

Părintele PLACIDE DESEILLE

CĂILE INIMII

Învățătura duhovnicească a Sfinților Părinți

Traducere din limba franceză și introducere de
Felicia Dumas

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Doxologia
Iași, 2020

CUPRINS

Introducere	7
Cuvânt înainte	11
I. Spiritualitatea monahismului primar	12
II. Spiritualitatea catolică modernă și tradiția ortodoxă	33
III. Psihologie și viață duhovnicească potrivit învățaturii Sfinților Ioan Scărarul și Isaac Sirul	69
IV. Semnificația eshatologică a vieții călugărului	97
V. Sfântul Nicolae Cabasila și adaptarea isihasmului la mireni ...	106
VI. Pocăința, cheia vieții în Hristos	118
VII. „Smerirea sufletului prin post”	129
VIII. Războiul nevăzut	153
IX. Tradiția monahală despre akedie	170
X. Unirea cu Dumnezeu și rugăciunea	176
XI. Cuvântul lui Dumnezeu și viața duhovnicească	197
XII. Simțirea duhovnicească și vederea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie Palama	201
XIII. Rugăciunea personală în mănăstirile ortodoxe	207
XIV. Rugăciunea lui Iisus și rugăciunea inimii	223
XV. Cântarea Cântărilor	228

Introducere

Au trecut doi ani deja de la plecarea la Domnul a părintelui arhimandrit Placide Deseille, de vrednică pomenire. Doi ani de când, cu toată tristețea despărțirii fizice, l-am câștigat drept mare rugător în ceruri, știindu-i dragostea cu totul coplesitoare pentru credința noastră, a românilor ortodocși.

Cartea de față a apărut în Franța imediat după o alta, de teologie dogmatică, pe care am tradus-o la vremea ei, la Editura Doxologia a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, intitulată *Credința în Cel Nevăzut*¹. Nu știu de ce nu am tradus-o atunci, considerând poate că învățătura duhovnicească pe care o cuprinde este binecunoscută publicului român cititor de carte ortodoxă. O traduc acum, la inițiativa și cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Teofan, pe care părintele arhimandrit l-a iubit cu o dragoste respectuoasă și vibrantă, mărturisită de fiecare dată când ne vedeam.

M-am aplecat, așadar, asupra traducerii cu un dor puternic de autorul cărții și cu binecuvântare arhierească, iar efortul mi-a fost răsplătit cu asupra de măsură, de profunzimea și frumusețea conținutului duhovnicesc al lucrării, de imensul ei folos duhovnicesc.

¹ Părintele Placide Deseille, *Credința în Cel Nevăzut. Elemente de doctrină creștină potrivit tradiției Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Editura Doxologia, Iași, 2013.

Desigur, învățătura duhovnicească despre care e vorba în carte este cea a Sfinților Părinți, așa cum este ea transmisă și trăită în Biserica Ortodoxă, după cum se precizează chiar în subtitlul lucrării. Ea este exprimată însă de vocea cu totul singulară a părintelui arhimandrit, care o pune permanent în lumină prin dese raportări la Apusul creștin și moștenirea lui spirituală, cu o credință și o dragoste care, pentru a-l cita pe părintele Placide însuși din cartea de față, are toată prospețimea dragostei celei dintâi (*cf.* Apocalipsa 2,4).

Pornind de la considerații referitoare la sporirea duhovnicească în viața monahală, lucru absolut firesc dacă ne gândim la faptul că părintele arhimandrit a fost călugăr aproape toată viața (intrând în mănăstire la vârsta de 16 ani), acest mare părinte duhovnic contemporan nu încetează să sublinieze faptul că viața duhovnicească cunoaște aceleași sușuri și coborâșuri și în viața mirenilor, că nu există două spiritualități diferite în Ortodoxie, una pentru călugări și alta pentru mireni. Numai că monahii au ales un mod de viață în care totul este organizat pentru favorizarea concentrării vieții lor asupra sporirii harului divin primit la botez și unirii cu Hristos. Căile inimii, de ajungere la vederea lui Dumnezeu, și ale omului, de îndumnezeire, sunt aceleași și în viața monahală, și în lume, pentru mireni. Mijloacele de sporire duhovnicească sunt aceleași; doar ispitele, încercările și primejdiile sunt ușor diferite și războiul nevăzut (despre care se vorbește în carte).

