *duhovnaia molitva* (духовная молитва)¹⁴³, adică „rugăciune duhovnicească”, atunci când

¹⁴² G, p. 84.

¹⁴³ Cf. *ibid.*

privește rugăciunea lui Iisus dintr-o perspectivă diferită de cea legată de noțiunea de „practică” la care ne-am referit mai înainte. Într-adevăr, rugăciunea lui Iisus cuprinde două stadii sau trepte:

„Ea se împarte în două principii ca pe un alt rai care izvorăște din sine un ocean și se împarte în două suvoaie: și anume în rugăciunea activă [lucrătoare] și contemplativă [văzătoare]”¹⁴⁴.

Rugăciunea *practică/activă* [„lucrătoare”] (делательная) este rugăciunea lui Iisus în primul ei stadiu, în care poate și trebuie să fie practică de toți, chiar și de cel care, după cum vom vedea mai încolo, se află la primii pași ai vieții duhovnicești. În schimb, rugăciunea *contemplativă* [„văzătoare”] (зрительная) este rugăciunea lui Iisus care a devenit „rugăciune duhovnicească” (духовная)¹⁴⁵ și ea reprezintă gradul maxim la care pot ajunge doar câțiva desăvârșiți. În acest caz, Duhul (Духъ) Sfânt e Cel ce lucrează în inima omului de acum curățit de orice patimă. Este vorba de o stare harică deosebită pe care Dumnezeu o acordă numai în unele cazuri. Vom folosi deci expresia „rugăciune duhovnicească” pentru a indica această stare a rugăciunii și, de asemenea, această semnificație particulară o vom rezerva și celeilalte expresii clasice: „rugăciunea inimii” (сердечная молитва) care în general la starețul Vasile evocă rugăciunea atunci când aceasta este înfăptuită în inimă numai și numai prin lucrarea Duhului Sfânt.

În capitolele următoare ne vom opri la descrierea ambelor acestor stadii ale rugăciunii lui Iisus așa cum sunt ele prezentate de starețul nostru. Până atunci să observăm însă că toate expresiile — și ele sunt majoritare — legate de „practică” sau „a practica” se referă exclusiv la primul stadiu al rugăciunii. Astfel, „practica [lucrarea] rugăciunii” este echivalentă cu „rugăciunea practică [lucrătoare]” și am-

¹⁴⁴ I, p. 101.

¹⁴⁵ G, p. 84.

bele expresii pot fi utilizate în mod indiferent una pentru cealaltă. Și pentru celelalte expresii legate de termenul „rugăciune” referința este la „rugăciunea lucrătoare”. Al doilea stadiu al rugăciunii lui Iisus este însă indicat numai în cazurile în care cuvântul rugăciune este însoțit de adjectivele „duhovnicească” (духовная), „văzătoare” (зрительная) sau „a inimii” (сердечная). Este important să reținem aceste precizări dacă vrem să înțelegem învățătura starețului Vasile.

Formula rugăciunii lui Iisus se compune, potrivit lui Vasile, din cinci cuvinte și anume:

1. Doamne (Господи)
2. Iisuse (Иисусе)
3. Hristoase (Христе)
4. miluiește-mă (помилуй)
5. pe mine (мя)¹⁴⁶.

Știm că în tradiția isihastă cuvintele formulei n-au fost niciodată rigid limitate la acestea cinci. Foarte obișnuită, de exemplu, este adăugarea cuvântului „păcătosul” la sfârșitul invocației, ca și inserarea la cuvintele „Iisuse Hristoase” a apoziției „Fiul lui Dumnezeu”. Numărul de cinci cuvinte este stabilit de starețul Vasile pe baza unui citat din Sfântul Apostol Pavel: „Dar în biserică vreau mai bine să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină” (I Co 14, 19). Acest verset este citat și interpretat de starețul Vasile astfel:

„Precum spune Apostolul [Pavel]: «Vreau să grăiesc mai bine cinci cuvinte cu mintea mea decât zece mii cu limba» [I Co 14, 19]. Se cuvine așadar ca întâi de toate să ne curățim mintea și inima prin aceste cuvinte cinci la număr, rostind mereu în adâncul inimii: «Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!»”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cf. I, p. 111.

¹⁴⁷ G, p. 81.

Pe lângă această formulă din cinci cuvinte găsim și o formulă mai lungă:

„Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!”¹⁴⁸.

Cu adăugarea celor doi termeni, „Fiul lui Dumnezeu” (Сын Божий), formula devine astfel compusă din șapte cuvinte.

Vasile nu face nici o diferență între cele două formule și, dacă în mod normal preferința sa constantă merge către formula mai scurtă, aceasta pare dictată numai de faptul de a o putea lega de cele „cinci” cuvinte din versetul Sfântului Apostol Pavel.

Cine vrea deci să se consacre rugăciunii lui Iisus trebuie să repete neîncetat cuvintele formulei. Pentru Vasile cuvintele rugăciunii ne oferă ocazia să-L invocăm, să-L proclamăm și să-L mărturisim pe Iisus Hristos Care este prezent în inima noastră. Iată ce spune:

„Toate acestea: «cuvântul», «mărturisirea» și «chemarea» înțelege-le în sensul că Hristos, Care S-a sălășluit în tine prin Sfântul Botez, este înăuntrul tău, iar tu trebuie să-L chemi, să-L cuvântezi și mărturisești neîncetat, spunând când cu inima, când cu buzele: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!»”¹⁴⁹.

Cele trei verbe: „a invoca”, „a proclama” și „a mărturisi”, sunt alăturate de Vasile printr-o citare liberă a versetelor 8, 9 și 13 din capitolul 10 al *Epistolei către Romani*. Cuvintele rugăciunii lui Iisus trebuie deci să devină expresia invocării, proclamării și mărturisirii lui Iisus Hristos de către noi. Prin invocare Îi adresăm Mântuitorului rugămintea și cererea de ajutor, iar prin proclamare și mărturisire Îi aducem lauda și slava care I se cuvin ca Fiu al lui Dumnezeu.

¹⁴⁸ F, p. 93.

¹⁴⁹ Ibid.

Cum ne-au sugerat deja citatele precedente, locul unde-L putem găsi pe Iisus Hristos pentru a-I aduce invocarea noastră insistentă este inima noastră. Comentând cuvintele Evangheliei „Cel ce crede în Mine, râuri de apă vie vor curge din pânțele lui” (In 7, 38), starețul Vasile amintește că:

„Tot cel botezat primește tainic în adâncul inimii lui această Apă de sus ... [deoarece] toți primesc la Sfântul Botez înăuntrul lor pe Hristos”¹⁵⁰.

Referința la harul pe care fiecare creștin îl primește în momentul Botezului este pentru starețul Vasile foarte importantă. În multe pasaje el repetă cu claritate că numai cu această premiză sacramentală practica rugăciunii lui Iisus are sens și valoare. Și tocmai această legătură cu harul baptismal, pe care îl primesc la Botez toți creștinii fără deosebire, îi va permite să afirme, cum vom vedea mai încolo, că rugăciunea lui Iisus îi privește nu numai pe monahi, ci pe toți cei botezați.

Prin referirea la harul baptismal starețul Vasile se așează pe deplin în tradiția isihastă care, începând îndeosebi de la Simeon Noul Teolog, susținea posibilitatea unei experiențe concrete a harului divin prin rugăciunea minții. Pentru starețul nostru, intermediarul nemijlocit al acestei viziuni duhovnicești a fost fără îndoială Sfântul Grigorie Sinaitul, a cărui învățătură era orientată în mod esențial tocmai spre recuperarea „energiei” baptismale. Și știm ce mare influență au exercitat scrierile sale asupra starețului Vasile, care spune astfel:

„Fiindcă acestea se dau în chip neîndoielnic fiecăruia credincios la nașterea din nou [la Botez] și rămân în noi nepierdute, chiar dacă nu le simțim întrucât suntem omorâți de păcate; dar prin lucrarea poruncilor și chemarea lui Iisus Hristos, Care este în inimile noastre,

aceste daruri se primesc înapoi și vedem cu mintea cele primite de noi mai înainte”¹⁵¹.

Nemaifiind în măsură să perceapă harul lui Dumnezeu din cauza păcatelor făcute după Botez, creștinul poate spera să recupereze experiența vie a harului divin pe care îl poartă în sine grație rugăciunii lui Iisus, cu care învățăm să-L invocăm pe Iisus Hristos în inima noastră.

E important de subliniat că, pentru starețul Vasile, recuperarea harului baptismal pretinde, pe lângă rugăciune, păzirea poruncilor. În acest mod, practica rugăciunii lui Iisus este, pe de o parte, inserată în contextul sacramental al Bisericii: putem să-L invocăm pe Iisus Hristos pentru că în Biserică am primit Botezul, datorită căruia Iisus Hristos locuiește în inimile noastre; iar, pe de altă parte, aceeași practică este ancorată într-un solid fundament ascetic: intenția fermă și hotărârea voinței de a păzi poruncile Acestuia. Numai cu aceste două referințe esențiale practica rugăciunii lui Iisus este valabilă. O indică cu claritate înseși cuvintele rugăciunii: cu prima jumătate a formulei — *Doamne Iisuse Hristoase (Fiul lui Dumnezeu)* — ne adresăm Domnului pe Care Îl purtăm în inimile noastre de la Botez; cu a doua jumătate — *miluiește-mă pe mine, (păcătosul)* — invocăm milostivirea lui Dumnezeu ca să ne ajute să ne biruim patimile spre a împlini voia Sa și, în același timp, să ne ierte încălcarea poruncilor Lui.

Este ceea ce subliniază starețul Vasile însuși prin termenii „proclamare, mărturisire, invocare” atribuiți ca definiție recitării rugăciunii lui Iisus. Îl proclamăm și Îl mărturisim pe Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu întrucât este prezent în noi; Îl invocăm pentru a dobândi ajutorul necesar în lupta noastră împotriva vrăjmașului și milostivirea sa în înfrângerile suferite aici. Astfel, scurta formulă a rugăciunii lui Iisus dobândește în sine, așa cum o cere de altfel

¹⁵⁰ Ibid., p. 94.

¹⁵¹ Ibid., p. 98.

orice rugăciune, atât caracteristicile laudei, cât și ale rugăminții fierbinți. În sinteză, putem spune că pentru starețul Vasile rugăciunea lui Iisus este repetarea neîncetată a formulei „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”, cu care Îl proclamăm și mărturisim pe Iisus Hristos în inima noastră, invocându-L pentru a primi ajutorul Său.

6. Lupta duhovnicească

Introducerea la Filotei începe cu un citat scripturistic luat din *Epistola* Apostolului Pavel către *Efesenii*:

„Lupta noastră nu este cu trupul și cu sângele, ci cu începătoriile și puterile și stăpânitorii întinericului acestui veac, cu duhurile rele de sub cer”¹⁵².

Prin acest verset, starețul Vasile urmărește să ofere cadrul general în care înțelege în adevărata ei semnificație rugăciunea lui Iisus. Nu este vorba de o referință generică. În aproape fiecare pagină a operei sale el este preocupat de refacerea unui atare context, cu convingerea că numai cu această referință poate defini și descrie adecvat tot ceea ce se referă la rugăciunea lui Iisus. Este important deci să înțelegem toate rezonanțele pe care le cuprinde versetul citat și să ținem cont și de contextul general al pasajului în care se găsește inserat acesta.

Pasajul *Epistolei către Efesenii* este chiar cel care încheie această epistolă paulină. După ce a început cu expunerea misterului Tainei Trupului lui Hristos, și după ce a descris conduita corespunzătoare acestei taine, Apostolul încheie cu un amplu îndemn în care prezintă care este condiția permanentă a creștinului în această lume. Fiecare creștin

¹⁵² F, 89; cf. Ef 6, 12.

este un luptător, iar lupta pe care trebuie să o poarte neîncetat este dusă împotriva lui Satana însuși. Nu este vorba deci de o luptă omenească, ci de una supraomenească. Dușmanii nu sunt un individ sau altul, nu sunt „sânge și carne”. Lupta se duce împotriva unui număr nesfârșit de dușmani (începătoriile, stăpâniile...) care se află încontinuu în atac și sunt superiori omului prin situarea lor „în văzduh”, ca și prin camuflarea și inatacabilitatea acestei poziții. În sine, această varietate de dușmani constituie pur și simplu avangarda multiformă și desfășurarea multiplă a puterii dușmane lui Dumnezeu care, ca putere ce domină lumea, se ascunde în spatele lumii înseși: Satana.

Dacă bătaia neîncetată pe care trebuie să o poarte creștinul are un caracter suprauman, cui anume i se va putea el adresa pentru a dobândi forța și puterea necesară, dacă nu lui Hristos Însuși? „Întăriți-vă în Domnul și întru puterea tăriei Lui” (Ef 6, 10) ne îndeamnă Sfântul Apostol Pavel după ce ne-a învățat că puterea Domnului e cea care a lucrat Învierea Lui din morți și Înălțarea Sa deasupra tuturor „puterilor”. Pentru a reuși să „se întărească în tăria lui Dumnezeu” creștinii din Efes sunt îndemnați să se echipeze cu armamentul lui Dumnezeu, fără de care nu vor reuși să alunge ispitele diavolului. Apostolul se oprește la descrierea acestui minunat armament care asigură victoria, trecând în revistă elementele din care este constituit și care amintesc în linii mari armamentul legionarilor romani din acea vreme. Interesul său nu este îndreptat însă spre descrierea armamentului, ci spre semnificația fiecărei părți care în menționarea sa sunt șase: centură, platoșă, sandale, scut, coif, sabie, cărora le corespund în mod simbolic în ordine: adevărul, dreptatea, pacea, credința, mântuirea și cuvântul lui Dumnezeu¹⁵³.

Semnificația simbolică a armamentului este reluată de starețul Vasile însuși care, îndată după citarea textului din

¹⁵³ Cf. Ef 6, 13–17.

Efesenii 6, 12, reproduce o formulă din slujba ritualului bizantin al tunderii în monahism în care este cuprins versetul 17 al aceluiași capitol: „Luați și sabia duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu”. Formula este rostită în momentul în care monahul primește un șirag de mătânie de lână (numit în slavonă четки, *ciotki* sau вервица, *vervița*) alcătuit din o sută de noduri și care servește la numărarea invocațiilor și recitarea rugăciunii lui Iisus. Cuvintele adresate noului monah sunt:

„Primește, frate, sabia duhovnicească, care este cuvântul lui Dumnezeu [cf. Ef 6, 17], pe care purtându-l pe buzele tale, în mintea și inima ta, rostește neîncetat: Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!”¹⁵⁴.

Referirea la sabia duhovnicească este cu atât mai semnificativă dacă se ia în considerare faptul că, în spiritul aceluiași ritual, semnificațiile simbolice ale celorlalte părți ale armamentului menționate de *Epistola către Efesenii* inspiră tot atâtea formule care însoțesc fiecare act al îmbrăcării. Astfel, în momentul înmânării centurii de piele, noului monah i se amintește: „încinge-ți coapsele cu puterea adevărului”; primind mantia cea mare, că trebuie să se îmbrace cu „platoșa dreptății”; în mod asemănător, la culion că el amintește „coiful mântuirii”, la sandale că trebuie să slujească la vestirea „evangeliei păcii”, și, în fine, la cruce că ea reprezintă „pavăza/scutul credinței”¹⁵⁵. Numai dacă

¹⁵⁴ F, p. 89. Formula se găsește în rânduiala tunderii în monahism, în „schima cea mică” (*Posledovanie inočeskago postrizhenia*, Roma, 1952, p. 39). În tradiția monastică bizantină, monahii sunt numiți după treapta sporirii lor duhovnicești cu titluri care pun accentul pe tipul de haină pe care îl îmbracă: „rasofori”, adică purtători de „rasă”, o mantie de culoare neagră cu mâneci largi; monahi cu „schimă mică” [*microschimi*], adică monahi cu „ținuta mică”; și monahi cu „schimă mare” [*megaloschimi*, sau *schimnici*], adică monahi cu „haina mare”. Se poate spune cu aproximație că un „rasofor” e deja un monah, chiar dacă e numai un începător în viața monahală, monahul cu „schimă mică” e pe calea desăvârșirii, iar monahul cu „schima mare” sau *schim[v]nicul* e un monah desăvârșit.

¹⁵⁵ Cf. textul rânduielii tunderii citat în nota de mai sus, p. 36–40.

monahul se va încrede constant în aceste arme duhovnicești va fi în măsură să scape de teribilele atacuri ale Satanei. Să mai spunem că dintre toate armele indicate, cea mai puternică pare să fie „sabia”. Ea este singura care poate fi definită ca o armă „ofensivă”: datorită ei putem pleca la atac și-l putem răni sau nimici pe vrăjmaș; celelalte însă sunt arme „defensive” și, ca atare, ne oferă o protecție pentru a nu fi răniți de vrăjmașii care ne atacă.

Citând formula ritualului care se referă la „sabie”, interesul starețului Vasile se îndreaptă asupra faptului că — în cuvintele formulei — sabia duhovnicească a monahului este legată în mod expres de cuvintele rugăciunii lui Iisus. Pentru Sfântul Apostol Pavel numai cuvântul lui Dumnezeu reprezintă sabia duhovnicească a fiecărui credincios. Ritualul monahal pare a vrea să meargă mai departe în precizarea acestui „cuvânt al lui Dumnezeu”: pe buzele monahului ea devine invocarea rugăciunii lui Iisus. Înmanarea mătâniilor monahale confirmă în mod vizibil această precizare: din acel moment mătâniile vor atârna de brâul monahului sau vor fi ținute strâns în mâinile sale ca o adevărată spadă și îi va aduce aminte până la moarte că trebuie să repete neîncetat „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”.

Această perspectivă este pe deplin acceptată și asumată de starețul Vasile. Dacă sabia duhovnicească este rugăciunea lui Iisus, atunci această rugăciune nu poate fi considerată doar ca un exercițiu ascetic pios care poate fi adoptat sau abandonat în mod indiferent. Primind mătâniile, monahul primește sabia sa și doar folosind această sabie duhovnicească poate crede că se va putea apăra de primejdiile ce îl așteaptă pe calea duhovnicească. Din păcate, așa cum starețul Vasile se vede nevoit să constate cu amărăciune, există monahi care primesc această sabie și o poartă la brâu, dar nu vor și nu știu să o folosească. Situația lor este sugestiv conturată de starețul nostru printr-o comparație luată din uzanțele vremii sale. Nu numai soldații poartă

sabie. Și alte persoane au sabia la cingătoare, dar, spre deosebire de soldați, nu știu s-o folosească. O poartă ca pe un semn de distincție sau de prestigiu, dar dacă s-ar afla într-un pericol n-ar ști în mod sigur cum să o ia în mână pentru a se apăra. Aceasta este imaginea a ceea ce se întâmplă și printre monahi: adevărații soldați ai lui Hristos știu cum să lupte cu dușmanii, ceilalți au sabia la cingătoare, dar o poartă numai din obișnuință, fără să fi învățat deloc cum să o mânuiască¹⁵⁶. Pornind tocmai de la această din urmă constatare starețul Vasile a fost îndemnat să scrie *Introducerile* sale în apărarea rugăciunii lui Iisus. Dacă ne-a fost dată o sabie, pare să spună el, în mod sigur ea nu ne-a fost dată pentru estetică; suntem în război; de aceea, e vorba de viață și de moarte, și numai luptând cu acest fel de sabie putem spera să ieșim învingători.

Imaginea rugăciunii lui Iisus ca sabie duhovnicească este întărită ulterior de starețul Vasile cu alte două pasaje scripturistice. Chiar dacă nu le citează în mod explicit, neîndoiește face aluzie la ele. Atunci când scrie că rugăciunea lui Iisus este

„o armă învăpăiată care păzește poarta inimii”¹⁵⁷,

folosind expresia „armă învăpăiată”, el se referă în mod limpede la *Facerea* 3, 24:

„și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden și a pus heruvimi și sabie de flacără vâlvăitoare să păzească drumul către pomul vieții”.

Bazându-se pe tradiția patristică care vede în raiul pământesc simbolul inimii omenești¹⁵⁸, starețul Vasile poate vorbi

¹⁵⁶ Cf. F, p. 89.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ A se vedea, de ex., MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capitole despre dragoste* II, 1; ed. critică A. Ceresa-Gastaldo, Roma, 1963, p. 95 [FR II, 1947, p. 54.] În text e interpretată simbolic porunca dată de Dumnezeu lui Adam de a lucra și păzi raiul pământesc (cf. *Fc* 2, 15) făcând din acesta din urmă o alegorie a inimii omului.

despre rugăciunea lui Iisus ca despre unica armă cu adevărat infailibilă în a ține departe de inima noastră orice posibil amestec al dușmanului. Așa cum grădina din Eden este apărată de sabia heruvimilor și nimic străin lui Dumnezeu nu poate pătrunde în ea, în același mod inima noastră este păzită de invocarea neîncetată a Numelui lui Iisus.

Cu altă referință implicită la Sfânta Scriptură starețul Vasile subliniază puterea distructivă pe care rugăciunea lui Iisus o exercită împotriva gândurilor dușmane:

„Fiindcă așa cum o sabie cu două tășuri taie cu ascuțișul ei tot ce-i stă în cale oriîncotro o vei întoarce, tot așa lucrează și rugăciunea lui Iisus Hristos, când față de gândurile rele și patimi, când față de păcate”¹⁵⁹.

Nu e dificil să recunoaștem referința la *Evrei* 4, 12:

„Căci cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tășuri...”

Autorul *Epistolei către Evrei* se servește de imaginea sabiei pentru a indica puterea cuvântului lui Dumnezeu în aceeași perspectivă cu cea de la *Efesenii* 6, 12. În ambele cazuri, expresia „cuvântul lui Dumnezeu” are o semnificație precisă: ea se referă la „kerygmă”, adică la cuvântul credinței predicat de Apostoli și care cuprinde întreaga economie a mântuirii așa cum s-a manifestat ea în Iisus Hristos.

Starețul Vasile se servește de imaginea sabiei pentru a sublinia puterea lui Iisus. Dar aici apare o problemă. Versetele din *Efesenii* 6, 12 și *Evrei* 4, 12 compară „sabia” simplu cu „cuvântul lui Dumnezeu”; starețul Vasile însă o compară cu rugăciunea lui Iisus. Cum poate fi întemeiată echivalența între cuvântul lui Dumnezeu și rugăciunea lui Iisus?

Întâi de toate, așa cum am văzut, el își justifică interpretarea cu textul rânduiei tunderii în monahism. Trebuie să observăm însă că aceeași rânduială nu se limitează exclu-

¹⁵⁹ G, p. 80.

siv la această perspectivă. În slujba tunderii unui monah în „schima mare” (*megaloschēma*) ritualul adaugă la formula obișnuită următoarele cuvinte:

„Ai grijă că de acum trebuie să ai tot timpul pe buzele tale cuvântul lui Dumnezeu, în rugăciune, în psalmi, în imne, în cântări duhovnicești, astfel ca nici o vorbă deșartă să nu mai iasă din gura ta!”¹⁶⁰.

Cuvântul lui Dumnezeu nu este deci numai numele lui Iisus invocat neîncetat cu formula proprie a rugăciunii, ci el cuprinde și „psalmi, imne și cântări duhovnicești”. Starețul Vasile însă, care se limitează la citarea formulei din rânduiala „schimei mici”, înțelege să-și orienteze interpretarea „cuvântului lui Dumnezeu” în mod exclusiv și unic în direcția rugăciunii lui Iisus.

În al doilea rând, el se prevalează de așa-zisa „teologie a numelui” dezvoltată în jurul numelui propriu „Iisus” plecând de la texte nou-testamentare asemănătoare:

„Și întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni în care trebuie să ne mântuim noi” (*FA* 4, 12).

„Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt” (*Flp* 2, 9–10).

Reflecția teologică și sensibilitatea spirituală specială dezvoltate în jurul „numelui” lui Iisus au lăsat urme evidente atât în tradiția răsăriteană, cât și în cea occidentală¹⁶¹. În domeniul ascezei, al luptei duhovnicești a creștinului, s-au putut astfel atribui numelui Iisus prerogative cu totul deo-

¹⁶⁰ A de vedea p. 92–93 din rânduiala tunderii citată mai sus, nota 154.

¹⁶¹ Un studiu fundamental asupra acestei teme e cel al lui HAUSHERR, *Noms du Christ*. A se vedea și NOYÈ, „Nom de Jésus”.

sebite. Starețul Vasile se referă la acest mod de gândire, atunci când, făcându-se ecou al pasajului citat mai sus din *Filipeni* 2, 9–10, afirmă că

„Nu vei găsi în cer și pe pământ armă mai tare asupra vrăjmașilor ca Numele lui Hristos”¹⁶².

Referirea la arme amintește îndată imaginea sabiei, atât de dragă starețului Vasile. Numele lui Iisus este sabia duhovnicească, singura care îi îngăduie creștinului să înfrunte băătălia împotriva puterilor nevăzute. Însă același lucru fusese spus despre cuvântul lui Dumnezeu, care în arsenalul duhovnicesc reprezenta tocmai sabia. Sub acest aspect, cuvântul lui Dumnezeu și numele lui Iisus sunt echivalente. Deci rugăciunea lui Iisus, care este invocarea constantă a numelui lui Iisus și care de aceea participă la puterea legată de acest nume, poate fi considerată la rândul său pe același plan cu cuvântul lui Dumnezeu. De altfel, Iisus Hristos este „Cuvântul lui Dumnezeu” întrupat Care rezumă în Sine toate tainele pe care „cuvântul lui Dumnezeu” le-a manifestat de-a lungul istoriei mântuirii. Conform adagiului antic *nomen est omen*, o presuposiție fundamentală pentru întreaga teologie legată de nume, persoana și destinul lui Iisus sunt concentrate în semnificația Numelui său: „Dumnezeu Care mântuiește”. El este deci „cuvântul lui Dumnezeu” oferit oamenilor pentru a obține, grație puterii lui, mântuirea, adică biruința asupra răului, asupra Satanei.

Tendința starețului Vasile de a echivala rugăciunea lui Iisus cu cuvântul lui Dumnezeu și numele lui Iisus cu persoana lui Iisus este mai mult sau mai puțin prezentă pretutindeni în scrierile sale. Semnificativ în acest sens este modul în care citează, eliminând câteva fraze, unele versete din capitolul 10 al *Epistolei către Romani*. Reproducem în întregime versetele 8, 9 și 13 subliniind părțile pe care starețul Vasile le reproduce ca un citat unic:

¹⁶² *F*, p. 93.

„[versetul 8] Dar ce zice Scriptura? «*Aproape este de tine cuvântul, în gura ta și în inima ta*» [Dt 30, 14]. [versetul 9] *Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire și «oricine va chema numele Domnului se va mântui»* [Rm 10, 8–10. 13; cf. *Ioil* 3, 5]”¹⁶³.

La versetul 8 a fost omis tocmai ceea ce definește cuvântul, care, fiind „cuvântul credinței pe care-l propovăduim”, se referă la „kerygmă” cu aceeași semnificație a „cuvântului lui Dumnezeu” de la *Efesenii* 6, 16 și *Evrei* 4, 12. De asemenea, la versetul 9 este omis conținutul mărturisirii lui Iisus ca Domn, care constă în a crede că „Dumnezeu L-a înviat pe El din morți”. În fine, versetul 13, care este un citat din *Ioil* 3, 5, este reprodus de Sfântul Pavel ca mărturie a universalității mântuirii afirmată în versetul precedent: „Căci nu este deosebire între iudeu și elin, pentru că același este Domnul tuturor”. Iată însă cum explică Vasile întregul pasaj, plecând de la modul concis în care l-a reprodus:

„Toate acestea: «cuvântul», «mărturisirea» și «chemarea» înțelege-le în sensul că Hristos, Care S-a sălășluit în tine prin Sfântul Botez, este înăuntrul tău, iar tu trebuie să-L chemi, să-L cuvântezi și mărturisești neîncetat, spunând când cu inima, când cu buzele: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!»”¹⁶⁴.

Potrivit învățaturii starețului Vasile, participând la puterea care iese din numele „Iisus”, rugăciunea lui Iisus reprezintă în mod limpede arma cea mai eficace pentru a înfrunta băătălia noastră lăuntrică. Dar tradiția ascetică a propus dintotdeauna și alte arme duhovnicești:

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

„Spre știință mai trebuie adăugat că o mare armă asupra vrăjmașului și a poftelor rele este aducerea-aminte de moarte, de gheenă sau de chinurile veșnice ori de înfricoșata judecată, de chinuitorii de la vămile văzduhului, sau de Împărăția cerurilor și de bucuria sfinților și de celelalte asemănătoare acestora”¹⁶⁵.

În acest text e ușor de găsit o întreagă serie din ceea ce am putea numi „obiectele” meditației propuse îndeobște celui care înaintază pe calea ascezei¹⁶⁶. Toate aceste meditații, considerate pe bună dreptate „arme puternice împotriva vrăjmașului”, nu au pentru starețul Vasile nici o utilitate dacă sunt despărțite de rugăciunea lui Iisus. Fragmentul deja citat continuă astfel:

„Pentru noi pătimișii și nesimțitorii însă, toate acestea sunt foarte slabe fără atenția minții și fără chemarea Numelui lui Iisus Hristos”¹⁶⁷.

Alături de rugăciunea lui Iisus, starețul nostru introduce aici un alt element: atenția minții. Tocmai datorită acestui fapt el poate susține că acela care se află la începutul vieții sale

¹⁶⁵ *I*, p. 105.

¹⁶⁶ Unica temă mai particulară și nu atât de obișnuită e cea a examenului inexorabil la care vom fi supuși trecând după moarte prin vămile sferelor cerești. Starețul Vasile face aici referință la interpretarea duhovnicească clasică a temei „vămilor” comună în literatura creștină veche, temă datorată motivului gnostic al călătoriei sufletului după moarte prin sferele cerești. Vămile sunt pline de demoni care încearcă să împiedice sufletul să intre în paradis folosindu-se ca pretext de păcatele comise în viață. Numai sufletul care a făcut pocăință, încrezându-se în harul lui Hristos, poate fi izbăvit de datoriile pe care i le cer ca tribut vameșii demoni. Și Hristos a trebuit să plătească Satanei datoria contractată de păcat (cf. *Col* 2, 14). Ca un exemplu semnificativ al acestei interpretări, a se vedea ORIGÈNE, *Homélies sur Luc*, hom. XXIII, SC 87, p. 316–320, mai ales nota 2 de la p. 318. Semnificativă în acest sens este și vedenia Sfântului Antonie relatată în *Viața acestuia* scrisă de ATANASIE CEL MARE, cap. 64 (*PG* 26, 933–936), în care sunt descrise luptele și ostenele pe care trebuie să le înfrunte la „traversarea văzduhului” unde lucrează „stăpânitorul puterilor văzduhului” (cf. *Ef* 2, 2) [trad. rom. pr. D. Stăniloae, *PSB* 16, 1988, p. 229–230].

¹⁶⁷ *I*, p. 105.

ascetice, sau este cufundat încă într-un fel în patimi, nu poate dobândi nici un avantaj decisiv din meditațiile citate mai sus.

Premisa fundamentală a acestei învățături constă în considerarea rugăciunii lui Iisus și a atenției minții drept strâns unite și interdependente între ele. Rugăciunea lui Iisus este practica sau lucrarea prin excelență a minții: cum anume poate fi invocat Iisus, Care se găsește în inima noastră, și cum putem sta în prezența Lui fără să avem atenția întoarsă „înăuntru” nostru? Relațiile între rugăciunea lui Iisus și atenția minții primesc de aceea la starețul Vasile o atenție deosebită. Aceasta îi permite să răspundă la obiecția care se ivește în mod spontan: de ce să privilegiem rugăciunea lui Iisus față de celelalte „arme”, din moment ce atât una, cât și celelalte au toate nevoie de atenția minții pentru a da roade? Or, după cum vom vedea mai pe larg în următorul capitol, la atenția minții se ajunge mai ușor și mai sigur datorită rugăciunii lui Iisus. Și oricum, chiar dacă nu i se acceptă această relație privilegiată cu atenția minții, superioritatea rugăciunii lui Iisus este evidențiată în cele din urmă de starețul Vasile printr-un apel la puterea numelui lui Iisus:

„Căci deși cei care și-au biruit nesimțirea pot stinge poftele trupului și stârpi din suflet gândurile rele prin aducerea-aminte de astfel de lucruri, totuși Numele înfricoșător al lui Iisus Hristos are o putere mai mare și inegalabilă de a șterge din inimă și minte toate acestea”¹⁶⁸.

¹⁶⁸ *Ibid.*

7. Rugăciunea lui Iisus și psalmodia

Printre practicile ascetice pe care tradiția le-a fixat pentru monahi există una care a fost adeseori contrapusă rugăciunii lui Iisus. Este vorba de psalmodie, subiect căruia starețul Vasile îi atribuie o importanță deosebită, judecând și numai după spațiul amplu pe care i-l acordă în ansamblul operei sale și după faptul că este prezent în mod repetat în fiecare din *Introducerile* sale. În esență, problema poate fi exprimată în acești termeni: ce rol trebuie să joace psalmodia pentru cel care vrea să se dedice practicii rugăciunii lui Iisus?

