

Mistica intelectuală a alexandrinilor Clement, Origen și Evagrie Ponticul

Prin Clement Alexandrinul, Origen și în mediul monastic prin Evagrie se constată dezvoltarea, sub influență filosofică, a unei mistici intelectualiste. Dacă Sfântul Irineu în a cărui viziune eshatologică susține că lumina eternă a Tatălui apare în trupul preamărit al Fiului pentru a conferi oamenilor înviați nestrăciunea vieții eterne, împărtășirea de viața divină, o altă viziune, cea a contemplației mistice apare în teologia alexandrinilor Clement și Origen și mai apoi în mediul monastic Evagrie Ponticul, dar ea păstrând încă o dependență prea strânsă de idealul intelectualist al contemplației platonice.

În interiorul platonismului căutarea sufletului după Dumnezeu este concepută în mod natural ca o întoarcere, un urcuș spre Dumnezeu; fiindcă sufletul aparține propriu-zis lui Dumnezeu, în urcușul său el își realizează de fapt propria natură reală. Pe de altă parte, creștinismul vorbește de Întruparea lui Dumnezeu, de pogorârea Sa în lume ca să poată da omului posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu care nu-i este deschisă prin însăși natura sa. Centrală pentru platonism este convigerea privitoare la natura esențial spirituală a omului: în virtutea faptului că are un suflet, omul poate participa la tărâmul adevăratului etern, tărâmul divinului. Dar, pentru creștinism, omul este o creatură; el nu este înrudit cu Dumnezeu, ci creat din nimic de către Dumnezeu și susținut în existență de voia Lui. Există o prăpastie ontologică între Dumnezeu și creația Sa, o reală diferență de ființare. Numai în Hristos, în Care natura divină și cea umană sunt unite, găsim pe Cineva de aceeași ființă cu Tatăl. În acest punct creștinismul și platonismul sunt ireconciliabile iar conflictul dintre ele ajunge la un punct culminant în controversa ariană¹.

La Clement Alexandrinul se distinge un anumit esoterism de inițiere în Taine pe calea contemplării. Astfel, gnosticii lui Clement sunt aleșii lui Dumnezeu care trăiesc într-o comuniune constantă cu El. Viața lor trebuia să se desăvârșească în mod fatal în martiriu, idealul sugerat de epoca persecuțiilor. La Clement contemplarea² este foarte intelectualistă: fericirea înseamnă înțelegerea Celui de neînțeles. Cuvântul îl îndumnezeiește pe om printr-o învățătură cerească. De atunci încoace scopul vieții creștine își schimbă condițiile, datorită chipului lui Dumnezeu restaurat în Hristos³ ca urmare a Întrupării Fiului lui Dumnezeu și se exprimă în termenul de îndumnezeire. Primul care a folosit în mod clar acest termen a fost Clement din Alexandria.

Clement Alexandrinul aduce elemente noi de cosmologie și antropologie creștină. În *Stromate*, sub influența lui Platon, el vorbește despre două lumi: una inteligibilă și alta sensibilă. Dar la o privire mai atentă, observăm că pentru cosmologie sursa principală nu este Platon, ci Filon, care sugerează că în Geneză ar fi vorba de două aspecte ale lumii create, una

¹ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine – De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 14-15;

² Contemplarea lui Dumnezeu se realizează aproape exclusiv în facultatea intelectuală a omului, acesta neparticipând în integralitatea ființei sale la misterul divin. Prin această perspectivă trupul omului și chiar cosmosul intră într-un fel de umbră, gnoza fiind superioară credinței. Clement afirmă că „prin gnoză se desăvârșește credința; că numai prin gnoză ajunge credinciosul desăvârșit”. Clement Alexandrinul, *Stromata* VII, 55, 2, în „Scrieri”, partea II-a, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 5, traducere Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 510;

³ Este afirmată fundamentarea în Logosul dumnezeiesc a creației, precum și permanența ei armonioasă prin puterea Logosului. Clement identifică Cuvântul preexistent creației, Cel prin Care toate s-au făcut, cu Hristos, venirea lui Hristos în lume fiind de fapt „arătarea Cuvântului Celui Care era la început și preexista”. Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, 5, 1, în „Scrieri”, partea I, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 4, traducere Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 72;

inteligibilă și alta sensibilă. Argumentele referitoare la cosmologie din Stromate erau pentru păgâni și iudaizanți, cele pentru simpli catehumeni fiind de cu totul altă factură.