Părintele arhimandrit transpune în permanență afirmațiile sale referitoare la viața monahală la viața laicilor, pe care i-a iubit la fel de mult, după cum o dovedește numărul mare de ucenici (și ucenice) mireni, pe care i-a îndrumat și călăuzit spre Hristos, pe lângă monahii și

monahiile din multe mănăstiri ortodoxe din Franța. Unul dintre capitoarele cărții este consacrat, de altminteri, modului în care Sfântul Nicolae Cabasila, mare Părinte al Bisericii, mirean, a știut să propună celor asemenea lui – adică mirenilor – o adaptare a învățaturii isihaste despre care am putea crede că le este specifică doar monahilor, mai cu seamă celor athoniți.

Cartea cuprinde o serie de considerații de o profunzime cu totul copleșitoare pentru sufletul însetat de Dumnezeu cu privire la scopul vieții creștine, de dobândire a Duhului Sfânt, de unire cu Dumnezeu, și mai ales la căile pe care inima este chemată să le urmeze pentru a ajunge la vederea lui Dumnezeu. Deoarece, părintele arhimandrit repetă fără încetare în paginile acestei cărți că acesta este planul lui Dumnezeu pentru noi oamenii, de participare la dumnezeirea Sa: Domnul Hristos, în nesfârșita Sa iubire față de noi, care este parte din iubirea Tatălui, „dorește ca noi să trăim cu adevărat viața Sa, să fim una cu El, o singură ființă, un singur trup însuflețit de aceeași suflare divină, în care circulă aceeași sevă, într-o părtășie de iubire reciprocă” (capitolul XV, *Cântarea Cântărilor*).

Postul ca exercițiu de „smerire a sufletului”, rugăciunea personală și mai cu seamă rugăciunea lui Iisus, citirea Scripturii și meditarea la cuvintele ei, pocăința și străpungerea inimii ca atitudine și stare de spirit permanentă a creștinului evlavios în apropierea lui de Dumnezeu sunt numai câteva dintre căile inimii, indicate de autorul cărții, pentru sporirea în viața duhovnicească și ajungerea la unirea cu Hristos. Două sunt preocupările majore ale părintelui arhimandrit în privința prezentării acestora: raportarea permanentă la Sfinții Părinți ai Bisericii, a căror învățătură duhovnicească o propune, și referirea la dificultățile și ispitele timpurilor moderne pe care

le trăim, ce ar putea fi invocate pentru o relativizare a practicilor de nevoiță și trăire în Hristos, pe care o denunță ca pe o înșelare. Lucrarea cuprinde numeroase citate din scrierile Sfinților Părinți, mai cu seamă din cele ale Sfinților Isaac Sirul (*Cuvinte despre sfintele nevoițe*) și Ioan Scărarul (*Scara dumnezeiescului urcuș*), iubiți de autor și traduși de el în limba franceză, dar și din alți martori autentici ai îndumnezeirii omului și Tradiției Bisericii referitoare la aceasta, precum Sfinții Maxim Mărturisitorul, Efrem Sirul, Teofan Zăvorâtul, Ignatie Briancianinov și alții.

Această a șasea traducere din scrierile părintelui arhimandrit Placide Deseille publicată la Editura Doxologia ne încredințează, așadar, nu numai de așezarea noastră cea bună pe calea mântuirii în Biserica Mântuitorului Hristos, adică în Ortodoxie, ci și de măreția planului lui Dumnezeu în privința noastră, arătându-ne căile deja experimentate de Sfinții Părinți pentru a ajunge la deplina împărtășire din sfințenia Sa, la îndumnezeire. Totodată, ea ne îndeamnă să nu uităm niciodată că oricât de grea ni s-ar părea calea, iubirea lui Dumnezeu este nemărginită, iar Dumnezeu Tatăl ne așteaptă mereu să ne întoarcem la El din rătăcirile vieții noastre de oameni moderni: „Atunci când am înțeles puțin cât de mult ne iubește Hristos, și cât de mult așteaptă ca și noi să-L iubim, o asemenea iubire poate satisface întru totul o viață de om; și ea nu se poate mulțumi decât cu o dăruire totală, exclusivă, ce cuprinde viața însăși” (capitolul XV, *Cântările*).

