

MICHEL LAROCHE

CALEA TĂCERII

Conform tradiției Sfinților Părinți ai pustiei



Traducere din limba franceză de

Mihaela Adina Eros

CUPRINS

INTRODUCERE

În căutarea tăcerii	9
1. Antinomiile cunoașterii dumnezeirii	15
2. Cele trei grade ale necunoașterii dumnezeiești din nașterea în Duh	24
3. Duhul Sfânt, Maica Sfinților	40
4. De la pomul cunoașterii la cel al necunoașterii	52
5. Monahismul este oare singura cale de a trăi experiența tăcerii?	62
6. De la „Cunoaște-te pe tine însuși” la „Uită de tine însuși”	67
7. Ființa, fapta și timpul transfigurat	90
8. Dragostea de Dumnezeu ca al doilea izvor al uitării de sine	100
9. Haina tăcerii a omului lăuntric	105
10. Calea cea strâmtă a Împărăției	114
11. Teologia lacrimilor și a tăcerii	127
12. Pecetea tăcerii pe chipul lui Hristos cel Înviat	147

CONCLUZIE

Rugăciunea lui Iisus, Euharistia și tăcerea	161
GLOSAR	167
NOTE	173

1.

Antinomiile cunoașterii dumnezeirii

Dumnezeu este incognoscibil și orice încercare de a-L cunoaște este sortită eșecului. Se povestește că un filozof ateu convins își consacrase viața dovedirii existenței lui Dumnezeu. Celor care se minunau de un asemenea demers insolit, el le răspundea: „Dacă dovedesc existența lui, înseamnă că nu există, deoarece dacă un dumnezeu există într-adevăr el se află în mod necesar mai presus de orice definiție sau demonstrație.”

Pentru a vorbi despre Dumnezeu, Sfinții Părinți ai Ortodoxiei au definit două căi, una pozitivă, „catafatică”, și alta negativă, „apofatică”.

În cazul celei dintâi, considerată drept imperfectă, spunem de pildă că „Dumnezeu este bun”. Cu siguranță, Dumnezeu este bun, într-adevăr, dar omul n-are deloc idee despre natura și amploarea conceptului de bunătate divină, ci cel mai adesea această percepție asupra unui Dumnezeu bun este parazitată de concepții și de limitări umane și mai mult de atât, de veritabile desfigurări, denaturări ale acestei bunătăți divine a unui Dumnezeu bun, care sunt niște adevărate blasfemii la adresa realității divine intrinsece.

Ne putem ușor imagina cu puțin umor că un fanatic religios ne va da de gândit în ce privește concepția sa despre un Dumnezeu bun, organizând un soi de nouă inchiziție pentru a-l slăvi în felul său. În schimb, percepția asupra unui Dumnezeu bun a unei maici Tereza ne poate oferi o abordare luminoasă a bunătății divine. Dar să nu ne facem iluzii: orice definiție a lui Dumnezeu rămâne imperfectă. Ea nu există în teologie decât ca un soi de condescendență divină, întotdeauna legată de revelație, permițându-i omului să perceapă în chip nedesăvârșit ceea ce va vedea în chip desăvârșit în Împărăție. „Căci acum vedem prin oglindă, ca'n ghicitură; dar atunci, față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște, așa cum și eu deplin sunt cunoscut.”¹ Ceea ce este parțial este percepția noastră, și nu obiectul acesteia. Dar ceea ce face opacă pentru om înțelegerea tainei este ideea lui despre ea. De îndată ce se gândește la una dintre tainele credinței, el îngroașă și denaturează prin judecata sa, prin elementele ce țin de lume, care îi parazitează sufletul, această taină, această definiție a unui aspect al dumnezeirii.

Știind asta, ce rost are să vorbim despre Dumnezeu și să încercăm să abordăm subiecte referitoare la El și la lucrările Sale, prezente în omilii, în cărțile de teologie, în lucrările duhovnicești? Vom aprofunda mai departe acest aspect al chestiunii, doar indicând aici că pentru Sfinții Părinți nu este vorba niciodată despre rezultatul propriilor căutări intelectuale, ci despre o „mărturie”, cuvânt care în greacă are și sensul de „martir”, pe care ei îl atribuie Cuvântului-Trup, ei fiind doar niște ecouri pământești ale

Evangeliei Sale și ale Tradiției. Nu în baza propriilor căutări afirmă ei: „Dumnezeu este bun”², ci pentru că au auzit asta chiar din gura lui Dumnezeu ce S-a făcut pe Sine Om: „Nimeni nu este Bun decât singur Dumnezeu.”³ Și mai presus de orice pentru că au cunoscut această bunătate divină în străfundurile ființei lor.