Este interesant de observat că prins fiind în argumentarea filosofică, dascălul alexandrin este trihotomist: „sufletul are trei părți: partea spirituală, partea irascibilă și facultatea de a pofti. Prima este rațională, a doua este sălbatică, iar a treia este dea dreptul demonică”⁴.

Antropologia lui Clement Alexandrinul este una hristocentrică. Se poate afirma fără rezerve că ea se încadrează într-o viziune hristocentrică a istoriei. De la Facere până la Apocalipsă, Hristos este obiectul întregii Scripturi. Având ca model pe Logosul Dumnezeiesc, omul devine la rândul său creator. El vorbește adeseori despre trup și carne ca fiind sfințite, îmbrăcate în nemurire, marea valoare a trupului fiind dată de faptul că este locaș al sufletului. Cea mai înaltă exprimare a trupului se regăsește în Înviere, trupul nostru fiind asemenea trupului lui Hristos, acesta fiind argumentul principal în disputa sa cu gnosticii eretici, care negau valoarea trupului omenesc. Clement Alexandrinul clarifică relația dintre „chip” și „asemănare” arătând că acestea se descoperă în mod desăvârșit în Hristos. Gnosticul adevărat este creștinul desăvârșit, așa cum vedem din Stromate, și el trebuie să ajungă la nivelul unei gândiri continue, care echivalează cu contemplarea. Epóptia este cel mai înalt grad de inițiere în contemplarea lui Dumnezeu, și ea diferă de starea extatică sau delirul promovate de către Plotin, 60 de ani mai târziu de la moartea lui Clement Alexandrinul. Gnosticul creștin este cel care ajunge la contemplarea slavei lui Hristos prin sfințenie și prin puterea harului.

După Clement Alexandrinul, Biserica este un act al voinței lui Dumnezeu, creată în vederea mântuirii oamenilor. Stâlpii Bisericii sunt: credința, iluminarea și cunoașterea, iar prototip al acesteia este Sfânta Fecioară. Biserica este, din perspectivă clementiană, o școală sau o universitate, iar Mirele ei este singurul dascăl sau învățător. Ierarhia bisericească se recrutează dintre cei drepți, și deși în lume preotului nu i se acordă o cinstitie prea mare, totuși el va sta cu cei 24 de bătrâni pe tronuri, judecând poporul, la Judecata de Apoi. După Clement Alexandrinul există „o Biserică de sus”, o Biserică cerească, cu un prezbiteriu slăvit, dar acest concept va fi dezvoltat mult mai pe larg de Fericitul Augustin, două secole mai târziu, în „De civitate Dei”. Într-un mediu afectat de falsul gnosticism și de neștiință, Clement Alexandrinul prezintă *Botezul* ca pe o luminare și culme a adevăratei cunoașteri. Cateheza duce la credință, iar credința se învață prin Sfântul Duh odată cu Botezul. Dacă în *Pedagog* 1, 6 avem una dintre cele mai cuprinzătoare analize asupra Botezului: gnoza, iertarea de păcate, baia baptismală, iluminarea, în continuarea acestui fragment descoperim și roadele acestei taine: harul și desăvârșirea în trupul mistic al lui Hristos.

Pe vremea lui Clement Alexandrinul, doctrina trinitară nu era încă explicată, cuvântul „ousia” încă nu desemna încă firea unică a celor trei Persoane dumnezeiești. „La Clement Alexandrinul, în contemplare, ființa divină este mai degrabă abisul Tatălui. Gnosticii lui Clement Alexandrinul formează un cerc aproape ezoteric: ei sunt aleșii care trăiesc într-o comuniune constantă cu Dumnezeu. Viața lor trebuia să se desăvârșească în mod inevitabil în martiriu, idealul sugerat de epoca persecuțiilor. În descrierea lui Clement Alexandrinul, acești gnostici nu sunt ființe istorice, ci mai degrabă ficțiune, o utopie a geniului platonice și care se situează departe de viziunea eshatologică, dar concretă pe care o găsim la Sfântul Irineu de Lyon”⁵.