XII

Simțirea duhovnicească și vederea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie Palama²²¹

În excelentul său articol din *Dicționarul de Spiritualitate*, intitulat „Contemplarea la creștinii răsăriteni” (redactat sub pseudonimul J. Lemaître), părintele Irénée Hausherr încheie partea consacrată misticii luminii cu câteva rânduri referitoare la doctrina Sfântului Grigorie Palama. Pe de o parte, el recunoaște că această învățătură ne „permite să reținem atât mistica intelectualistă, cât și mistica sentimentului, a simțirii; Grigorie face legătura dintre Evagrie și Macarie, fără să-l punem la socoteală pe Dionisie și docta ignoranță”²²². Pe de altă parte însă, își însușește criticile adversarilor lui Grigorie, care

²²¹ Text redactat pentru un simpozion consacrat Sfântului Grigorie Palama, desfășurat la Modena.

²²² *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, éd. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, Paris, 1953, coll. 1853-1854. Sintagma „docta ignoranță” face referire la concepția potrivit căreia rațiunea trebuie să devină ignorantă dacă vrea să-L vadă pe Dumnezeu (Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*); la rândul său, Fericitul Augustin afirma că, atunci când rațiunea se abandonează în razele *doctei ignoranțe*, Îl vede pe Dumnezeu, iar Dumnezeu poate fi bine știut în neștiință. Sfântul Dionisie Areopagitul scria și el că lumina cunoașterii devine întunericul necunoașterii și cea mai mare cunoaștere este cea mai mare necunoaștere. Acolo Dumnezeu este realmente incognoscibil (*Teologia mistică*, I, 1) (*n. tr.*).

„îi reproșau inovațiile, opuse simplității divine, în special. Din punct de vedere formal, în privința contemplării sau a vederii lui Dumnezeu, adaugă el, palamismul închide perspectiva cea mai măreață a lui *Videbimus eum sicuti est* („Îl vom vedea cum este”: I Ioan 3,2) și a lui *cognoscam sicut et cognitus sum* („Voi cunoaște precum am fost cunoscut și eu”: I Corinteni 13,12) afirmate de Sfântul Grigorie de Nazianz”²²³.

În prima privință, nu putem decât să fim întru totul de acord cu Irénée Hausherr. Două pasaje din *Tratatul al doilea și al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam* sunt cu totul lămuritoare în legătură cu acest aspect:

Dacă apoi, după psalmist, „toată mărirea fetei împăratului e dinăuntru” (Psalmi 44,15), o vom căuta noi undeva afară? Sau dacă, după cuvântul apostolului, Dumnezeu în inimile noastre a dat Duhul Său ce strigă: *abba Părinte* (Romani 8,16), nu în inimile noastre ne vom întâlni cu Duhul? Dacă, în sfârșit, după Domnul profeților și al apostolilor, „împărăția cerurilor e înăuntru nostru” (Luca 17,21), nu va fi în afară și de împărăția cerurilor cel ce se silește să-și scoată mintea din cele dinăuntru ale sale? Inima dreaptă, zice Solomon, caută o simțire (Pilde 27,21), pe care același o numește, în alt loc, spirituală și divină. Spre această simțire toți Părinții îndeamnă zicând: „Mintea spirituală e îmbrăcată fără îndoială într-un simț spiritual, care fiind și nefiind în noi, să nu încetăm a-l căuta”. Vezi că chiar când vrea să se opună ceva păcatului sau să dobândească virtutea sau să obțină cununa luptei virtuozității sau mai bine zis simțul cel spiritual ca arvună a cununei pentru lupta cea virtuoasă, chiar în cazurile acestea

²²³ *Ibidem*.