Pentru Sfinții Părinți, „numai Dumnezeu îl poate defini pe Dumnezeu”. Așa cum scrie Pseudo-Dionisie: „Astfel, așa cum am mai spus, în ce privește divinitatea chintesențială și tainică trebuie evitat orice cuvânt și trebuie văzut orice gând îndrăzneț, în afara celor care ne revelează în chip divin Sfintele Scripturi.”⁴

Calea teologiei negative sau apofatice este considerată de Sfinții Părinți preferabilă căii teologiei pozitive sau catafactice, care se străduiește să definească tot ceea ce este Dumnezeu. Teologia negativă este pentru Sfinții Părinți singura omenește posibilă, deși este și ea imperfectă în ochii lor, și vom analiza mai departe de ce. Ea constă în a enumera tot ceea ce nu este Dumnezeu. În acest sens ea este deja o purificare a minții. „Dumnezeu nu este în ceea ce gândesc eu despre El, nici în ceea ce înțeleg eu omenește dintr-o asemenea definiție a lui, justă în sine însăși, fiind conținută în Cuvântul Său.”

Chintesența teologiei apofatice în ce privește ceea ce poate omul exprima pentru înțelegerea lui Dumnezeu a fost în chip minunat definită prin această formulă a unui adevărat părinte duhovnicesc: „Mintea (*nous*) care se întoarce spre Dumnezeu suspendă orice gând sau informație referitoare la natura făpturilor. Atunci ea îl contemplă pe Dumnezeu fără chip ori formă și își

luminează privirea în necunoașterea absolută, legată de slava inaccesibilă. Ea știe că nu știe nimic, căci obiectul contemplației sale este incomprehensibil. Și totuși ea cunoaște în adevăr pe Cel ce este prin esență și singur posedă ceea ce depășește ființa.”⁵

Fiecare cuvânt, fiecare expresie, fiecare verb este o invitație la experimentarea necunoașterii.

„Mintea care se întoarce spre Dumnezeu suspendă orice gând sau informație referitoare la natura făpturilor.” Această primă propoziție indică în mod clar întreaga imposibilitate întâmpinată de omul Duhului⁶ în a menține în sine cea mai mică fărâmă de omenesc, de gând uman în raportarea la Dumnezeu. Acela care se întoarce spre Dumnezeu nu numai că renunță la a spune sau a contempla în interiorul său atributele pozitive referitoare la Dumnezeu, renunță să mai facă vreo referință la ceea ce a înțeles în ce-l privește pe Dumnezeu, la tot ceea ce credea că ar cunoaște din punct de vedere teologic, dar renunță să se mai exprime și în ceea ce privește ceea ce nu este Dumnezeu. De fapt, teologia negativă, pentru că ea exprimă ceea ce nu este Dumnezeu, este o purificare a gândirii, care rămâne totuși o activitate discursivă a minții omenești și astfel *ea este mereu non-tăcere* în raport cu Dumnezeu. Această non-definiție a lui Dumnezeu este prin urmare totală, ea nu este rezultatul efortului unei singure zile, ci rodul trudnic al unei lungi asceze, care constituie subiectul acestei lucrări.

„Atunci el îl contemplă pe Dumnezeu fără chip și fără formă și își luminează privirea în necunoașterea supremă, legată de slava inaccesibilă.” Dumnezeu este contemplat

aici, nu înțeles. Cuvântul grecesc *theoria*, care de la Platon încoace trebuie tradus prin „contemplație”, presupune pentru mistici o stare de uluire în care omul nu are decât o participare pasivă: el vede doar ceea ce îi este dezvăluit de către divinitate, fără niciun efort al voinței sale, al puterilor lui omenești, fără eforturi prealabile în afară de golirea de gânduri. Starea de necunoaștere, pe care o vom aprofunda mai încolo, nu mai este aici rezultatul demersului apofatic al rugăciunii, nici al ascezei ce trebuie s-o însoțească, ci se datorează afundării minții omenești în slava inaccesibilă. Altfel spus, în întunericul de care se înconjoară Dumnezeu sau în care se ascunde.