Să spunem numai decît că prin termenul „psalmodie” starețul Vasile nu înțelege cîntarea psalmilor din celebrarea comunitară a oficiului divin [al celor Șapte Laude], ci cîntarea de psalmi înțeleasă ca o practică ascetică personală a celui ce viețuiește în isihie. Într-adevăr, și pentru sihaștri sau isihasți au fost mereu stabilite obligații de rugăciune vocală. Știm, de exemplu, că prin „Typikonul” redactat de Sfântul Sava al Serbiei membrilor sihăstriei stabilite de el pe Muntele Athos în apropiere de Karyes li se impunea recitarea zilnică a întregii psaltiri¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Cf. J. BOIS, „Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV^e siècle”, *Échos d'Orient* 5 (1901–1902), p. 69.

Învățătura Sfântului Grigorie Sinaitul

Întreaga abordare a problemei, așa cum este pusă și rezolvată de starețul Vasile, este îndatorată gândirii și poziției adoptate de Sfântul Grigorie Sinaitul care a jucat un rol atât de important pentru renașterea isihasmului în secolul XIV. Starețul nostru reproduce în repetate rînduri numeroase citate din scrierile acestuia. În ce privește psalmodia, semnificativă este însăși experiența personală a lui Grigorie. Starețul Vasile ne amintește cât de decisivă a fost în viața acestuia întâlnirea pe care a avut-o în timpul șederii sale în insula Creta cu un monah pe nume Arsenie. A fost pentru el o cotitură radicală. Din acel moment Grigorie a învățat să se dedice rugăciunii minții care îi era necunoscută. Astfel a putut experia în mod personal forța unei atari rugăciuni și a putut constata totodată limitele practicii psalmodiei căreia i se dedicase până atunci în exclusivitate. Plecând tocmai de la această experiență interioară va ajunge apoi să învețe că e nevoie să ne dedicăm toată energia rugăciunii minții fără a ne mai preocupa de psalmodie¹⁷⁰.

Această învățătură își înfîiea rădăcinile în mediul așa-numitei spiritualități sinaite, iar Sfântul Grigorie devine unul din cei mai iluștri exponenți ai acesteia. Potrivit părinților sinaïți, toate virtuțile sunt conținute în rugăciunea minții la care se ajunge prin paza inimii și a gândurilor. Prin urmare, psalmodiei, înțeleasă ca practică ascetică a unui anumit exercițiu de rugăciune vocală, i se atribuie puțină importanță. „Pomenirea” lui Iisus și rugăciunea scurtă adresată Lui (Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!) erau considerate suficiente, cu condiția să devină o obișnuință, ca și respirația¹⁷¹. În liniile ei fundamentale, învățătura Sfântului Grigorie reproduce învățătura isihastă tradițională. Creștinul trebuie să știe să găsească în propria inimă harul

¹⁷⁰ Cf. *F*, p. 92; a se vedea și *N*, p. 122.

¹⁷¹ Cf. HAUSHERR, *Méthode hésychaste*, 1927, p. 120.

lui Hristos pe care l-a primit în mod tainic de la Dumnezeu prin Duhul Sfânt în momentul Botezului. Viața duhovnicească constă tocmai în recuperarea energiei baptismale și experimentarea interioară a iluminării minții. În atingerea acestui scop, trebuie să știm să facem distincție între „praxis” și „theoria”. Cu una, cu *praxis*-ul [sau „făptuirea”], ne silim cu ajutorul lui Dumnezeu să ne curățim inima eliberând-o de patimi; cu cealaltă, cu *theōria* [sau „vederea”], ne unim cu Dumnezeu prin contemplație. „Făptuirea”, care cuprinde toate practicile ascetice, cum sunt postul, veghea, pocăința etc., și din care face parte și psalmodia, este rânduită numai pentru a-l pregăti și a-l duce pe ascet spre singurul scop adevărat al luminării minții, la „vederea” lui Dumnezeu. În această perspectivă, adevărata și universală lucrare a monahului constă în *kardiakē proseuchē*¹⁷² adică în „rugăciunea inimii” sau rugăciunea minții. Toate practicile ascetice își dobândesc adevărata lor valoare dacă favorizează și conduc la această rugăciune, spre care trebuie să tindem toți fără nici o deosebire. Experiența luminării minții este considerată de Sfântul Grigorie nu atât ca o harismă sau un dar deosebit conferit de Duhul Sfânt în cazuri excepționale, cât mai degrabă ca o etapă normală în dezvoltarea vieții duhovnicești a fiecărui creștin.

Tema specifică a psalmodiei care ne interesează aici este tratată de Sfântul Grigorie în două scurte lucrări ale sale în care își propune să dea sfaturi isihastilor¹⁷³. Nu este vorba deci de a indica modul în care trebuie să psalmodieze monahul care viețuiește într-o mănăstire cu viață de obște.

¹⁷² GRIGORIE SINAITUL, *Despre isihie și cele două moduri ale rugăciunii*, PG 150, 1320C [FR VII, p. 177].

¹⁷³ Cele două lucrări sunt: *Despre isihie [liniștire] și cele două feluri ale rugăciunii*, PG 150, 1313–1329 și: *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune isihastul [cel ce se liniștește]*, col. 1329–1345 [FR VII, p. 171–185 și 186–202]. În continuare, aceste două lucrări vor fi citate prescurtat: *Despre isihie* și *Cum șade isihastul*.

Acesta, susține Sfântul Grigorie, se va mântui urmând ceea ce îi impune regula și stăruind în chemarea sa; într-adevăr, un lucru este „făptuirea” [*praxis*] celui care trăiește în isihie, și altceva „făptuirea” celui care se află într-o chinovie [mănăstire cu viață de obște]¹⁷⁴. Când se vorbește de psalmodie nu trebuie deci să ne gândim la cântarea de psalmi așa cum se desfășoară ea în celebrarea oficiului divin al unei comunități monahale, ci doar la ceea ce indică sensul etimologic al cuvântului, adică la „cântarea de psalmi” înțeleasă ca practică ascetică pentru cel care viețuiește în singurătate. Este important să reținem acest context, dacă nu vrem să deformăm sensul sfaturilor Sfântului Grigorie.

În ce privește psalmodia, după Sfântul Grigorie, problema se naște din faptul că se întâlnesc învățături diferite. Astfel, unii învață să psalmodiem mult, alții puțin, iar alții deloc¹⁷⁵. Din moment ce fiecare îi învață pe alții pe baza propriei sale experiențe, aceste trei sfaturi provin din diferite moduri în care este practică psalmodia și în care sunt abordate în general toate practicile care constituie „făptuirea”. Pentru Sfântul Grigorie, cântarea de psalmi trebuie să ducă la rugăciunea inimii, la dialogul intim și personal cu Dumnezeu. Psalmodia, ca și întreaga făptuire din care aceasta face parte, este doar o etapă, un mijloc de a ajunge la contemplație, la rugăciunea minții. E ușor de înțeles cum, în această perspectivă duhovnicească, sfatul de a psalmodia mult, care echivalează cu dedicarea tuturor energiilor proprii cântării de psalmi, nu este acceptabil. A obosi cântând psalmi este semnul unei minți neliniștite. Atunci de ce ne sfătuiesc unii să cântăm mult? Pentru Sfântul Grigorie acest sfat este potrivit numai pentru cei care au mintea leneșă, săracă din punct de vedere duhovnicesc și care nu cunosc încă ce este rugăciunea minții. Aceștia trebuie să psalmodieze mult și fără măsură, pentru că numai în acest

¹⁷⁴ Cf. *Cum șade isihastul*, col. 1333D [FR VII, p. 190].

¹⁷⁵ Cf. *Despre isihie*, col. 1317CD [FR VII, p. 175–176 și 189].

mod pot nutri speranța să ajungă printr-o astfel de făptuire obositoare la contemplație¹⁷⁶.

Dacă așadar idealul întregii vieți duhovnicești este de a ajunge la rugăciunea interioară, atunci cel care trăiește în isihie va trebui în mod obligatoriu să tindă să reducă mereu psalmodia. Iar cei care vor ajunge la iluminarea interioară nu vor mai trebui să fie deloc preocupați de cântarea de psalmi¹⁷⁷. Când ești unit în mod nemijlocit în dialog intim cu Dumnezeu ar fi o adevărată greșeală să abandonezi această stare și să te întorci de la Dumnezeu pentru a cânta psalmi, împrăștiindu-ți mintea într-o multitudine de gânduri. În acest din urmă caz Sfântul Grigorie folosește cuvinte foarte tari: vorbește de desfrâu minții care se îndepartează de Mire pentru a se prostitua cu lucruri mărunte¹⁷⁸.

Totuși psalmodiei i se recunoaște un rol deosebit în ce privește rugăciunea minții. Tocmai pentru că această rugăciune cere mult echilibru și discernământ, psalmodia intervine pentru a relaxa mintea obosită și încordată. Pentru Sfântul Grigorie recunoașterea momentelor de oboseală și de deprimare pe care le întâmpină cel care se dedică în întregime vieții în singurătate este semnul unei mari înțelepciuni. Isihastul care tinde neîncetat spre rugăciunea minții invocând neîncetat numele lui Iisus și asumând, potrivit aceluiași Sfânt Grigorie, și anumite poziții fizice, se poate trezi cu dureri corporale din cauza poziției luate, cu mintea obosită și cu inima lipsită de căldură și bucuria care decurg din invocarea numelui lui Iisus. În împrejurări ca acestea, Sfântul Grigorie îl sfătuiește să se ridice în picioare și să cânte câțiva psalmi pentru a nu cădea pradă faimoasei *akēdia* sau „urâtului” [plictiselii/dezgustului]¹⁷⁹. Numai în acest caz poate fi părăsită rugăciunea minții pentru psalmo-

¹⁷⁶ Cf. *Cum șade isihastul*, col. 1333C [FR VII, p. 190].

¹⁷⁷ Cf. *Despre isihie*, col. 1320D [FR VII, p. 178].

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, col. 1320D–1321A [FR VII, p. 178].

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*, col. 1321C [FR VII, p. 179].

die, punându-se astfel în practică învățătura de a psalmodia puțin, care, pentru Sfântul Grigorie, este un sfat bun¹⁸⁰.

Această poziție față de psalmodie nu putea să nu dea naștere la critici, mai ales în mediile monahale în care se considera că lucrarea specifică a monahului constă tocmai în cântarea de psalmi. Pentru Sfântul Grigorie, asemenea acuze proveneau din ignoranța și din prezența celor care nu admit experiențe diferite de ale lor proprii. Dobândind harul doar după multe și obositoare practici ascetice, limitându-se adică doar la făptuire, aceștia nu-i puteau aproba pe cei care au ajuns la aceeași treaptă în scurt timp și concentrat, printr-o credință caldă [*en syntomō dia thermēs pisteōs*]¹⁸¹. Pentru Sfântul Grigorie, această „cale scurtă” de a dobândi harul constă în abandonarea „praxis”-ului pentru „theoria”. Totuși, în ce-l privește, nu îndrăznește să-i condamne pe cei care-și limitează eforturile la viața practică. Important e să ajungi la mântuire și mulți, chiar rămânând la făptuire toată viața lor, după ce au murit au făcut dovada mântuirii dobândite „revărsând buna mireasmă a harului lui Hristos”¹⁸². Sfântul Grigorie se limitează la a constata cu amărăciune că același har l-au primit chiar și ei, asemenea tuturor, la Botez, dar ei n-au fost în măsură să se împărtășească „tainic” de el încă din această viață din pricina ignoranței în care se găsea prizonieră mintea lor¹⁸³. Și știm că întreaga sa învățătură ținea tocmai spre această împărtășire și experiență tainică a harului.

Învățătura starețului Vasile

Inspirându-se pe larg din această învățătură a Sfântului Grigorie, starețul Vasile duce mai departe în toate *Introducerile* sale comparația între psalmodie și rugăciunea lui

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, col. 1320C [FR VII, p. 179].

¹⁸¹ *Ibid.*, col. 1317D [FR VII, p. 176].

¹⁸² *Cum șade isihastul*, col. 1336B [FR VII, p. 191].

¹⁸³ Cf. *ibid.*

Iisus preferând-o în mod absolut pe aceasta din urmă. Rolul psalmodiei este descris ca secundar și imperfect, și se vede limpede că însuși starețul Vasile trebuie să se fi temut să nu fie rău înțeles, ca și cum ar susține că imperfecțiunea psalmodiei stă în psalmii înșiși. De altfel, de mai multe ori el a simțit nevoia să reafirme valoarea, atât de evidentă și considerabilă, a psalmilor și a psalmodiei în învățătura Bisericii, ca pentru a se pune la adăpost de acuza că învățătura sa ar fi în contrast cu cea a tradiției.

Psalmii, amintește starețul Vasile, au fost inspirați de Duhul Sfânt pentru a aduce slavă lui Dumnezeu¹⁸⁴; psalmodia care, împreună cu canoanele și troparele, alcătuiește cultul divin, ne-a fost transmisă de Părinți „Bisericii ca rugăciune obștească [comunitară]”¹⁸⁵. Nici un cusur deci nu poate fi atribuit psalmilor în ei înșiși, nici celebrării cultului divin, pentru că toate ceremoniile liturgice desfășurate în biserică sunt lucrarea harului divin¹⁸⁶. După cum s-a arătat deja, starețul Vasile nu se referă nici el la celebrarea comunitară a oficiilor divine atunci când vorbește despre psalmodie. Deși sfătuiește ca aceasta din urmă să fie părăsită pentru rugăciunea lui Iisus, nu trebuie să ne imaginăm că îl îndeamnă cumva pe monahul vreunei mănăstiri să dezerteze de la celebrarea comunitară a slujbelor liturgice. Trebuie deci să ne gândim la un monah care trăiește în singurătate și căruia îi este impusă, între diferite alte practici ascetice, și cea a psalmodiei.

Pentru a stabili rolul și funcția psalmodiei, starețul Vasile ia drept sigură validitatea învățăturii Sfântului Grigorie: psalmodia face parte dintre practicile ascetice ce constituie „făptuirea” și, ca atare, joacă un rol esențialmente pedagogic și pregătitor pentru rugăciunea minții. Pentru a sublinia

¹⁸⁴ Cf. I, p. 100.

¹⁸⁵ F, p. 92.

¹⁸⁶ Cf. G, p. 81.

acest rol într-un mod clar și explicit, starețul nostru recurge la exemple și comparații în care psalmodia și rugăciunea minții sunt confruntate în mod direct. Să vedem câteva din acestea.

Cea mai importantă, măcar pentru faptul că este reprodusă textual în trei *Introduceri*¹⁸⁷, este cea în care termenii comparației sunt Legea Vechiului Testament și Persoana lui Iisus Hristos:

„Căci așa cum Legea, neputând să-l facă prin sine pe om fără păcat, îi trimite pe toți spre Hristos pe Care-L dorește, chiar dacă astfel pare să se micșoreze pe sine, tot așa și cântarea exterioară, după l-a învățat ea mai întâi pe cel care o lucrează, îl predă lui Hristos, adică rugăciunii lui Iisus cu mintea, ca una care nu poate să-l înalțe prin sine însuși la lucrarea duhovnicească”¹⁸⁸.

Funcția Legii vechi-testamentare era aceea de a pregăti poporul ales pentru venirea lui Mesia. Odată recunoscut în Iisus Hristos, adevăratul Mesia, Legea Veche trebuie să se retragă lăsând loc Legii celei „Noi”. În acest mod își realizează funcția sa pedagogică așa cum este ea clar recunoscută și exprimată de Apostolul: „Astfel că Legea ne-a fost pedagog spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință” (Ga 3, 24). Același lucru se întâmplă și cu psalmodia față de rugăciunea minții. Dacă ne este îngăduit și nouă să folosim o imagine, rămânând în ambianța Sfintei Scripturi am putea spune că funcția psalmodiei poate fi comparată cu cea a lui Ioan Botezătorul în raport cu Hristos, atunci când spune: „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” (In 3, 30). Într-adevăr, misiunea specifică lui Ioan Botezătorul a fost aceea de a-L indica pe Iisus Hristos și de a-i îndrepta spre El pe toți oamenii, pentru a se retrage apoi în umbră și a dispărea.

¹⁸⁷ Cf. F, p. 93-94; I, p. 112; N, p. 121.

¹⁸⁸ F, p. 93.

Printr-o altă comparație starețul Vasile înțelege să ne arate modul în care psalmodia poate juca un rol numai în copilăria noastră duhovnicească:

„Așa cum copilul nu este muștrat că vrea să fie la vremea sa bărbat și bătrân, tot așa și cu cântarea și rugăciunea exterioară dată nouă de Dumnezeu pentru neputința copilăriei noastre, nu este ocară și dispreț atunci când cineva își întoarce toată sânguința spre rugăciunea minții și cântă doar foarte puțini psalmi, canoane și tropare”¹⁸⁹.

Cel care se dedică psalmodiei se află într-un stadiu de copilărie duhovnicească. Cântarea de psalmi ne-a fost încredințată de Dumnezeu tocmai pentru slăbiciunea minții noastre. Cu cât mai repede ieșim din copilărie, cu atât abandonăm mai întâi nedesăvârșirile proprii unui atare stadiu, pentru a ajunge la condiția omului matur. Astfel, cel care abandonează psalmodia pentru rugăciunea minții nu poate fi dezaprobat. Dimpotrivă, dacă este adevărat că psalmodia ne-a fost dată „din pricina leneviei și neștiinței noastre”¹⁹⁰, atunci dezaprobarea ar cădea mai degrabă asupra acelor care se limitează toată viața la ea, fără a se îngriji de rugăciunea minții. Dacă ne limităm la cântarea de psalmi, nu înaintăm în viața duhovnicească, ci rămânem pentru totdeauna în același punct,

„batem pe loc în cerc calea cântării îndelungate, asemenea măgarului care învârtă o piatră de moară”¹⁹¹.

Printr-un alt scurt exemplu, starețul nostru vrea să ne sugereze că rolul pedagogic al psalmodiei trebuie să fie foarte bine delimitat și în timp. Numai în zorii vieții noastre duhovnicești ne este îngăduit să ne preocupăm de cântarea de psalmi:

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁰ *G*, p. 78.

¹⁹¹ *I*, p. 111.

„Cântarea se aseamănă cu luceafărul de zi, iar rugăciunea minții cu soarele; și așa cum luceafărul de zi se vede un ceas sau două, dar soarele strălucește toată ziua, așa trebuie să înțelegem că stau lucrurile și cu cântarea, și cu rugăciunea”¹⁹².

Toate aceste exemple și comparații nu lasă nici o îndoială sau echivoc asupra funcției pedagogice pe care trebuie să o joace psalmodia în viața noastră duhovnicească. A nu ține seama de această funcție poate duce la o evaluare greșită nu numai a practicii psalmodiei înseși, dar și a întregii vieți ascetice. Pentru starețul Vasile, consecințele pot fi grave. Dacă privim psalmodia ca un stadiu perfect și autosuficient, iar nu în legătură cu rugăciunea minții, atunci contează doar cantitatea cântării. În acest mod,

„atunci când, rostind cu buzele rugăciunea noastră exterioară, ne lăsăm ademeniți de părerea bucuroasă că facem vreun lucru mare, mângâindu-ne doar cu cantitatea și hrănind prin aceasta fariseul interior”¹⁹³.

Amăgirea cea mai mare constă tocmai în aceasta: când practica psalmodiei nu este în serviciul rugăciunii minții, atunci progresul vieții duhovnicești este evaluat direct proporțional cu cantitatea cântării. Și astfel, cu cât mai mulți psalmi cântăm, cu atât mai mult credem că am făcut ceva. De aici, atitudinea interioară de autosuficiență și mândrie atât de bine descrisă în parabola evanghelică a fariseului și a vameșului care s-au urcat la templu să se roage. În acest mod, spune starețul Vasile, ne hrănim fariseismul interior favorizând în noi o „părere de sine bucuroasă [*radostnoe mnenie*]”¹⁹⁴. Cu o imagine ținând de epoca sa, starețul

¹⁹² *F*, p. 92.

¹⁹³ *G*, p. 78.

¹⁹⁴ *I*, p. 103. Expresia trebuie înțeleasă în contrast cu starea de doliu, tânguire sau plângere (*penthos*), în care trebuie să se afle orice creștin și care constă dintr-o atitudine statornică de jelire interioară pentru păcatele proprii, potrivit fericirii evanghelice: „Fericiti cei ce plâng/jolesc [*penthountes*] că accia vor fi mângâiați” (*Mt* 5, 4).

Vasile compară preocuparea monahilor ce se limitează doar la cantitatea cântării cu cea a țăranilor când fac lucrările impuse de corvezi¹⁹⁵. În astfel de cazuri important este să fie făcută cantitatea de lucrare încredințată, fără nici o osteneală pentru calitate. În mod asemănător, monahii care nu cunosc arta rugăciunii minții

„au o singură grijă, și anume să-și sfârșească regula [pravila] cântării”¹⁹⁶.

În acest context, psalmodia dobândește pentru Vasile o semnificație deosebită. Ea poate fi definită pur și simplu drept o „cântare în exterior”, sau mai rău, „exterioară”, în măsura în care cuvintele psalmodiate

„sunt cântate numai cu buzele și cu limba, fără luarea-aminte lăuntrică”¹⁹⁷.

De aici, imboldul starețului nostru care se întreabă cu îngrijorare:

„Cum anume cel nepăsător față de porunci și care nu se îngrijește nici de lucrarea minții, ci se sârguiește numai în cântare, este târât de patimi și cade în chinul veșnic?”¹⁹⁸.

Cu astfel de afirmații, starețul Vasile vrea să ne facă să vedem la ce consecințe extreme ne expunem atunci când psalmodia este complet izolată de toate celelalte practici ascetice, și mai cu seamă de rugăciunea minții. Iar aceasta se întâmplă atunci când, necunoscând această rugăciune, avem convingerea că numai cantitatea cântării constituie principala preocupare a celui care vrea să se dedice slujirii lui Dumnezeu.

Preocuparea pentru cantitatea cântării sau numărul psalmilor duce, după starețul Vasile, în mod inevitabil la redu-

¹⁹⁵ Cf. I, p. 110.

¹⁹⁶ Ibid., p. 113.

¹⁹⁷ G, p. 81.

¹⁹⁸ I, p. 101.

cerea practicii ascetice a psalmodiei la o bolboroseală de cuvinte fără nici o participare a atenției minții noastre. Monahul trebuie să știe să folosească psalmodia cu mare iscusință dacă vrea ca această cântare să nu fie numai un fapt exterior. Minte sa trebuie să participe la cuvintele pe care le rostește, să fie atentă. Pe scurt, trebuie să cunoască în ce anume constă lucrarea minții, rugăciunea minții. Acest principiu trebuie să fie valabil pentru toți. Și monahii care trăiesc în chinovie și sunt supuși regulii slujbelor dumnezeiești trebuie să se preocupe ca și cântarea lor comunitară „să fie îngerească, iar nu trupească, adică făcută numai cu limba”¹⁹⁹. De altfel, nu doar cântarea, ci întreaga lor viață trebuie să fie „îngerească”, potrivit idealului acelei *angelikos bios* la care monahismul a aspirat încă de la originile sale. Psalmodia trebuie să năzuiască să devină asemenea laudei veșnice pe care o înalță spre Dumnezeu îngerii, a căror datorie specifică, potrivit tradiției monahale, este tocmai aceea de a cânta psalmi²⁰⁰. În acest scop, cel mai bun sfat pentru starețul nostru este cel sugerat de Isaac Sirul:

„Vrei să te hrănești din versetele slujbei tale? Lasă cu desăvârșire cantitatea lor și să nu te îngrijești de măsurile lor”²⁰¹.

Preocuparea de cantitate, născută din confuzia creată de credința că cu cât spunem mai multe cuvinte cu atât mai mult ne rugăm, ca și preocuparea de a cunoaște structura (literal „metrică”) versetelor născută din dorința de a le învăța pe de rost, ne împiedică să rostim cuvintele cu atenție. După Sfântul Isaac, pentru a deveni rugăciune, formulele

¹⁹⁹ G, p. 78.

²⁰⁰ A se vedea, de ex., VASILE CEL MARE, *Omilia la Psalmul 1*, PG 29, 213A [trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB 17, 1986, p. 183 ș.u.]

²⁰¹ I, p. 110. Pentru citatul din ISAAC SIRUL, a se vedea ediția anastatică de la Tesalonic, 1977: *Ta eurethenta panta*, Cuvântul 33, p. 143 [FR X, 1981, p. 183].

trebuie rostite ca și cum ar țâșni din noi înșine și, prin urmare, ca și cum ar fi spuse pentru întâia oară²⁰².

De la punerea în gardă împotriva căutării cantității în rugăciune, starețul Vasile trece la indicarea motivului pentru care exercițiul rugăciunii lui Iisus este de preferat practicii psalmodiei, care în sine presupune iluzia cantității. Pentru a fi atentă, pentru a se concentra în ea însăși, mintea noastră trebuie să se ferească de cuvinte multe. Acesta este un principiu admis îndeobște de tradiția ascetică și starețul Vasile nu a avut desigur dificultăți în a găsi în scrierile Sfinților Părinți argumente în acest sens. Să cităm ca exemplu un pasaj luat din Sfântul Ioan Scărarul:

„Nu începe să grăiești multe, ca mintea să nu se risipească în căutarea cuvintelor. Un singur cuvânt al vameșului L-a făcut îndurător pe Dumnezeu și o singură vorbă de credință l-a mântuit pe tâlhar. De multe ori mulțimea cuvintelor risipește mintea și o umple de năluciri, iar cuvintele puține o adună bine”²⁰³.

În aceeași perspectivă, starețul Vasile se referă la o altă scriere, atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog, destul de cunoscută în mediul isihast și în care sunt expuse cele trei moduri de atenție la rugăciune²⁰⁴. Și reproduce întregul pasaj dedicat „celui de al doilea mod”, în care sunt descrise efortul și oboseala provenite din tensiunea constantă rezultată din încercarea de a opri pendularea atenției noastre care trece încontinuu de la cuvintele rugăciunii care se spune, la propriile gânduri deșarte sau insuflate de demon.

²⁰² Cf. ediția citată mai sus, p. 144 [trad. rom. cit., p. 184].

²⁰³ I, p. 109. Citatul din IOAN SCĂRARUL se găsește în *Scara raiului* XXVIII, 9, PG 88, 1132B [FR IX, 1980, p. 405].

²⁰⁴ Lucrarea *Methodos tēs hieras proseuchēs* [Metoda sfintei rugăciuni și atenții] a fost editată critic de HAUSHERR, *Méthode hésychaste*, 1927 [FR VIII, 1979, p. 528–540]. Pasajul privitor la „al doilea fel de rugăciune” citat de Vasile se află la p. 154–155 [FR VIII, p. 530–531].

Rezultatul este o luptă în întuneric, în care se aud vocile vrăjmașilor și în care primim răni, fără a avea posibilitatea de a vedea cine sunt dușmanii înșiși, de unde vin și pentru ce motiv se luptă cu noi²⁰⁵.

Starețul Vasile își încheie argumentația cu chestiunea: psalmodia sau rugăciunea minții îi distinge pe monahi în vocația lor specifică? Și se mai întreabă: dacă aceasta din urmă se limitează la cantitatea psalmodiei, ce sens mai are retragerea din lume pentru a ne consacra vieții monahale?

„Căci fiecare, monah sau om de lume, poate, numai să vrea acest lucru, să cânte psalmii și canoanele predate de Sfinții Părinți Bisericii ca rugăciune obștească [comunitară]”²⁰⁶.

Psalmodia este la îndemâna fiecărui creștin și, din moment ce toți cunosc psalmii, îi pot cânta oricând doresc²⁰⁷. Încă Părinții deșertului susțineau că psalmodia aparține tuturor și că tocmai pentru cântarea de psalmi obișnuiește să se adune în biserică întreg poporul lui Dumnezeu²⁰⁸. Deci dacă psalmodia este datoria tuturor creștinilor, ce anume îi deosebește pe monahi? „Regula [pravila] și viața de unul singur a fiecăruia dintre monahi”²⁰⁹, răspunde starețul Vasile. Viața monahală are astfel în ea un sens propriu dacă tinde spre dobândirea rugăciunii minții. Tot restul, inclusiv psalmodia, trebuie înțeles numai drept mijloc pentru atingerea acestui unic scop.

Se ivește atunci o altă întrebare: care e deci modul cel mai bun de a ne sluji de psalmodie pentru a ajunge la rugăciunea minții? Aici starețul Vasile se referă din nou la cele trei sfaturi ale Sfântului Grigorie Sinaitul privitoare

²⁰⁵ Cf. G, p. 79.

²⁰⁶ F, p. 92.

²⁰⁷ Cf. I, p. 110.

²⁰⁸ Cf. *Les sentences des Pères du désert, nouveau recueil*, ed. II, Solesmes, 1977, p. 177.

²⁰⁹ G, p. 81.

la practica psalmodiei: a psalmodia mult, puțin sau deloc. Starețul Vasile reproduce „in extenso” aceste trei învățături, dar însoțindu-le cu câte o precizare a sa. Mai întâi, faptul de a psalmodia mult devine o „cântare îndelungată a psalmilor, canoanelor și troparelor”; faptul de a psalmodia puțin e interpretat ca „o cântare cu măsură, adică miezonoptica, utrenia, ceasurile, vecernia și pavecernița”, iar, în fine, faptul de a nu psalmodia deloc devine „a lăsa foarte puțin pentru cântare, în ceasul urâtului/plitiseli [уныня = *akēdia*]”²¹⁰.

Prin aceste precizări semnificația originală a termenilor Sfântului Grigorie se modifică puțin, dar mai importantă este schimbarea de perspectivă pe care starețul Vasile o imprimă întregului pasaj. Pentru Sfântul Grigorie, fiecare din aceste sfaturi stătea în legătură cu diferitele persoane și cu treapta de dezvoltare duhovnicească atinsă de fiecare. Astfel, de exemplu, numai cei desăvârșiți, care au atins deja treapta contemplației, își puteau permite să nu mai psalmodieze deloc. Pentru starețul Vasile însă, aceste trei tipuri de sfaturi ne arată pur și simplu modul diferit prin care fiecare poate progresa pe calea desăvârșirii. Astfel,

„prin povățuirile Sfinților Părinți de care am vorbit la început [psalmodierea multă], cineva ajunge să progreseze, dar foarte încet și cu mult chin; prin povățuirile celor de-ai doilea [psalmodierea puțină] [progresează] mai lesnicios și mai ușor; iar prin ale celor de-ai treilea [psalmodierea doar în caz de akedie], [progresează] foarte repede cu bucuria și cu deseale cercetări ale Duhului Sfânt”²¹¹.

Aceste trei moduri ale progresului duhovnicesc sunt ilustrate de starețul Vasile cu exemple luate din viața de zi cu zi. Unii oameni lucrează pe câmp; alții practică un meșteșug sau o meserie. Dar sunt și dintre cei care

²¹⁰ Cf. I, p. 100–101.

²¹¹ *Ibid.*, p. 101.

„în loc de astfel de meșteșuguri și purtări de grijă își cumpără o corabie sau o vie și de la ele își agonisesc toate cele de trebuință fără orice fel de supărare și mahnire care vin în viață de la purtare de grijă nelină și inegală de acestea”²¹².

Lucrarea câmpului, cea mai aspră și mai obositoare, corespunde psalmodierii multe; practicarea meșteșugurilor și meseriilor, deja mai puțin obositoare, se referă la psalmodierea puțină; în fine, ultima, pe care o putem defini drept activitate comercială sau de rentă, nu este supusă nici unei oboseli fizice și corespunde psalmodiei numai în momentele de „urât/plitiseală” [*akēdia*]. Atât câștigul, cât și bunăstarea corespunzătoare sunt în raport invers proporțional cu osteneala: paradoxal, acolo unde este mai multă osteneală este mai puțin câștig.

Astfel stând lucrurile, cele trei sfaturi, care pentru Sfântul Grigorie trebuie adaptate după persoane, au devenit pur și simplu trei moduri posibile de a progresa, între care toți fără deosebire pot alege după voința lor. Pentru starețul Vasile deci e cât se poate de firesc ca toate aceste trei posibilități să-i fie oferite chiar și novicelui, celui aflat la primii pași ai vieții sale duhovnicești. Și astfel, sfatul pe care Sfântul Grigorie îl rezervă celor desăvârșiți poate fi extins asupra novicilor înșiși care, pentru starețul Vasile, trebuie să tindă încă de la început din toate puterile lor spre rugăciunea minții, fără a se preocupa deloc de psalmodie.

Această poziție e destul de singulară în interiorul întregii tradiții isihaste. Problema fusese văzută întotdeauna în acești termeni: novicele trebuie instruit mai întâi în psalmodie și, pe măsură ce progresează, se poate dedica rugăciunii lui Iisus. Divergențe au putut exista în evaluarea măsurii în care trebuia recomandată întreruperea psalmodiei pentru rugăciunea lui Iisus. În fond, sfaturile reproduse din Sfântul Grigorie atestă tocmai o atare diversitate în evaluare.

²¹² *Ibid.*, p. 100.

La starețul Vasile însă problema se pune altfel. De ce să așteptăm, pare să se întrebe el, ca un novice sau începător să progreseze, pentru a-l învăța abia apoi să practice rugăciunea lui Iisus? Oare nu tocmai această practică este modul cel mai eficace pentru a-l învăța să părăsească grabnic starea de pruncie a vieții sale spirituale reprezentată de psalmodie, permițându-i astfel să dobândească desăvârșirea omului interior?