Marele învățat alexandrin concepe dumnezeirea ca transcendentă, însă comunicabilă. Prin Logos, Dumnezeu intră în comuniune rațională, de gândire, cu lumea. Chiar lumea materială este expresia gândirii divine, care a creat-o prin energii (monade). Concepția sa monadică este completată de concepția triadică: Dumnezeu este Unul în Trei Persoane, iar

⁴ Idem, *Despre frumusețea cea adevărată*, 2, „Pedagogul”, *op. cit.*, p. 306;

⁵ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, traducere Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 47;

cunoașterea lui Dumnezeu nu este actul singular al rațiunii noastre, ci este un act al harului dumnezeiesc.

Secolul al patrulea, numit și secolul de aur, reflectă poate cel mai bine învățătura alexandrină din timpul lui Clement, prin proiecția unor noțiuni de bază ca: Logosul, gnoza, misterele și tainele Bisericii în gândirea părinților de mai târziu. În acest secol se vor dezvolta aspecte importante ale teologiei: antropologia, filosofia creștină, educația, sociologia, cultul, istoria, oratoria, filocalia, arta literară. În raport cu logosofia filosofilor antici, teologia secolului de aur exprimată de Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin, este una realistă, pentru că *Logosul* nu mai este o entitate metafizică plăsmuită de speculația rațiunii, ci Fiul lui Dumnezeu întrupat real în istorie cum de altfel o spusese și Clement Alexandrinul.

Triadologia este a doua mare provocare a gândirii duhovnicești din biserica primară și ea a durat până la Sinodul VII Ecumenic. Ceea ce Clement Alexandrinul spusese simplu, fără a folosi termenul de Treime, „Unul este Tatăl Universului, Unul este Cuvântul și Unul este Duhul Sfânt”, a dus la o problematică triadologică, sintetizată în trei puncte:

1. Arianismul și criza teologiei Logosului;
2. Niceea I și teologia trinitară sub semnul lui homousios;
3. Constantinopol și reglementarea capadociană a dogmei trinitare.

Răspunsul a fost homousios, deoființimea Fiului cu Tatăl, apoi extinderea homousiei și la Persoana Sfântului Duh (Alexandria 362) și a constituit întreaga sinteză teologică atanasiano-capadociană. Toate marile teme creștine: Creația, Hristologia, Triadologia au suferit influențe multiple din filosofia antică și mai ales din cea alexandrină filtrate însă de capacitatea Sfântului Clement de a alege ceea ce este bun și util pentru viața creștinului și pentru tezaurul Bisericii. Aceasta este, de fapt, contribuția teologico-filosofică a smeritului părinte Clement Alexandrinul.

Origen reia învățătura lui Clement și o fundamentează pe datele scripturistice. În Hristos, firea dumnezeiască și firea omenească se unesc „pentru ca firea omenească să se îndumnezeiască”. Contemplarea îndumnezeitoare a gnozei se desăvârșește în unirea cu Dumnezeu. Începută pe pământ, ea va atinge deplinătatea în veacul viitor. Caracterul ei intelectualist ne face să vedem în îndumnezeire mai mult restaurarea condiției paradisiace decât un har care-l înalță pe om mai presus de sine însuși. Cuvântul trebuie să fie consumat euharistic pentru ca, la rândul lor, trupul și sângele Mântitorului să reprezinte învățătura lui Hristos cu care se hrănesc sufletele. În doctrina privind eshatologia, după o curățire prin foc, sufletele vor intra în paradis ca într-un fel de școală, „loc de învățătură” unde Dumnezeu va descoperi soluția tuturor problemelor universului. Fericirea, ca și la Clement Alexandrinul, este cunoașterea lui Dumnezeu, simplității naturii Sale prin mintea înduhovnicită. Deplinătatea, atunci când „Dumnezeu va fi totul în toate” înseamnă că Dumnezeu va fi „chiar în fiecare”, făcându-l „un singur duh cu Dumnezeu”⁶. Este starea îndumnezeită sau unirea cu Dumnezeu, realizată prin excluderea oricărui alt fel al desăvârșirii. Dumnezeu devine totul, în așa fel încât mintea omenească nu mai cunoaște altceva decât pe El, aceasta datorându-se faptului că în ansamblul conștiinței mintea Îl înțelege pe Dumnezeu, Care devine singurul ei conținut. Îndumnezeirea se realizează prin contemplație. În mod natural această cunoaștere este nedespărțită de iubire și pe măsura ce cunoașterea crește, în aceeași măsură și dragostea devine din ce în ce mai puternică⁷. Din această pricină cuvântul „psihi”, suflet, pe care Origen îl derivă de la „psihos”, rece, denotă pentru el acea substanță spirituală răcită care și-a pierdut căldura primară și s-a înstrăinat de Dumnezeu⁸.