„Iluminarea privirii” nu se referă deloc la o vedere mai clară, ci mai degrabă la depășirea de către minte a materiei și a întrebuintării înțelesurilor pământești dincolo de care Sfinții Părinți plasează activitățile pe care le considerăm drept duhovnicești. Nu suntem departe de gândirea lui Plotin, ale cărui accente citate aici vor fi reluate de către Sfântul Grigorie de Nyssa în comentariul său asupra Cântării Cântărilor. Să-l ascultăm mai întâi pe Plotin: „Sufletul este asemeni unei fecioare care vrea să rămână în casa Tatălui său. El este asemeni iubitei care nu-și află odihna decât în casa Celui Preaiubit. Este indiferent la tot ceea ce nu reprezintă unicul necesar (...)”⁷; „Și într-o uitare de tot lucrul (...) și de sine însuși, trebuie să ajungă stăpânit de El în revelație și fiind unit cu El, având într-un fel suficiente legături cu El, trebuie să revină să-i vestească pe ceilalți dacă este posibil.”⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa descrie aceeași experiență a sufletului aflat în căutarea Mirelui: „Prin acest nume al nopții

sufletul înțelege contemplația (*theoria*) lucrurilor invizibile, imitându-l pe Moise, care a intrat în întuneric unde se afla (se ascundea) Dumnezeu, care, așa cum spune profetul, «Și-a pus în întunericul să-I țină perdea.»⁹ Ajuns în acest punct, Mirele înțelege că sufletul este la fel de departe de a fi ajuns la desăvârșire ca aceia care nici măcar n-au început încă. Acesta își zice că fiind demn de binele desăvârșit, odată ce se odihnește în stăpânirea realităților cunoscute de parcă ar fi într-un pat, când a părăsit cunoașterea realităților invizibile, fiind înconjurat de întunericul divin, se află în căutarea Celui ce se ascunde în întuneric, fiind nespuse de îndrăgostit de Acela pe care-L dorește, dar sufletul a scăpat de îmbrățișarea gândurilor mele.¹⁰ Sufletul, mireasa, în dorința sa de uniune cu Mirele său, întâlnește întunericul divin care lucrează în el ultima golire de gânduri și într-o uitare de tot lucrul și de sine însuși descoperă că Acela care continuă să scape de îmbrățișarea gândurilor sale se unește totuși cu sine în necunoașterea supremă: „De aceea sufletul spune: Abia am scăpat de ele și părăsind întreaga făptură și depășind tot ceea ce poate fi cunoscut în aceasta, renunțând la ajutorul oricărui concept, L-am găsit prin credință pe Acela pe care-L iubesc și ținându-L pe Acela pe care L-am găsit prin forța credinței, n-am să-L mai las să scape până ce nu va intra în odaia mea.”¹¹ Nici că se poate exprima mai bine demersul simultan apofatic al renunțării absolute la orice fel de concept, de activitate discursivă, de gând legat de sine însuși și de Dumnezeu, pe care îl întreprinde sufletul în sine însuși în dorința sa de uniune cu Mirele.

Această renunțare are drept obiect în particular toate gândurile umane legate de Dumnezeu și le include pe cele absolut sublime. Iluminarea privirii constă în lepădarea de privirea trupească pentru a adopta contemplația-revelație, care este o harismă acordată de însuși Dumnezeu. Cuvântul grecesc este mult mai expresiv: *theoria*, întrucât nu este exclus faptul ca la rădăcina sa să stea un alt cuvânt grecesc, *Theos*, care înseamnă Dumnezeu¹². Cuvântul *theoria* induce ideea că această contemplație își are originea în însuși Dumnezeu, și nu într-o aptitudine umană. Insistăm asupra convingerii pe care o au Sfinții Părinți că orice activitate intelectuală a minții (în greacă: *nous*) legată de Dumnezeu – aceasta aparținând atât teologiei pozitive (catafactice), cât și negative (apofatice) – este prin urmare în mod necesar trupească.

„Știe că nu știe, deoarece obiectul contemplației sale este incomprehensibil. Și totuși el cunoaște în adevăr pe Acela care este prin esență și care singur posedă ceea ce depășește ființa.” În schimbul lui „cunoaște înainte de a fi” care se articulează așa de bine cu „gândesc, deci exist” al raționalismului occidental, misticul răsăritean propune o altă abordare: renunțarea voluntară la orice fel de cunoaștere în „cunoașterea a ceea ce nu se cunoaște”. Acest demers este una dintre cheile metafizicii orientale în cadrul căreia ființa precedă întotdeauna cunoașterea și necunoașterea ca stare constituie singura posibilitate de care dispune misticul pentru a se apropia de Ființă. Și nu numai de Ființa absolută, care este sursa creatoare a tuturor ființelor, ci și de toate celelalte ființe care păstrează