Răspuns unor critici

Motivul principal care l-a îndemnat pe starețul nostru să adopte o atare poziție trebuie căutat întâi de toate în preocuparea sa constantă de a ridica nivelul vieții duhovnicești al mediilor monahale ale vremii sale. După starețul Vasile, dacă nivelul duhovnicesc al monahilor lasă de dorit, cauza trebuie căutată în esență în învățătura eronată a multor preținși povățuitori. Aceștia, opunându-se practicii rugăciunii lui Iisus cu diferite pretexte și critici, îi sfătuiau pe novici să se limiteze doar la practica psalmodiei, barându-le astfel orice posibilitate de a ajunge la rugăciunea minții. Tocmai pentru a contrazice astfel de convingeri scrie starețul Vasile *Introducerile* sale animate de intenția de a evita faptul ca rugăciunea lui Iisus să fie abandonată cu totul și să cadă în cea mai desăvârșită uitare. Efortul său e îndreptat tocmai spre combaterea falselor prejudecăți și critici aduse la adresa rugăciunii lui Iisus.

Cea mai obișnuită din aceste prejudecăți consta în a considera că rugăciunea lui Iisus ar fi rezervată numai celor desăvârșiți și, ca atare, că ea nu putea fi recomandată novicilor. Pentru starețul Vasile această atitudine este cu totul eronată, chiar dacă e nevoit să constate cu amărăciune că ea era totuși urmată de toți²¹³. Semnificativ în acest sens este subtitlul *Introducerii* sale la scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul:

²¹³ Cf. *ibid.*, p. 104.

„Cuvânt-înainte sau înainte-călătorie pentru cei ce vor să citească această carte a celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie Sinaitul și să nu greșescă înțelegerea așezată în ea”²¹⁴.

În *Introducere* el arată apoi care anume este această înțelegere greșită: ea constă în a considera sfaturile Sfântului Grigorie potrivite numai celor desăvârșiți, sfinților, pe scurt celor care au atins deja nepătimirea. Urmarea este că se ajunge să se afirme că toți ceilalți, cu alte cuvinte cei care nu sunt sfinți, care nu sunt desăvârșiți, care sunt încă confundăți în patimi, trebuie să rămână la psalmodie, la rugăciunea exterioară, fără a se preocupa de cea a minții²¹⁵. La această interpretare a gândirii Sfântului Grigorie s-ar putea ajunge pe baza afirmației sale că numai cei desăvârșiți se pot dedica în întregime rugăciunii minții și pot abandona psalmodia. Dar aceasta nu înseamnă, susține starețul Vasile, că trebuie să așteptăm să atingem desăvârșirea pentru a învăța rugăciunea. Grigorie ne învață ca pe drumul spre desăvârșire să ne folosim cu înțelepciune atât de psalmodie, cât și de rugăciune. Starețul Vasile are fără îndoială dreptate în a denunța eroarea celor care doreau să îi excludă pe novici de la învățarea rugăciunii lui Iisus, dar, la rândul său, forțează gândirea lui Grigorie în sens opus. Din moment ce

„aceasta singură rugăciunea interioară ține locul tuturor lucrărilor exterioare, fie că ai numi aici canonul [pravila] sau cântarea, rugăciunea sau învățătura”²¹⁶,

el nu ezită să afirme nu numai că novicii trebuie să fie numaidecât învățați lucrarea minții, dar în același timp și că trebuie excluse cât mai mult posibil toate celelalte practici exterioare, mai ales psalmodia.

²¹⁴ *G.*, p. 78.

²¹⁵ Cf. *ibid.*

²¹⁶ *I.*, p. 101.

În polemica cu adversarii lui, care îi împiedicau pe novici să practice rugăciunea lui Iisus pentru că aceasta ar fi mult mai dificil de învățat decât psalmodia, starețul Vasile invoca în apărarea sa ușurința învățării formulei rugăciunii lui Iisus. Privită doar ca o practică externă, ea este mult mai ușor de învățat decât psalmii. Repetarea cuvintelor rugăciunii e un lucru pe care îl poate face încă din prima clipă orice începător. În timp ce cântarea psalmilor cere un anume interval de timp pentru a învăța atât cuvintele psalmilor înșiși, cât și melodia cu care sunt cântați²¹⁷. Din acest punct de vedere, e clar că a nega posibilitatea de a-i învăța pe novici rugăciunea lui Iisus este de fapt un pretext. Dar problema nu poate fi redusă la acest aspect. Rugăciunea lui Iisus nu este repetarea pur și simplu mecanică a formulei ei. Starețul Vasile este cât se poate de conștient de dificultățile pe care le comportă învățarea rugăciunii minții și experiența desăvârșită pe care o cere:

„Când o corabie stă la țărm, orice om o poate încărca și descărca fără nici o piedică și nedumerire, afară numai de efort, atunci însă când pleacă pe mare, numai un pilot experimentat o poate conduce”²¹⁸.

Prima imagine este a celui ce se obosește cu psalmodia; iar a doua, a celui ce se dedică rugăciunii minții și căruia i se cere o iscusință deosebită. De altfel,

„potrivit Apostolului [Pavel], nimeni nu poate spune cu mintea că Iisus Hristos este Domn decât în Duhul Sfânt”²¹⁹.

Cu toate acestea, starețul nostru susține cu hotărâre că această practică nu trebuie interzisă novicilor. Motivele aduse drept sprijin sunt strâns dependente de două din convingerile sale profunde: prima privește necesitatea și

²¹⁷ Cf. G, p. 81.

²¹⁸ I, p. 111.

²¹⁹ F, p. 92; cf. I Co 12, 3.

urgența de a combate un anume mod de înțelegere a vieții monahale care condiționează desăvârșirea monahului de respectarea regulii și a practicilor externe, inclusiv rugăciunea; a doua este legată de convingerea că progresul duhovnicesc depinde de lucrarea minții și că activitatea care, mai mult decât oricare alta, este în măsură să-l conducă pe monah la exercitarea acestei activități este rugăciunea lui Iisus. Toate acestea el le extrage atât din experiența sa personală, cât și din profunda cunoaștere a literaturii ascetico-mistice proprie tradiției patristice.

Pentru starețul Vasile deci problema raportului între rugăciunea lui Iisus și psalmodie nu se rezolvă opunând în absolut cele două practici sau încercând stabilirea valorii lor obiective specifice. Pentru a trece de la o psalmodie „trupească” la cea „îngerească”²²⁰ este necesar să avem aceeași iscusință și experiență cerute pentru a trece de la repetarea pur mecanică a formulei rugăciunii lui Iisus la adevărata rugăciune a minții. Sensul comparației e de căutat în întrebările: Ce practică conduce mai bine și mai direct la lucrarea minții? Ce practică prezintă mai puține pericole și este de aceea mai sigură și mai garantată pentru persoane lipsite încă de experiență? Reproducem în întregime pasajul care ne permite să desprindem sensul pe care starețul Vasile înțelege să-l dea întregii problematici:

„Pentru o înțelegere mai limpede a ambelor acestor viețuiri, va trebui să se vorbească aici despre fiecare sub numele ei. Cea dintâi deci, care se supune legii, împlinește numai cântarea. Cea de-a doua, silindu-se spre lucrarea minții, are întotdeauna cu sine Numele lui Iisus Hristos spre nimicirea vrăjmașului și a patimilor împreună cu gândurile rele. Acela se bucură atunci când sfârșește cântarea, iar acesta mulțumește lui Dumnezeu dacă-și lucrează rugăciunea în tihnă, fără gânduri rele. Unul se sârguiește pentru cantitate, iar celălalt pentru

²²⁰ Cf. G, p. 78.

calitate. Celui ce se sârguiește să împlinească cantitatea, i se adaugă repede ca o părere de sine bucuroasă, pe care bizuindu-se nu mai știe să cheme pe Domnul Iisus Hristos și, dacă nu e atent la sine însuși, hrănește și crește în sine fariseul interior. Iar celui ce se sârguiește pentru calitatea rugăciunii i se face o cunoaștere a neputinței proprii și a ajutorului lui Dumnezeu²²¹.

Puse în comparație, cele două practici reflectă în ultimă analiză „două moduri” de înțelegere a progresului duhovnicesc. Și în această perspectivă trebuie să evaluăm întreg discursul starețului Vasile despre caracterul funcțional și pedagogic al psalmodiei față de rugăciunea minții: prima trebuie să tindă să dispară pe măsură ce înaintăm în viața duhovnicească. Cine cunoaște arta rugăciunii minții, ne spune starețul Vasile, nu este în largul său în cântarea de psalmi²²² și, drept urmare, el

„înmulțește rugăciunea; unul ca acesta nici nu poate cânta mult; căci [...] pot cânta mult cei ce cântă în mod exterior și nu înțeleg cu simțirea cele grăite”²²³.

Tot în aceeași perspectivă trebuie înțeles și caracterul de provizorat al psalmodiei adaptată slăbiciunii capacității noastre de contemplație:

„Aceia care cunosc din experiență lucrarea minții știu că astfel cântarea de psalmi (care e a începătorilor și pătimășilor) e nepotrivită [...]. Aceasta din pricina mulțimii cuvintelor folosite când în slăvirea lui Dumnezeu, când în contemplarea creaturilor sau a Economiei și Proniei lui Dumnezeu, a amenințărilor și făgăduințelor, sau a preveșniciei și necuprinderii Lui, și a altora asemenea acestora, la care mintea noastră pătimășă și neputincioasă nu se poate ridica. Drept urmare, căzând în năluciri,

²²¹ I, p. 103.

²²² Cf. *ibid.*, p. 109.

²²³ F, p. 92.

aceasta păzește numai cantitatea, iar obișnuinței cu ea îi urmează o părere bucuroasă și o laudă a inimii”²²⁴.

Dacă scopul vieții duhovnicești este tocmai această contemplare a tainelor dumnezeiești, atunci îngăduința de a rosti o mare cantitate de cuvinte despre aceste taine trebuie văzută ca un mijloc cu totul provizoriu și legat de o stare de necesitate particulară.

În legătură nemijlocită cu rugăciunea lui Iisus psalmodiei îi este însă recunoscută o funcție deosebită. Pentru starețul Vasile, isihastul se poate sluji de ea numai atunci când suportă atacurile „akediei”. Într-o atare situație, psalmodia poate întotdeauna interveni pentru a-l putea susține pe ascet în efortul său continuu de a se dedica lucrării rugăciunii minții, și anume atunci când se simte lipsit de căldură și cu mintea obosită. Acest sfat, de a psalmodia doar „în caz de akedie”, este preluat nemijlocit din învățătura Sfântului Grigorie Sinaitul. Am văzut deja ce însemna aceasta pentru Sfântul Grigorie și cum fusese adresat el celui deja înaintat pe calea isihiei. Pentru starețul Vasile însă el constituie cea de a „treia” învățătură a Părinților care

„ne poruncesc să avem toată sârguința spre lucrarea minții, lăsând foarte puțină cântare în ceasurile de urât [унынія = *akedia*]”²²⁵.

În contextul învățaturii starețului nostru, acest sfat dobândește astfel o altă dimensiune: el trebuie să fie valabil pentru toți, chiar și pentru cel aflat la începutul vieții ascetice. Această lărgire a perspectivei trebuie evaluată încă o dată ținând seama de modul în care este pusă întreaga problemă a raportului între psalmodie și rugăciunea lui Iisus. Pe lângă ea, aceasta își găsește justificarea în modul în care starețul nostru înțelege practica rugăciunii lui Iisus pe care o vom analiza în capitolul următor.

²²⁴ I, p. 109.

²²⁵ *Ibid.*, p. 101.

8. Rugăciunea lui Iisus practică

În capitolele precedente ne-am referit de mai multe ori la o afirmație anume a starețului Vasile potrivit căreia toți monahii, inclusiv novicii, pot și trebuie să se dedice rugăciunii lui Iisus. Împrumutând cuvintele Sfântului Simeon al Tesalonicului, starețul nostru extinde această posibilitate la toți creștinii fără deosebire și susține că practica rugăciunii lui Iisus

„este predată și pusă drept lege tuturor arhierilor, arhimandriților, egumenilor, ieromonahilor, preoților, diaconilor, monahilor și oamenilor de lume, orice rang și meserie ar avea... în tot ceasul și în toată vremea...; chiar dacă ei nu-și pot cunoaște această lucrare ca pe o artă, lucru care, spune el, este propriu doar monahilor care s-au lepădat de lume”²²⁶.

Nu trebuie deci să credem că o astfel de practică se poate ivi doar în colțul unei chilii singuratice, deoarece ea

„în însuși centrul Orașului împărătesc [Constantinopol] a înflorit... Căci au fost lucrători și învățători ai ei înșiși patriarhii Constantinopolului...; vorbesc de Ioan Gură

²²⁶ *F*, p. 90; a se vedea și *G*, p. 81. Sfântul Simeon al Tesalonicului, care a trăit la mijlocul secolului XV († 1430). Citatul e din lucrarea amplă *Dialog*, cap. 297; *PG* 155, 548–549.

de Aur, de Fotie și de Calist..., despre această lucrare a minții ei au scris cărți cu toată înțelepciunea și arta”²²⁷.

Fundamentul teologic la care face referire această învățătură constă în considerarea rugăciunii minții ca mijloc pentru activarea energiei baptismale pe care orice creștin o primește în momentul renașterii sale în Hristos. După cum am arătat deja, nimeni nu se poate dispensa de invocarea lui Iisus Hristos, Care de acum locuiește în inima celui botezat, dacă vrea să reușească să biruie uneltirile vrăjmașului. Dacă acest lucru este valabil pentru orice creștin, cu atât mai mult va trebui ca el să preocupe fiecare monah, din moment ce „viețuirea” lui „deosebită”²²⁸ e constituită tocmai de practica rugăciunii lui Iisus. Ce scuze va putea aduce atunci pentru neglijarea ei? Poate faptul de a trăi într-o chinovie? Pentru starețul Vasile, acesta e doar un pretext pentru că

„Sfîntitul Patriarh Calist a învățat lucrarea minții în Marea Lavră a Athosului făcându-și slujirea de bucătar”²²⁹.

Sau poate e valabilă scuza de a nu găsi un loc suficient de izolat și singuratic? Și acesta este un pretext pentru că

„Sfîntitul Patriarh Fotie a învățat meșteșugul [arta] atenției la inimă fiind pe treapta patriarhală”²³⁰.

Nici un monah deci nu se poate sustrage de la învățarea și folosirea cu familiaritate a propriei săbii duhovnicești. Nu slujește la nimic, a repetat deja starețul Vasile, să porți o sabie la brâu fără să fii în măsură să o manevrezi așa cum trebuie²³¹. E de importanță vitală să știi când și împotriva

²²⁷ *F*, p. 91–92. A se vedea și *I*, p. 111 și *G*, p. 81–82. Fragmentul e tot din lucrarea citată a Sfântului Simeon al Tesalonicului, cap. 294–295; *PG* 155, 541–544.

²²⁸ Cf. *G*, p. 81.

²²⁹ *Ibid.*, p. 82.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Cf. *F*, p. 89.

cui să folosești arma care ne-a fost încredințată. Principala preocupare a fiecărui luptător al lui Hristos va consta atunci în a ști în ce momente trebuie să cheme numele lui Iisus, împotriva căror dușmani, în ce mod și cu ce stări interioare să se slujească de el. Iată cum se exprimă starețul Vasile:

„Cine-și poartă sabia sau cuvântul în înțelegere, pentru atenția interioară, acela știe vremea când să o întoarcă asupra vrăjmașului rugându-se asupra sugestiilor [momentelor] rele, a patimilor sau gândurilor sau pentru păcatele sale”²³².

E vorba de a învăța, folosind terminologia starețului nostru, rugăciunea lui Iisus „practică” [„lucrătoare”] sau mai simplu „practica [lucrarea] rugăciunii”. Este ceea ce vom încerca să prezentăm acum: mai întâi, vom aborda problema de a ști împotriva cui și în ce momente trebuie să fie folosită sabia duhovnicească; apoi, vom analiza modul și dispozițiile necesare pentru folosirea ei adecvată.

Dușmanul de combătut

Scopul prim și esențial al practicii rugăciunii lui Iisus constă pentru starețul Vasile în curățirea minții noastre de patimi. Numai cu o intenție fermă și hotărâtă de a lupta până la moarte împotriva rădăcinilor oricărui păcat al nostru, care sunt patimile, putem spera să înaintăm pe calea unirii cu Dumnezeu²³³. Dacă vrem ca lupta noastră împotriva patimilor să aibă succes, este necesar să cunoaștem modul în care acestea se nasc, cresc și lucrează în noi. Fără a le cunoaște mecanismele intime, cum vom putea spera să tăiem rădăcinile adânci? Lipsiți de o asemenea cunoaștere, lupta noastră este asemenea celei a unui om care

²³² Ibid., p. 90.

²³³ Cf. *ibid.*, p. 94.

„duce război cu dușmanii săi noaptea, pe întuneric: aude glasurile dușmanilor și primește răni de la ei, dar nu poate vedea limpede cine sunt ei, de unde vin și cum anume și de ce se războiesc cu el”²³⁴.

Până când ignoră modul în care dușmanul său duhovnicesc îl îndeamnă la rău, suscitând sau ațâțând patimile, omul nu poate spera să scape de întunericul în care este înfășurată mintea sa.

Pentru a lupta la lumină și la vedere, în fața dușmanului, nu este totuși suficient atingerea unei trepte înalte în lucrarea unor practici ascetice. Drept exemplu, starețul Vasile relatează despre un ascet care, după treizeci de ani trăiți în cea mai desăvârșită singurătate, fără a fi întâlnit vreun om și fără să fi mâncat pâine, hrănindu-se numai cu rădăcini, fusese în tot acest timp și continua să fie pradă gândurilor rele. Motivul unei atari situații, ne explică starețul Vasile, se datora faptului că acel ascet nu învățase să cunoască modul în care lucrează patimile²³⁵. La o atare cunoaștere însă nu se poate ajunge fără lucrarea minții:

„Cine nu vrea să se învețe lucrarea minții, acela nu poate cunoaște nici însăși treapta începătorului, și anume ce este sugestia, asocierea, captivitatea și patima”²³⁶.

Ultimii patru termeni se referă la concepția clasică, destul de obișnuită în tradiția ascetică răsăriteană, care explică modul în care se cuibăresc în noi patimile. Dispuși în ordine bine definită, termenii indică diferitele faze succesive prin care ajungem să fim antrenați de o patimă și, în același timp, permit individualizarea diferitelor grade ale responsabilității și pătrunderii răului în mintea noastră. În textul starețului Vasile, acești termeni nu sunt explicați defel, pentru că semnificația lor este considerată cunoscută,

²³⁴ G, p. 79.

²³⁵ Cf. *ibid.*, p. 87.

²³⁶ I, p. 110.

ținând seama și de faptul că ample explicații se găsesc tocmai în scrierile acelor autori înaintea cărora starețul Vasile își așează *Introducerile*. Să căutăm să vedem pe scurt la ce anume se referă acestea mai exact.

Primul termen, „momeala” (прилогъ) sau atacul ori sugestia, indică pur și simplu gândul sau imaginea unui obiect care se ivește întâmplător și pe negândite în mintea noastră. „Însoțirea” (сочетание) constă în dialogul cu obiectul care ni s-a înfățișat avându-ne atenția unită cu el. „Robirea” (пленение) sau captivitatea este caracterizată printr-o conviețuire stabilă cu obiectul care ni s-a înfățișat și care ne-a încântat inima în asemenea măsură, încât o obligă să acționeze ca un prizonier înlănțuit. În fine, după o repetare frecventă de astfel de acțiuni, răul se cuibărește ca o obișnuință în adâncul inimii și ne găsim cufundați în „patimă” (страсть) care este adevărata boală a sufletului. Să mai adăugăm că în această succesiune la unii autori se poate întâlni și un alt termen, „consimțirea” (сочложение), care indică momentul precis în care voința acceptă obiectul propus. Acest termen poate fi absorbit, ca la starețul Vasile, de cel următor, „robă”, care poate fi considerată ca o serie de „consimțiri”.

Numai cunoscând și știind în practică să discernem aceste faze succesive care duc la patimă, avem posibilitatea de a ajunge la rădăcina răului și, cu ajutorul harului lui Dumnezeu, de a reuși să-l smulgem din rădăcină. Din moment ce întreg procesul de dezvoltare începe cu „momeala”, e ușor de intuit că, reușind să intervenim în acest stadiu, se vor putea evita mai ușor cele următoare. Lupta noastră trebuie deci să aibă loc la nivelul „momelii” sau sugestiei.

Cei ce refuză să învețe lucrarea minții și, prin urmare, după Vasile, nu pot ajunge la cunoașterea modului în care lucrează patimile, se găsesc într-o situație extrem de primejdioasă. În fapt, aceștia se limitează la respingerea răului numai în stadiul consimțirii, cu convingerea că până în acel moment nimeni nu poate fi considerat vinovat din

punct de vedere moral. Pentru ei, încălcarea poruncilor lui Dumnezeu trebuie să comporte o acțiune externă vinovată. Pe bună dreptate se întreabă starețul Vasile cum este posibil ca un om să accepte să stea de vorbă cu gândurile rele și să fie convins că merge pe calea bună numai pentru că se limitează să nu consimtă la acțiunea externă corespunzătoare. Acesta, așa cum și-l imaginează starețul nostru,

„face caz doar de preacurvie și curvie, de culcarea cu bărbați și cu dobitoace [adulter, desfrâu, homosexualitate și bestialitate], de ucidere, furt și otrăvire și de alte păcate de moarte și capitale asemenea, de la care ferindu-se i se pare că stă în picioare”²³⁷.

Reclamând, mai cu seamă pentru un monah, necesitatea de a lupta împotriva răului începând de la gânduri, starețul nostru se aliniază unui punct fundamental al tradiției ascetico-monahale. Potrivit Părinților, monahul se îndepărtează de lume nu numai pentru a se sustrage de la prilejurile și de la obiectele externe care în mod obișnuit îi duc pe oameni la încălcarea poruncilor. Fuga sa de lume pentru a trăi în singurătate își atinge scopul în lupta împotriva răului până la distrugerea rădăcinilor lui celor mai profunde și mai intime. Nu va trebui deci să înfrunte atât lucrurile și prilejurile externe, de altfel destul de reduse în condițiile sale de viață, cât mai ales reprezentările lor mentale. Întreaga tradiție este de acord în a atribui monahului sarcina luptei mai ales la nivelul gândurilor²³⁸. Gândurile păcătoase deci trebuie respinse încă de la prima lor ivire, atunci când mintea este atinsă de ispita lansată împotriva noastră de demon.

În scrierile sale, starețul Vasile subliniază în mod repetat necesitatea de a ști să recunoaștem „momelile” încă la

²³⁷ *Ibid.*, p. 102.

²³⁸ A se vedea, de ex., formularea atât de precisă pe care o găsim la ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, SC 171, t. II, nr. 48, p. 609.

prima lor apariție. Semnificativă în acest sens este interpretarea unui cunoscut pasaj scripturistic. Este vorba de versetul 9 al *Psalmului* 136: „Fericit este cel va apuca și va lovi pruncii tăi de piatră”. „Pruncii”, adică fiii Babilonului, personificarea răului, sunt gândurile abia născute datorită cărora vrăjmașul se insinuează în om; toate aceste gânduri trebuie să fie zdrobite de „piatra” care, după tipologia Sfântului Apostol Pavel, este Hristos. Iată cum își încheie starețul Vasile *Introducerea sa la Isihie*, rezumând datoria specifică a rugăciunii lui Iisus:

„Și, mai cu seamă, [mintea] poate privi de la înălțimea ei toate cele ce se târăsc jos înaintea ei, de la unele întorcându-se, pe altele izgonindu-le, iar pe celelalte zdrobindu-le ca pe niște prunci ai Babilonului de piatra [*Ps* 136, 9] care este Hristos”²³⁹.

Dacă va reuși să blocheze și să distrugă toate ispitele încă de la ivirea lor, va fi total liber de orice patimă. Este vorba totuși de o posibilitate foarte teoretică pentru omul care abia își începe propriul drum duhovnicesc. Din două motive: mai întâi, imposibilitatea practică de a fi totdeauna și în mod constant în gardă și atent la discernerea fie și a celui mai mic gând. Războiul interior pe care Satana îl duce împotriva noastră are o caracteristică diferită, care îl deosebește de orice alt tip de război: nu se cunoaște momentul declarării ostilităților și nu există posibilitatea de a se ajunge la un armistițiu²⁴⁰. Aceasta înseamnă că dușmanul nostru e mereu la pândă și poate în orice moment încerca să se furișeze în inima noastră cu o sugestie, profitând de momentele de oboseală și de neatenție. În al doilea rând, succesiunea diferitelor momente ale ispitirii e valabilă ca explicație generală și se referă la o situație ideală. În

²³⁹ *I*, p. 115.

²⁴⁰ A se vedea FILOTEI SINAITUL, *Patruzeci de capitole despre trezie*, nr. 7, în *Philokalia tōn hierōn nēptikōn*, vol. II, p. 275–276 [FR IV, 1948, p. 102].

fapt, atunci când un ascet își începe lupta, o serie de patimi sunt deja ivite în inima sa. În multe cazuri, imaginile care apar atunci minții nu sunt propriu-zis sugestii, nu reprezintă prima fază a procesului care duce la patimă, ci sunt deja produsul patimii înseși. Nu mai avem atunci de-a face cu „pruncii” Babilonului, iar bătălia care rezultă de aici este de cu totul alt ordin. În prezența acțiunii unei anumite patimi, mai este oare posibil să te dedici practicii rugăciunii lui Iisus? Răspunsul starețului Vasile este pozitiv: trebuie să lucrăm împotriva patimilor care sunt încă vii înăuntrul nostru în același mod în care ne comportăm față de ispite. Modul de luptă nu este cu nimic diferit, și confirmarea faptului o putem găsi în aceea că, atunci când vorbește de lupta împotriva ispitelor, starețul nostru face totdeauna referire și la patimi și la păcate²⁴¹. Singura particularitate constă în aceasta: în prezența „momelilor”, invocarea noastră este adresată lui Dumnezeu pentru a obține ajutorul și harul necesare pentru a rezista dușmanului; când însă suntem căzuți în păcat, aceeași invocare are scopul de a obține mila dumnezeiască:

„Și în orice vreme în care din oarecare împrejurări și din nebăgare de seamă alunecă, fie cu cuvântul, fie cu mânie, cu ochi poftitor sau cu slava deșartă ori cu părerea și cele asemenea acestora, e împuns pentru ele în conștiința sa și, nesuferind muștrările ei, se întoarce spre Dumnezeu căindu-se și rugându-se din inimă și din minte ca să fie miluit”²⁴².

Practicând în acest mod rugăciunea lui Iisus, ascetul care a făcut un anume păcat se pune de îndată în starea de a păzi din nou poruncile. Când, dintr-un anume motiv sau slăbiciune, își dă seama că a devenit robul unei patimi, practica rugăciunii lui Iisus îi permite să se întoarcă la starea inițială, înnoind strădania de a-și păzi

²⁴¹ Cf., de ex., *F*, p. 90; *G*, p. 80; *I*, p. 104.

²⁴² *F*, p. 90.

„minte de la sugestiile rele în rugăciune, temându-se și tremurând să nu cadă din pricina acestora din Împărăția cerurilor”²⁴³.

Dispoziții necesare luptei

Învățătura că rugăciunea lui Iisus slujește mai întâi la curățirea de patimi este fundamentală la starețul Vasile. De aici derivă convingerea sa că rugăciunea lui Iisus nu poate fi rezervată numai celor desăvârșiți, adică celor lipsiți deja de orice patimă:

„Și nimeni să nu învinuiască acest cuvânt: că și cei legați cu astfel de păcate înaintea lui Dumnezeu pot învăța [deprinde] lucrarea minții”²⁴⁴.

Toți deci, inclusiv novicii, pot și trebuie să se slujească de o atare practică în lupta lor. Am văzut deja în capitolul precedent cum starețul nostru ajunge la o asemenea concluzie pe baza comparației dintre psalmodie și rugăciunea lui Iisus. Învățătura sa a suscitât unele acuze din partea celor care susțineau exact contrariul, și anume că novicii nu trebuiau învățați rugăciunea lui Iisus. În polemică, aceștia nu s-au limitat să aducă argumente în favoarea practicii psalmodiei, privilegiind-o față de cea a rugăciunii lui Iisus, dar au ridicat împotriva acesteia din urmă dificultăți precise și directe. Un ecou al acestora găsim în *Introducerea la Isihie*, unde pe câteva pagini starețul Vasile este constrâns să răspundă la o serie întreagă de critici. Disputa nu este numai o chestiune de divergență de opinii, judecând fie și numai după tonul și stilul oarecum polemic al starețului nostru, care la sfârșitul rechizitoriului său simte nevoia să se adreseze în mod direct cititorului cerându-și scuze pentru faptul că „acest cuvânt-înainte e întocmit cu atâtea obiecții”²⁴⁵. Să vedem pe scurt termenii polemicii.

²⁴³ I, p. 102.

²⁴⁴ F, p. 90.

²⁴⁵ I, p. 107.

Bazându-se pe anumite texte ale Părinților, preopinienții starețului Vasile afirmă necesitatea de a curăți înainte de orice simțurile trupului pentru a nu mai comite cu ele nici un păcat: numai atunci este cu putință să fie începută lucrarea minții. Acestei afirmații starețul nostru îi răspunde:

„Nimeni nu vorbește aici, prietenilor, împotriva isprăvirii curăției simțurilor trupesti, ci doar de faptul că, dacă îndreptarea acestora e separată de lucrarea minții, apare o mare dizarmonie”²⁴⁶.

Pentru a-și susține punctul de vedere, starețul Vasile aduce și el câteva texte patristice și conchide cu o argumentație generală de tip filozofic. Atunci când prin practica rugăciunii ne coborâm mintea în inimă, reușim să ne potolim zburdările simțurilor împiedicând mintea să se reverse asupra lor. Aceasta se datorează faptului că

„dacă mintea nu se urcă spre simțurile trupesti, acestea rămân fără ocupație exterioară și astfel dau minții și inimii o mare liniște”²⁴⁷.

După concepția metafizică aflată la baza acestui gând, mintea omului ajunge la cunoașterea realităților create prin „veștile” pe care i le transmit simțurile, care, din acest motiv, sunt numite și „ferestrele” minții. Folosind această imagine, asceții s-au obișnuit să afirme că mintea nu trebuie să privească în afară prin „ferestrele” sale dacă vrea să privească și să contemple propria ei realitate spirituală. Doar atunci simțurile nu mai sunt instrumentul acelor „vești” care înstrăinează mintea de formele realității mentale. În acest mod, înseși simțurile pot fi învățate „să nu urmeze poftelor trupesti”²⁴⁸, pentru că ele participă la vederea pe care o are mintea privitor la propria realitate. Pentru a rea-

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 106.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

liza o asemenea curăție a simțurilor, lucrarea minții este pentru starețul Vasile mijlocul cel mai direct și eficace, pentru că ea îl învață pe om să rămână cu mintea înăuntrul său.

Această argumentație nu-i satisface pe adversari care fac o nouă încercare cu o altă afirmație luată tot din Părinți: cine vrea să învețe lucrarea minții trebuie mai întâi să-și păstreze curată conștiința față de Dumnezeu, față de oameni și față de lucruri. Răspunsul starețului Vasile este dublu. Mai întâi, dacă a păstra curată propria conștiință înseamnă a o împăca cu Dumnezeu, cu oamenii și cu lucrurile, atunci nu se mai justifică nici o întârziere în lucrarea minții pentru că

„într-un singur ceas sau minut poate omul să-și împace conștiința cu Dumnezeu”²⁴⁹.

Dacă însă se pretinde a se vorbi despre o desăvârșită împăcare a conștiinței, înțelegând-o ca stare ce derivă din totala lipsă a patimilor, atunci s-ar ajunge la consecințe absurde. S-ar ajunge, de exemplu, la concluzia că numai cine a atins această stare de „nepătimire” s-ar putea cumineca cu Trupul și Sângele lui Hristos:

„fiindcă nimeni nu se împărtășește fără să-și împace conștiința cu Dumnezeu”²⁵⁰.

Ca o confirmare ulterioară, starețul nostru amintește faptul că și sfinții se simt cu atât mai păcătoși cu cât se apropie mai mult de Dumnezeu. Se poate oare susține că nici chiar sfinții nu și-au împăcat conștiința cu Dumnezeu?

Adversarii își întăresc încă o dată argumentele susținând că Sfinții își spun păcătoși numai din smerenie. În acest punct starețul Vasile întrerupe întreaga discuție încheind cu anatema canonului 8 al Sinodului de la Cartagina din anul 418:

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 107.

„De va spune cineva că sfinții spuneau: «Și ne lasă nouă păcatele noastre» numai din smerenie și luând numai chip de păcătoși, să fie anatema!”²⁵¹.

Să mai amintim că intenția principală a Sinodului era îndreptată spre condamnarea pelagienilor care, negând necesitatea harului divin și transmiterea păcatului strămoșesc, ajungeau să susțină că este posibil ca omul să trăiască fără păcat. Prin anatema citată, părinții sinodali înțelegeau să învețe că și Sfinții au în mod real nevoie să facă pocăință în fiecare zi și să se roage încontinuu pentru păcatele lor, chiar dacă trebuie să recunoaștem că păcatul unui om sfânt („Dreptul cade de șapte ori”, *Pr* 24, 16) nu e ca acela al celorlalți oameni²⁵².