⁶ *Ibidem*, p. 48;

⁷ Origen, *Despre Principii*, I, 3, în „Scrieri alese”, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 8, traducere Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 79;

⁸ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, 1995, p.48;

Vladimir Lossky afirmă că: „Personalitatea lui Origen era prea bogată pentru a se exprima numai într-o doctrină intelectualistă a vederii lui Dumnezeu. Alături de un Origen intelectualist al lui *Peri archon*⁹ și al apologiei „Contra lui Cels”, există un alt Origen, cel al comentariilor la „Cântarea Cântărilor” și la „Evanghelia lui Ioan”, cel al „omiliilor”. Un Origen înflăcărat și afectiv, nicidecum doctrinar, aplecat asupra izvorului vederii pe care studiul Sfintei Scripturi îl deschide deodată în suflet”¹⁰.

Preocuparea reală a lui Origen era interpretarea Scripturii. Aceasta este depozitara întregii înțelepciuni și a întregului adevăr, ea aflându-se în inima teologiei sale mistice. Pentru Origen „Cântarea Cântărilor” era cartea despre piscul teologiei mistice: unirea sufletului cu Dumnezeu. „Înțelegerea Scripturilor nu este pentru Origen un simplu exercițiu academic, ci o experiență religioasă. Sensul găsit în Scriptură e primit de la Cuvântul lui Dumnezeu și experiența descoperirii sensului Scripturilor este exprimată deseori în sens mistic: el vorbește de o deșteptare bruscă, inspirație și de iluminare... Prin această adâncire în Scripturi, Origen intră tot mai adânc în comuniune cu Dumnezeu, și-i conduce și pe alții spre această comuniune”¹¹.

Origen înțelege experiența mistică drept unirea minții cu Logosul, și numai indirect ca și o contemplare a lui Dumnezeu. În unirea lui prin contemplare, sufletul se împărtășește de contemplarea lui Dumnezeu de către Cuvântul însuși. De aici decurg un număr de consecințe caracteristice pentru învățătura lui Origen despre contemplație. Contemplarea Logosului de către suflet este naturală; în contemplarea Logosului, sufletul își recâștigă starea sa adevărată. Origen nu vorbește nici de extaz, nici de o incognoscibilitate ultimă a lui Dumnezeu sau de vreun întuneric în Dumnezeu. E posibil ca lui Origen să-i repugne ideea extazului datorită abuzului acestei idei printre montaniști¹². Oricare ar fi motivul, el dezvoltă o concepție despre contemplație în care sufletul nu trece de el însuși. Potrivit acestei concepții, sufletul n-are de-a face cu un Dumnezeu în ultimă instanță incognoscibil. Întunericul este numai o fază prin care trecem, nu este ultim ca la Filon, Grigorie al Nyssei sau Dionisie Areopagitul. El vede acest întuneric ca datorându-se în parte lipsei efortului nostru. Dacă ne străduim să-L cunoaștem pe Dumnezeu, întunericul va dispărea¹³.