e necesar să-și adune mintea înăuntrul trupului și înăuntrul său?²²⁴

Cum vom numi deci această vedere, dacă nu e nici simțire, nici înțelegere? Desigur nu altfel decât a numit-o Solomon, care a întrecut pe toți înțelepții dinainte de el: *simțire intelectuală* și dumnezeiască. Împreunarea acestor două cuvinte îndeamnă pe cel care aude de ea să o cugete ca nefiind niciuna din două: nici simțire, nici înțelegere; căci nici înțelegerea nu e simțire, nici simțirea, înțelegere. Simțirea intelectuală e cu totul altceva decât amândouă. Vom numi-o deci fie cu numirea aceasta, fie ca Dionisie Areopagitul, *unire*, și nu cunoștință. „Trebuie să știm, zice acesta, că mintea noastră are puterea de a înțelege, prin care cunoaște cele ce sunt inteligibile, dar *unirea*, prin care se împreună cu cele ce-o transcend, întrece natura minții” (P.G. 3, 865), iar în alt loc, „la fel cu simțurile sunt de prisos și puterile intelectuale, când sufletul, dobândind formă dumnezeiască prin unirea cea neînțeleasă, pătrunde prin razele luminii neapropiate, ca prin niște arcuri ce nu sunt aruncate de ochi” (P.G. 3, 708D). Iar înțeleptul în cele dumnezeiești, Maxim, zice că în timpul acelei uniri, „privind sfinții lumina slavei nearătate și mai presus de grai, devin și ei, împreună cu puterile de sus, părtași de fericita curăție”²²⁵.

Aceste două pasaje, care ne prezintă un aspect esențial al misticii isihaste, au în comun faptul că se bazează

²²⁴ Sfântul Grigorie Palama, „Tratatul al doilea din Triada întâi contra lui Varlaam, Răspunsul al doilea”, în pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama, cu patru Tratatate traduse*, ediția a doua cu o prefață revăzută de autor, Editura Scripta, București, 1993, p. 168.

²²⁵ *Ibidem*, „Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam, Răspunsul al treilea”, pp. 190-191.

pe un citat din Pildele lui Solomon 2,5, preluat după traducerea lui Origen: „Vei dobândi [un simț divin] cunoștința de Dumnezeu”²²⁶. Origen integra acest citat în teoria sa referitoare la omonimia dintre „omul exterior” și „omul interior”, acesta din urmă având, ca și primul, cinci simțuri ce permit o percepție imediată, intuitivă, a realităților divine²²⁷.

Grigorie de Nyssa preia această învățătură referitoare la simțurile duhovnicești, în continuarea învățăturii lui Origen²²⁸. Și Diadoh al Foticeii acordă o mare importanță simțirii duhovnicești, dar nu se referă în legătură cu aceasta la Pilde 2,5, și mai ales se deosebește de Origen prin aceea că nu recunoaște în omul curățit decât un singur simț duhovnicesc, față de cinci simțuri trupești²²⁹. Sfântul Ioan Scărarul cunoaște cu siguranță textele Sfântului Grigorie de Nyssa și citează textul-cheie al lui Origen din Pilde 2,5, dar se apropie de Diadoh al Foticeii afirmând că această simțire (sau simț) dumnezeiască poate înlocui, la omul curățit, lucrarea simțurilor din afară sau trupești²³⁰. Un asemenea om nu mai simte și nu mai gustă nimic altceva decât pe Dumnezeu în toate.

²²⁶ Cf. Origène, *Contre Celse*, 1, 48, trad. M. Borret (SC 132), Paris, 1967, p. 205.

²²⁷ Cf. Origène, *Entretien avec Héraclide*, 16-20, trad. J. Scherer (SC 67), Paris, 1960, pp. 89-95.

²²⁸ Cf. Origen, *Omiliile la Cântarea Cântărilor* (PG 44, 780C); a se vedea J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1954, pp. 222-252.

²²⁹ Cf. Diadoque de Photice, *Cent chapitres gnostiques*, 24, 25, 29 (SC 5), pp. 96-100.

²³⁰ Sfântul Ioan Scărarul, „Scara dumnezeiescului urcuș”, Cuvântul XXVI, 17, trad. cit., pp. 323-324.