Pentru starețul Vasile, concluzia se impune singură: nu există nici un motiv pentru a rezerva practica rugăciunii lui Iisus celui care e deja desăvârșit. Dimpotrivă, ea este unicul și adevăratul mijloc ce favorizează progresul celui care trebuie să se elibereze încă de patimi.

Într-adevăr, pentru cel aflat în situația de a încălca poruncile lui Dumnezeu, exercitarea unei astfel de practici se dovedește extrem de utilă cel puțin pentru două motive. Mai întâi, prin ea ne sunt iertate păcatele și ne putem împăca cu Dumnezeu în orice moment. Starețul Vasile citează în legătură cu aceasta un fragment din Sfântul Anastasie Sinaitul care spune:

„Despre cei ce primesc Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului înțelegem și gândim că încă mai au unele mici păcate omenești ușor de iertat, cum sunt cele făcute când sunt furați cu limba, cu auzul sau cu ochii, cu slava deșartă, întristarea, mânia sau cu altceva din unele ca acestea. Dacă însă se defaimă pe ei înșiși și se

²⁵¹ *Ibid.* Canonul 8 al Sinodului de la Cartagina în: DENZINGER/SCHÖN-METZER, *Enchiridion symbolorum*, ed. 33, 1965, p. 84.

²⁵² A se vedea, de ex., JEAN CASSIEN, *Conférences XXII*, 13; *SC* 64, p. 131 [trad. rom. V. Cojocaru/D. Popescu, *PSB* 57, 1990, p. 699–700].

mărturisesc lui Dumnezeu, aceștia primesc astfel Sfintele Taine, căci credem că unora ca acestora împărtășirea Sfintelor Taine este spre curățire de păcate”²⁵³.

Păcatele de care se vorbește sunt cele pe care în limbajul nostru obișnuit le numim „ușoare”. De astfel de păcate, făcute din slăbiciune și ușor de iertat, putem fi curățiți, după starețul Vasile, și prin practicarea rugăciunii lui Iisus:

„Aceeși înțelegere și aceeași măsură [= ca la iertarea păcatelor ușoare prin împărtășanie] am aplicat-o aici și cu privire la căderile care li se întâmplă celor ce se învață lucrarea rugăciunii minții”²⁵⁴.

În al doilea rând, exercițiul continuu al invocării numelui lui Iisus Hristos în ajutorul nostru dă naștere unei experiențe specifice în a ști să rezistăm la orice fel de ispită. E adevărat, admite starețul Vasile, că și cel care nu cunoaște lucrarea minții are posibilitatea de a invoca Numele lui Iisus Hristos atunci când este încercat de vreo ispită;

„dar toți știm din experiență că acum nu mai este un asemenea obicei, și anume ca odată cu împlinirea regulii [pravilei/canonului] lui, cineva dintre lucrătorii ei să se deprindă a se ruga și asupra gândurilor rele”²⁵⁵.

E greu de contestat validitatea unui atare principiu. Și numai dintr-un punct de vedere pur psihologic, este știut că la oricine comportamentul în fața unui pericol neașteptat este eficace numai atunci când e susținut de o experiență îndelung și temeinic dobândită. Și în viața duhovnicească, cum pe bună dreptate sublinia starețul Vasile, dacă mintea nu dobândește o deprindere fermă în combaterea vrăjmașilor noștri prin respingerea sugestiilor rele a căror țintă suntem, ne e permis să ne îndoim că va putea apoi să nu consimtă în mod eficace la ele.

²⁵³ I, p. 105; a se vedea și N, p. 119.

²⁵⁴ I, p. 105.

²⁵⁵ Ibid., p. 104.

Înțeleasă fie ca armă pentru distrugerea la prima apariție a sugestiilor, fie ca remediu împotriva eventualelor răni pe care neglijența sau slăbiciunea noastră ni le-a făcut, practica rugăciunii lui Iisus este adaptată oricărei situații și oricărui moment al parcursului duhovnicesc. Există un pasaj care rezumă destul de bine modul în care un ascet trebuie să se slujească de o astfel de practică în viața de zi cu zi:

„Vine deci o sugestie [momeală] prin orice fel de patimă sau gânduri rele, și lucrătorul [rugăciunii] Îl cheamă pe Hristos asupra ei, iar diavolul pierde împreună cu sugestia [momeala] lui. Cade cineva din neputință prin gând sau cuvânt cu mânia sau pofta trupească și se roagă lui Hristos mărturisindu-se sau căindu-se. Este învăluit de urât [*akedia*] și întristare, care-i necăjesc mintea și inima, își aduce aminte de moarte și gheenă și de Dumnezeu ca fiind de față și, după ce ostenește puțin în acestea, cheamă pe Hristos. Și aflând astfel pace de la atac, iarăși se roagă lui Hristos să-i fie milostiv pentru păcatele cu voie și fără voie. Și, simplu spus, la ceas de război și de pace sufletească aleargă la Hristos, și Hristos este pentru el totul în toate [cf. I Co 15, 28] cele ce i se întâmplă, bune și rele”²⁵⁶.

Din această stare de fapt este ușor de intuit că invocarea numelui lui Iisus trebuie practică în mod continuu. Tradiția isihastă o compară cu ritmul respirației: așa cum trupul trăiește respirând neîncetat aerul, tot astfel inima trebuie să „respire” neîncetat numele lui Iisus. La această tradiție se referă și starețul nostru când citează un pasaj din Simeon al Tesalonicului care

„în propria lui carte a adăugat el însuși șase capitole care poruncesc atât clericilor, cât și laicilor să lucreze

²⁵⁶ N, p. 119.

această sfințită rugăciune cu mintea și cu buzele ca pe propria lor respirație”²⁵⁷.

Pentru a fi eficace, orice cunoaștere trebuie să fie susținută în mod continuu de o atitudine fermă a voinței de a o traduce în practică. Lucrul este adevărat îndeosebi pentru viața minții. A învăța să știm când și împotriva cui trebuie să fie ridicată sabia duhovnicească nu înseamnă încă a ști să o folosim în situația concretă. E necesar ca la capacitatea de a recunoaște identitatea dușmanilor și de a preciza momentul potrivit pentru a-i ataca să se adauge dispozițiile interioare concrete datorită cărora putem dobândi deprinderea care să ne permită să desfășurăm în practică puterea armei noastre.

Una din principalele atitudini pe care, după starețul Vasile, trebuie să le asume mintea noastră, dacă vrea să se dedice rugăciunii lui Iisus, este căința:

„Toată regula [pravila] unuia ca acesta stă numai în căință și atenția la inimă”²⁵⁸.

Să lăsăm deocamdată deoparte problema atenției, despre care vom trata mai pe larg în capitolul următor. Simțul căinței se poate naște atunci când este legat de conștiința clară a stării noastre de păcătoșenie. Aceleași cuvinte ale formulei rugăciunii lui Iisus vizează tocmai să trezească acest simț interior: îi adresez lui Dumnezeu invocarea „măliuește-mă” pentru că recunosc păcatele comise și, tocmai pentru a face și mai explicită această conștiință, formula poate fi completată prin adăugarea cuvântului „păcătosul”. Starețul Vasile citează în acest sens versetul ioaneic: „Dacă ne mărturisim păcatele, El este credincios și drept ca să ne ierte și să ne curețe de toată nedreptatea” (1 In 1, 9)²⁵⁹.

²⁵⁷ I, p. 111. Fragmentul din Simeon al Tesalonicului e luat din lucrarea *Dialog*, cap. 297; PG 155, 548–549.

²⁵⁸ F, p. 90.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 91.

Fără „pocăința continuă”²⁶⁰ prin care suntem curățiți de păcate, rugăciunea minții nu se poate naște și dezvolta. Într-un alt pasaj, starețul nostru propune alte atitudini considerate indispensabile pentru rugăciunea minții:

„Pentru această lucrare e într-adevăr nevoie de frică și cutremur, de zdrobire și smerenie, de multă cercetare a scrierilor sfinților și de sfatul fraților de un suflet cu noi”²⁶¹.

Frica și cutremurul, ca și zdrobirea și smerenia, sunt în strânsă legătură cu pocăința la care tocmai ne-am referit. În fapt, numai datorită conștiinței de a fi păcătoși ne putem smeri cu frică în fața lui Dumnezeu și putem avea o inimă înfrântă și smerită. A cerceta cu atenție și râvnă Sfânta Scriptură e o altă condiție absolut necesară. Verbul „a cerceta”, în slavonă испытати, are în acest context o semnificație foarte precisă și deosebită, care se apropie mult de ceea ce exprimă noțiunea de „lectio divina” în tradiția monahală occidentală. Nu este vorba pur și simplu de a citi cu atenție Sfânta Scriptură sau de a medita la ea cu reflecția noastră rațională; e nevoie de a pătrunde până la descoperirea aceluiași Duh care a inspirat-o și Care ne arată voia lui Dumnezeu. A pretinde practicarea rugăciunii lui Iisus fără cercetarea cuvântului lui Dumnezeu ar fi o îndrăzneală destinată insuccesului. De altfel, tocmai rugăciunea va fi cea care, potrivit starețului Vasile, devine la rândul ei un prilej de a pătrunde tot mai adânc în înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi:

„Părinții spun că sfințita rugăciune a minții e cheia înțelegerii Scripturilor”²⁶².

Sfatul care ne poate veni de la frații care împărtășesc aceeași orientare și sentiment duhovnicesc se dovedește destul

²⁶⁰ Cf. *ibid.*

²⁶¹ G, p. 84.

²⁶² I, p. 105.

de important, mai cu seamă pentru a evita pericolul auto-exaltării sau auto-iluzionării. Vom vorbi de această „orbire” atunci când vom analiza mai încolo pericolele pe care le comportă practica rugăciunii lui Iisus.

Aducerea-aminte sau, mai bine zis, gândul la moarte este considerat de starețul nostru un alt ajutor valabil și important pentru a revigora practica rugăciunii:

„Aducerea-aminte de moarte sau, mai bine zis, simțirea judecății, a chinurilor veșnice și respingerii de către Dumnezeu se împletesc cu ea ca și cum ar fi o singură tulpină”²⁶³.

După starețul Vasile însă, cel cufundat în patimi nu poate dobândi mare folos și putere doar de la gândul morții²⁶⁴. Acesta trebuie să meargă în pas cu practica rugăciunii, din moment ce

„noi înșine strălucim lumină din rugăciune atunci când izgonim din inimă întunericul și ceața patimilor prin Numele lui Iisus Hristos”²⁶⁵.

Practicarea poruncilor

Atitudinile pe care le-am examinat până acum, și anume pocăința care duce la zdrobirea inimii și la smerenie, cercetarea Sfintelor Scripturi, care ne îngăduie să cunoaștem voința lui Dumnezeu, căutarea sfatului fraților duhovnicești și, în fine, gândul la moarte sunt rânduite pentru a susține unica dispoziție interioară adevărată care le rezumă pe toate: paza poruncilor lui Dumnezeu. A tinde spre această pază devine astfel pentru starețul Vasile singura dispoziție necesară care, împreună cu rugăciunea interioară, îngăduie progresul pe calea duhovnicească. Pentru a simți harul baptismal e neapărată nevoie de lucrarea poruncilor:

²⁶³ *Ibid.*, p. 101.

²⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 105.

²⁶⁵ *Ibid.*

„Fiindcă acestea se dau în chip neîndoielnic fiecărui credincios la nașterea din nou [la Botez] și rămân în noi nepierdute, chiar dacă nu le simțim, întrucât suntem omorâți de păcate; dar prin lucrarea poruncilor și chemarea lui Iisus Hristos Care este în inimile noastre, aceste daruri se primesc înapoi și atunci vedem cu mintea cele primite de noi mai înainte ca pe o lege duhovnicească pe care o purtăm scrisă pe tăblițele inimilor noastre”²⁶⁶.

Scopul principal al războiului pe care demonii îl dezlănțuie împotriva noastră constă tocmai în a ne face să încălcăm poruncile divine. Încălcarea noastră înseamnă în mod clar refuzul de a ne supune voinței lui Dumnezeu și numai în acest mod reușește diavolul să se opună lui Dumnezeu prin intermediul comportamentului nostru. Rugăciunea minții nu poate fi separată de paza poruncilor lui Dumnezeu, pentru că numai atunci

„micșorarea patimilor stă în lucrarea poruncilor lui Hristos”²⁶⁷.

Această din urmă afirmație suscită totuși o dificultate. Am văzut cum starețul Vasile afirma în repetate rânduri că rugăciunea lui Iisus trebuie să fie practică și de cei aflați la începutul vieții lor duhovnicești. Aceștia însă, fiind încă supuși patimilor, se găsesc prin forța lucrurilor în situația de a încălca într-un mod oarecare poruncile. Tocmai pe baza unui astfel de considerent, adversarii starețului Vasile susțineau că rugăciunea minții este accesibilă doar asceților care s-au curățit cu totul de patimi și care de aceea se găsesc în situația de a nu mai comite nici o încălcare a poruncilor. Pentru a rezolva dificultatea, starețul Vasile își precizează poziția grație unei distincții care joacă un rol fundamental în gândirea sa. Un lucru este, ne spune el, a vorbi despre necesitatea de a avea dispoziția interioară

²⁶⁶ *F.*, p. 98.

²⁶⁷ *I.*, p. 101.

pentru păzirea poruncilor, și altul a reuși în practică păzirea lor într-un mod efectiv și total. Să vedem mai îndeaproape întreaga argumentație în acest sens.

Să examinăm modul în care se poate ajunge la încălcarea voinței lui Dumnezeu. Dintr-un punct de vedere pur exterior, doi oameni pot încălca aceeași poruncă și să fie judecați, ca niște contravenienți, cu același titlu. Totuși modurile prin care au ajuns să înfăptuiască aceeași încălcare pot fi multe. Iată exemplul dat de starețul Vasile. Unul se pregătește la început să nu încalce nici o poruncă. Totuși mai apoi, când printr-o împrejurare anume i se întâmplă să aibă chiar și numai un gând împotriva legii dumnezeiești, îndată se căiește și se îndreaptă către Dumnezeu ca să-i ierte păcatul și ca să-i ceară ajutorul de a nu mai cădea în astfel de greșeli. Și astfel câștigă din nou dispoziția de a păzi poruncile. Altul însă nu știe nici măcar cum trebuie păzite poruncile. Și dacă i se întâmplă să nutrească vreun gând păcătos, este convins că nu a căzut, numai pentru că nu a transpus în practică acțiunea corespunzătoare. Acesta nu își dă seama că și în acest mod exercită o patimă. Pentru starețul Vasile, concluzia se impune de la sine:

„Este deci un lucru uimitor cum amândoi aceștia, care cad în fiecare ceas sub aceleași păcate, nu sunt unul și același în fața lui Dumnezeu și, socot, nici în fața oamenilor duhovnicești”²⁶⁸.

Un lucru e deci a săvârși o patimă fără a-ți da nici măcar seama, și altul a te opune constant aceleiași patimi, chiar aflându-te ocazional supus ei. Pentru starețul Vasile, deosebirea este numai faptul de a ști care anume este dispoziția noastră față de patimi: le săvârșim sau ne împotrivim lor?

Cele două expresii — „a săvârși patimile” și „a ne împotrivi patimilor” — sunt preluate de starețul nostru dintr-un text al avvei Dorotei din Gaza de care se servește pe larg

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 102.

citând fragmente întregi în multe locuri din scrierile sale²⁶⁹. Acest autor duhovnicesc vorbește despre trei stări în care se poate găsi omul: starea în care se lucrează patimile, cea în care se împotrivesc lor și cea în care le alungă. Pentru a preciza mai bine sensul celor trei fragmente, avva Dorotei aduce câteva exemple practice. Analizează patima slavei deșarte și distinge între cel care nu suportă un cuvânt de la un frate și se tulbură, astfel încât se ceartă cu el răspunzându-i mai rău și îi poartă ură pentru mult timp și cel care se limitează la a ține ură doar pentru o singură zi. Ambii săvârșesc aceeași patimă. Dorotei reproduce cinci exemple în scopul de a arăta cât de diferite pot fi împrejurările care privesc toate aceeași stare în care se lucrează patimile²⁷⁰. Pentru starețul Vasile, cele cinci exemple, reproduse „ad litteram”, reprezintă cinci grade diferite care pun în lumină gravitatea mai mică sau mai mare în lucrarea patimilor. Iată cum le dispune:

„Iată acum cele cinci trepte ale celui ce lucrează patimile:

1. atunci când este mișcat spre mânie și ocară pe cineva să rămână întotdeauna cu răutate pe cel ce l-a supărat;
2. atunci când este întristat, să țină minte răul multe zile;
3. să se mânie numai o săptămână;
4. să țină minte răul doar o singură zi;
5. să fie cu vrăjmășie, să ocărăască, să tulbure și să fie tulburat, și în același ceas să se schimbe”²⁷¹.

Cei care se găsesc în această stare nu pot și nu trebuie, după starețul Vasile, să se apropie de rugăciunea minții.

Numai cei care se găsesc în cea de-a doua stare, adică cea în care ne împotrivim patimilor, pot și trebuie să învețe această rugăciune în toate modurile. Și în acest caz, stare-

²⁶⁹ Cf. *F*, p. 90–91; *I*, p. 102–103; *N*, p. 117–118. Pentru textul lui Dorotei, a se vedea DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, SC 92, p. 347–355 [FR IX, 1980, p. 581–585].

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 348.

²⁷¹ *F*, p. 90.

tu Vasile transformă din nou alte cinci exemple preluate de la Dorotei în cinci trepte. Considerăm utilă reproducea în întregime a pasajului privitor la această stare, pentru că el ne permite să înțelegem distincția căreia starețu Vasile îi atribuie o mare importanță:

„Și [sunt] iarăși cinci trepte ale celor ce se împotrivesc păcatelor:

1. cel ce este ocărat și se întristează nu pentru că a primit ocară, ci pentru că n-a răbdato;
2. cel ce învață mereu răbdare, dar la urmă e biruit de patimă din molipsire împreună cu celălalt;
3. cel ce nu vrea să răspundă cu rău, dar din obișnuință se lasă molipsit de celălalt;
4. cel ce se luptă să nu vorbească ceva rău, dar întristându-se că primește ocară își face reproșuri și se căiește de acesta; și
5. cel ce nu se întristează că primește ocară, dar nici nu se bucură”²⁷².

E ușor de observat că aceia care se găsesc pe treptele 1, 4 și 5 se opun efectiv patimii; în schimb cei de pe treptele 2 și 3 în realitate ar fi catalogați printre cei care o săvârșesc. Textul avvei Dorotei justifică acest fapt susținând că aceștia din urmă vor în mod real să nu lucreze patima. Aceasta este intenția lor fermă, chiar dacă mai apoi se trezesc că sunt învinși, fie din obișnuință fie din vreo altă slăbiciune²⁷³. Starețul Vasile reia aceeași justificare și, raportând-o la toate cele cinci trepte, repetă împreună cu avva Dorotei că în mod sigur toți aceștia nu au biruit încă patimile dar, din moment ce se luptă cu acestea cu întreaga lor voință, se pot dedica rugăciunii lui Iisus.

Evident, ideal ar fi să ne situăm în cea de-a treia stare în care patimile sunt alungate, dar starețul Vasile, conștient

²⁷² Ibid., p. 91.

²⁷³ Cf. DOROTHÉE DE GAZA, *op. cit.*, p. 348–350 [FR IX, p. 582–583].

de slăbiciunea omenească, ne îndeamnă să-I cerem lui Dumnezeu să

„ne dea putere, dacă nu să ne dezrădăcinăm patimile, măcar să nu le lucrăm și să le stăm împotriva”²⁷⁴.

Nu este necesar să așteptăm să alungăm patimile pentru a practica rugăciunea lui Iisus, tocmai pentru că datorită ei putem nădăjdui, cu ajutorul harului dumnezeiesc, să ajungem la o astfel de stare. Important este să ne aflăm în dispoziția corespunzătoare, care constă în a vrea să păzim poruncile cu intenția fermă de a ne împotrivi patimilor. Dacă, cu toate acestea, se întâmplă să încălcăm vreo poruncă a lui Dumnezeu pentru a consimți la vreo patimă, în acest caz încălcarea nu trebuie considerată ca fiind pe același plan pe care se află săvârșirea aceleiași patimi.

Totuși cei ce se împotrivesc patimilor nu pot pretinde, chiar dacă se dedică cu toate puterile lor rugăciunii lui Iisus, să depășească stadiul rugăciunii pe care starețul Vasile îl numește „practic”:

„Fiindcă prima treaptă pentru monahii începători este tocmai să-și micșoreze patimile prin trezia minții și atenția inimii, care este rugăciunea minții potrivită pentru cei aflați pe treapta făptuirii [vieții active]”²⁷⁵.

Rugăciunea lui Iisus „practică” (делательная) se numește astfel tocmai pentru că este adecvată monahilor „practici” (делательный). La al doilea stadiu al rugăciunii, adică cel „contemplativ” care conduce la deplina îndumnezeire a omului, pot însă accede doar cei care au ajuns la desăvârșire și au alungat din inima lor, cu ajutorul harului, orice patimă. Nu toți pot ajunge la această stare și, susține starețul Vasile,

²⁷⁴ I, p. 103.

²⁷⁵ G, p. 83–84.

„am greși dacă am socoti că toți ajung să lucreze rugăciunea în acest fel”²⁷⁶.

Nimeni nu va putea fi deci dojenit dacă rămâne toată viața la stadiul „practic” al rugăciunii pentru că de

„înaltul progres al minții în sfințita rugăciune se învrednicește, potrivit Sfântului Isaac, abia unul din zece mii”²⁷⁷.

Dar cine sunt mai exact monahii pe care Vasile îi numește „practici”? Mai întâi, ei sunt „începătorii”. Acest termen nu este folosit cu semnificația noastră uzuală, referindu-se adică la cei care petrec o perioadă canonică de noviciat. El este înțeles în sens mai general și îi indică pe toți cei care își încep viața duhovnicească. La același nivel de „începători” trebuie de altfel considerați cei care sunt încă supuși patimilor, și de aceea nu pot fi considerați în starea de desăvârșiți care presupune alungarea oricărei patimi. Și aceștia sunt numiți „practici” și e ușor de intuit cât de numeroși sunt, dacă însuși starețul Vasile, cu mare smerenie, se consideră unul dintre ei:

„Căci pentru noi, pătimășii și neputincioșii, e foarte de ajuns să luăm doar urma liniștirii minții, care este rugăciunea minții activă/practică [lucrătoare]”²⁷⁸.

Semnificația pe care o dă starețul Vasile expresiei „rugăciune practică” [lucrătoare] este cu totul deosebită și reprezintă un element de noutate în interiorul tradiției isihaste. Fără îndoială, starețul nostru trebuie să-și fi dat seama că simpla distincție între *praxis* și *theōria*, preluată de la Grigorie Sinaitul, se putea preta unui echivoc. Mărturie sunt criticile adversarilor rugăciunii lui Iisus, la care aceasta era trecută cu vederea nu pentru că nu era considerată importantă, ci, dimpotrivă, pentru că era supraevaluată. În fapt,

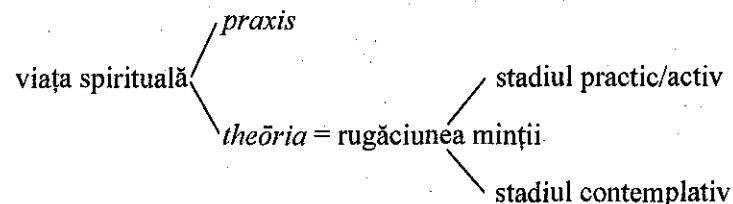
²⁷⁶ F, p. 99.

²⁷⁷ G, p. 84.

²⁷⁸ Ibid.

dacă rugăciunea lui Iisus ca rugăciune a minții face deja parte, potrivit învățaturii lui Grigorie Sinaitul, din „*theōria*”, cum mai poate fi ea practică de cei supuși încă patimilor? Cei care i se opuneau starețului Vasile susțineau că rugăciunii lui Iisus i se puteau dedica numai cei ce au alungat orice patimă, și ei găseau un oarecare sprijin pentru poziția lor în faptul că seria de expresii sinonime folosite pentru rugăciunea lui Iisus pune în evidență aspectul pur contemplativ, „*theoretic*”, al rugăciunii: ea este o rugăciune „curată” adică eliberată de orice fel de gând pătimăș; este rugăciunea „inimii” etc.

Starețul Vasile introduce în rugăciunea lui Iisus o distincție precisă: în ea există două etape sau stadii, unul „practic/activ” [lucrător] și altul „contemplativ” [văzător]. Cel „contemplativ” corespunde ideii de rugăciune „curată” sau „a inimii” la care ne-am referit deja. El este accesibil numai celor desăvârșiți. Stadiul „practic” însă este rezervat celui care trebuie să lupte încă cu patimile, dar care pentru aceasta nu se limitează totuși exclusiv la practicile ascetice ale „făptuirii” (*praxis*). Dimpotrivă, el se dedică cu întreaga sa râvnă rugăciunii minții și prin însuși acest fapt se află deja la nivelul „contemplării” (*theōria*). În acest ultim sens, când se referă la monah, adjectivul „practic” nu se reduce pentru starețul Vasile strict la cadrul „*praxis*”-ului, cum se întâmplă la Grigorie Sinaitul, ci include și exercițiul „practic/activ” al rugăciunii minții sau, ceea ce e același lucru, stadiul „practic” [lucrător] al aceleiași rugăciuni. Rezumând totul într-o schemă:



Datorită acestei distincții, starețul Vasile poate vorbi de o „rugăciune a minții cuvenită celor lucrători”²⁷⁹ și poate susține că la acest nivel ea poate fi practică de toți. Și nu numai. În acest fel, multe din dificultățile și prejudecățile față de rugăciunea lui Iisus cad, și întreaga problemă poate fi abordată într-o nouă perspectivă.

²⁷⁹ *Ibid.*

9. Atenția și inima

Strânsa legătură între atenție și rugăciune este un fapt universal recunoscut în orice experiență religioasă. Dacă orice formă de activitate umană, este ca atare expresia gândirii atente și conștiente a omului, cu atât mai mult rugăciunea, această activitate supremă a spiritului uman în căutarea unui dialog cu Spiritul Absolut, trebuie să provină dintr-un act conștient și atent al conștiinței noastre. În tradiția creștină s-a insistat încă de la început întotdeauna și pe larg asupra necesității de a ține unite între ele atenția și rugăciunea. Cei doi termeni, care în greacă sunt foarte asemănători, sunt adeseori citați de Părinți în aliterații sugestive: *prosochē* (atenția) este mama lui *proseuchē* (rugăciunea) și, drept urmare, ni se recomandă să ne folosim de atenție pentru a ajunge la rugăciune²⁸⁰.

Și învățătura starețului Vasile despre rugăciunea lui Iisus acordă mare importanță atenției. Ea este definită ca o adevărată artă²⁸¹ pe care trebuie să o exersăm cu mare râvnă dacă vrem ca întreg efortul îndreptat spre rugăciune să nu rămână zadarnic. Fiindcă invocarea neîncetată a numelui lui Iisus Hristos

²⁸⁰ Despre acest argument, cf. ŠPIDLÍK, *Spiritualité*, 1978, p. 238.

²⁸¹ Cf. I, p. 104.

„este o rugăciune simțită, iar nu rostită simplu din obișnuință, pe care nu e un păcat să o numim moartă”²⁸².

Relația strânsă și intimă dintre atenție și rugăciune este privită de starețul nostru din două puncte de vedere distincte, dar complementare și inseparabile. Există mai întâi o atenție mai generală îndreptată spre susținerea oricăror acțiuni sau eforturi ascetice. Scopul ei este să provoace acea stare de trezie a minții care este condiția indispensabilă și preliminară pentru orice formă de rugăciune. Există apoi o a doua formă de atenție, mai specifică, care contribuie la unificarea în momentul rugăciunii a întregii ființe omenești în ceea ce este mai adânc în ea. Dintre aceste două tipuri de atenție, care pot fi considerate și drept două discipline diferite ale unicei atenții necesare adunării minții în vederea rugăciunii²⁸³, starețul Vasile acordă o importanță deosebită problemelor care o privesc pe cea de-a doua. De ea ne vom ocupa mai pe larg, îndată ce vom fi spus câteva cuvinte despre primul tip de atenție.

Vigilență și „trezie”

Analizând stadiul „practic” al rugăciunii lui Iisus, am putut observa că pentru starețul Vasile el este strâns legat de datoria ascetică a vigilenței și treziei. O atare datorie nu poate fi îndeplinită fără acel efort constant de atenție pe care Părinții l-au recomandat cu îndemnul biblic „Ia seama la tine însuți” (*proseche seautō*) preluat din *Deuteronomul* 4, 9. Această expresie a furnizat tema și titlul a numeroase omilii, dintre care cea mai faimoasă rămâne cea a Sfântului Vasile cel Mare²⁸⁴. După învățătura patristică, este vorba de a fi atenți la noi înșine veghind asupra fiecărui gând, asupra celei mai mici mișcări a minții noastre. Este o între-

²⁸² F, p. 94.

²⁸³ Cf. BLOOM, „Contemplation et ascèse”, 1949, p. 53.

²⁸⁴ VASILE CEL MARE, *Omilie la: „Ia seama la tine însuți!”*; PG 31, 197–217 [trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB 17, 1986, p. 365–375].

prindere temerară. Dacă pentru a săvârși anumite acțiuni sunt necesare anumite condiții foarte precise de timp, efort, voință, ocazii favorabile, în schimb mișcările gândului sunt, dimpotrivă, instantanee, pot fi acceptate fără dificultate și orice moment le este prielnic. De aceea, pentru a exercita un control real asupra gândurilor este necesară o atenție continuă și constantă. Pentru a indica această formă de atenție care permite un control conștient constant al fiecărui gând, Părinții vorbesc de *phylakē kardias* (paza inimii), de *tērēsis noos* (paza minții). Imaginea de care se slujesc este cea a portarului sau a santinelei care veghează pentru a împiedica intrarea unui străin sau dușman. În același mod, și noi trebuie să fim atenți la poarta inimii pentru a interzice intrarea oricărui dușman. Unicul mod de îndeplinire a acestui tip de vigilență continuă, de păzire cu atenție constantă a porților inimii, constă în a fi „treji” sau „neptici”, după expresia Sfintei Scripturi (*1 Ptr* 5, 8) folosită în însuși titlul al *Filocaliei* grecești: care sună *Filocalia Părinților neptici*. Avem aici întreaga temă a treziei (*nēpsis*) atât de dragă autorilor ascetici răsăriteni, cei mai semnificativi reprezentanți fiind Părinții sinaiți, la care starețul Vasile își scrie *Introducerile* sale.

Acest tip de atenție față de noi înșine este pentru starețul Vasile o condiție necesară și indispensabilă pentru practicarea rugăciunii lui Iisus. Într-adevăr, ce alt motiv l-ar putea împinge pe ascet să invoce fără încetare numele lui Iisus, dacă nu acela de a cere ajutor împotriva gândurilor vătămătoare care-i asaltează inima, sau de a cere iertarea pentru acele gânduri care din neglijență sau slăbiciune au intrat deja în ea? Iată de ce starețul nostru poate afirma cu hotărâre:

„Toată regula [pravila] unuia ca acesta stă numai în căință și atenția la inimă”²⁸⁵.

²⁸⁵ F, p. 90.

Atenția față de sine, sau păzirea porții inimii, este deci o metodă de apărare pentru identificarea pe loc a tuturor gândurilor furișate. Strânsa ei legătură cu practica rugăciunii lui Iisus este justificată de faptul că aceasta din urmă, așa cum este prezentată de starețul Vasile, este echivalentul vechii metode a monahismului antic îndreptată prin excelență împotriva gândurilor rele și care se numește *antirrhesis* [replică sau combatere prin cuvânt]. Trebuie să replicăm celui rău urmând îndemnul lui Iisus care, fiind ispitit în deșert, îi răspunde diavolului cu pasaje din Scriptură fără a accepta discuția. Invocarea rugăciunii lui Iisus este considerată de starețul nostru drept răspunsul potrivit și corespunzător împotriva oricărui fel de ispită diabolică. Ea vine să simplifice enorm cataloagele cu multe texte scripturistice utilizate pentru a combate în mod adecvat unul sau altul din gândurile rele²⁸⁶.