Origen poate fi văzut ca întemeietorul tradiției mistice intelectuale dezvoltată și lăsată moștenire Bisericii Răsăritene de Evagrie. În această tradiție, unirea contemplativă este unirea *nous*¹⁴-ului, cel mai înalt punct al sufletului, cu Dumnezeu printr-o vedere transformatoare. Și tot într-o atare vedere *nous*-ul își găsește adevărata lui natură; el nu iese afară din sine însuși în altceva; nu există extaz. Dumnezeu cu Care e unit sufletul nu este incognoscibil. Prin urmare, întunericul e o etapă lăsată în urmă, în urcușul sufletului nu există întuneric final în Dumnezeu. Avem o mistică a luminii. Totuși, Origen nu e doar precursorul unei tradiții, ci al

⁹ În capitolul al III-lea din *Peri Archon*, Origen afirmă unitatea dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, ca în *Prefață* la aceeași lucrare să arate că prin propovăduirea apostolică a fost transmisă învățătura că „Duhul Sfânt se bucură de aceeași cinstitură și mărire ca Tatăl și Fiul”. Origen, *op. cit.*, p. 78; Acest fapt este propovăduit în Biserică cu mare claritate, problema care rămâne, în opinia lui Origen, se referă la faptul dacă Duhul Sfânt s-a născut ori nu s-a născut, dacă trebuie să-l socotim Fiul al lui Dumnezeu sau nu? Origen, rămâne subordinaționalist tocmai datorită lipsei acestor precizări care țin de planul *ad intra* al Treimii, al relațiilor intratrinitare.

¹⁰ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 56;

¹¹ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 98;

¹² Aceasta e opinia lui Daniélou, *Origène*, p. 296;

¹³ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 106;

¹⁴ Andrew Louth este de părere că „în spatele acestei distincții platonice dintre minte și suflet (*nous* și *psyche*) stă întreaga concepție a lui Origen despre lumea ființelor spirituale și soarta lor. (...) pentru Origen, lumea „reală” e domeniul ființelor spirituale, nemateriale: drama căderii și a mântuirii ține în chip esențial de acest domeniu spiritual. O astfel de premisă se adecvează prost cu credința în Cuvântul Întrupat într-o lume materială, fizică”. *Ibidem*, p. 94;

întregii tradiții mistice creștine. Chiar dacă teologia mistică ulterioară a dezvoltat accente cu totul diferite de cele pe care le găsim la Origen, ele se dezvoltă totuși în cadrul oferit de el¹⁵.

Evagrie Ponticul a fost poate teoreticianul spiritualității monastice a creștinismului răsăritean. Evagrie a fost primul intelectual care a îmbrățișat, în pustiu egiptean viața de pustnic. Nu s-a mulțumit să imite asceza și modul de rugăciune al marilor Părinți Capadocieni, ci a încercat să-i integreze într-un sistem metafizic și antropologic inspirat de neoplatonism. Cu Evagrie, pustnicii deșertului începură să vorbească limba „Didascaliei” creștine de la Alexandria. Acest lucru este deosebit de important în concepția lui Evagrie despre rugăciune. Izolându-se de bună voie de viața comunitară a Bisericii, dedicându-se luptei contra puterilor diavolești care adesea se manifestau la ei prin cerințele trupești și pasiunile carnale, monahii vedeau în percepțiile neotestamentare referitoare la rugăciune modalitatea cea mai sigură de a rămâne în contact cu harul Mântuirii. Rămăși singuri cu Dumnezeu, ei considerau rugăciunea individuală drept elementul pozitiv esențial al spiritualității creștine, desăvârșirea trebuincioasă oricărei practici ascetice. Pentru că ei abandonaseră toate activitățile ce compuneau în mod concret, la acea vreme, „edificarea Trupului lui Hristos” - misiunea, învățământul, fapte bune - pentru că ei abandonaseră practica administrării regulate a Sfintelor Taine, nu le rămânea altceva decât, drept unic scop al vieții; prin rugăciune ei împlineau roadele Botezului și tot prin ea, Îl cunoșteau pe Dumnezeu. Analiza făcută de el sufletului confruntat cu cu ispite, catalogarea celor „opt duhuri ale răutății”, împreună cu scurțul dar densul său tratat „despre rugăciune”, au marcat pentru totdeauna literatura monahilor bizantini și, în general, răsăriteni¹⁶. Sfântul Dionisie Areopagitul (†500) și Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662) vor cheltui multă energie încercând să dea un răspuns câtorva din dificultățile ridicate de Evagrie. Aceasta rezidă în principal în înțelegerea evagriană a ființei umane și a cosmosului¹⁷, împreună cu absența în aparență a unui loc real acordat Bisericii în gândirea sa (chiar dacă Evagrie nu pare să fi văzut niciodată lucrurile în acest fel). Însă el avea lucruri importante de spus cu privire la experiența mistică și a exprimat aceste teme făcând uz de limbajul Templului și al Liturghiei. Evagrie îi urma lui Origen, inspirându-se și din contemporanul acestuia din urmă, Plotin. Ca și Origen, el citea în lumea prezentă, alcătuită din materie și din existența încorporată, atât rezultatul unei căderi dintr-un univers original al spiritelor create, cât și al providenței divine exercitate în favoarea spiritelor căzute. Universul apare astfel ca un gigantic manual, sau ca un plan de lecții uriaș și, mai mult chiar decât atât, în ultimă instanță ca un sacrament. Spiritele căzute sunt chemate să-și facă lecțiile urcând treptele vieții ascetice: întâi de toate stăpânindu-și patimile trupului și ale sufletului, contemplând apoi planul divin înscris în lumi, pentru ca, în cele din urmă, dezbrăcate de orice preocupare pentru trup și orice risipire a minții, să primească ca vase sfințite lumina necreată a Treimii. Dacă omul este în stare să citească „planul lecției” și să urce prin el spre Dumnezeu, e tocmai pentru că acel plan este în același