Sfântul Grigorie Palama îi cunoaște pe toți acești autori, dar se referă mai explicit la Sfântul Ioan Scărarul, pe care îl citează textual. Fără îndoială că învățătura acestuia referitoare la perceperea dumnezeirii datorită acestei simțiri duhovnicești cu care Duhul Sfânt îl înzestrează pe omul ajuns la nepătimire este una tradițională. Dar ce se spune despre obiectul acestei cunoașteri? Să fie oare adevărat că învățătura palamită este o negare a lui *Videbimus eum sicuti est* din Noul Testament?

Adversarii Sfântului Grigorie Palama, studiați de Părintele Irénée Hausherr, au înțeles greșit în această privință semnificația vocabularului și a formulărilor palamite. Atunci când Sfântul Grigorie Palama ne învață că esența divină este întru totul neapropiată și inaccesibilă tuturor fapturilor și că Dumnezeu nu poate fi cunoscut și părtășit decât în energiile Sale, intenția lui nu este aceea de a introduce în privința lui Dumnezeu distincții care, interpretate conform categoriilor scolasticii apusene, ar compromite simplitatea divină. El vrea să spună în esență două lucruri: pe de o parte că Dumnezeu nu este un obiect care să se prezinte în Sine și independent de propria Sa voință inteligențelor create, și că orice cunoaștere și orice participare-părtășie la ființa Sa depind pe deplin de libera Sa voință și sunt pe măsura capacității actuale a fapturii, tinzând mereu să o ridice pe aceasta la un grad mai înalt de participare, fără ca adâncul nemărginit al dumnezeirii să fie vreodată dezvăluit; pe de altă parte, el vrea să spună că această participare-părtășie este o comunicare adevărată cu ființa divină, o împregnare, o pătrundere, liber dăruită de Dumnezeu, a creației de lucrarea necreată a lui Dumnezeu – așa cum fierul înroșit în foc este pătruns de acesta – și deci o „îndumnezeire” reală și nu metaforică a acesteia. Sfântul Grigorie

își explicitează gândirea și precizează că trupul însuși este chemat să participe, în felul său propriu, la această „îndumnezeire”. Însă în niciun caz el nu neagă faptul că cei fericiți „Îl vor vedea pe Dumnezeu cum este”.

Sfântul Grigorie Palama nu făcea decât să formuleze astfel în mod mai explicit, pentru a le răspunde unor adversari influențați de nominalismul și raționalismul din vremea sa, o învățătură elaborată încă din veacul al IV-lea de Părinții capadocieni, în special de Sfântul Vasile cel Mare, în contextul controversei anti-ariene. Însă el nu face în niciun caz din energiile divine (adică din harul îndumnezeitor, din prezența îndumnezeitoare a lui Dumnezeu în cel drept) niște ființe intermediare între Dumnezeu și făpturi. Și în această privință, putem recunoaște în el un reprezentant fidel al tradiției teologice a Părinților greci.

XIV

Rugăciunea lui Iisus și rugăciunea inimii

Se întâmplă adesea să folosim expresiile „rugăciunea lui Iisus” și „rugăciunea inimii” ca și cum ar fi echivalente. Or, dacă atribuim acestor sintagme întreaga lor semnificație, dacă le înțelegem în toată puterea sensului lor, ele nu sunt echivalente. Rugăciunea lui Iisus poate fi, în funcție de nivelul nostru de maturitate duhovnicească, fie o rugăciune „activă”, fie o „rugăciune a inimii”.

Să vedem în primul rând ce este rugăciunea lui Iisus. Unii preferă să vorbească despre „rugăciunea către Iisus”. Consider că folosind această denumire ar însemna să nu înțelegem motivul pentru care această rugăciune este numită în mod obișnuit „rugăciunea lui Iisus”. Această rugăciune nu este doar o simplă rugăciune adresată „lui Iisus”. În cărțile liturgice sau în cele de rugăciune sunt multe alte rugăciuni care-I sunt adresate Mântuitorului Iisus Hristos; deși sunt rugăciuni către Domnul Iisus Hristos, ele nu reprezintă totuși „rugăciunea lui Iisus”.