Căutarea „locului inimii”

Pentru ascetul creștin, starea de atenție față de sine, rămânerea în stare de veghe și trezie la poarta inimii are un scop unic și precis: invocarea ajutorului lui Dumnezeu prin rugăciune. Stă astfel în puterea noastră să-i identificăm pe vrăjmași de îndată ce ni se înfățișează, dar stă numai în puterea lui Dumnezeu să-i nimicească și să-i facă neputincioși. De aceea, datoria vegherii este fixată numai rugăciunii prin care-I adresăm lui Dumnezeu o chemare grabnică ca să vină în ajutorul nostru să ne elibereze de vrăjmașii nevăzuți. Încheindu-și omilia la *proseche seautō*, Sfântul Vasile cel Mare pune bine în evidență acest aspect: „Ia seama [fii atent] la tine însuși, ca și Dumnezeu să ia seama

²⁸⁶ Cf. ŠPIDLIK, *Spiritualité*, 1978, p. 239. Cel mai faimos e *Antireticul* lui Evagrie Ponticul [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr: AVVA EVAGRIE PONTICUL, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, Deisis, 2006, p. 215–338.

la tine”²⁸⁷. Evident, atenția în rugăciune dobândește aspecte particulare. Încă din primele secole creștine s-a născut o vastă literatură prin intermediul căreia autorii duhovnicești au înțeles să ofere remedii adecvate pentru susținerea atenției în timpul rugăciunii, pentru a reuși să ne gândim la ceea ce spunem atunci când ne rugăm, pentru a putea să ne îndreptăm mintea spre Cel pe care-L rugăm și pentru a alunga orice gând deșert și străin. Ne referim la sfaturile care ne permit să dezvoltăm disciplina trupească a atenției, care vine să se alăture disciplinei mentale a vegherii și a treziei la care ne-am referit mai sus. Este vorba în practică de a lua în considerare faptul că asceza atenției presupune și un aspect fizic, din moment ce orice activitate psihică are o repercusiune somatică²⁸⁸. În tradiția isihastă, care ne interesează mai îndeaproape, s-au format, mai ales în mediul athonit, o serie de sfaturi care în ansamblul lor constituie o tehnică psihosomatică. Se vorbește aici de o regularizare și diminuare a ritmului respiratoriu, de o explorare mentală a interiorității noastre viscereale, de o căutare a locului inimii, toate acestea însoțite de invocarea constantă și neîncetată a numelui lui Iisus. Întâlnim și sfaturi mai generale și mai ușor verificabile în experiența comună, și potrivit cărora atenția este favorizată de o poziție adecvată a trupului și depinde în același timp de mediu, care trebuie să fie liniștit și semiobscur. Același Cuvios Grigorie Sinaitul, care a exercitat atâta influență asupra starețului nostru, a reluat și propus multe sfaturi care vin din această tradiție. De aceea, e o surpriză să constatăm că scrierile starețului Vasile nu dau nici o importanță unei astfel de tehnici psihosomatice. Despre ea se vorbește doar cu referire la căutarea locului unde trebuie fixată atenția, trecându-se cu vederea orice alt element.

²⁸⁷ VASILE CEL MARE, *Omilie la: „Ia seama la tine însuși!”*; PG 31, 217 [PSB 17, p. 375].

²⁸⁸ Cf. BLOOM, „Contemplation et ascèse”, 1949, p. 54.

Plecând de la afirmația că întâlnirea dintre om și Dumnezeu în rugăciune are loc „în însăși inima omului”, tradiția isihastă ne sfătuiește să luăm drept loc trupesc în care să fixăm atenția mușchiul cardiac. În legătură cu aceasta este însă necesar să precizăm sensul în care sunt folosiți termenii anumitor expresii. Când autorii duhovnicești vorbeau despre „inimă”, înțelegeau (și înțeleg și astăzi) să se refere la partea cea mai interioară a omului, la adâncul ascuns ce constituie centrul din care izvorăște viața sa psihologică, morală și religioasă. Organul fizic al inimii poate fi atunci considerat într-un anume fel drept sediul natural al acestui centru, întrucât el este centrul vital al întregului organism care face posibilă orice manifestare a naturii umane în întregul său. Așadar, el se găsește într-o relație intimă cu centrul întregii noastre ființe, cu ceea ce obișnuim să numim tocmai „inimă” omului. În această viziune, inima dobândește o semnificație simbolică și aproape metaforică. Când însă se vorbește de „inimă” ca loc în care trebuie să ne fixăm atenția, atunci semnificația devine literală. Așa s-a ajuns în isihasmul athonit să se recomande scrutarea mentală a însuși organului inimii și eventual înregistrarea bătăilor lui, ori legarea atenției de ritmul respiratoriu sau de însuși aerul respirat care se considera că ajunge tocmai în zona inimii.

Fără o distincție clară și precisă între aceste două semnificații, simbolică și literală, se deschide drumul unor grave confuzii și neînțelegeri. Stau mărturie înseși calomniile la adresa anumitor practici care țin de rugăciunea lui Iisus formulate în faimoasa controversă palamită. Ecourile acesteia le găsim chiar și la starețul Vasile, și anume atunci când e constrâns să condamne convingerea celor care consideră că locul inimii „este în mijlocul pântecului, în buric/ombilic”²⁸⁹. Referirea la ombilic amintește în mod explicit de faimoasa acuză îndreptată în secolul XIV împo-

²⁸⁹ F, p. 96.

triva monahilor de la Muntele Athos, când aceștia au fost stigmatizați cu apelativul peiorativ de „omfalopsihici” („buricari”), ca și cum ar fi susținut că sufletul și-ar avea locul în buric. Acuză se ivise în legătură cu o metodă specială folosită pentru a readuna mintea în interiorul inimii. Plecând de la observația că mintea se revarsă în mod spontan asupra lucrurilor exterioare mai ales prin intermediul simțului văzului, se recomanda în timpul practicării rugăciunii lui Iisus fixarea privirii pe piept sau pe ombilic. Însă ombilicul, cum arată același Grigorie Palama, era doar un punct de sprijin exterior, asupra căruia privirea se îndrepta numai în scopul de a face mintea să reîntre în inimă și să practice acolo rugăciunea lui Iisus²⁹⁰. Pentru a nu da prilejul la nedumeriri și neînțelegeri și a evita vătămarile provenite de aici, starețul Vasile abordează și el întreaga problemă privitoare la locul unde anume trebuie fixată atenția în timpul rugăciunii. Argumentele sale risipite ici-colo în scrierile sale pot fi ușor reconstruite, dacă ținem seama de două importante distincții: 1. un lucru este „inimă” înțeleasă în sens simbolic, și altul „inimă” înțeleasă în sens fizic. 2. un lucru este atenția la rugăciune, și altul rugăciunea însăși. Aceste două distincții tind să se concentreze într-una fundamentală: avem, pe de o parte, rugăciunea care privește inima în sens simbolic, iar, pe de altă parte, avem atenția care privește inima în sens de organ fizic. Să vedem cum pune și rezolvă această problemă starețul Vasile.

Dacă este adevărat că întâlnirea între om și Dumnezeu în rugăciune își are locul privilegiat în inimă, atunci trebuie să învățăm să ne rugăm în interiorul inimii sau, mai bine zis, după o expresie dragă autorului nostru, „în adâncul inimii”²⁹¹. În acest caz, cine vorbește de inima omului nu

²⁹⁰ Cf. PALAMAS, *Défense des hésychastes*, vol. I, p. 91 [= *Triade* I, 2, 8; trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, cu trei tratate traduse, Sibiu, 1938, p. VII–VIII].

²⁹¹ Cf. I, p. 115.

înțelege desigur prin aceasta inima înțeleasă ca organ fiziologic, ci se slujește de acest cuvânt pentru a indica realitatea spirituală intimă a omului care își găsește expresia simbolică cea mai adecvată și universal recunoscută în inimă. Este evident deci că în expresiile „adâncul inimii”, „lăuntrul inimii”, termenul „inimă” este folosit numai cu semnificația lui simbolică, fără nici o referire la organul fizic. Aceasta este și semnificația la care, potrivit starețului Vasile, trimite Scriptura atunci când folosește cuvântul „inimă”:

„fiecare trebuie să lucreze rugăciunea umbrindu-și din sus inima cu mintea și privind mereu în adâncul ei — fiindcă potrivit scrierilor [Părinților] acolo este mijlocul inimii”²⁹².

De aceea, cine se apucă să practice rugăciunea lui Iisus, trebuie să învețe

„să înceapă rugăciunea minții în inimă și să o sfârșească în inimă”²⁹³.

Sfatul este cât se poate de simplu și clar. Nu la fel de simplu este însă de pus în practică, cum o recunoaște însuși starețul Vasile²⁹⁴. Dificultatea fiind recunoscută, el se grăbește să completeze sfatul de-abia dat cu o altă recomandare:

„Dar mai presus de toate trebuie înțeles de la bun început că la ceasul rugăciunii atenția nu trebuie să fie îndreptată la jumătatea inimii, nici în josul inimii, ci mintea trebuie să păzească mijlocul inimii”²⁹⁵.

În acest citat nu mai avem de-a face cu inima înțeleasă în sens simbolic. Aici starețul Vasile trece în mod expres la problema atenției, și prin urmare termenul „inimă” este luat aici în sensul său literal. Să căutăm acum să analizăm ce anume presupun astfel de sfaturi.

²⁹² Ibid.

²⁹³ Ibid., p. 114.

²⁹⁴ Cf. N, p. 121.

²⁹⁵ I, p. 114.

Zona „inimii”

Pentru a evalua importanța atribuită învățaturii asupra atenției, care reprezintă o adevărată noutate în tradiția isihastă, este necesar să cunoaștem motivul care l-a făcut pe starețul nostru să abordeze această problemă. Preocuparea sa se centrează în jurul vătămarilor care pot rezulta din înșelare. Traducem cu „înșelare” termenul slavon *prelest* [прелесть] care traduce grecescul *planē* (πλάνη) și în limbajul autorilor răsăriteni desemnează o ispită tipică la care este supus orice ascet. Vom descrie caracteristicile și efectele ei principale în capitolul următor. Acum însă, în legătură cu problema care ne interesează putem preciza că prin cuvântul „înșelare” starețul Vasile se referă la falsa judecată privitoare la originea senzațiilor de căldură care se ivesc în exercițiul rugăciunii lui Iisus. Am căzut în înșelare atunci când, de exemplu, asemenea senzații sunt o simplă consecință a efortului psihofizic depus în exercițiul rugăciunii sau sunt opera lucrării Satanei, și cu toate acestea ele sunt acceptate drept un rod al harului.

Pentru starețul Vasile pare inevitabil ca oricine se dedică rugăciunii lui Iisus să întâlnească astfel de senzații de căldură. Urmând în aceasta învățătura patriarhului Calist²⁹⁶, el distinge trei feluri diferite de căldură, după cum ele provin: fie din exercițiul fizic al rugăciunii, fie de la diavol, fie de la har. Numai cele care își au originea în acesta din urmă pot fi acceptate; celelalte însă trebuie refuzate cu hotărâre. De aceea, este absolut necesar să știm să discernem originea fiecărei senzații ivite în timpul rugăciunii, dar și mai important este să nu contribuim, chiar și involuntar, la

²⁹⁶ Calist a fost monah în Constantinopol și numai la sfârșitul vieții, în 1397, a devenit pentru câteva luni patriarh al Constantinopolului. Despre senzațiile de căldură percepute în timpul rugăciunii vorbește în cap. 55, 56, 57 ale lucrării sale redactate împreună cu IGNATIE XANTHOPOULOS: *Metodă și regulă foarte amănunțită pentru isihastă*; PG 147, 736–741 [FR VIII, 1979, p. 126–129].

ivirea a ceea ce, provenind de la demon sau din natura noastră, trebuie să fie respins. Dacă pentru a dobândi discernământul necesar este nevoie, așa cum vom vedea, de un anume timp și o anume experiență, în schimb pot fi evitate ușor condițiile care favorizează ivirea senzațiilor nocive. În acest scop este indispensabil să știm cu exactitate unde anume trebuie concentrată atenția. Indicația sugerată de starețul Vasile în citatul precedent este foarte precisă: în timpul rugăciunii atenția trebuie să se fixeze *si verhu serdja* [съ верху сердца] = „deasupra inimii” sau, mai exact, „în susul inimii”, respectiv înspre partea ei superioară. Cum a ajuns el la această indicație? De ce n-a urmat învățătura tradițională care vede tocmai în inima fizică locul cel mai potrivit pentru atenție, ca unul legat nemijlocit de inima simbolică? Să reconstruim mai întâi schema referințelor între care se mișcă gândirea starețului nostru. Întâlnim mai întâi clasică subdiviziune de origine platonice a facultăților sufletului în trei părți sau puteri: „rațională”, „irascibilă” și „concupiscentă”²⁹⁷. Fiecare din aceste puteri este legată într-un anume fel de o zonă a trupului nostru considerată drept sediul ei natural:

„Cele trei părți ale sufletului sunt așezate astfel: partea rațională în piept, partea irascibilă sau aprinderea în inimă, iar parte poftitoare în pântec lângă buric”²⁹⁸.

Când atenția este concentrată în zona corpului unde își are sediul puterea corespunzătoare a sufletului, atunci solicităm și punem în mișcare în mod inevitabil însăși acea putere. Suferim astfel influența ei și, pentru a nu-i primi și ispitirile, trebuie să o combatem de îndată. Din acest motiv, pentru starețul Vasile este absurd să ne fixăm atenția tocmai în zona rărunchilor sau, ceea ce este același lucru, în cea apropiată ombilicului. În acest caz, vom pune în mișcare tocmai puterea concupiscentă, cea mai periculoasă în ce

²⁹⁷ Cf. *N*, p. 117 [în limba greacă: *logos, thymos, epithymia*].

²⁹⁸ *G*, p. 85.

privește senzațiile de căldură. Slujindu-se de ea, Satana poate să ne înșele cu ușurință și nu e nevoie de multe cuvinte pentru a înțelege cât de gravă este vătămarea care rezultă de aici pentru rugăciune. Iată cum se exprimă starețul nostru:

„Dacă îndrăznește însă cineva să lucreze atenția în josul inimii, atunci mintea unuia ca acesta, lăsându-se toată în pânțece, de acolo privind în adâncul inimii și lucrând rugăciunea, face preacurvie în inima sa aprinzându-și membrele cu dulcea pătimire a curviei și lăsându-l de bunăvoie pe vrăjmașul înăuntrul său”²⁹⁹.

Cum ajung atunci unii să-și fixeze atenția în zona rărunchilor punând astfel în lucrare puterea concupiscentă? Aceștia, ne spune starețul Vasile, sunt convinși că centrul interior al omului, „inima” în sens simbolic, stă în relație tocmai cu această zonă. În multe pasaje din Sfânta Scriptură, mai ales în *Psalmi*, găsim expresii care ar părea să dea literalmente dreptate acestei convingeri. Într-adevăr, pentru a indica partea cea mai intimă și duhovnicească a omului, aceștia folosesc termeni cum sunt „pânțece”, „rărunchi” etc. Invocând autoritatea Sfântului Teofilact al Ohridei, starețul nostru ne amintește însă că atunci când Scriptura folosește acești termeni, ea vizează în exclusivitate personalitatea intimă a omului și în nici un chip nu înțelege să trimită la zona trupului indicată de sensul literal al termenilor³⁰⁰. Dacă însă comitem naivitatea de a lua în sens literal termenii Scripturii și de a face să coboare mintea noastră în zona pântecului sau a rărunchilor, fixându-ne atenția aici, atunci ne facem vinovați de „curvie” pentru că, susține starețul Vasile, amestecăm rugăciunea cu patimile provocate de poftă³⁰¹.

²⁹⁹ *I*, p. 114.

³⁰⁰ Cf. *G*, p. 85.

³⁰¹ Cf. *I*, p. 114.

Odată eliminată zona pântecului, și împreună cu ea puterea concupiscentă, să trecem la examinarea celorlalte zone analizate de starețul nostru. Mai întâi, trebuie să observăm că toate aceste zone sunt indicate prin expresii compuse în care este luată ca punct de referință poziția mușchiului cardiac. Pe lângă zona privitoare la puterea concupiscentă care, așa cum am văzut deja, se găsește „sub inimă”, găsim descrise alte două zone: una aflată alături de inimă, „către piept”, și alta „deasupra” sau „în susul inimii”. Contrar a ceea ce ne-am așteptat, pentru aceste două zone nu se face nici o referire explicită la celelalte două puteri ale sufletului, cea irascibilă și cea rațională. Explicația acestui fapt ar putea fi căutată în motivația principală care l-a determinat pe starețul Vasile să abordeze întreaga problemă, și anume preocuparea de a nu cădea în eroare în legătură cu fenomenul senzațiilor de căldură. După el, senzațiile care trebuie respinse au de a face numai cu puterea concupiscentă sau poftitoare și, prin urmare, motivele de a alege sau respinge o anumită zonă depind de posibilitatea de a evita până și cel mai mic contact cu o astfel de putere. Dacă astfel trebuie evitat ca atenția să se fixeze pe zona care corespunde înălțimii jumătății inimii, către piept, motivul trebuie văzut în faptul că aceasta se învecinează cu sediul concupiscentei. Când în rugăciune ne fixăm atenția în această zonă

„minte [...], vrând-nevrând, se va atinge de ea uneori și căldura poftelor [sexuale], pentru că se apropie de pântec”³⁰².

Și chiar dacă, continuă starețul Vasile, în acest caz este mai ușor să recunoaștem originea unei astfel de călduri, totuși datorită de a o respinge presupune o mare osteneală care face ca în mod inevitabil suferim o gravă tulburare.

Motivul alegerii zonei care se găsește „deasupra” sau „în susul inimii” drept unică și ideală pentru locul unde trebuie

³⁰² I, p. 114; a se vedea și F, p. 96.

fixată atenția se datorează și el în principal faptului că în acest caz mintea se află departe de rărunchi și scapă de

„căldura concupiscentei intrată în noi din călcarea propozițiilor și de cea lucrată aici de diavolul”³⁰³.

Pentru starețul Vasile acest sfat nu constituie o învățătură privitoare nemijlocit la rugăciune, ci reprezintă doar o criteriologie a atenției. Este vorba în principal de învățarea unei asceze a atenției, pentru a ști unde anume se găsește locul optim pentru evitarea daunelor cauzate de înșelare. Din acest punct de vedere, această învățătură, ca de altfel orice tehnică psihosomatică, nu are scopul de a face să tâșnească rugăciunea. Totuși ea rămâne strâns legată de rugăciune. A sta cu atenția fixată „deasupra” sau „în susul inimii” este important pentru starețul Vasile întrucât numai în acest mod mintea va putea

„privi de la înălțimea ei toate cele ce se târăsc jos înaintea ei, de la unele întorcându-se, pe altele izgonindu-le, iar pe celelalte zdrobindu-le ca pe niște prunci ai Babilonului de piatra [Ps 136, 9] care este Hristos”³⁰⁴.

Așadar, dacă asceza atenției ocupă un loc important în practica invocării lui Iisus, aceasta se datorează faptului că aceasta din urmă este privită ca legată în mod esențial de trezie (*nepsis*) și reprezintă prin urmare o replică (*antirrhe-sis*) eficace împotriva oricărui fel de gânduri rele. Atenția față de sine, la care ne-am referit mai sus și care privește veghea la porțile inimii, nu-și pierde funcția în momentele rugăciunii. Dimpotrivă, ea devine mai profundă, mai radicală. Dacă este necesar să fim veghetori și treji în orice acțiune, cu atât mai mult trebuie să fim de veghe în timpul dedicat rugăciunii, eliberați de orice griji și preocupări care tind să ne distragă gândul de la Dumnezeu.

³⁰³ F, p. 97; a se vedea și I, p. 115.

³⁰⁴ I, p. 115.

Analizând mai de aproape textele starețului Vasile privitoare la atenție, putem observa încă un alt tip de legătură între asceza atenției și rugăciune. Este obligatoriu să subliniem că este vorba oricum doar de o ipoteză, întrucât starețul Vasile se limitează la a arăta în mod expres numai acel tip de legătură pe care l-am descris deja mai sus. Să începem de la o constatare simplă și evidentă. Locul indicat de starețul nostru ca ideal pentru atenție nu coincide cu nici una din zonele de care sunt legate cele trei puteri ale sufletului. Am amintit deja dispoziția clasică utilizată de starețul Vasile: puterea concupiscentă își are sediul în rărunchi, cea irascibilă în inimă și cea rațională în piept. Atunci când folosește expresia „sub inimă”, starețul Vasile se referă în mod explicit la zona legată de puterea concupiscentă. Sediul puterii raționale poate fi legat de o altă zonă ce este definită ca fiind „la înălțimea jumătății inimii, spre piept”. Pentru această zonă starețul Vasile folosește și alte expresii, dar toate presupun două coordonate spațiale constante: latitudinea, dată de jumătatea inimii, adică de punctul mediu între extremitatea sa inferioară și cea superioară; longitudinea, dată de punctul mediu între sâni sau, mai explicit, în mijlocul pieptului. Această zonă astfel precizată pare să coincidă tocmai cu sediul puterii raționale indicată în mod generic prin termenul „piept”. Zona puterii irascibile este definită limpede: ea își are sediul „în” însuși organul inimii. Nici una din cele trei zone considerate sedii ale puterilor sufletului nu coincide astfel cu locul pe care starețul Vasile îl indică prin expresia „deasupra” sau „în susul inimii”.

Din această constatare se poate trage o consecință importantă. Faptul de a sta mereu „deasupra inimii” reprezintă modul cel mai bun pentru a evita amestecarea rugăciunii, care este un dar al harului lui Dumnezeu, cu ceva străin ei. Urmând sfatul starețului Vasile, rugăciunea s-ar găsi astfel la adăpost de activitatea tuturor celor trei puteri ale sufletului, inclusiv cea rațională. Omul ar fi într-un anume fel

invitat să depășească tot ceea ce tinde să-i limiteze răspunsul față de harul dumnezeiesc și să ofere astfel o rugăciune cu adevărat curată. Aceasta ar explica și de ce starețul nostru nu urmează indicația tradițională care sugera concentrarea atenției în zona inimii. Într-adevăr, această zonă cuprinde aproximativ atât organul inimii, cât și cealaltă zonă învecinată definită prin „la înălțimea jumătății inimii, către piept”. Sfătuind excluderea acestei ultime zone, starețul nostru se găsește astfel în situația de a interzice atenției fixarea atât pe organul inimii, cât și pe piept. Singurul motiv invocat expres pentru a evita o astfel de zonă este legat de faptul că ea se învecinează cu sediul puterii concupiscente. Din considerațiile de mai sus putem însă întrevădea și un alt motiv: excluderea inimii și a pieptului presupune de fapt excluderea și a celor două puteri, irascibilă și rațională, care își au sediile respective tocmai în inimă și în piept.

Starețul Vasile nu se referă în scrierile sale la motivația sugerată de noi. Am putea totuși găsi o confirmare, luând în considerare ceea ce spune el în legătură cu zona rărunchilor. Fixarea atenției în această zonă a corpului comportă punerea în mișcare a puterii sufletului care își are sediul în această zonă: concupiscentă. De aici derivă un principiu fundamental presupus de toate reflecțiile starețului Vasile pe tema atenției în rugăciune: concentrarea atenției pe zona corpului corespunzătoare sediilor lor naturale solicită de fapt puterile sufletului. Chiar dacă starețul nu aduce exemple pentru puterea irascibilă și rațională, și acestora li se poate aplica pe bună dreptate același principiu: când atenția este fixată în organul inimii sau în piept, sunt puse de fapt în mișcare una sau alta din cele două puteri care-și au sediile lor în acea zonă. În acest caz, consecința care derivă de aici pentru rugăciune ar fi analogă celei descrise în legătură cu concupiscentă. Când în timpul rugăciunii sufletul privește în adâncul inimii avându-și atenția concentrată în zona rărunchilor, atunci

„face preacurvie în inima sa aprinzându-și membrele cu dulcea pătimire a curviei și lăsându-l de bunăvoie pe vrăjmașul înăuntrul său”³⁰⁵.

Sugerând evitarea zonei inimă-piept pentru a nu veni în contact cu zona pântecelui considerată cea mai periculoasă pentru cel care se dedică practicii rugăciunii, starețul Vasile putea avea în vedere și faptul că în acest mod suntem îndemnați să depășim activitatea naturală și a celorlalte două puteri.

Relația dintre atenție și rugăciune este precizată de altfel și mai bine. În timpul rugăciunii sufletul omului trebuie să năzuiască spre „adâncul inimii”. Această expresie se referă la o realitate duhovnicească aflată într-o relație esențialmente simbolică cu organul inimii. Inima fizică, ca și alte părți ale corpului, dobândesc o anumită importanță pentru atenție, iar nu în mod direct pentru rugăciune. Ne putem ruga, putem privi în adâncul inimii cu atenția concentrată în oricare altă zonă a corpului. A o alege pe una în locul alteia înseamnă a evita consecințele negative, pericolele, al căror element principal, în gândirea starețului nostru, constă în amestecarea în rugăciune a ceva străin și nociv legat de exercițiul pătimăș al puterilor sufletului. Fixarea atenției „deasupra” sau „în sensul inimii” reprezintă pentru starețul Vasile cel mai bun mod de a fi la adăpost de mișcările pătimășe ale puterii concupiscente și, de asemenea, cum sugerează analiza noastră, și de cele ale celorlalte două puteri. A reuși să privim în adâncul inimii cu atenția fixată „deasupra inimii” constituie astfel începutul rugăciunii curate în stare să-l conducă pe om la o stare de curăție și unire cu Dumnezeu, în care nu va mai fi nevoie de o distincție între atenție și rugăciune.

³⁰⁵ Ibid., p. 114.

10. Pericole și remedii

A lua un medicament pentru a vindeca o boală fără a urma instrucțiunile și modalitățile de folosire poate fi nu numai ineficace, dar poate aduce chiar o agravare a stării sănătății. Un efect analog se constată și în legătură cu practica rugăciunii lui Iisus: dacă acest medicament pentru vindecarea patimilor, care sunt adevărate boli ale sufletului, este luat fără urmarea unor indicații specifice, nu numai că nu vom reuși să o practicăm, dar va trebui să suportăm și consecințele negative. Iată de ce starețul Vasile ne spune:

„Trebuie știut și acest lucru: că această sfințită rugăciune a lui Iisus a fost pentru mulți, atât în trecut, cât și acum, poticneală și ispită”³⁰⁶.

Este periculos să te apropii de rugăciunea lui Iisus cu superficialitate, fără o râvnă interioară serioasă și fără un zel arzător, dar mai ales fără a te îngriji de învățăturile specifice oferite de tradiție. Din păcate, arată starețul Vasile, cei mai mulți se apucă de practica rugăciunii în aceste condiții. Și tocmai aceștia, experimentând pe ei înșiși daunele cauzate de superficialitatea lor, atribuie cauza acestora tocmai practicii rugăciunii. Cu diferite pretexte și scuze false, ei nu doar abandonează lucrarea minții, ci se erijează de-a

³⁰⁶ F, p. 91.

dreptul în povătuitori oprindu-i pe alții de la învățarea ei. Starețul nostru e foarte ferm în privința lor:

„Mai bine era pentru ei să-și lege o piatră de gât și să se înece, decât să se smintească pe ei înșiși și pe mulți lucrători ai acesteia [cf. Mt 18, 6]. Fiindcă nu și-au mărturisit neînțelegerea și îndrăzneala venite din rânduiala de sine [idioritmie], ci s-au făcut pe ei înșiși învățători”³⁰⁷.

Am avut deja de mai multe ori prilejul să ne referim la diversele critici împotriva rugăciunii minții aduse tocmai de cei care înțeleg astfel să-și justifice refuzul lor de a o practica. Într-un pasaj al *Introducerii la Grigorie*³⁰⁸ toate aceste critici și scuze sunt rezumate și reduse la trei principale:

1. rugăciunea lui Iisus este potrivită numai pentru cei care au atins deja desăvârșirea și au stârpit astfel în ei cu desăvârșire orice formă de patimă;
2. găsirea unei călăuze sau a unui povătuitor care să aibă o experiență reală și profundă în arta rugăciunii minții e aproape imposibilă;
3. căderea în înșelare e foarte dificil de evitat.

La prima scuză, starețul Vasile răspunde în cuvinte scurte dar precise, referindu-se în sinteză la distincția sa esențială între rugăciunea lui Iisus „practică” și cea „contemplativă”: numai rugăciunea „contemplativă” este rezervată celor desăvârșiți; pentru cei care nu sunt desăvârșiți e suficient să se dedice primei trepte, „practice”, a rugăciunii

„ca să-și micșoreze patimile prin trezia minții și atenția inimii, care este rugăciunea minții potrivită pentru cei aflați pe treapta făptuirii [vieții active]”³⁰⁹.

Și la a doua scuză răspunsul este scurt și precis. Dacă lipsesc călăuzele și povătuitorii care să ne introducă și

³⁰⁷ I, p. 115.

³⁰⁸ Cf. G, p. 83.

³⁰⁹ G, p. 83–84.

însoțească pe calea rugăciunii minții, avem în schimb mereu acces la unica și adevărata noastră călăuză: Sfânta Scriptură³¹⁰. Pentru starețul Vasile cercetarea Scripturii în scopul de a trage din ea învățăminte pentru rugăciune nu poate să nu fie însoțită de citirea textelor Părinților mulțumită cărora poate fi găsit adevăratul sens duhovnicesc al cuvântului lui Dumnezeu.

Problema „înșelării”

În ce privește problema celei de-a treia scuze, cea privitoare la capcana înșelării, înainte de a reproduce răspunsul starețului nostru, este necesar să vedem despre ce fenomen este vorba și efectele care decurg din el. Termenul folosit în textul starețului Vasile este *prelest* (преlestъ) care, pe lângă „amăgire”, s-ar putea reda și cu „fraudă”, „înșelăciune”. El traduce cuvântul grecesc *planē*, care conține în sine ideea „hoinăririi”, „rătăcirii”, „abaterii din drum”, iar aici este folosit într-un context moral desemnându-l pe cel care rătăcește în eroare, departe de adevăr. În limbajul asceților, termenul a dobândit însă o semnificație mai precisă și tehnică. Urmărind analiza scurtă, dar penetrantă, pe care o face preotul Pavel Florenski³¹¹, se poate afirma că acesta numește în principal cursa urzită de puterile demonice împotriva celor care au renunțat lăuntric la lumea materială și se dedică celei spirituale. Tocmai aici, la granița dintre aceste două lumi, ascetul se întâmplă să aibă de-a face cu imagini distorsionate ale realității suscitade de patimi. Pericolul nu stă însă atât în patimi, cât în evaluarea lor, și anume în schimbarea lor în ceva cu totul opus față de ceea ce sunt ele de fapt. Când ne aflăm sub influența lui *prelest*, sfârșim prin a accepta mirajul în locul realului, și de aceea mult mai apropiată apare traducerea termenului

³¹⁰ Cf. *ibid.*; a se vedea și N, p. 121.

³¹¹ *Le porte regali*, Milano, 1967, p. 38–40.

prin „înșelare”. Ascetul înșelat crede că a ajuns pe o înaltă treaptă de spiritualitate tocmai atunci când în el se săvârșește o patimă.

Despre această subtilă capcană a înșelării starețul Vasile tratează în fiecare din *Introducerile* sale vorbind pe larg despre ea, fiindcă este convins că acela care practică rugăciunea lui Iisus nu se poate sustrage de la întâlnirea cu o astfel de problemă:

„Fiindcă așa cum e cu neputință ca răul să nu se furișeze în bine, tot așa și înșelarea se împletește cu această sfințită lucrare a minții ca volbura de copac”³¹².

Starețul Vasile nu vorbește despre înșelare în viața duhovnicească în general, ci se limitează exclusiv la modul în care aceasta acționează în practica rugăciunii minții. În acest context specific, două sunt câmpurile în care aceasta tinde să ne falsifice evaluarea realității:

„Iar însuși modul și lucrul înșelării este mai întâi amestecul vrăjmașului în poftele celor dinăuntru ale pântecului, iar în al doilea rând nălucirile din imaginația minții”³¹³.

Când avem de-a face cu imagini apărute în fantezie, starețul Vasile ne îndeamnă să nu ezităm să le respingem în bloc. În spatele oricărei imagini care se formează în timpul rugăciunii se poate ascunde întotdeauna înșelăciunea vrăjmașului, așa cum afirmă însăși Sfânta Scriptură, potrivit căreia „Satana însuși se transformă în înger al luminii” (2 Co 11, 14)³¹⁴. Pentru a evita căderea într-o posibilă cursă întinsă de vrăjmaș, atitudinea cea mai sigură constă în a nu accepta nici un fenomen de acest fel. Cu un citat din Sfântul Grigorie Sinaitul starețul nostru îl sfătuiește pe ascet astfel:

³¹² I, p. 112.

³¹³ *Ibid.*, p. 113.

³¹⁴ Cf. F, p. 97.

„Tu însă, dacă te liniștești, să nu primești niciodată nimic, dacă vezi ceva cu simțurile sau cu mintea, înăuntru sau în afară, chiar de-ar fi chipul lui Hristos, al îngerilor sau arătarea unui sfânt, o lumină, un foc ș.a.m.d., fiindcă aici vine iarăși la viață poticnitorul și năpustindu-se face din lucrarea minții pricina înșelării”³¹⁵.

Trebuind să respingă fără deosebire orice fenomen de acest fel, datoria ascetului este sub un anume aspect mai ușoară. Într-adevăr, nu i se cere să știe să deosebească și să evalueze originea imaginilor ivite în fantezia sa. Și chiar dacă unele imagini pot fi rodul unei lucrări nemijlocite a harului dumnezeiesc, ele trebuie evaluate și acceptate numai de cel aflat în stadiul contemplativ al rugăciunii. În acest caz, așa cum vom vedea în capitolul următor, lucrarea harului poate fi recunoscută ca atare, fără a risca să fim „amăgiți”, datorită unor efecte specifice și determinate. Până când ne aflăm însă în stadiul „practic” al rugăciunii, este însă periculos să ne oprim să analizăm vreo imagine, iar atitudinea cea mai bună constă în a refuza cu fermitate orice fenomen de acest tip.

Discernământul este în schimb necesar în celălalt domeniu în care obișnuiește să acționeze cursa înșelăciunii, și anume atunci când are loc „o participare a vrăjmașului la pofa dinăuntru răunchilor”. Într-un asemenea caz, avem de-a face cu senzații deosebite care se ivesc în trup. Este vorba de un fenomen tipic legat de exercițiul rugăciunii lui Iisus: perceperea unor senzații de „căldură”. Starețul Vasile prezintă acest fenomen inspirându-se din descrierea făcută de doi autori ascetici care l-au tratat într-un mod mai explicit: Grigorie Sinaitul și patriarhul Calist³¹⁶. Căldura per-

³¹⁵ I, p. 113. Citatul din GRIGORIE SINAITUL e luat din: *Cum șade isihastul*, PG 150, 1340CD [FR VII, p. 196 și 180].