viața generată de această origine unică, „după chipul și asemănarea sa”. Căci Ființa fiind izvorul cunoașterii, nu poate, din acest motiv, să devină obiect al unei cunoașteri care provine de la sine, numai pentru că prin natura sa este transcendent și transcende orice formă de cunoaștere legată de sine, dar precedând orice fel de cunoaștere, aceasta îi este supusă sieși. Ne aflăm aici în fața unei antinomii. Creatorul este în același timp obiectul dorinței de uniune și de cunoaștere a sufletului, care se avântă spre El și fiind Creator El nu poate fi niciodată obiect al contemplației, nici măcar prin conferirea celor mai elevate și mai sacre definiții persoanei Sale de către creatura sa. Dumnezeu ca „obiect” al contemplației nu există în mistică bizantină. Dumnezeu nu se poate supune contemplării de către creaturile Sale. El nu este obiect nici prin natura Sa (în greacă: ουσία *ousia*), nici prin cunoaștere. Această antinomie este surmontată prin calea tăcerii și necunoaștere. Doar plecând de la această mărturisire: „El cunoaște că nu cunoaște, deoarece obiectul contemplației sale este incomprehensibil”, misticul bizantin ajunge pe calea tăcerii și a necunoașterii la posibilitatea a ceea ce este *theoria*: „Și totuși el îl cunoaște în adevăr pe Acela Care este în Sine și prin Sine și care singur posedă ceea ce depășește ființa.”

Dumnezeu, într-un mister comparabil cu chenoza* Întrupării Lui, îi conferă în mod liber sufletului ceva din lumina dumnezeirii Sale, așa cum a făcut-o cu Moise pe Muntele Sinai și așa cum le-a oferit celor trei apostoli ai Săi pe Muntele Tabor. *Theoria* nu se referă la niciun fel de tehnică (această tehnică are drept rezultat

instrumentalizarea lui Dumnezeu), ea este întotdeauna un dar al lui Dumnezeu, chiar dacă omul, pentru a-l primi, este invitat să pregătească așa cum se cuvine casa Stăpânului care se va întoarce asemeni unui hoț în plină noapte¹³ și nimeni nu știe când își va face apariția.

Această pregătire a casei noastre lăuntrice, care îi aparține Stăpânului și este fără îndoială a doua justificare a acestei lucrări.

2.

Cele trei grade ale necunoașterii dumnezeiești din nașterea în Duh

Cunoașterea este trupească fiind o activitate a trupului. Dimpotrivă, necunoașterea (și tăcerea pe care o implică) este spirituală fiind o activitate a duhului în Duh. Teologia necunoașterii este menționată direct în Evanghelie: „Ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Duh, duh este.”¹ Această învățătură a lui Hristos indică în mod clar existența unei granițe de ne-trecut de om de unul singur: nașterea după trup pe de-o parte și nașterea în Duh, pe de alta. Trecerea de la una la alta implică niște renunțări necesare și existența unei călăuze. Am învățat de la Sfinții Părinți că pentru ei starea de necunoaștere, care este consecutivă activității de necunoaștere de care vom vorbi, este infinit superioară activității de cunoaștere. Cunoașterea pământească este născută din trup și nu poate prin ea însăși nici să atingă, nici să cunoască ceea ce este născut din Duh. Doar Hristos prin nașterea Sa în trup introduce în acesta nașterea în Duh. Cel ce ne trece de la trup la Duh este efectiv Acela care este născut în același timp în trup și din Duh.

În formula Simbolului Credinței, datorată fără îndoială Sfântului Atanasie al Alexandriei²: „Și într-un Unul

Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Născut, Carele din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii (...) Carele pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara...”, contemplăm nașterea din Duh a Cuvântului în trup și nașterea din trup a Cuvântului în Duh. Cele două nașteri sunt de-acum înainte unite în Hristos.

Prima este nașterea comună tuturor oamenilor pe care și-o asumă Cuvântul, cea de-a Doua Persoană a Preasfintei și de o Ființă Treimi, întrupându-se din Maica Domnului. El se naște în trup, deoarece este născut chiar în trupul Fecioarei Maria.

A doua este nașterea în Duh, deoarece este născut din Duh. Dumnezeu este Acela care Îl naște prin Duhul Sfânt în trupul Fecioarei Maria, așa cum scrie în Evanghelia după Matei: „Dar nașterea lui Iisus Hristos, astfel a fost: Fiind Maria, mama Sa, logodită cu Iosif, mai înainte de a fi ei laolaltă ea s-a aflat pe sine având în pânțece de la Duhul Sfânt.”³

Pronunțând această frază: „Ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Duh, duh este”⁴, Hristos afirmă că El *singur* vorbește despre ceea ce cunoaște, căci El este singurul născut trupește din Duh: „Adevăr, adevăr îți spun, că noi vorbim ceea ce știm și mărturisim ceea ce am văzut, dar voi nu ne primiți mărturia. Dacă pe cele pământești vi le-am spus și nu credeți, cum veți crede de vi le vom spune pe cele cerești?”⁵ Hristos se afirmă ca fiind înveșmântat în ambele naturi, cea trupească (omenească) și cea cerească (dumnezeiască) și explică faptul că numai Acela care accede la nașterea cerească „intră în Împărăția