¹⁵ *Ibidem*, p. 109;

¹⁶ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, traducere Angela Pagu, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 16;

¹⁷ Cosmologia evagriană evidențiază o strânsă relație între *Logos*, *logoi*, *logikoi*. După Evagrie, Logosul are centralitate atât în ceea ce privește creația, cât și în ceea ce privește desăvârșirea și mântuirea creației. Toate cele create de Tatăl în Logos, au imprimată în adâncul lor pecetea Logosului, devenind astfel *logosice*, împărtășindu-se într-un fel din Logos, mai puțin răul, care nu participă la Logos, fiind astfel *alogosic*, irațional. Creația întreagă, vorbește prin rațiunile sale despre Logos, Logos pe care oamenii și îngerii ca ființe raționale sunt chemați să-l cunoască într-o primă fază prin creația Sa. *Logo -i*, ca urme ale Logosului în creației nu sunt prezenți doar în aceasta, ci și în Scripturi, ca și cuvinte duhovnicești inspirate de Duhul Sfânt, întrucât, dincolo de orice dualism, Duhul împreună cu Logosul garantează nu numai unitatea creației, ci și a istoriei mântuirii. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 99;

timp și harta sinelui fiecăruia dintre noi. Aceasta era moștenirea lui Plotin. Ca și filosoful antic, Evagrie înțelege ființa umană ca oglindă a cosmosului și, viceversa, universul ca un om mare. Ascensiunea prin intermediul nivelurilor de sens din cosmos - de la materie trecând prin suflet și intelect spre divin - e în același timp o călătorie interioară, și Evagrie se simte liber să împrumute fermecătoarea imagine în care Plotin descrie așteptarea ivirii dintr-o dată a „zorilor” luminii divine din interiorul omului. În acest punct, în care este vorba de vederea Dumnezeului Întreit Unul în interiorul minții, Evagrie face un apel la imaginea Sinaiului, a Sionului și a Templului: „Dacă prin harul lui Dumnezeu mintea... omul cel vechi, atunci la vremea rugăciunii va vedea propria sa stare ca un safir sau având culoarea cerului. Aceasta aduce aminte de ceea ce Scriptura numește „locul lui Dumnezeu” văzut de bătrâni pe muntele Sinai (Ieșire 24, 10). Scriptura numește acest loc și „vederea păcii”, prin care vedem înăuntrul nostru pacea ce covârșește toată mintea. Căci un alt cer se imprimă într-o inimă curată”¹⁸.