³¹⁶ Cf. I, p. 113–114; G, p. 85; F, p. 95–97. Grigorie Sinaitul ne vorbește despre aceasta în diferite părți ale scrisorilor lui, mai cu seamă însă în: *Despre isihie*, PG 150, 1324 [FR VII, p. 181]. Pentru patriarhul Calist și cap. 54–57 din *Metoda sa*, PG 147, 736–741, a se vedea mai sus, nota 296.

cepută în timpul rugăciunii se diferențiază în baza provenienței sale. Trei pot fi originile ei: harul, natura umană și diavolul. Deprinderea discernământului provenienței căldurii este o datorie importantă, chiar dacă atitudinea generală față de un atare fenomen trebuie să fie asemănătoare celei privitoare la imagini:

„Oricare ar fi ele însă, cel ce luptă trebuie să nu le îndrăgească, ci să le respingă”³¹⁷.

Necesitatea de a discerne proveniența exactă a senzațiilor de căldură este impusă starețului Vasile de problematica căutării locului adecvat pentru fixarea atenției în timpul rugăciunii. Dar cum anume putem ajunge la un astfel de discernământ sigur? Ce criterii sugerează starețul nostru?

Când în timpul exercițiului rugăciunii începem să percepem o senzație de căldură oarecare, atunci trebuie să stabilim exact care anume zonă a corpului este afectată. Pentru starețul nostru aceste zone se reduc în esență la două: cea a răunchilor (sau rinichilor) și cea a inimii. Senzațiile de căldură nu sunt însă statice și pot trece de la o zonă la alta sau pot iradia de la acestea în alte părți ale corpului. Din acest motiv este la fel de important să observăm dacă senzațiile care se pot percepe într-o zonă determinată rămân sau nu în cursul rugăciunii în acea zonă a corpului. În practică, la starețul Vasile, trecerea căldurii are loc numai dinspre răunchi spre inimă, niciodată invers, dar ea se poate revărsa din inimă în tot restul corpului.

Această diversitate a senzațiilor de căldură, creată pe baza locului din corp în care ele sunt percepute, nu permite singură stabilirea originii lor, și anume dacă provin de la har, de la natura umană sau de la lucrarea Satanei. Este necesar să ne sprijinim pe un alt criteriu general, care constă în evaluarea efectelor pe care senzațiile de căldură le produc în sufletul nostru. Prima distincție care poate fi

³¹⁷ F, p. 98; a se vedea și G, p. 86.

stabilită cu certitudine este următoarea: când mintea se complăce sau este ispitită să consimtă la gânduri legate de concupiscentă, atunci senzațiile de căldură au de-a face cu lucrarea Satanei; dacă însă mintea este liberă de acele gânduri și nu este ispitită de vreo altă patimă, atunci căldura este rodul harului. Acest criteriu este întotdeauna valabil, dar în practică el este aplicat de starețul nostru îndeosebi pentru zona inimii, fiindcă numai aici harul acționează fără a mai avea de-a face cu căldura zonei răunchilor. Așadar, atunci când simțim o căldură în inimă

„și dacă mintea coboară în gânduri de curvie, atunci este într-adevăr o înșelare. Dacă însă tot trupul se încălzește plecând de la inimă, iar mintea este curată și nepătimașă și ca lipită de adâncul cel mai interior al inimii, acesta este într-adevăr un har, și nu o înșelare”³¹⁸.

Potrivit acestui citat, pentru a recunoaște acțiunea harului, afară de faptul că trebuie să fie curată, adică eliberată de gânduri pătimase, mintea trebuie să fie fixată în adâncul inimii. Numai în acest caz căldura tinde să se răspândească în tot corpul. Un atare fenomen însă este tipic rugăciunii care a atins stadiul „contemplativ”: asupra descrierii efectelor acesteia ne vom opri în capitolul următor.

Lucrarea Satanei este ușor de recunoscut după tipul de gânduri pe care le stârnește în minte: toate au de-a face cu pofta sau concupiscentă. Acest fapt are pentru starețul Vasile o explicație clară: câmpul de acțiune al Satanei este zona răunchilor, sediul puterii concupiscente. Această acțiune a diavolului, care suscită gânduri rele prin percepții de căldură, este numită „înșelare” tocmai pentru că reușește să se ascundă și să se amestece cu căldura pe care și natura umană o provoacă în răunchi. Pentru zona răunchilor deci problema discernământului nu va mai privi distincția dintre acțiunea harului și cea a Satanei, ci pe aceea dintre aceasta din urmă și cea a naturii umane.

³¹⁸ F, p. 95–96.

Potrivit starețului Vasile, primele percepții care se ivesc în cel care se apucă de practica rugăciunii lui Iisus constau într-o senzație de căldură difuză în zona răunchilor. În acest caz,

„aceasta pare a fi o înșelare, dar nu este înșelare, ci un efect natural născut din însăși acea luptă ascetică”³¹⁹.

Alături de acest tip de senzații pot interveni și „unele pal-pitații ca niște săltări în piele”³²⁰ și care sunt întotdeauna considerate drept reacții provenite din faptul exersării rugăciunii. Starețul nostru nu explică de unde anume provine această căldură și nu se referă nici la acele exerciții fizice — cum sunt regularizarea respirației sau pozițiile particulare ale trupului recomandate de mulți autori isihăști — și care ar putea oferi o explicație „naturală” fenomenului senzațiilor de căldură. Singura referire care ar putea avea legătură cu acest tip de explicații o găsim în afirmația că „în trupul celui ce se luptă și e atent la rugăciune începe și o căldură de la rinichi ca încingându-i”³²¹. Aluzia la atenție ar putea sugera o anumită tensiune psihologică, mai cu seamă în cel care se află la primii pași, tensiune care s-ar răstrânge asupra corpului. Nu există însă la starețul Vasile nici un indiciu care ar putea justifica o astfel de afirmație.

Toate senzațiile care provin de la funcționarea naturii umane nu sunt însoțite de gânduri pătimase legate de concupiscentă, care de aceea rămân tipice pentru lucrarea diavolului. În ea însăși, lucrarea naturii ocupă un loc neutru sau indiferent între cea pozitivă a harului și cea negativă a Satanei. În practică însă, pentru starețul Vasile, efectul ei în cel care se roagă este unul negativ, „aducând sufletului asprime, răceală și turbure”³²². Pe lângă aceasta, ea se dovedește destul de periculoasă din cel puțin două motive.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

³²⁰ *Ibid.*, p. 98.

³²¹ *Ibid.* Citat din patriarhul Calist.

³²² *Ibid.*, p. 97.

Primul privește ușurința cu care suntem îndemnați să exprimăm o judecată și o evaluare falsă:

„Dar dacă ia cineva aceasta ca venind de la har, și nu de la natură, atunci aceasta este cu adevărat o înșelare”³²³.

În acest caz, înșelarea este înțeleasă mai mult ca lipsă a discernământului decât ca acțiune directă a diavolului, chiar dacă într-un anume fel în chiar această lipsă de discernământ se poate zări deja coada vrăjmașului nostru. Al doilea motiv este și mai grav, și el privește tocmai modul în care acționează ispita Satanei. Iată cum anume descrie starețul Vasile efectele, servindu-se de un text al lui Grigorie Sinaitul:

„Nu mică osteneală este a pătrunde adevărul în chip deslușit și a fi curați de cele potrivnice harului, căci mai cu seamă la începători diavolul obișnuiește să-și înfățișeze înșelarea sub chipul adevărului preschimbându-și vicleșugul în ceva ca duhovnicesc. Prin imaginație el se preschimbă cum vrea el în locul dinăuntru părților naturale ale pântecelui, aducând în locul căldurii aprinderea lui, stârnind în locul veseliei o bucurie irațională [dobi-tocească] și o dulceață umedă”³²⁴.

Acesta este modul cel mai periculos în care ascetul poate cădea victimă înșelării: Satana reușește să se confunde cu puterea concupiscentă și, tulburând-o, stârnește gânduri păcătoase. Tocmai pentru acest motiv zona răunchilor este considerată o zonă în care „diavolul are intrare ușoară”³²⁵ înăuntru nostru. Respingând deci căldura naturală, i se ia diavolului însăși baza pe care poate construi și urzi neîn-cetat ispitele sale.

Pericolul în acceptarea căldurii care țâșnește în mod natural în zona răunchilor este de altfel sporit de faptul că

³²³ *G.*, p. 85–86.

³²⁴ *Ibid.*, p. 85; a se vedea și *F.*, p. 97; *I.*, p. 113.

³²⁵ *G.*, p. 85.

ea tinde să urce către inimă. Când ajunge în zona inimii fără a fi însoțită de gânduri rele, ea poate fi cu ușurință considerată de cei lipsiți de experiență drept un rod al harului. O astfel de lipsă de discernământ este deja considerată o înșelare³²⁶. Mai rea însă ar fi considerarea tot drept un rod al harului a căldurii care urcă în inimă atunci când aceasta este unită cu gânduri legate de concupiscentă. Într-un asemenea caz s-ar da cale liberă tocmai lucrării directe a Satanei oferindu-i o posibilitate ușoară de a pătrunde în interiorul inimii noastre. Cea mai bună atitudine de urmat în prezența senzațiilor căldurii naturale, chiar atunci când acestea sunt cu totul spontane și fără nici un gând rău, constă, pentru starețul Vasile, în a nu ne speria și a nu ne pierde cu firea pentru că e de ajuns

„să ne întoarcem pur și simplu de la ea cu intenția voinței și cu mintea, întorcând-o înapoi ca pe un lucru care nu e de trebuință”³²⁷.

Exercițiul discernământului, mai cu seamă pentru cei care încep practica rugăciunii lui Iisus, este însă o încercare dificilă. Citând o frază din Sfântul Grigorie Sinaitul, starețul nostru e nevoit să admită că doar „cu timpul, experiența și sensibilitatea”³²⁸ e cu puțință să învățăm a demasca lucrarea vicleană a Satanei. Înțelegem astfel preocuparea starețului Vasile de a oferi toate sfaturile potrivite pentru ca să evităm cu grijă tot ceea ce ar putea favoriza într-o măsură cât de mică producerea fenomenelor legate de înșelare. Sfatul de a practica rugăciunea având grijă de a ne fixa atenția „deasupra inimii” răspunde tocmai unei astfel de preocupări. Am analizat deja pe larg ce anume presupune acest sfat. Să amintim aici încă o dată motivul principal:

³²⁶ Cf. I, 114 și G, p. 85.

³²⁷ I, p. 114; a se vedea și G, p. 86.

³²⁸ F, p. 97.

„Șezând mintea ca un împărat pe un tron înalt, poate să se țină departe de toate cele ce vin din pânțece și să alunge înapoi căldura poftei”³²⁹.

Pentru a ajunge la un astfel de sfat, starețul nostru a analizat efectele care se produc atunci când alegem fixarea atenției în alte zone: în toate cazurile este inevitabilă suferirea consecințelor negative legate de senzațiile de căldură. Într-adevăr, cu atenția fixată „la jumătatea inimii spre piept”

„vrând-nevrând, se va atinge de ea uneori și căldura poftei [sexuale], pentru că se apropie de pânțec. Chiar dacă cunoscând aceasta se va întoarce de la ea, va suferi însă mult chin și tulburare din pricina atenției sale lipsite de experiență”³³⁰.

Încă și mai gravă este situația atunci când atenția e fixată „sub inimă”.

„Mintea unuia ca acesta lăsându-se toată în pânțece și de acolo privind în adâncul inimii și lucrând rugăciunea, face preacurvie în inima sa aprinzându-și membrele cu dulcea pătimire a curviei și lăsându-l de bunăvoie pe vrăjmașul înăuntrul său”³³¹.

În acest ultim mod nu numai că înșelarea nu este alungată, dar ea este de-a dreptul stimulată și suscitată, așa cum un împlânzitor face cu șerpilor săi³³². Pentru starețul Vasile rămâne de aceea drept unica posibilitate doar aceea de a ne fixa atenția „deasupra inimii”, pentru că numai în acest caz putem scăpa de căldura care-și are originea în zona rărunchilor. Chiar dacă apoi, așa cum am văzut deja în capitoul precedent, la acest motiv se mai adaugă un altul, este evident că argumentația principală pentru stabilirea locului potrivit pentru atenție rămâne în mod esențial legată de

³²⁹ I, p. 115.

³³⁰ *Ibid.*, p. 114; a se vedea și F, p. 96.

³³¹ I, p. 114.

³³² Cf. F, p. 96.

problema senzațiilor de căldură și de înșelarea care se produce în ele.

Prezența capcanei tipice a căldurii în exercitarea rugăciunii lui Iisus constituia un pretext facil pentru adversarii starețului Vasile: aceasta este cea de-a treia scuză de care se foloseau pentru a se sustrage practicii rugăciunii. Răspunzându-le, starețul nostru observă că o astfel de scuză este de-a dreptul scandaloasă, pentru că, atribuind numai rugăciunii minții prezența înșelării, ea presupune că toate celelalte practici ascetice sunt scutite de acestea. Pentru a demonstra falsitatea unei astfel de presupoziii, el ia drept exemplu practica psalmodiei care poate părea cea mai îndepărtată de capcanele înșelării. Ei bine, atunci când este practică fără discernământ, chiar și ea prezintă aceleași pericole ca și rugăciunea minții. Între diferitele citate patristice amintite de starețul nostru îl reproducem pe cel din Ioan Scărarul:

„Să cercetăm, să vedem și să măsurăm care dulceață vine de la noi în cântare de la demonul curviei și care anume de la cuvintele duhovnicești și de la puterea și harul care sunt în noi”³³³.

Pot fi așadar victime ale înșelării atât cei care se dedică psalmodiei, cât și cei care se deprind în rugăciunea minții. Aceștia din urmă însă, întrucât sunt obișnuiți să analizeze originea oricărui gând rău, descoperă cu mai mare ușurință lucrarea vicleană a vrăjmașului. Ceilalți se găsesc mai expuși capcanei vrăjmașului, întrucât, așa cum îi descrie starețul Vasile, singura lor preocupare este aceea de a duce la capăt cantitatea psalmodiei stabilită de regulă³³⁴.

Este absurd deci să evităm lucrarea minții sub pretextul prezenței acțiunii periculoase a înșelării. De altfel, potrivit

³³³ I, p. 113. Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scara raiului* XV, 44; PG 88, 889 [FR IX, p. 233-234].

³³⁴ Cf. I, p. 113-114.

starețului nostru, dacă Părinții se opresc îndelung asupra acestei probleme, intenția lor este de a ne oferi posibilitatea să fugim de astfel de capcane, iar nu aceea de a ne înspăimânta sau de a ne pune obstacole în învățarea rugăciunii. Dacă am refuza practicarea rugăciunii lui Iisus din frică sau teamă de înșelare este ca și cum n-am mai vrea „de frica de lup să mai mergem în pădure”³³⁵ numai pentru că am auzit vorbindu-se de aceasta în poveștile auzite pe când eram copii. O astfel de situație poate fi comparată cu aceea a unui

„comandant militar care, aflând de la cineva că dușmanul i-a pregătit pe drum o ambuscadă... în loc să i-o ia înainte, să atace prin surprindere acea ambuscadă și să ajungă învingător, se înfricoșează fără judecată lăsându-se copleșit de frică acolo unde nu este frică [cf. Ps 52, 6] și o ia la fugă acoperindu-se de rușine veșnică la toți oamenii, și mai cu seamă în fața împăratului și a dregătorilor lui”³³⁶.

Nu poate fi negat faptul că s-au întâmplat cazuri în care unii, dedicându-se rugăciunii lui Iisus, au rătăcit efectiv, suferind grave vătămări ale minții. Pentru starețul Vasile, atari consecințe nu trebuie, desigur, atribuite lucrării minții în ea însăși. Cauzele sunt cu totul altele:

„dacă unii s-au rătăcit..., înțelege că au pățit aceasta de la rânduiala de sine și înfumurare”³³⁷.

„Rânduială de sine” traduce cuvântul *samocinia* (самочиния), corespunzător greului *idiorythmia*, care înseamnă tocmai „a avea un ritm propriu”, adică a ne conduce viața duhovnicească într-un mod propriu, fără a ne supune ascultării unei vieți comunitare. Cine pretinde să se conducă în acest mod înainte de a fi ajuns la desăvârșire se va trezi

³³⁵ G, p. 84.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ I, p. 112; a se vedea și G, p. 83 și F, p. 97.

în mod inevitabil că urmează cu ușurință propriilor sale păreri, care-l vor face neîntârziat să cadă victimă înșelării. Fiindcă și pentru starețul Vasile

„lupta de unul singur cu demonii și scoaterea asupra lor a sabiei, care este cuvântul lui Dumnezeu [Ef 6, 17], aparține celor puternici și desăvârșiți”³³⁸.

Mândria este cea care, făcându-ne „să umblăm cu îndrăzneală”³³⁹ fără a ține seama de sfaturile celorlalți, ne duce la înșelare. Respingându-le pe amândouă acestea, atât neascultarea, cât și mândria, vom fi la adăpost de orice vătămare:

„Căci pe cel ce viețuiește drept și duce o viață fără prihană, care se depărtează de faptul de a plăcea lui însuși și de înfumurarea minții, pe acesta, cum spun Părinții, nu-l pot vătăma toate oștirile demonilor, chiar dacă s-ar lupta cu el cu ispitiri nenumărate”³⁴⁰.

Sfătuindu-ne să combatem neascultarea și mândria, starețul Vasile înțelege să ne arate și cu ce mijloace putem face față în mod eficace unor asemenea atitudini vătămătoare. Mijlocul sugerat pentru combaterea rânduiei de sine conștă în a ține „calea împărătească”; pentru a combate în schimb mândria, mijlocul cel mai adecvat este acela de a ști să postim cu discernământ. Să vedem acum separat ce anume presupun astfel de sfaturi, începând cu postul.

„Postul cu măsură”

Alături de indicațiile risipite ici și colo în *Introducere*, starețul Vasile dedică temei postului o întreagă scriere care a fost pusă ca *Adaos* la *Comentariul la Nil Sorski*. Preocuparea principală aici pare să fie aceea de a atrage serios atenția împotriva unei evaluări excesive a unui simplu

³³⁸ I, p. 113; pasajul e un citat din GRIGORIE SINAITUL, *Cum șade isihastul*; PG 150, 1340C [FR VII, p. 195–196].

³³⁹ G, p. 83.

³⁴⁰ Ibid.

exercițiu ascetic cum este postul. Înainte de a vorbi despre cum anume să ne abținem de la mâncare, este necesar să știm ce este esențial pentru orice viață duhovnicească: aceasta nu este nici mâncarea, nici băutura, ci

„credința întinsă până la iubire și faptă. Căci atunci când orice lucrare urmează credinței, cel ce mănâncă și bea nu este judecat din pricina credinței, «fiindcă tot ceea ce nu e din credință este păcat» [Rm 14, 23]”³⁴¹.

Potrivit starețului nostru, atunci când citim despre posturile practicate de mulți sfinți, trebuie să avem în vedere întâi de toate unica dorință care i-a împins la aceasta, și anume dragostea lor pentru Hristos. Pe de altă parte, diversele motive care i-au determinat să încerce forme deosebite de post au și ele să ne învețe ceva. Starețul Vasile aduce câteva exemple: sunt unii care postesc ca urmare a unor păcate grave comise, alții pentru că au făcut o făgăduință sau pentru a ajunge la înțelepciune și nepătimire, iar alții gândindu-se la Pătimirea lui Hristos, la moarte sau la Judecata veșnică³⁴². Astfel de motivații arată că postul trebuie să fie strâns legat de parcursul duhovnicesc propriu. Ca de altfel orice altă lucrare ascetică, nici el nu poate fi niciodată practicat pentru el însuși, fie și numai pentru faptul că, așa cum ne-o amintește starețul Vasile, este mult mai ușor să practicăm o virtute pur și simplu din slavă deșartă sau din cutezanță³⁴³. Simplul fapt al postului nu reprezintă prin el însuși un act virtuos:

„și nimeni să nu se mire de aceasta: că tot cel ce ține post, face metanii și privegheri, cântă psalmi și se culcă pe pământ și face altele asemănătoare acestora, dar socotește că săvârșește virtuți, acela păcătuiește din această pricină în intenția sa față de Dumnezeu”³⁴⁴.

³⁴¹ N, p. 129; cf. Rm 14, 22.

³⁴² Cf. N, p. 130.

³⁴³ Cf. *ibid.*, p. 132.

³⁴⁴ Ibid.

După învățătura starețului Vasile, pentru ca postul să aibă o valoare pentru viața duhovnicească, trebuie să fie practicat cu discernământ sau cu măsură. Cei care postesc fără discernământ sunt inevitabil expuși primejdiei mândriei, întrucât sunt convinși că practică virtutea în cel mai înalt grad³⁴⁵. În realitate, prin posturile lor excesive, aceștia sunt la fel de departe de virtutea moderației ca și cei care se îngreunează cu un exces de mâncăruri. Dacă însă acestora din urmă este ușor să li se demonstreze viciul, lucrul este cu mult mai greu cu cei dintâi din cauza pretenției și convingerii lor că excelează în practica ascetică a postului. Pentru starețul Vasile, această presupunție e cu atât mai periculoasă, cu cât tinde să orienteze întreg efortul ascetic spre practici exterioare, îndepărtând mintea de unica și adevărata lucrare esențială: cea a minții. Din acest motiv, vorbind despre post, preocuparea sa se îndreaptă în principal spre recomandarea evitării oricărui exces, nu atât în mâncare, cât mai ales în practicarea fără discernământ a postului.

Sfaturile sale urmăresc tocmai acest lucru și tind spre stabilirea unor reguli de comportament prin intermediul câtorva principii fundamentale care pot fi aplicate diferitelor situații concrete. Când avem de gând să practicăm postul, criteriul cel mai general constă în a ști să proporționăm mâncarea cu forțele fiecăruia³⁴⁶. Nu poate fi stabilită așadar o măsură egală pentru toți și, în afară de aceasta, orice persoană poate să-și schimbe regimul de post după starea ei de sănătate fizică:

„Prin urmare, hrana trebuie potrivită după mișcările trupului: când trupul este sănătos, el trebuie chinuit, iar când este bolnav, trebuie îngreunat cu măsură ca să nu moară”³⁴⁷.

³⁴⁵ Cf. I, p. 113.

³⁴⁶ Cf. G, p. 86.

³⁴⁷ I, p. 108.

Într-un alt pasaj³⁴⁸, starețul Vasile explică mai în detaliu ce anume înțelege să sugereze în practică cu acest sfat. În primul caz, și anume atunci când suntem plini de vigoare și avem un trup puternic și sănătos, postul poate fi practicat hrănindu-ne numai cu pâine și apă. Evident, nu trebuie să ne considerăm pentru aceasta desăvârșiți, ci doar să nutrim speranța de a dobândi o bună cumpătare și să ne preocupăm mai cu seamă de rugăciunea minții. În al doilea caz însă, atunci când trupul este slab și lipsit de putere, putem mânca o litră de pâine și bea trei sau patru pahare de apă sau de vin pe zi. De altfel, în afară de pâine, din tot ceea ce ni se oferă cu bunăvoință este bine să gustăm puțin fără să ne săturăm. Această ultimă concesie permite sublinierea relației particulare a postului în raport cu mândria. Gustând câte puțin, fără să se sature, din tot ceea ce i se pune în față, ascetul

„să poată scăpa de înfumurare și să nu se scârbească de făpturile cele foarte bune ale lui Dumnezeu, mulțumindu-I pentru toate”³⁴⁹.

Sfatul dat în caz de slăbiciune fizică e un citat dintr-un pasaj din Grigorie Sinaitul, pe care acesta îl aplică însă „celui ce se silește să viețuiască în isihie pentru Domnul”³⁵⁰. Este evident că aici nu se vorbește numai de cel care se simte fizic slăbit. De altfel, reproducând același fragment în *Introducerea la Isihie*, starețul nostru afirmă că vrea să dea un sfat pentru

„oricine vrea să aibă o părere bună din experiență și înțelegere despre post și măsura mâncărilor, adică despre cantitatea și calitatea lor”³⁵¹.

Noțiunea de slăbiciune nu se referă doar la starea de sănătate fizică, ci dobândește o anume conotație morală în sen-

³⁴⁸ Cf. G, p. 87.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Cum șade isihastul*; PG 150, 1337A [FR VII, p. 193].

³⁵¹ I, p. 108.

sul că, pe lângă puterile pur fizice, sunt luate în considerare și cele psihologice și spirituale. Este astfel confirmată din nou regula generală potrivit căreia, consacrandu-ne practicii postului, este necesar ca mâncarea să fie măsurată după starea de sănătate, și nu numai fizică, a fiecăruia.

Aceeași regulă este propusă de starețul Vasile și atunci când este vorba de a ști să alegem între cele două regimuri alimentare, de „sec” și de „dulce”, pe care le pot ține monahii. Regimul „sec” constă în hrănirea doar cu legume, fructe, pâine uscată și apă. Cel „dulce” îngăduie și alte produse ale pământului: ulei, pește și vin³⁵². Ambele regimuri au pentru starețul Vasile un model tipic în Evanghelie: Ioan Botezătorul îl reprezintă pe cel „sec” în timp ce Iisus pe cel „dulce”. Iată cum explică starețul nostru răspunsul dat de Iisus fariseilor care-l întrebau de ce ucenicii Săi nu posteau ca aceia ai lui Ioan:

„«A venit Ioan în calea dreptății nici mâncând, nici bând» — carne și vin, zic, căci fără celelalte nu se poate trăi — «și ziceți: Are demon. Și a venit Fiul Omului mâncând și bând și ziceți: Iată un om mândăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și păcătoșilor» [Mt 11, 18–19]”³⁵³.

Între regimul lui Ioan Botezătorul, definit și ca o „viață deopotrivă cu a îngerilor”, și cel al lui Hristos numit „viață divino-umană”, nu există nici o opoziție. Pe ce bază poate fi atunci evaluată alegerea între cele două regimuri?

„Să postim cu înțelegere împreună cu Ioan, chiar dacă ne spun: «Aveți demon»? Să bem vin cu măsură împreună cu Iisus, chiar dacă ni se spune: «Acești oameni sunt niște mândăcioși și băutori de vin?»”³⁵⁴.

Alegerea depinde exclusiv de starea în care se găsește ascetul. Dacă este slab, nu numai la trup, dar și la minte,

³⁵² Cf. N, p. 129.

³⁵³ Ibid., p. 128; cf. Mt 11, 18–19.

³⁵⁴ N, p. 128–129.

nu trebuie absolut deloc să urmeze regimul de sec, ci cel de dulce. Dacă este însă în putere, atunci poate practica regimul de sec, dar trebuie să aibă de grijă să o facă cu măsură. Fiindcă acesta, așa cum se întâmplă cu postul, l-ar putea face în mod inevitabil să cadă în mândrie și atunci ar sfârși prin a-și deturna toate energiile duhovnicești de la unica practică cu adevărat esențială: rugăciunea minții.

Pe lângă faptul de a învăța să postească și a ști să aleagă regimul alimentar potrivit, ascetul trebuie să fie atent și la modul în care ia mâncarea. Trei sunt, potrivit starețului Vasile, modurile de comportament în această privință, și anume: a ne hrăni mâncând cu cumpătate, a ne hrăni mâncând de ajuns și a ne hrăni mâncând pe săturate [înfrânare, îndestulare, săturare]. Iată cum sunt explicați acești trei termeni de starețul nostru:

„Înfrânarea este să-ți mai fie foame puțin când te scoli de la masa; îndestularea e să nu fii nici flămând, nici îngreunat; iar săturarea este să fii puțin îngreunat”³⁵⁵.

Este necesar să evităm cu hotărâre săturarea, pentru că în acest fel se deschide calea patimii lăcomiei, după care vine cea a desfrâului. Să spunem în treacăt că legătura între aceste două patimi, la care starețul nostru se referă după explicația sa, este un loc comun în tradiția ascetică, potrivit căreia excesul în mâncare și în băutură e considerat drept una din principalele cauze responsabile de „mișcările naturale” legate de sfera sexuală. A ne hrăni mâncând „de ajuns” este deja ceva pentru starețul Vasile, dar, evident, idealul său este aspirația spre „înfrânare”, singura care ne permite să discernem în practică cum anume să procedăm în orice situație concretă.

Dacă toate sfaturile examinate până aici sunt îndreptate în principal spre dobândirea discernământului necesar în postirea și hrănirea adecvată fiecăruia pentru a evita mân-

³⁵⁵ Ibid., p. 109. A se vedea și G, p. 88.

dria și, odată cu aceasta, pericolul înșelării, nu trebuie să uităm totuși contextul mai amplu în care se mișcă starețul Vasile. Preocuparea sa principală este întotdeauna aceea de a convinge pe orice ascet să se folosească de toate energiile sale pentru a sprijini atenția minții atât de indispensabilă pentru rugăciune. Iată de ce, la sfârșitul sfaturilor despre post, el concluzionează afirmând că a arătat atât modul de a tinde spre cumpătare, cât și acela de a tinde spre atenție³⁵⁶. De aceea, atitudinea indispensabilă este următoarea:

„Dă-i trupului ca să aibă putere și toată lupta ta întoarce-o spre minte... fiindcă deprinderea trupească e de puțin folos, dar atenția interioară e întotdeauna de folos”³⁵⁷.

Cu sfaturile sale, starețul Vasile înțelege să corecteze și falsa opinie a celor care cred că este neapărat necesar să practicăm cine știe câte posturi pentru a ne putea dedica rugăciunii minții. Unii consideră în mod eronat că fără posturi extraordinare, precum cele descrise în „Viețile Sfinților”, nu este cu putință nici măcar să ne gândim să începem rugăciunea minții³⁵⁸. Dimpotrivă, trebuie să fim atenți să nu ne slăbim prea mult trupul, pentru că

„în același chip în care trupul îngreunat de mulțimea mâncărilor face mintea molăie și greoaie, tot așa și mintea ajunsă neputincioasă de prea multă înfrânare face posomorâtă și neiubitoare de cuvânt [*aphilologon*] partea ei rațională și contemplativă”³⁵⁹.

Cu acest citat din Diadoh al Foticeei³⁶⁰ este descrisă starea în care, din cauza posturilor excesive, ascetul resimte plic-

³⁵⁶ Cf. G, p. 88.

³⁵⁷ I, p. 108. Pasajul e un citat din MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capitole despre dragoste* IV, 65; ed. critică citată mai sus, nota 158, p. 223 [FR II, p. 108].

³⁵⁸ Cf. G, p. 86.

³⁵⁹ I, p. 108.

³⁶⁰ Cf. DIADOQUE DE PHOTICÉE, *Œuvres spirituelles*, SC 5 ter, p. 111. [= DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic în 100 de capitole*, nr. 45, în FR I, 1947, p. 352].

tis și dezgust pentru întreg universul duhovnicesc, care în textul lui Diadoh este exprimat prin termenul „cuvânt”. Acest termen se referă la ansamblul relațiilor ce se instaurează între Dumnezeu și suflet: Dumnezeu intervine cu harul luminător al Cuvântului Său, iar sufletul, care-l primește și intră în convorbire cu el, îl redă lui Dumnezeu ca rod interior al propriei înțelegeri a tainelor dumnezeiești. O minte vlăguită de posturi exagerate se trezește lipsită de iubire pentru „cuvânt” și de aici vin sentimentele ei de dezgust. Dacă Dumnezeu ne-a făcut sănătoși, susține starețul Vasile, trebuie să ne păstrăm astfel³⁶¹. Și nu numai. A menține trupul în sănătate, fără a-l istovi, este o condiție necesară pentru ca în lucrarea minții să ne putem sluji de vigoarea lui fizică. Din acest motiv, starețul nostru sugerează să alungăm neînfrânarea atât în privința mâncării, cât și în privința posturilor exagerate³⁶². De altfel, tocmai zelul excesiv doar în făptuirile ascetice, precum postul, dă naștere prezumpției că am fi realizat cine știe ce mare virtute nutrind astfel sentimente de mândrie. Pentru a evita aceste pericole, este indispensabil să avem în vedere valoarea pe care o are în legătură cu lucrarea minții postul ca lucrare ascetică făcând parte din „făptuire” [*praxis*]. Starețul Vasile o arată în mod clar și sintetic cu un exemplu³⁶³. Putem oare lăuda unealta de care s-a slujit un artist pentru a-și realiza capodopera? Exact așa ne vom comporta dacă vrem să lăudăm postul, care nu e altceva decât o unealtă de care se servește mintea ascetului pentru a ajunge la atenție.

„Calea împărătească”

A doua cauză care ne duce la înșelare este „rânduiala de sine”. Cu acest termen starețul Vasile denumesc atitudinea celor care consideră că se pot conduce în viața du-

³⁶¹ Cf. G, p. 86.

³⁶² Cf. I, p. 108.

³⁶³ Cf. G, p. 87.

hovnicească fără să se supună altcuiva. Aceștia trebuie să știe că

„aceluia care întrece măsura în toate îi urmează ușor părerea de sine, iar aceasta primește înșelarea”³⁶⁴.