Specificul rugăciunii lui Iisus constă în faptul că ea este alcătuită în principal din numele lui Iisus, care reprezintă substanța sau esența ei. Tocmai din acest motiv este numită „rugăciunea lui Iisus”, adică o rugăciune alcătuită din numele Mântuitorului Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă”, repetă la nesfârșit călugării din Sfântul Munte.

Dar când poate fi considerată această rugăciune o „rugăciune a inimii”? Câteva pasaje din *Omilia dubovnicească a XIX-a*, a Sfântului Macarie cel Mare, ne ajută să înțelegem acest lucru:

Apropiindu-se cineva de Domnul, se cuvine, mai înainte de toate, să se silească a săvârși binele – chiar dacă inima sa nu vrea acest lucru – și să aștepte totdeauna, cu credință neclintită, mila Lui; să se silească să iubească, chiar dacă nu are (în el) iubire; să se silească să fie blând, chiar dacă nu are (în el) blândețe; să se silească să fie îndurător și să aibă inimă milostivă (chiar dacă nu are în fire aceste însușiri); să se silească să fie îndelung-răbdător atunci când este disprețuit, iar când este batjocorit să nu se indigneze, după cum s-a scris: „Să nu vă răzбunаți singuri, iubiților” (Romani 12,19). Să se silească spre rugăciune, chiar dacă îi lipsește rugăciunea duhovnicească. Văzând deci Dumnezeu pe unul că așa se luptă și cu sila, împotriva voii inimii sale, vine către Domnul, îi va da adevărata rugăciune a Duhului, îi va da iubirea adevărată, blândețe adevărată, îndurare a inimii și bunătatea adevărată, într-un cuvânt, îl va umple de roadele Duhului²⁴⁴.

Acest fragment este foarte lămuritor. Sfântul Macarie cel Mare ne învață că trebuie mai întâi să practicăm virtuțile și rugăciunea chiar împotriva voinței noastre, cu stăruință și vitejește, silindu-ne, doar fiindcă așa ne cere Cuvântul lui Dumnezeu. Acest lucru nu înseamnă că harul lui Dumnezeu lipsește, căci fără de el nu am putea face nimic; însă prezența sa nu se face încă simțită. Avem sentimentul că totul depinde numai de strădania noastră și trebuie să vâslim pentru a înainta. Și de fiecare dată când

²⁴⁴ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii dubovnicești*, Omilia a XIX-a, 3, trad. cit., p. 188.

băgăm de seamă că mintea noastră fuge de la rugăciune și nu mai este atentă, trebuie să reluăm această strădanie, să revenim la cuvintele rugăciunii.

Aceasta este prima fază a rugăciunii lui Iisus; încă nu putem vorbi despre „rugăciunea inimii” în sensul plin al cuvântului. Trebuie să ne silim să o rostim „închizându-ne inima în cuvinte”, după cum spunea Sfântul Ioan Scărarul²⁴⁵, adică să ne adresăm Domnului gândindu-ne că El este de față și ne aude, luând aminte la cuvintele pe care I le spunem, dar fără să reflectăm asupra lor, fără să ne lăsăm mintea să se risipească nici măcar spre subiecte ziditoare.

În continuarea textului citat, Sfântul Macarie cel Mare insistă asupra faptului că această strădanie trebuie să cuprindă toate domeniile, nu numai rugăciunea, care nu poate fi izolată de ansamblul vieții duhovnicești:

Dacă cineva, neavând (harul) rugăciunii, se silește să se roage să obțină doar acest har – fără să se silească (să practice) și blândețea, smerenia și celelalte porunci ale Domnului, fără să arate grijă, luptă și trudă ca să le realizeze pe acestea, în măsura în care depind de hotărârea și de libertatea voinței lui –, uneori i se dă, în parte, harul rugăciunii, în odihna și veselia Duhului, după cererea sa. Însă, în comportamentul său (un astfel de om) rămâne precum era mai înainte. Îi lipsește blândețea pentru că n-a căutat-o și nu și-a dat osteneala ca s-o obțină, nici nu s-a pregătit să fie așa. Îi lipsește smerenia pentru că n-a cerut-o, nici nu s-a silit ca s-o obțină. Îi lipsește dragostea față de toți pentru că n-a purtat grijă de ea, nici n-a pomenit-o în rugăciune. Îi lipsește credința și încrederea

²⁴⁵ Sfântul Ioan Scărarul, „Scara dumnezeiescului urcuș”, Cuvântul XXVIII, 16, trad. cit., p. 406.