Aceasta e o interiorizare deliberată a teofaniei din relatările despre Sinai ale cărții *Ieșirii*. Manifestarea lui Dumnezeu este acum ceva ce se întâmplă, sau ar trebui să se întâmple, înăuntrul minții. Acest lucru e, desigur, în acord cu interiorizarea de către Origen a istoriei sfinte a lui Israel și, deopotrivă, în armonie cu mărturia dată de Plotin Unului lăuntric. Mai mult, el exploatează la maximum ambiguitatea filosofului cu privire la relația dintre Unu și orice altceva¹⁹. „Lumina Treimii” la Evagrie este în mod limpede har, un dar, nu e pur și simplu conaturală sufletului. „Muntele duhovnicesc” sau Sinaiul lăuntric e „cunoștința Sfintei Treimi”²⁰, dar, odată ce am atins piscul, suntem obligați să așteptăm pogorâre Slavei. În același spirit, Evagrie se inspiră din Apostolul Pavel (I Corinteni 3; 6) spre a afirma că fiecare creștin este la propriul Templu și Altar al Prezenței divine: „Templul inteligibil e mintea curată având acum în ea însăși Înțelepciunea lui Dumnezeu cea în multe chipuri; templul lui Dumnezeu e cel ce vede sfințita Unicitate și altarul lui Dumnezeu e contemplarea Sfintei Treimi”²¹. Liturghia creștinului ca individ, ofranda pe care această în calitate de preot o aduce ca sacrificiu în acest templu lăuntric și la acest altar interior, dezbrăcat de idoli minții, e tămâia „rugăciunii curate”²². Tomas Spidlik referindu-se la conceptul evagrian de „minte curată” sau „nuditatea minții”, arată că gândirea lui Evagrie Ponticul „se înfățișează sub o formă destul de simplă, dar tocmai această aparentă simplitate suscită numeroase obiecții. În mod legitim ne punem această întrebare: eliminarea conceptelor nu distruge oare tocmai ceea ce avva Evagrie a vrut să salveze, adică intelectualitatea omului? Asemănarea cu misticile nirvanei, care renunță la orice gând, e frapantă. De aceea învățătura evagriană trebuie luată în considerare nu numai după termenii utilizați, ci verificând și valoarea pe care un creștin le-o poate atribui și felul în care i-a interpretat tradiția ulterioară. Să notăm, înainte de toate, faptul că termenul „nuditatea minții” nu-i aparține doar lui Evagrie; el este tradițional”²³.

Există o dificultate evidentă în Evagrie. Gândirea sa se concentrează în întregime asupra microcosmosului sufletului și al intelectului. Lucrul nu este deloc o surpriză având în vedere datoria sa față de Origen. Ca și la Origen, înțelegerea mântuirii de către Evagrie e în

¹⁸ Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, 1998, pp. 57-58;

¹⁹ *Ibidem*, p. 58;

²⁰ *Ibidem*, p. 59;

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, II Rugăciunea*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 246; Spidlik, în încercare a de a da un răspuns satisfăcător obiecțiilor aduse teologiei lui Evagrie, îl pune în relație cu Sfântul Simeon Noul Teolog sau mai bine zis cu lectura convertirii acestuia. Dintre obiecțiile care i se aduc lui Evagrie, putem spune că renunțarea pe care o pretinde e în același timp insuficientă și mult prea radicală, el reducând această acțiune la o stare care pare să o anihileze. Deasemene în schema evagriană, Hristos își găsește cu greu un loc la fel cum și funcția iubirii poate fi inserată foarte greu în concepția sa (p. 274);