Pentru a face față acestei atitudini vătămătoare este necesar înainte de toate să știm că numai cei puternici și desăvârșiți pot înfrunta lupta interioară singuri³⁶⁵. Prin urmare, sfatul pe care starețul Vasile îl dă tuturor celor care n-au atins încă starea de desăvârșire este acela de a rămâne pe „calea împărătească”. Această expresie clasică provine din Sfânta Scriptură: „... vom trece pe drumul împărătesc, neabătându-ne nici la dreapta, nici la stânga, până vom ieși din hotarele tale” (Nm 20, 17). A rămâne pe calea împărătească înseamnă așadar a nu devia nici la stânga, nici la dreapta, iar în limbaj ascetic această imagine obișnuiește să indice virtutea înțeleasă ca dreaptă măsură între exces („dreapta”) și lipsă („stânga”). Aceeași expresie poate fi aplicată, mai ales în tradiția monahală răsăriteană, și unui stil deosebit de viață constând în viața dusă de doi sau trei frați în singurătate și care ar putea fi înțeleasă drept o cale de mijloc între viața obștească și cea pustnicească. Această din urmă semnificație este atestată și la starețul Vasile care se exprimă astfel:

„Din această pricină ei [Părinții] poruncesc tuturor celor ce se luptă cu patimile să se țină de calea împărătească, pe care nu se poate cădea, viețuind adică în pustie în doi sau trei, având drept bun sfătuitor frate pe frate”³⁶⁶.

Cu un astfel de ajutor frățesc, hrănit zilnic de cercetarea Sfintei Scripturi, este fără îndoială posibilă deprinderea lucrării minții fără a cădea în înșelare. Supunându-ne unul altuia și exercitând astfel ascultarea sunt eliminate îngâm-

³⁶⁴ I, p. 113.

³⁶⁵ Cf. *ibid.*

³⁶⁶ F, p. 97.

farea și „rânduiala de sine” care figurează printre principalele cauze ale uneltirii demonice.

În sfatul de a rămâne pe „calea împărătească” putem întrezări cu ușurință experiența vie a starețului Vasile, tipică tradiției monahale specifice dezvoltate în Țările Române. Mă refer la modul de viață al centrelor isihaste care, chiar dacă numărau în mod normal mai mult de doi sau trei monahi, reprezentau totuși acea cale de mijloc între marile comunități chinoviale și viața anahoretică. Cât de mult i-a stat la inimă starețului nostru această formă de viață ne-o demonstrează modul său de a organiza diferitele centre isihaste care se raportau la el ca la singurul lor povățuitor duhovnicesc. Simptomatic în acest sens este discursul pe care starețul Vasile l-a ținut lui Paisie Velickovski cu ocazia întâlnirii lor la Muntele Athos. Vrând să-l învețe pe ucenicul său despre diferitele tipuri de viață monahală, starețul nostru se exprimă astfel:

„Sfinții Părinți împart numai în trei cinuri toată viața călugărească. Cea dintâi e cea de obște, adică viața cea dimpreună [chinovială]; cea de-a doua e cea numită calea împărătească sau de mijloc, care este a vieții doi sau trei la un loc [schitică], având împreună agonisirea celor trebuincioase, dimpreună hrana și îmbrăcămintea, dimpreună osteneala și lucrul cu mâinile și toată purtarea de grijă a vieții a o avea împreună, iar peste acestea toate, a-și lăsa voia sa și a se supune unul altuia întru frica lui Dumnezeu și întru dragoste. Iar cea de-a treia e cea pustnicească sau sihăstrească [anahoretică sau eremitică], care e lucrul bărbaților desăvârșiți și sfinți”³⁶⁷.

Vieții chinoviale starețul nu-i consacră nici un cuvânt explicativ; cu privire la cea anahoretică repetă ceea ce am reprodus mai sus, și anume că numai cei desăvârșiți pot trăi ducând o astfel de formă de viață. Tot restul discursu-

³⁶⁷ ČETVERIKOV, *Moldavskij starets*, p. 81 [trad. rom. cit., p. 132–133].

lui său este consacrat explicării „căii împărătești”, evident cea pe care o sugerează starețul Vasile însuși. De altfel, continuându-și explicația, el se plânge de faptul că tipurilor descrise li s-a adăugat un al patrulea tip de viață monahală numit *samocinnii* (самочинный), adică „idioritmnic”. Cei care duc o astfel de viață se află prin însuși acest fapt într-o stare de „rânduială-de-sine” (*samocinia*, самочиния) și de aceea cad cu ușurință pradă înșelării.

Același fragment al biografiei starețului Paisie Velickovski, care reproduce cuvintele starețului Vasile adresate ucenicului său la Muntele Athos, îl găsim ca atare în *Introducerea la Nil Sorski*³⁶⁸. Cu el începe partea concludivă a aceleiași scrieri dedicată explicării mai în detaliu a ceea ce înseamnă viețuirea potrivit „căii împărătești”. În celelalte lucrări ale sale, starețul Vasile are numai scurte referiri la acest tip de viață și se poate ca el să fi dorit să se oprească cel puțin o dată mai pe larg pentru a-i preciza semnificația exactă. Preocuparea sa dominantă pare să fie îndeosebi aceea de a distinge cu exactitate stilul de viață desemnat drept „cale împărătească” de cel numit „idioritmnic”.

Pentru starețul Vasile monahii idioritmici sunt cei care, deși încă slabi și cufundați în patimi, aleg stilul de viață anahoretic, care aparține doar celor desăvârșiți. Chiar admitând că nu sunt încă într-o stare de desăvârșire, ei pretind totuși că trăiesc potrivit „căii împărătești” invocând drept motiv faptul că locuințele lor se găsesc aproape de o mănăstire sau de alte locuințe ale monahilor care trăiesc ca și ei. Chiar dacă acceptă să meargă să se sfătuiască din când în când cu vreun frate vecin, aceasta nu e deloc un motiv valabil pentru a considera stilul lor de viață ca fiind unul după regulile „căii împărătești”. Starețul nostru este în această privință extrem de hotărât:

„Acum însă unii, neatenți la sensul [puterea] scripturilor sfinților, și-au inventat un al patrulea cin sau mod de

³⁶⁸ Cf. *N*, p. 121–122.

viețuire, care nu este după voința, nici după predania Sfinților Părinți. Zidindu-și deci chilia fiecare unde vrea, fie aproape, fie departe, trăiește de unul singur, făcându-și fiecare voia proprie și alergând cu grijă după agoniseală și celelalte”³⁶⁹.

Chiar dacă au locuințele lipite una de alta, nu înseamnă că monahii viețuiesc după „calea împărătească”, dacă monahii nu se și supun unii altora în ascultare în orice privință. Ce sens are faptul că sunt vecini, dacă fiecare își urmează voia proprie? Pe bună dreptate se întreabă starețul Vasile:

„Dacă însă calea împărătească ar fi fost ca fiecare să viețuiască de unul singur, fie aproape, fie departe, ce nevoie mai era să se mai pomenească de doi sau trei? Căci, potrivit acestei păreri, fie doi sau trei ori foarte mulți, toți sunt unul și același lucru, pentru că fiecare trăiește în ele cu sine însuși după voia și înțelegerea lui”³⁷⁰.

Monahii idioritmici trăiesc de fapt în stilul de viață al anahoreților. Fiind însă cufundați în patimi, îi paște însă un mare pericol duhovnicesc. Pentru ei, zelul și efortul implicat în orice acțiune se traduce în cele din urmă printr-o creștere a iubirii și a atașamentului pătimăș față de ei înșiși³⁷¹. Reluând o temă constantă care străbate istoria întregului monahism, starețul Vasile subliniază necesitatea trecerii prin viața comunitară împreună cu alți frați înainte să îndrăznim să ne expunem celei anahoretice. Numai trăind împreună cu alții putem ajunge la o adevărată cunoaștere de sine și a propriilor neputințe, dobândind astfel acea smerenie fără de care viața anahoretică se dovedește o mare înșelare. Într-adevăr, anahoretul lipsit de smerenie își hrănește propria slavă deșartă și propria mândrie crezând, de exemplu, că a reușit să pună în practică porunca lui Hristos „Iubiți-vă unii pe alții” doar pentru că trăiește izo-

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 122.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 122–123.

³⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 124.

lat și nu are de-a face cu nici un „alt” frate³⁷². Tocmai în acest gen de autoiluzionare constă adevărata capcană a diavolului, căruia i s-a dat numele de „înșelare”.

După starețul Vasile, înțealeasă în mod corect, „calea împărătească” n-are nimic de-a face cu cea „idioritmă”. Ea rămâne singura și cea mai bună posibilitate de stil de viață pentru acei monahi încă legați de propriile patimi și care nu vor totuși să rămână într-o mare comunitate chinovială. „Calea împărătească” se oferă acelor monahi numai dacă scopul lor este acela de a căuta un climat mai adecvat pentru practica rugăciunii minții. Cei care însă fug doar pentru a evita greutățile pe care le presupune viața în obște, vor căuta stilul de viață idioritmă la care ne-am referit mai sus prezentându-l în mod fals drept „cale împărătească”. Pentru a evita asemenea confuzii, starețul nostru precizează câteva condiții, atât exterioare, cât și interioare fără de care nu ne este îngăduit să vorbim de „calea împărătească”. Întâi, e necesar să formăm într-adevăr o comunitate adevărată, care presupune o con-viețuire cotidiană și stabilă. Vor fi astfel comune atât proprietatea locuințelor care, chiar distincte și individualizate, trebuie să fie apropiate și într-un singur loc, cât și diferitele mijloace de subzistență, cum sunt hrana și îmbrăcămintea. Chiar și munca și diferitele activități manuale personale trebuie să facă parte dintr-o preocupare comună și o grijă pentru mersul întregii comunități³⁷³. Toate aceste condiții exterioare urmăresc doar producerea și favorizarea acelei atitudini interioare care justifică însuși faptul existenței „căii împărătești”: renunțarea la voia proprie, supunerea unuia altuia. Starețul Vasile arată printr-un exemplu cum anume se poate înfăptui aceasta în practică:

„Atunci când unul se gândește la cutare lucru sau la o ieșire [în lume], îi spune fratelui său despre aceasta, iar

³⁷² Cf. *ibid.*, p. 123.

³⁷³ Cf. *ibid.*, p. 121.

el cercetând lucrul și neînvoindu-se cu el, fie pentru că nu e la timpul său, fie pentru că nu este necesar, iar frațele, iarăși, văzând buna lui judecată și neinsistând pe gândul sau înțelegerea lui, se supune sfatului acestuia ca unul ce are mărturie din Scripturi — oare aceasta nu va fi o renunțare la voia sa și o sfătuire duhovnicească? Și, invers, atunci când vede că este un lucru necesar și la timpul potrivit, și fratele îi spune aceasta și e de acord cu înțelegerea și voia lui, oare nu acest al doilea frate a renunțat la voia sa și s-a supus sfatului fratelui său?”³⁷⁴.

Comportându-se în acest mod în orice privință, fiecare frate are ocazia de-a urma în orice situație voia lui Dumnezeu, renunțând la cea proprie. Chiar și atunci când i se întâmplă să comită vreo greșală, are posibilitatea de a se căi și a se întoarce la Dumnezeu supunându-se fratelui care îl va ajuta să se ridice. Viața duhovnicească nu constă în a nu cădea, ci în a cădea și iarăși a se ridica primind iertarea harului lui Hristos³⁷⁵.

Numai realizând condițiile descrise, atât cele exterioare, cât și cele interioare, monahii care au ales să trăiască după „calea împărătească” vor ajunge la scopul lor principal: dedicarea lor cu un mai mare zel rugăciunii. Pentru starețul Vasile, stilul de viață al „căii împărătești”, așa cum este descrisă de el, se dovedește drept cel mai bun și mai adecvat tocmai pentru a înainta în rugăciunea minții înțealeasă însă în stadiul ei „practic”. Dacă însă se vrea atingerea stadiului ei „contemplativ”, atunci fără îndoială stilul de viață cel mai adecvat este cel anahoretic. Este posibilă așadar stabilirea anumitor echivalențe între stadiul rugăciunii adecvat fiecăruia și stilul de viață corespunzător: rugăciunea „practică” stă în legătură cu „calea împărătească”, cea „contemplativă” cu viața „anahoretică”. Putem înțelege atunci mai bine și preocuparea starețului nostru de

³⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 127.

³⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 127–128.

a-i înfiera pe monahii „idioritmici”: cum pot aceștia, care sunt pătimiși și care trebuie să învețe practica rugăciunii lui Iisus, să pretindă că viețuiesc în stilul de viață al anahoretilor? Tocmai o astfel de pretenție i-a făcut pe mulți să cadă victime înșelării. Dacă s-au rătăcit, vina trebuie imputată atunci „neascultării” lor, faptului de a fi ales stilul de viață idioritm, care presupune de fapt renunțarea și supunerea la ascultarea față de alții pentru a ne urma propria voință. Remediul pentru a evita căderea în astfel de primejdii rămâne tocmai „calea împărătească” care mai poate fi considerată și realizarea practică a cuvântului lui Iisus: „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Mt 18, 20)³⁷⁶.

Expresia „calea împărătească” mai poate primi însă la starețul Vasile și o altă semnificație. Unicul exemplu îl constituie un citat din Grigorie Sinaitul în care se afirmă că

„cel ce se liniștește [isihastul] trebuie să țină pururea calea împărătească”³⁷⁷.

În acest caz, semnificația expresiei noastre este cea mai generală, fiind aplicată virtuții înțeleasă drept cale de mijloc între exces și lipsă. În contextul citat, „calea împărătească” desemnează virtutea cumpătării înțeleasă ca o cale de mijloc între postul fără discernământ și patima lăcomiei. Faptul de a ști să se hrănească cu discernământ prin virtutea cumpătării îl pune pe ascet la adăpost de pericolul mândriei și, prin urmare, îl face imun la cursele înșelării.

E interesant de subliniat modul în care starețul Vasile insistă asupra noțiunii de „cale împărătească” înțeleasă atât ca mod de viață monahal, cât și ca poziție justă, de mijloc, a virtuții. În fond, este vorba de un apel la moderație și la echilibru în viața duhovnicească, făcut cu intenția de a

³⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 126.

³⁷⁷ *I*, p. 113. Citatul din GRIGORIE SINAITUL e din: *Cum șade isihastul*; PG 150, 1344B [FR VII, p. 199].

atinge două obiective fundamentale: pe de o parte, de a oferi posibilitatea evitării înșelării demonice a orbirii, nelăsând loc mândriei și unei neascultări trufașe; pe de altă parte, de a permite ascetului să-și folosească toate energiile în vederea unicului efort cu adevărat important și decisiv pentru viața duhovnicească, și anume în dobândirea rugăciunii minții. E ceea ce ni se recomandă cu un citat din Sfântul Maxim Mărturisitorul:

„Dă-i trupului ca să aibă putere și toată lupta ta întoarce-o spre minte”³⁷⁸.

³⁷⁸ *I*, p. 108. Citatul e din MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capitole despre dragoste* IV, 63; ed. critică citată mai sus, nota 158, p. 220 [FR II, p. 109].

11. Rugăciunea lui Iisus contemplativă

O bună parte din criticile și rezervele față de rugăciunea lui Iisus sunt depășite fără dificultăți deosebite dacă acceptăm distincția între cele două niveluri ale rugăciunii, cel „practic” și cel „contemplativ”, numite și „rugăciunea practică” [lucrătoare] și „rugăciunea contemplativă” [văzătoare]. O astfel de abordare sugerată de starețul Vasile apare pretutindeni în lucrările sale, chiar dacă în felul în care ele au fost concepute descrie cu minuțiozitate numai stadiul practic al rugăciunii. În fapt, preocuparea și efortul starețului nostru urmăresc ca monahii să nu subvalueze sau să abandoneze rugăciunea minții în primul ei stadiu, „practic”. Toți, susține el citând un pasaj din Simeon al Tesalonicului, de la patriarh la ultimul monah sau laic, sunt datori să practice în orice moment și în orice timp această sfântă rugăciune a lui Iisus, chiar dacă trebuie să admitem că

„ei nu-și pot cunoaște această lucrare ca pe o artă, lucru care este propriu doar monahilor care s-au lepădat de lume”³⁷⁹.

Ceea ce îi stă cu adevărat la inimă starețului Vasile și ceea ce el consideră drept lucrul cel mai important este însă

³⁷⁹ F, p. 90. Cf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Dialog*, cap. 297; PG 155, 548–549.

faptul de a prezenta și a face acceptată rugăciunea lui Iisus drept o practică indispensabilă înaintării în viața duhovnicească. Pentru aceasta însă nu trebuie să avem pretenția de a ajunge să o înfăptuim la perfecțiune, în cel mai înalt grad, adică la nivelul contemplativ. Acest stadiu este potrivit numai pentru cei care și-au biruit patimile și se găsesc în stadiul de desăvârșire tipic stilului de viață anahoretic: aceștia sunt monahii care „s-au lepădat de lume”. Ceilalți monahi însă, și ei alcătuiesc marea majoritate, trebuie să se limiteze la rugăciunea practică, cu care se combat patimile de care sunt încă legați. De aceea, în scrierile starețului Vasile care sunt adresate tocmai unor astfel de monahi, nu găsim decât referințe fugare la rugăciunea contemplativă și la caracteristicile ei. Doar în ultima pagină a *Introducerii la Filotei*³⁸⁰ dăm peste o descriere, chiar dacă destul de scurtă, a câtorva efecte provenite din acțiunea rugăciunii contemplative în procesul „îndumnezeirii” lucrat de harul lui Dumnezeu. Înainte de a ne opri asupra unor astfel de efecte, este bine să precizăm raportul care există între cele două stadii ale rugăciunii.

Atingerea unui scop, în orice sferă a acțiunii umane, presupune în general trecerea prin diferite stadii considerate etape pregătitoare ce trebuie depășite și abandonate odată cu atingerea scopului final. O astfel de atitudine nu poate fi aplicată în ceea ce privește stadiile rugăciunii lui Iisus. Este adevărat că scopul final al rugăciunii este acela de a-l conduce pe om la unirea cu Dumnezeu și că un astfel de scop este reprezentat de stadiul contemplativ, considerat drept încoronarea și realizarea deplină a celui practic. Acesta din urmă însă, chiar dacă joacă o funcție subordonată în raport cu cel superior, își menține însă fizionomia sa autonomă. Starețul Vasile este foarte clar și explicit în această privință:

³⁸⁰ Cf. F, p. 99.

„Unii ca aceștia trebuie să înțeleagă că nu vom fi nicidecum osândiți pentru rugăciunea contemplativă, dacă nu ne vom învrednici de ea din pricina neputinței noastre. Dar pentru paza minții și a inimii, prin care e cu puțință să stăm împotriva diavolului și a gândurilor rele, biruindu-le nu prin noi înșine, ci prin înfricoșatul Nume al lui Hristos, avem de dat socoteală lui Dumnezeu”³⁸¹.

Stadiul practic se distinge de cel contemplativ printr-o caracteristică esențială: cel dintâi ține de domeniul puterilor omului, al doilea însă este un dar gratuit al lui Dumnezeu. Este o distincție fundamentală în gândirea stareșului Vasile. Responsabilitatea ascetului nu trece dincolo de cadrul rugăciunii practice. Prin ea el poate ajunge la păzirea minții și inimii sale de amestecul Satanei: doar cu privire la aceasta poate fi judecat. Pentru a înfăptui o asemenea condiție considerată indispensabilă pentru viața duhovnicească, nu e absolut necesar să fi atins rugăciunea contemplativă. Mai mult, neintrând în cadrul acțiunii umane, aceasta din urmă nu trebuie să constituie motivul unui efort direct din partea ascetului. În mod sigur Dumnezeu, Care vrea totdeauna binele omului, dorește și vrea să-i înalțe la stadiul contemplativ pe toți care se ostenesc în mod sincer și cu râvnă în practica rugăciunii. Dar vai dacă aceasta va ajunge să constituie o pretenție:

„Unii însă, pe care se cade să-i numim ușuratici în gândire, auzind că prin această rugăciune a minții practică [lucrătoare] se fac cele mai rapide progrese, năzuiesc înainte de vreme să ajungă la cea contemplativă [văzătoare], socotind că aceasta se află în mâna celor ce o doresc”³⁸².

O astfel de pretenție la rugăciunea contemplativă devine încă și mai rea și mai vătămătoare atunci când este urmată

³⁸¹ *Ibid.*, p. 95.

³⁸² *Ibid.*, p. 94.

nu numai din superficialitate, ci din orgoliu și mândrie. Starețul Vasile vorbește aici de obrăznicie și definește drept „demonică” însăși dorința care-l împinge pe ascet să caute cu nerușinare treapta cea mai înaltă a rugăciunii. Cultivând în sine astfel de dorințe, el sfârșește prin a deveni „robul” Satanei. Cu mare smerenie toți monahii trebuie să se întrebe:

„Ce avem noi cu înaltul progres al minții în sfințita rugăciune, dacă, potrivit Sfântului Isaac, de ea se învrednicește abia unul din zece mii?”³⁸³.

Ar fi o mare greșeală să susținem că toți cei care se dedică rugăciunii lui Iisus trebuie prin însuși acest fapt să ajungă la stadiul ei cel mai înalt. Invitându-i pe monahi să considere că responsabilitatea lor se limitează la cadrul rugăciunii practice, starețul nostru înțelege să sublinieze într-un mod foarte realist și faptul că destul de puțini sunt cei care reușesc în practică să atingă cele mai înalte niveluri ale rugăciunii:

„Încă în vechime, și nu numai acum, mulți au ajuns la sfârșitul vieții lor fără să se fi învrednicit încă din viața aceasta de rugăciunea contemplativă [văzătoare]”³⁸⁴.

Chiar dacă rugăciunea contemplativă reprezintă încoronarea făgăduită de Dumnezeu celor care se consacră cu zel practicii rugăciunii, nu ne revine în nici un caz nouă înșine să stabilim momentul în care aceasta să ne fie acordată. În acest sens, doar „puțini” dăruiți de Dumnezeu primesc darul rugăciunii contemplative „încă din această viață”. Și ceilalți vor primi același dar, însă numai la sfârșitul vieții lor:

„Dumnezeu pentru toate ostenele cu care s-au ostentit pe adevărata cale a Părinților, pe calea rugăciunii active [lucrătoare], le dă înainte de moarte sau după moarte

³⁸³ *G.*, p. 84.

³⁸⁴ *F.*, p. 95.

această rugăciune contemplativă [văzătoare] cu care trec
ca și cu o văpaie de foc prin vămile văzduhului”³⁸⁵.

Inspirându-se dintr-un pasaj al *Epistolei către Evrei* (11, 39), starețul Vasile compară situația acestora cu condiția oricărui creștin care, chiar dacă a primit încă de aici bunurile făgăduite, stăruie în nădejde toată viața sa.

Constatarea că încununarea practicii rugăciunii lui Iisus depinde doar de bunăvoința lui Dumnezeu și că în realitate numai foarte puțini se vor învrednici de aceasta în această viață ar putea justifica o anumită neîncredere și un entuziasm scăzut pentru însăși practica rugăciunii. Starețul Vasile atestă faptul că, tocmai din pricina unor astfel de constatări, unii slăbesc și sfârșesc prin a o abandona³⁸⁶. Ei însă nu au nici o justificare. Întâi de toate, nu poate fi uitat rolul pe care lucrarea rugăciunii îl joacă prin sine însăși și care este indispensabil progresului în viața spirituală:

„Fără ea nimeni nu poate să scape de lucrarea patimilor și alcătuirea gândurilor rele, pentru care vor fi cercetați în ceasul morții și vor da răspuns la înfricoșata Judecată”³⁸⁷.

Dacă însă darul rugăciunii contemplative este extrem de rar acordat în această viață, știm bine că „nu este nedreptate la Dumnezeu”³⁸⁸ și că fiecare va fi răsplătit după strădania sa. Amânarea darului din partea lui Dumnezeu intră de altfel în planul Său providențial, care urmărește stimularea zelului în practicarea rugăciunii și biruirea leneviei³⁸⁹. Fiecare deci este dator să se dedice cu toate energiile sale primului stadiu al rugăciunii. Speranța dobândirii stadiului final și desăvârșit al rugăciunii poate susține efortul ascetului, cu condiția să nu devină în nici un chip o afectare, ci să lase mintea suspendată într-o așteptare constantă. Cre-

³⁸⁵ *Ibid.* Despre „vămile văzduhului”, a se vedea mai sus, nota 166.

³⁸⁶ Cf. *F*, p. 94–95.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸⁸ *Ibid.*; cf. *Rm* 9, 14.

³⁸⁹ Cf. *G*, p. 85.

dința în Dumnezeu îl asigură că va primi darul rugăciunii contemplative la momentul stabilit de Pronia dumnezeiască și în legătură cu adevăratul său folos duhovnicesc.

Chiar dacă descrierii efectelor produse de lucrarea rugăciunii ajunsă la treapta ei contemplativă starețul Vasile îi dedică doar o singură pagină din toate scrierile sale³⁹⁰, impresia că el însuși a atins-o e foarte vie și marcată. Atunci când ne invită să nu ne gândim „la lucruri înalte”, să fim smeriți și preocupați doar de combaterea diavolului prin practica rugăciunii, el se identifică pe deplin cu marea majoritate a monahilor care se zbat încă în patimi și tocmai de aceasta sunt foarte departe și prin nimic vrednici de darul rugăciunii contemplative. Când însă înțelege să deseneze ca într-o schiță rapidă principalele caracteristici ale acestui dar percepute de ascetul dăruit de Dumnezeu, el nu reușește totuși să ascundă semnele experienței sale personale. La început, descrierea pare detașată, ca și cum ar privi o analiză dedusă din alte mărturii. După primele măsuri pare însă că starețul nostru nu reușește să-și stăpânească emoția provocată de propria experiență. Fără să-și dea seama, trece de la descrierea în formă impersonală la dificultatea sa găsirii cuvintelor potrivite pentru ceea ce este perceput. Cel puțin de trei ori, la foarte mică distanță e aproape constrâns să repete „nu le pot zugrăvi în scris”, „nu le pot scrie cu de-amănuntul”. De altfel, înseși efectele pe care le descrie sunt privite ca neînsemnate față de alte „taine uimitoare [extaziante] și preaslăvite” la care până și aluzia este imposibilă. Senzația care se desprinde din aceste puține și sumare referințe nu poate să nu ne facă să ne gândim la o experiență vie, aievea trăită de starețul nostru. Ea este cea care i-a permis să fie în măsură să descrie rugăciunea contemplativă pe care a avut-o el însuși primită

³⁹⁰ Cf. *F*, p. 99. Toate citatele subliniate în continuarea capitolului sunt luate din această pagină, de aceea în text nu se mai face nici o altă referință.

în dar de la Dumnezeu. Utilizând propriile sale cuvinte folosite de el într-un exemplu, putem spune și noi că, oricât de mult a căutat să păstreze în el însuși experiențele interioare proprii, inima sa n-a reușit să le împiedice să se reverse în afară făcându-ne părtași la ele.

Prilejul care-l îndeamnă pe starețul Vasile să vorbească despre rugăciunea contemplativă e legat de problema senzațiilor de căldură întâlnite în exercițiul practicii rugăciunii. Discernerea provenienței lor exacte constituie, după cum am văzut, o importantă datorie, pentru a nu cădea victimă înșelării. În ultimele pagini ale *Introducerii la Filotei*, starețul Vasile abordează această problemă în aceiași termeni în care este tratată și în celelalte *Introduceri* ale sale. Se repetă faptul că atitudinea generală care trebuie adoptată în legătură cu fenomenele de căldură constă în a le refuza și a le respinge, de orice natură ar fi acestea, întrucât ele pot ascunde întotdeauna o violență a Satanei. E redată și condiția în care putem judeca căldura percepută drept un rod al harului:

„Dar dacă întreg trupul se încălzește din inimă, iar mintea este curată și nepătimașă și e ca și cum s-a lipit de adâncul inimii, acest lucru ține cu adevărat de har, și nu de înșelăciune [rătăcire]”³⁹¹.

În celelalte *Introduceri*, referința la aceste efecte ale harului rămâne izolată și nu dă prilejul nici unei dezvoltări. În *Introducerea la Filotei* însă, același fragment deschide calea unei descrieri, chiar dacă redusă la o pagină, a efectelor produse de rugăciunea contemplativă. Trebuie să avem însă în vedere faptul că în acest caz contextul este diferit. Starețul Vasile înțelege să vorbească despre cel ajuns în stadiul contemplativ și în mod sigur nu vrea ca monahii care nu au trecut dincolo de stadiul practic al rugăciunii să ia în considerare astfel de fenomene. Pentru ei rămâne

³⁹¹ F, p. 98.

valabilă tot atitudinea de refuz a oricărui fenomen legat atât de senzațiile de căldură, cât și de viziuni sau de alte lucruri de acest fel. Ascetul care a primit darul rugăciunii contemplative este însă în măsură să exercite un discernământ, prin care poate examina toate fenomenele care pentru alții reprezintă un pericol. Îndelungata sa experiență în practica rugăciunii i-a ascuțit simțul interior, ceea ce îi permite să demaște orice înșelăciune a diavolului.

Dincolo de senzația de căldură care se revărsă din inimă în întreg corpul și care în unele cazuri produce și un fel de transpirație difuză, starețul Vasile descrie o serie de fenomene care par dispuse în ordinea unor dezvoltări progresive. Mai întâi se produce acel fenomen pe care starețul Vasile, folosind termenii lui Grigorie Sinaitul și Nichifor din Singurătate la care fără îndoială se referă³⁹², îl numește „deschiderea inimii”. Această expresie îi slujește spre a descrie cu o imagine momentul în care este încununat efortul de concentrare a minții în locul inimii. Din moment ce se vorbește de „intrarea în inimă”, trebuie ca inima să fie „deschisă”, sau să fie deschisă „intrarea” inimii. Cine încearcă această experiență, ne informează starețul nostru, are senzația că îi este ridicat ca un fel de vâl de pe inimă. În aceste momente de emoție intensă nu se reușește nici măcar repetarea întregii formule a rugăciunii lui Iisus, ci numai cuvintele „Iisuse al meu”, „Iisuse al meu”. Acesta este semnul că de acum înainte rugăciunea lui Iisus începe să devină lucrarea inimii, iar aceasta este confirmată în plus de faptul că „din inimă” urcă în ochi lacrimi îmbelșugate, însoțite de un profund sentiment de bucurie. Acest din urmă sentiment este definit de Vasile cu acel termen destul de obișnuit în tradiția ascetică răsăriteană: *radostopectalie* (радостопечалие) în slavonă, *charmolyptē* în greacă, adică,

³⁹² Cf. GRIGORIE SINAITUL, *Cum șade isihastul*; PG 150, 1329A [FR VII, p. 188]; NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Despre trezie și paza inimii*; PG 147, 966A [FR VII, p. 32].

literal, „bucurie-tristețe”. Acest termen denumește percepția duhovnicească care cuprinde în sine deodată aceste două sentimente — bucuria și tristețea — care în mod normal se exclud reciproc. Acesta e explicat în legătură cu acea stare de doliu și jeliere (*penthos*), care presupune o profundă zdrobire a inimii și un plâns real pentru propriile păcate. Lacrimile vărsate curăță inima și o pregătesc să primească mângâierea dumnezeiască, după cum se spune în fericirea evanghelică „Fericiți cei ce plâng/jelesc [*pen-thountes*] pentru că aceia se vor mângâia” (Mt 5, 4). Departe de a deveni un dolorism sau o pliere sterilă pe sine, durerea profundă și sinceră pentru păcatele proprii se deschide primirii harului care îi împărtășește roadele sale de bucurie și mângâiere. Semnul acestui har e reprezentat tocmai de lacrimile ce țâșnesc spontan din ochi. Ele sunt semnul darului, sunt ele însele un dar și în această perspectivă sunt citate de starețul Vasile. Lacrimile de care vorbește și pe care le pune în legătură cu „bucuria-tristețe” sunt un rod al stadiului contemplativ al rugăciunii lui Iisus. La ele ascetul a putut ajunge pentru că a perseverat în practica rugăciunii, datorită căreia a realizat, cu ajutorul harului, acea înțelegere profundă a faptului că este păcătos și acea pocăință, pe care cuvintele de invocare repetate neîncetat tind să o suscite: „miluiește-mă pe mine, păcătosul!”.

Aceste prime semne ale lucrării harului sunt ulterior confirmate de cele pe care starețul Vasile le numește „alte taine minunate”. Între acestea el se referă la experiența luminii care izvorăște din inimă și care luminează ca un soare întreaga lume interioară a inimii. Vine apoi și darul a ceea ce am putea numi „contemplația naturală”, în care mintea reușește să contemple toate realitățile create și să aducă slavă lui Dumnezeu din adâncul ființei sale. Lucrarea rugăciunii e continuată acum numai de inimă, devine o lucrare dumnezeiască care înfăptuiește scopul însuși al întregii economii mântuitoare a lui Dumnezeu: „îndumnezeirea” omului. Să-l lăsăm pe starețul Vasile însuși să de-

scrie această stare supremă în care se realizează unirea cu Dumnezeu:

„Căci atunci omul ajunge întreg în Dumnezeu sub acea mișcare dumnezeiască, și în afara oricărui lucrul material și sensibil, și cuprins de o bucurie nestăvilită ca unul cufundat sub mult vin. Apoi, plecând de la acestea, mintea e răpită spre vederi [contemplații] dumnezeiești și vede taine înfricoșate pe care nu le pot scrie mai cu de amănuntul; căci mintea vede desfătărilor dreptilor și frumusețelor raiului”³⁹³.