în Dumnezeu, pentru că recunoscându-se pe sine, nu s-a convins de sărăcia sa, iar în vreme de necaz, nu s-a ostenit să ceară de la Domnul o credință puternică față de El și o încredere desăvârșită²⁴⁶.

Toate aceste strădanii reprezintă ceea ce Părinții Bisericii numesc începând cu Evagrie Ponticul, *praxis*-ul, faza activă a vieții duhovnicești. Când omul va fi curățit de toate patimile și de toate păcatele sale și va deveni cu adevărat smerit, când Dumnezeu va crede de cuviință, îl va umple de darurile Sfântului Duh; atunci va începe cea de a doua fază a acestei vieți duhovnicești, *théôria*, sau faza contemplativă. Atunci omul nu va mai avea nevoie să vâslească pentru a înainta, ci va trebui numai să-și întindă pânzele corabiei sale, pentru a relua imaginea Sfântului Ioan Scărarul, și să se lase dus de adierea Duhului Sfânt²⁴⁷, adică de luminile lăuntrice și de impulsurile divine pe care Duhul i le va trezi în conștiință, dându-i posibilitatea de a se purta spontan, cu ușurință și cu bucurie:

Se cuvine deci ca acela care voiește să placă, cu adevărat, lui Dumnezeu să primească de la El harul ceresc al Duhului, să sporească și să se desăvârșească în Duhul Sfânt; se cuvine să se silească a împlini toate poruncile lui Dumnezeu, chiar dacă inima nu vrea să se supună [...]. (Un astfel de om) rugându-se și implorând totdeauna pe Domnul, dobândește împlinirea rugăciunii sale, se face părtaş, gustând din Dumnezeu și din Duhul Sfânt. (Astfel), el face să sporească și să înflorească harul dat lui, care sălășluiește

²⁴⁶ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, Omilia a XIX-a, 4, trad. cit., pp. 188-189.

²⁴⁷ Cf. Sfântul Ioan Scărarul, „Scara dumnezeiescului urcuș”, Cuvântul XXVI, 5, trad. cit., p. 318.

în smerenia, iubirea și blândețea lui. Duhul Însuși îi dăruiește toate acestea, îl învață adevărata rugăciune și adevărata blândețe, pentru care el s-a silit [...]. Duhul Însuși ne va învăța rugăciunea cea adevărată, pe care noi, acum, cu (toată) silința, n-o putem face²⁴⁸.

Abia atunci putem vorbi despre „rugăciunea inimii”, despre „rugăciunea duhovnicească”, sau despre „dobândirea Duhului Sfânt”. Desigur, această fază a vieții duhovnicești comportă aspecte diverse și nu exclude anumite momente de delăsare și de abandon pedagogic din partea Domnului. Regăsim aici rugăciunea lui Iisus, dar sub călăuzirea Duhului, pot să apară și alte stări de rugăciune.

Pentru a ajunge la rugăciunea inimii nu există o metodă precisă, deoarece totul depinde de harul lui Dumnezeu și de smerenia omului. Totuși putem spune că practica rugăciunii lui Iisus în faza activă a vieții duhovnicești poate pregăti sufletul pentru rugăciunea inimii mai bine decât alte forme de rugăciune. După cum spuneam, rugăciunea lui Iisus duce într-adevăr la o anumită diminuare a inteligenței discursive și nu încurajează mintea spre reflecție și cugetări. Este o simplă rugăciune a sufletului în fața lui Hristos, care operează deja o mare simplificare a activității minții, conducându-l astfel pe cel care se roagă spre descoperirea acelor pulsuni profunde sădite în el de Duhul Sfânt și care reprezintă esența însăși a rugăciunii.

²⁴⁸ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, Omilia a XIX-a, 7-9, pp. 189-190.