Această întrepătrundere a omului cu realitatea dumnezeiască este descrisă, așa cum se întâmplă de obicei în experiențele mistice, ca un urcuș: cu cât mai sus se găsește mintea omului, cu atât mai mari și minunate sunt tainele pe care reușește să le contemple, primindu-le drept daruri ale Duhului Sfânt. Cu această perspectivă, care lasă deschisă posibilitatea de a urca mereu mai sus, într-o adâncire nesfârșită în intimitatea Dumnezeului nesfârșit, se încheie descrierea stadiului contemplativ al rugăciunii lui Iisus. Cu o mică adnotație însă starețul Vasile pare a voi aici să se întoarcă la punctul de plecare al întregului proces, ale cărui înalte realizări de-abia le-a descris: urcușul spre înălțime echivalează cu îndepărtarea „de momelile demonilor”. Ascetul își începuse drumul cu practica rugăciunii pentru a putea reuși să se îndepărteze de ispitirile Satanei. Darul lui Dumnezeu nu va face altceva decât să-l ajute să înfăptuiască mereu mai eficace această îndepărtare, ridicându-l „în înălțime”, spre sine.

Un astfel de context ne permite să înțelegem mai bine și valoarea sfatului ca în timpul exercitării practicii rugăciunii să ne fixăm atenția „deasupra inimii”. Motivul declarat expres de starețul Vasile se limitează la cursa tipică a înșelării care interferează în perceperea senzațiilor de căldură.

³⁹³ F, p. 99.

Același sfat însă putea fi privit, după cum am sugerat cu titlu de ipoteză, în legătură cu interferențele produse de activitatea celor trei puteri ale sufletului. Descrierea rugăciunii contemplative, înțeleasă ca realizare supremă a îndepărtării de ispitele Satanei, dar în același timp și ca o urcare în înălțime „în afară de orice lucru material și simțit”, ar putea fi o confirmare în favoarea ipotezei noastre. Pentru cine se află în stadiul practic al rugăciunii a sta „deasupra inimii” înseamnă, fără îndoială, a ședea departe de ispitirea înșelării. Aceasta e o indicație clară a direcției în care trebuie să se miște cel care se dedică rugăciunii lui Iisus. O astfel de indicație este realizată în stadiul contemplativ al rugăciunii care comportă, pe lângă îndepărtarea efectivă de orice activitate posibilă a Satanei, și o depășire a activității „naturale” a puterilor sufletului. Zona indicată prin expresia „deasupra inimii” poate fi atunci considerată și drept acel loc care nu coincide cu nici una din cele considerate sediile naturale ale puterilor însele. Doar în acest mod se poate înfăptui unirea omului cu Dumnezeu într-o desăvârșită curăție, în care energia dumnezeiască o transformă pe cea omenească asumând-o total în ea însăși.

12. Caracteristicile și destinul învățaturii starețului Vasile

Începând din secolul V practica invocării lui Iisus în tradiția răsăriteană a cunoscut o dezvoltare lentă și treptată. Îmbogățindu-se în decursul timpului cu un ansamblu de noțiuni, procedee și expresii tipice ale spiritualității isihaste, ea a primit un impuls decisiv și deosebit în sânul mișcării de renaștere duhovnicească care a înflorit la Muntele Athos în secolele XIII și XIV. Cu învățătura sa despre rugăciunea lui Iisus, starețul Vasile se încadrează în istoria dezvoltării acestei practici apărând drept precursorul nemijlocit al celeilalte faimoase renașteri duhovnicești: cea care a înflorit în Rusia secolului XIX și este legată de numele ucenicului său, Paisie Velicickovski, și de editarea *Filocaliei*.

Importanța deosebită pe care o are starețul nostru se datorează în principal faptului că la el practica rugăciunii lui Iisus nu apare atât drept una din diversele metode de rugăciune, cât mai ales drept un punct de sprijin în jurul căruia se rotesc și converg elementele vieții ascetice. Înțelegând-o drept o orientare duhovnicească, el s-a silit să prezinte această practică căutând printre elementele ei acumulate în cursul timpului pe cele esențiale și fundamentale. Într-adevăr, el a subliniat caracteristicile prezente încă de la prima ei apariție și, sub acest aspect, avem impresia că a înțeles să-și propună învățătura ca pe o „întoarcere la origini”.

Primii autori care vorbesc despre invocarea numelui lui Iisus atribuie acestei practici virtutea exorcizării demonilor, a alungării gândurilor (*logismoî*), a cufundării minții în neîncetata aducere-aminte de Dumnezeu³⁹⁴. Toate aceste caracteristici trebuie apreciate în legătură cu problema rugăciunii neîncetate, care fusese pusă de primii asceți aparținând tradiției spirituale isihaste. Pornind de la recomandările unor pasaje scripturistice luate literal, printre care cel mai cunoscut rămâne cel din *1 Tesaloniceni* 5, 17: „Rugați-vă neîncetat”, s-a ajuns la îndemnul de a ține mintea într-o perpetuă „aducere-aminte de Dumnezeu”. Drumul indicat pentru a ajunge la un astfel de scop presupunea, pe lângă practica comună și esențială a poruncilor, eliminarea gândurilor (*logismoî*) grație păzirii inimii realizate cu atenția constantă a minții numită *nēpsis* [trezie]. Într-un asemenea context, invocarea numelui lui Iisus era considerată în principal drept o metodă sau, mai bine zis, ca o armă privilegiată în lupta împotriva gândurilor. Autorii care au formulat mai bine și mai precis această perspectivă duhovnicească sunt așa-numiții „Părinți sinaiți”, îndeosebi Isihie și Filotei. Întreaga luptă a vieții duhovnicești este prezentată de aceștia ca fiind intim legată de *nēpsis*, care, la rândul ei, nu poate fi despărțită de invocarea numelui lui Iisus. Cred că nu este cu totul lipsit de semnificație faptul că starețul Vasile dedică două *Introduceri* tocmai celor doi autori sinaiți citați. În mod sigur prin această alegere înțelegea să pună în evidență trăsăturile esențiale care rezultă din învățătura lor. Analiza făcută în precedentele capitole a încercat să ofere o demonstrație clară a acestui fapt. Dacă dorim rezumarea într-o singură frază a întregii învățături a starețului Vasile despre rugăciunea lui Iisus ar trebui spus că ea reprezintă metoda prin excelență pentru a respinge gândurile în lupta duhovnicească.

³⁹⁴ Cf. ADNÈS, „Jésus”, 1974, col. 1129.

Prezentarea practicii rugăciunii lui Iisus în această perspectivă combativă apare în întreaga ei importanță dacă ținem seama de faptul că în scrierile starețului Vasile toate aspectele privitoare la tehnica psihosomatică introduse în practica rugăciunii în timpul isihasmului athonit în secolele XIII și XIV sunt complet ignorate. În ciuda faptului că una din *Introducerile* sale este dedicată Sfântului Grigorie Sinaitul care ne oferă o descriere detaliată tocmai unei astfel de tehnici asociate rugăciunii lui Iisus. Deși face multe și ample citate directe și indirecte din acest autor, starețul Vasile omite orice referire la un astfel de subiect. Chiar și atunci când tratează problema locului unde anume trebuie fixată atenția în timpul exercițiului rugăciunii, sfaturile sale nu pot fi considerate drept parte a unor metode sau a unei tehnici speciale. De altfel învățătura sa în această privință se desparte de indicațiile tradiționale. Sfătuind ca atenția să rămână „deasupra inimii”, el introduce un element cu totul nou și care va cunoaște un destin deosebit. Vom vorbi despre aceasta ceva mai încolo.

Orientarea proprie starețului Vasile rămâne aceea a căutării elementelor care au caracterizat practica rugăciunii încă de la originile sale, omițând întreg aportul tipic al isihasmului athonit privitor la tehnica psihosomatică. Principalele sale luări de poziție sunt toate consecințe directe ale acestei orientări fundamentale. Ne vom referi aici pe scurt la trei dintre cele mai importante.

Prima consecință este afirmația hotărâtă că rugăciunea lui Iisus nu este o practică rezervată vreunei categorii deosebite de creștini. Toți, repetă constant starețul Vasile, nu doar pot, ci sunt datori să se dedice unei astfel de practici. Pentru a o învăța, ea nu cere nici o capacitate sau abilitate deosebită: ce este mai ușor, chiar din punct de vedere exterior, decât să înveți cele cinci cuvinte ale formulei și să le repeți încontinuu? Multelor nedumeriri și critici aduse de cei ce considerau rugăciunea lui Iisus potrivită doar celor

deja avansați cu mult în viața duhovnicească, starețul Vasile le poate răspunde cu liniște și coerență datorită orientării sale de fond. Dacă rugăciunea lui Iisus este o metodă pentru a combate gândurile, atunci nu tocmai cei nedesăvârșiți sunt cei care au mai multă nevoie de ea? Dacă nu e nevoie să învățăm nici o tehnică psihosomatică, care cere mereu o anumită experiență și abilitate, ce dificultăți poate întâmpina atunci cel care se dedică simplei invocări a numelui lui Iisus?

A doua consecință este direct legată de ceea ce tocmai s-a spus mai sus. Starețul Vasile își dă seama că pentru unii foarte avansați în viața duhovnicească practica rugăciunii poate reprezenta ceva mai mult decât o simplă metodă „antiretică” de luptă împotriva gândurilor. De aceea el distinge limpede două stadii în rugăciunea lui Iisus: stadiul „practic” și stadiul „contemplativ”. Numai acesta din urmă este rezervat celor desăvârșiți. Acestuia însă starețul Vasile îi dedică doar o pagină în scrierile sale, în care mai susține că nu trebuie să ne preocupăm deloc de un astfel de stadiu, fiindcă el este lucrarea harului dumnezeiesc. Nu avem așadar nici o responsabilitate dacă nu-l atingem. Suntem responsabili însă de primul stadiu, cel „practic”, pentru că acesta stă în puterea oricui. Un astfel de stadiu constă în a considera rugăciunea lui Iisus drept metodă de luptă împotriva gândurilor și a patimilor, iar această datorie revine tuturor celor botezați.

A treia consecință privește modul de considerare a „condițiilor preliminare” la care fac referire diferitele expuneri privitoare la tehnica psihosomatică. Pe lângă unele condiții exterioare (o chilie liniștită și închisă, un scăunel, poziția corpului etc.), autorii acestora presupun în genere o preocupare de tip moral. Ei recomandă, de exemplu, o absență a preocupărilor, o conștiință curată, eliberarea de orice patimă³⁹⁵. Acest fel de dispoziții interioare sunt apoi con-

³⁹⁵ Cf. *ibid.*, col. 1136.

siderate drept condiții indispensabile ce trebuie realizate de oricine vrea să înceapă să practice rugăciunea lui Iisus. Și astăzi unii continuă să o privească în această perspectivă³⁹⁶. Starețul Vasile se referă la ele atunci când citează argumentele adversarilor săi care pornesc de la afirmații patristice ca aceasta:

„Cel ce vrea să se învețe lucrarea minții se cade mai întâi să-și păzească conștiința față de Dumnezeu, de oameni și de lucruri”³⁹⁷.

Am analizat deja poziția sa cu privire la acest subiect³⁹⁸. De ce oare, se întreabă starețul nostru, în efortul de a atinge acele „condiții” să lăsăm deoparte practica rugăciunii lui Iisus? Dacă rugăciunea lui Iisus este privită în stadiul ei practic, și anume dacă este înțeleasă ca o metodă de luptă împotriva gândurilor și a patimilor, atunci tocmai ea se va dovedi un ajutor puternic și valabil pentru a ajunge să realizăm acele „condiții”. De altfel, se întreabă în continuare starețul nostru, cum putem pretinde, înainte de a începe practica rugăciunii, că am atins deja acele condiții deosebite, a căror realizare desăvârșită devine semnul unei curății totale și al sfințeniei? Ceea ce ni se poate cere drept condiție preliminară e mai degrabă o atitudine sau o orientare generală care trebuie să susțină în permanență mintea ascetului. Este vorba de simțul pocăinței și atenția minții, care constituie temeiul indispensabil pentru cine înțelege să se dedice practicii rugăciunii.

Trimiterea la „condițiile preliminare” poate avea un sens dacă este luată în legătură cu stadiul „contemplativ al rugăciunii”. Starețul Vasile nu face nici o referire la aceasta, dar așa au fost ele înțelese, de exemplu, de unele texte ale tradiției isihaste românești³⁹⁹. În aceste cazuri se vorbește

³⁹⁶ A se vedea, de ex., BLOOM, „Contemplation et ascèse”, p. 64–65.

³⁹⁷ *I.*, p. 106.

³⁹⁸ A se vedea mai sus, capitolul 8, p. 368–370.

³⁹⁹ A se vedea STĂNILOAE, „Isihastă”, 1979, p. 584 și 586–587.

însă de rugăciunea lui Iisus practică „în inimă” sau „de inimă”. Nu se face referire deci la simpla invocare neîncetată a numelui lui Iisus, ci la o totală și neîntreruptă cufundare a ființei proprii în contemplarea lui Dumnezeu. Pentru a experimenta o astfel de unire cu Dumnezeu e mai mult decât necesar să aspirăm la atingerea acelei curățiri totale a inimii de patimi marcată de realizarea „condițiilor preliminare”.

Comparație cu Paisie Velicikovski

Învățătura starețului Vasile despre rugăciunea lui Iisus s-a bucurat de o posteritate bună, judecând și numai după răspândirea pe care au cunoscut-o *Introducerile* sale. Să amintim numărul mare de manuscrise păstrate în tradiția românească și publicarea lor prin grija sihăstriei de la Optina, care a influențat mult renașterea spirituală rusă⁴⁰⁰. Dar înainte de a vedea ce anume au primit și au păstrat din învățătura starețului nostru cele două tradiții, cea română și cea rusă, e aproape obligatoriu să facem o comparație cu învățătura ucenicului său, starețul Paisie Velicikovski. Știm că și acesta a dedicat în jurul anului 1770 rugăciunii lui Iisus o scriere, cu titlul *Capitole despre rugăciunea minții*, publicată în același volum alături de *Introducerile* lui Vasile⁴⁰¹. Analiza conținutului acestui text ne va permite să evaluăm, limitând evident comparația noastră la problema rugăciunii lui Iisus, în ce măsură ucenicul depinde de dascăl.

În introducerea la cercetarea de față am citat aprecierea istoricului Cetverikov, potrivit căruia învățătura starețului Paisie despre rugăciunea lui Iisus este strâns legată și dependentă de cea a părintelui și povătuitorului său, starețul Vasile⁴⁰². Analiza conținutului „capitolelor” starețului Paisie

⁴⁰⁰ A se vedea mai sus capitolul 3 dedicat scrierilor starețului Vasile.

⁴⁰¹ *Žitie*, p. 164–196.

⁴⁰² A se vedea mai sus textul la care face referire nota 14.

nu poate decât să confirme această apreciere. Regăsim aici principalele caracteristici formulate de starețul Vasile pe care tocmai le-am descris. Și pentru starețul Paisie rugăciunea lui Iisus este înainte de orice o sabie⁴⁰³, e metoda prin excelență în combaterea gândurilor și a patimilor⁴⁰⁴. E acceptată astfel distincția fundamentală a starețului Vasile între stadiul „practic” și cel „contemplativ” al rugăciunii⁴⁰⁵. Este reluată și afirmația că rugăciunii lui Iisus „practică” i se pot dedica toți încă de la primii pași în viața lor duhovnicească⁴⁰⁶. Această ultimă afirmație, pe care starețul Vasile o repetă cu insistență, a avut o rezonanță deosebită în acțiunea reformatoare întreprinsă de starețul Paisie. Unul din eforturile majore ale acestuia a fost tocmai acela de a introduce în viața chinoviiilor practica rugăciunii lui Iisus, în tentativa de a face să pătrundă în marile comunități monahale seva spiritualității isihaste⁴⁰⁷. Această acțiune înnoitoare a sa a găsit un exemplu nu numai în învățătura scrisă a lui Vasile, dar și în activitatea de stareț a acestuia. Ceea ce starețul Paisie a reprezentat pentru comunitățile chinoviale și pe o scară largă starețul Vasile a realizat pentru micile schituri dintr-o zonă mult mai limitată.

Singura diferență evidentă ce rezultă din confruntarea celor două învățături privește problema tehnicii psihosomatice. În timp ce starețul Vasile nu face nici cea mai mică referire la aceasta, starețul Paisie îi dedică un întreg capitol. După ce și-a urmat cu fidelitate povătuitorul în primele cinci capitole, ucenicul pare să vrea să se despartă de acesta din urmă tocmai în ultimul, al șaselea. Starețul Paisie citează aici fragmente întregi din autorii filocalici clasici care au pus bazele tehnicii psihosomatice asociate practicii rugăciunii lui Iisus: Pseudo-Simeon, Nichifor din Singură-

⁴⁰³ Cf. *Žitie*, p. 170 și 186.

⁴⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 165–169.

⁴⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 172–174.

⁴⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 172.

⁴⁰⁷ Cf. STĂNILOAE, „Isihastăii”, 1979, p. 581.

tate și Grigorie Sinaitul⁴⁰⁸. Acestea se referă și la experiența „deschiderii inimii” datorită căreia mintea reușește să găsească „locul inimii”⁴⁰⁹. Ce valoare este atribuită însă învățurii propusă de astfel de texte? Să vedem cum încheie starețul Paisie acest capitol, care este și concluzia întregii sale scrieri:

„Iată deci, după cum s-a arătat, Părinții mai sus-pomeniți ne înfățișează o învățătură foarte limpede și o încercare de a deprinde lucrarea minții și pentru începători. Iar din învățătura aceasta se poate pricepe și învățătura celorlalți Sfinți despre această lucrare, expusă mai acoperit”⁴¹⁰.

Învățătura „Părinților mai sus-pomeniți” se referă la cea a primelor cinci capitole, unde rugăciunea lui Iisus este înțeleasă în stadiul său „practic”, adică în mod esențial ca o metodă de luptă împotriva gândurilor. Aceea însă a „altor Sfinți” se referă la cea tocmai citată privitoare la tehnica psihosomatică. Prima îi privește pe toți, în mod deosebit pe cei începători, și de aceea conținutul său este exprimat într-un mod „foarte limpede”. A doua însă, expusă „mai acoperit”, fiind deci mai dificil de atins, e privită ca fiind tot în legătură cu „practica” rugăciunii. Aici se află diferența față de starețul Vasile. Dacă acesta din urmă afirmă că practica rugăciunii are de-a face numai și numai cu prima învățătură, starețul Paisie însă lasă o poartă deschisă și celei de a doua învățături, chiar dacă își atenuază poziția prin referirea la aspectul ei „voalat”, ceea ce pare să sugereze o anumită precauție. Acestei poziții i se datorează probabil și faptul că starețul Paisie nu face nici cea mai mică referire la sfatul starețului Vasile de a ne fixa atenția „deasupra inimii”. O astfel de indicație reprezenta o noutate, iar a o accepta însemna a împărtăși orientarea generală

⁴⁰⁸ Cf. *Žitie*, p. 192–196.

⁴⁰⁹ Pe această temă, a se vedea ADNÈS, „Jésus”, 1974, col. 1136.

⁴¹⁰ *Žitie*, p. 196.

susținută de starețul Vasile în abordarea problemei: practic era vorba de a lăsa deoparte orice referire la tehnica psihosomatică. Acceptând să descrie și această tehnică, starețul Paisie a înțeles poate să facă mai completă învățătura povătuitorului său, fără a neglija un element care a însemnat o etapă importantă și faimoasă în dezvoltarea practicii rugăciunii lui Iisus. Într-adevăr, el sugerează o orientare puțin diferită de cea propusă de starețul Vasile. Între aceste două orientări însă cea care va fi urmată și care va exercita o influență mai profundă va fi cea a starețului Vasile. O analiză scurtă și sumară a modului în care practica rugăciunii lui Iisus a fost receptată în tradiția românească și rusă va fi suficientă pentru a demonstra aceasta.

Destinul învățurii starețului Vasile

Sfatul de a ne fixa atenția „deasupra inimii”, pe care îl găsim formulat pentru prima dată la starețul Vasile, a avut o mare rezonanță în tradiția românească. O mărturie privitoare la această afirmație găsim la un renumit cercetător și teolog român, potrivit căruia „până azi călugării români practică rugăciunea inimii în modul acesta pretutindeni”⁴¹¹. Faptul că un asemenea mod, și anume fixarea atenției „deasupra inimii”, s-a impus într-un mod atât de general în tradiția isihastă românească e un fenomen atât de singular, încât îl face pe autorul citat mai sus să sugereze ipoteza că un astfel de sfat trebuia să reprezinte pentru români o veche tradiție în practica rugăciunii lui Iisus. Altfel, susține el, n-ar fi cunoscut un astfel de destin, nici nu s-ar fi impus fără obiecții și discuții⁴¹². O astfel de ipoteză însă nu reușește să ofere o explicație a tăcerii starețului Paisie cu privire la acest subiect. Dacă era o tradiție atât de răspândită și povătuitorul său o formulase atât de bine și de precis, cum a putut atunci ucenicul să o lase deoparte și să o ignore

⁴¹¹ STĂNILAOE, „Momente din vechea spiritualitate”, 1983, p. 346.

⁴¹² Cf. *ibid.*

cu totul? Nu trebuie ignorat de altfel faptul că în această chestiune au existat obiecții. Știm, de exemplu, că starețul Vasile a fost supus unui interogatoriu din partea a trei patriarhi reuniți la București. Mărturiile ne informează că starețul nostru a fost chestionat pentru a-i convinge că „nu grăiește de la sine nimic”⁴¹³. N-ar putea fi considerat oare acest interogatoriu o consecință a obiecțiilor și discuțiilor provocate tocmai de motivul acestui element care apare pentru prima dată în scrierile sale? Chiar și în cazul acceptării ipotezei autorului citat mai sus, rămâne incontestabil faptul că scrierile starețului Vasile sunt prima mărturie documentară a sfatului de a ne fixa atenția „deasupra inimii” și că un astfel de sfat a cunoscut un destin deosebit în tradiția duhovnicească românească.

Importanța sfatului starețului Vasile cu privire la atenție este confirmată și în tradiția rusă. Îl regăsim la cei mai renumiți reprezentanți, ca de exemplu sfinții episcopi Ignati Brianceaninov [1806–1867] și Teofan Zăvorâtul [1815–1895]. Apare aici și imaginea potrivit căreia, rămânând „deasupra inimii”, mintea poate supraveghea, ca într-un turn de pază, gândurile care încearcă să se strecoare în sanctuarul rugăciunii⁴¹⁴. Dependența directă de starețul Vasile este incontestabilă. E de ajuns să amintim, cum am semnalat deja⁴¹⁵, marea stimă a Sfântului Ignati Brianceaninov pentru starețul nostru și modul în care el îi îndeamnă călduros pe toți care vor să întreprindă practica rugăciunii lui Iisus să citească *Introducerile* starețului Vasile.

Ne-am referit deja la faptul că tăcerea lui Vasile cu privire la tehnica psihosomatică are o semnificație deosebită. Nu e vorba numai de a accepta sau nu un element care se adăugase practicii invocării neîncetate a numelui lui Iisus,

⁴¹³ A se vedea mai sus nota 52.

⁴¹⁴ Cf. BLOOM, „Contemplation et ascèse”, 1949, p. 56.

⁴¹⁵ A se vedea mai sus notele 16 și 17.

ci de a indica o orientare duhovnicească foarte precisă. Problema privea însuși modul de a înțelege practica rugăciunii care, pentru starețul Vasile, trebuia să corespundă în esență imaginii sabiei duhovnicești proprie luptei împotriva gândurilor și patimilor. Și sub acest aspect, ambele tradiții, atât cea românească, cât și cea rusească, au urmat în general poziția starețului Vasile lăsând deoparte în practică problemele legate de tehnica psihosomatică. Să aducem drept exemplu câteva mărturii.

Pentru tradiția românească semnalăm cazul semnificativ al orientării duhovnicești promovate în mănăstirile de la Cernica și Căldărușani. Starețul Gheorghe [1730–1806], reînțemeietorul Cernicăi, petrecuse 24 de ani, mai întâi la Muntele Athos iar apoi în Moldova, lângă starețul Paisie Velicikovski și se declara ucenicul său. Viziunea sa duhovnicească a fost uneori prezentată ca disidentă sau de-a dreptul opusă celei a povățuitorului său, starețul Paisie. S-a pretins că în ceea ce s-a numit „spiritualitatea cernicană” ar trebui să vedem ceva străin de „paisianism”⁴¹⁶. Această poziție însă nu pare să corespundă întocmai realității faptelor și lucrul a fost de altfel bine pus în evidență⁴¹⁷. Desigur o diferență de sensibilitate este incontestabilă: la starețul Gheorghe avem o conștiință a unității naționale a țării sale care în mod evident nu-și putea găsi loc în comunitatea multinațională a starețului Paisie. Această sensibilitate „cernicană” distinctă trebuie însă considerată drept un braț al unicului „fluviu paisian” care a îmbrăcat culorile realității românești, așa cum s-a întâmplat și cu celălalt braț care, revărsându-se în răsărit, a asumat realitățile specifice rusești și a constituit coloana vertebrală a renașterii spirituale a secolului XIX rusec. În specificitatea românească a „spiritualității cernicane” intră și accentele pe care starețul Gheorghe a înțeles să le sublinieze în viziunea sa duhov-

⁴¹⁶ Cf. STĂNILOAE, „Isihastii”, 1979, p. 582.

⁴¹⁷ ZAHARIA, „Starețul Paisie”, 1985, p. 32–45.

nicească⁴¹⁸. De exemplu, norma potrivit căreia numărul monahilor dintr-o mănăstire nu trebuie să depășească 103 e legată de preocuparea de a menține o frăție concretă și reală între toți membrii săi⁴¹⁹. Chiar dacă nouă astăzi un astfel de număr ni se pare ridicat, nu trebuie să uităm că în epocă multe mănăstiri legate de viața și activitatea starețului Paisie numărau în mod obișnuit mai multe sute de monahi. Învățătura despre rugăciunea lui Iisus, care ne interesează mai mult aici, pare să reflecte și ea un accent particular al starețului Gheorghe. El afirmă că „trebuie să avem neîncetat pe buze, în minte și în inimă rugăciunea lui Iisus”⁴²⁰, dar atrage atenția și la înșelătoarea iluzie de a privi o astfel de rugăciune drept un mijloc simplu și rapid de a ajunge la vedenii și alte efecte duhovnicești. Referința la o „metodă simplă și rapidă” evocă problema tehnicii psihosomatice. Deși cunoștea fără îndoială poziția povățuitorului său, starețul Paisie, starețul Gheorghe nu citează nici un text în acest sens. Sub acest aspect el se dovedește a fi mai în acord cu învățătura starețului Vasile. Acceptând distincția starețului Vasile între stadiul practic și contemplativ al rugăciunii lui Iisus, susține și el că, dacă putem invoca întotdeauna numele lui Iisus (stadiul practic), rugăciunea inimii (stadiul contemplativ) nu o putem însă realiza înainte de a ne fi curățit de toate patimile. Această din urmă

⁴¹⁸ În *Descăli*, 1981, p. 120 și în *Tradiție*, 1983, p. 292–293, mitropolitul ANTONIE PLĂMĂDEALĂ vorbește de o „corectare” a principiilor paisiene de către starețul Gheorghe. Acesta din urmă ar fi accentuat aspectul mai realist și practic al vieții ascetice în fața „exclusivismului contemplativ paisian”. Nu ni se pare însă că trebuie apăsător prea mult în această direcție, fiindcă altfel sfârșim prin a se afirma că starețul Paisie a fost atât de preocupat de rugăciunea neîncetată, încât să lase în umbră tot ceea ce privește viața comunitară, ascultarea, munca, dragostea de aproapele, societatea. Dacă aceste ultime caracteristici au primit o semnificație deosebită în viziunea duhovnicească a starețului Gheorghe de la Cernica, nu e însă deloc necesar să sugerăm că povățuitorul său duhovnicesc nu s-ar fi preocupat de ele.

⁴¹⁹ Cf. STĂNILOAE, „Isihăștii”, 1979, p. 583.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 584.

afirmație a fost mai apoi reluată în tradiția românească și interpretată pe linia „condițiilor preliminare” la care ne-am referit mai sus⁴²¹. Nu trebuie să uităm însă că aceste condiții ajută doar stadiul contemplativ al rugăciunii, numită și „rugăciunea inimii”. Astfel de condiții nu pot fi pretinse și pentru „practica” [lucrarea] rugăciunii, adică pentru invocarea neîncetată a numelui lui Iisus împotriva gândurilor și patimilor.

Aceeași tendință de a lăsa deoparte tehnica psihosomatică se înregistrează și în tradiția rusească. Sfântul episcop Ignati Brianceaninov, de exemplu, ne îndeamnă să nu atribuim prea multă importanță „mecanismelor” corporale. Nu este necesar să ne preocupăm de deprinderea unei metode psihosomatice veritabile; e suficient să ne limităm la câteva atitudini simple, ca aceea a unei recitări liniștite, a unei scurte pauze după fiecare invocare, a unei respirații calme⁴²². Un contemporan de-al său, episcopul Petru de Ufa, ajunge să exprime chiar o anume neîncredere în însăși metoda psihosomatică, chiar dacă nu subvaluează importanța unei bune concentrări a facultăților prin atitudini corporale adecvate⁴²³. Iar în a sa traducere rusească a *Filocaliei*, sfântul episcop ascet Teofan Zăvorâtul avertizează cititorul că a omis deliberat din ea unele texte privitoare la procedeele exterioare care pentru unii sunt motiv de scandal, în timp ce pentru alții reprezintă o deformare a exercițiului însuși al practicii rugăciunii lui Iisus⁴²⁴. Dispozițiile exterioare, susține el, nu aduc nimic esențial lucrării lăuntrice. De aceea, el pune accentul însă pe ceea ce constituie esența acelei practici, ca a oricărei rugăciuni: dobândirea deprinderii de a cugeta neîncetat la Dumnezeu și de a trăi în prezența Lui.

⁴²¹ Cf. *ibid.*, p. 586.

⁴²² A se vedea ADNÈS, „Jésus”, 1974, col. 1143.

⁴²³ Cf. *ibid.*

⁴²⁴ Cf. *ibid.*

O mărturie în favoarea tehnicii psihosomatice în tradiția rusă ni s-a păstrat în faimoasa *Mărturisire sinceră a unui pelerin către părintele său duhovnicesc*⁴²⁵. Această lucrare descrie experiența unui personaj anonim care se dedică cu râvnă invocării numelui lui Iisus și ajunge să găsească „locul inimii” și să practice aici rugăciunea urmând indicațiile autorilor filocalici clasici în privința tehnicii psihosomatice. Chiar dacă este o mărturie faimoasă, destul de cunoscută acum și în tradiția occidentală, totuși ea nu pare să reprezinte orientarea de fond cu privire la practica rugăciunii lui Iisus. Mult mai semnificative și caracteristice pentru ansamblul spiritualității ruse a secolului XIX rămân indicațiile autorilor deja citați, care confirmă în fapt orientarea sugerată și propusă de scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului.

⁴²⁵ Pentru edițiile principale și cele mai importante traduceri, a se vedea ŠPIDLIK, *Spiritualité*, 1978, p. 308, notele 40 și 41. [În românește au fost publicate mai multe traduceri: una făcută după originalul rus de Gherontie Guceada, *Mărturisirea unui pelerin despre lucrarea plină de har a rugăciunii lui Iisus (Pelerinul rus)*, Axul Z-Axis Mundi, Chișinău-București, 1992; și alta după versiunea franceză de pr. Nicolae Bordașiu, *Spovedania unui pelerin către duhovnicul său*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992. Ultima este: *Povestirile unui pelerin în căutarea rugăciunii neîncetate*, versiune după textul integral al ediției Optina de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001].

Concluzie

Analiza învățăturii starețului Vasile de la Poiana Mărului ne-a dat prilejul să evidențiem trăsăturile fundamentale și caracteristice pe care se bazează practica rugăciunii lui Iisus.

Întâi de toate, *pocăința*. Pe ea se reazemă structura intimă a invocării neîncetate adresate Domnului Iisus Hristos. Într-adevăr, privită în contextul vieții duhovnicești, rugăciunea lui Iisus n-are alt scop decât acela de a-l înrădăcina pe om într-o pocăință tot mai totală și mai sigură. Dar, pe lângă faptul că este scop și, în același timp, efect al rugăciunii, pocăința este evidențiată de starețul Vasile și drept cadrul ascetic în care trebuie să se nască și să se dezvolte practica acestei rugăciuni. Odată cu rugăciunea, trebuie să ne exercităm în diferitele practici ascetice ce constituie mijloacele necesare pentru atingerea atitudinii interioare indispensabile a pocăinței. Starețul Vasile se referă în mod deosebit la paza poruncilor, la frica de Dumnezeu, la cercetarea Scripturii și la ascultarea de frați. De aceea nu e necesar să ne preocupăm de acele aspecte care suscită și astăzi interesul multora din cei care se apropie de rugăciunea lui Iisus, cum sunt: poziția adecvată a corpului, ritmul respiratoriu potrivit sau altul din elementele care fac parte din această tehnică psihosomatică deja schițată și sugerată în scrierile primilor povătuitori clasici ai isihasmului. Starețul Vasile nu face nici un fel de referire la astfel de exer-