ultimă instanță dezincarnațională, iar acest lucru trebuia să aibă consecințe în ce privește înțelegerea pe care o avea cu privire la Hristos și la Biserică. În ceea ce Îl privește pe Cel dintâi, Evagrie pare să fi susținut că Iisus a fost singurul spirit creat care nu a căzut, ci a rămas unit cu Logosul divin. Funcția Mântuitorului e, deci aceea de a conduce spiritele înrudite cu El înapoi și în sus, spre unirea lor originală cu Treimea. În ceea ce privește Biserica, se poate spune că la el cosmosul adunării ecleziale dispare efectiv. Liturghia cerească e situată în întregime în interiorul intelectului. Evagrie nu are nimic de spus despre microcosmosul ecleziastic care oglindește adorația îngerilor în Templul din ceruri, cum găsim cu câțiva ani înainte de el la Sfântul Chiril al Ierusalimului sau la Sfinții Grigorie din Nazianz și Grigorie al Nyssei, pe care îi cunoscuse în timp ce era diacon la Constantinopol, ori la Teodor al Mopsuestiei ce scria aproximativ în același timp sau la puțin timp după el²⁴. Această tăcere nu dovedește în chip necesar faptul că Evagrie, un anahoret solitar în cele din urmă și nu un episcop, ar fi ignorat în mod intenționat aspectele corporale și sociale ale experienței creștine a lui Dumnezeu²⁵, dar în mișcarea ascetică erau monahi care le ignorau într-adevăr. La unii din aceștia dimensiunea eclezială a creștinismului se resorbea programatic în cea mistică. Cum era și firesc acești extremiști monahali au căzut în umbra condamnării episcopale. Sinoade de episcopi au fost întrunite și convocate în Răsărit începând din anul 350 și până în jurul anului 1350 un întreg mileniu de nervoasă preocupare pentru a rezolva în întregime sau în parte chestiuni reale sau probleme aparente ridicate la asceți²⁶. Aceste probleme veneau însoțite de câteva etichete: origeniști, mesalieni, manihei, pavlicieni, bogomili și isihaști, ca să le numim doar pe cele mai proeminente. Învreme ce unele din aceste grupuri erau autentice eretice iar altele deplin ortodoxe, toate au îngrijorat într-o epocă sau alta autoritățile Bisericii și ale statului. Dar descurajarea ierarhică, ba chiar anatemele aruncate împotriva lor și-au avut doar arareori efectul dorit, câtă vreme ele nu erau însoțite de o argumentație care să dea o replică satisfăcătoare acestor grupuri, adecvându-se gândirii lor. Așa cum s-au întâmplat lucrurile, asceții înșiși vor oferi cadrul teologic pentru reconcilierea liturghiei interioare cu cultul Bisericii, și acest cadru începea deja să apară tocmai pe vremea când scria Evagrie însuși²⁷.

Condamnarea postumă a lui Evagrie în anul 553²⁸ s-a produs pe fondul devierii spiritualității pustiului într-o direcție străină Evangheliei și pentru faptul că Evagrie a redactat tratatul său „Despre rugăciune” folosind doar câteva aluzii la Scrierile Sfinte și fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat. Tradiția monahismului ortodox a fost deci forțată să-i aplice un corectiv important lui Evagrie. Adoptând noțiunea lui de rugăciune continuă și „intelectuală”, au transformat-o în „Rugăciunea lui Iisus”, Persoana lui Hristos

²⁴ Alexander Golitzin, *op. cit.*;

²⁵ *Ibidem*, p. 60;

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*, pp. 57-60;

²⁸ Ioan I. Ică jr. observă că diferența crucială între Evagrie și origenismul platonian al secolului al VI-lea condamnat în 553 stă în faptul că acesta din urmă a falsificat fundamental gândirea evagriană, folosind pentru unirea dintre creat și necreat termenul *henas* (...) origeniștii palestinieni au deviat într-un sens radical panteist gândirea evagriană”. Gabriel Bunge evidențiază natura trinitară a termenului *monas*, care explică în termeni mistici modul de unire dintre om și Treime. (Ioan I. Ică jr., *Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie sau/și congenialitate*, în Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 15); Ioan Ică jr. este de părere că Părintele Bunge caută să scoată în evidență că Evagrie nu este *filozoful* și intelectualul deșertului, ci prin excelență *monahul* din Kellia, ceea ce duce la o replasare a scrierilor ce alcătuiesc corpusul evagrian. Dacă Evagrie e un monah egiptean de la sfârșitul secolului IV, în centrul preocupărilor sale nu stă speculația cosmologică (condensată în enigmaticele *Kephalaia Gnostika*), ci aceea (scrierile *practice* în care este descrisă psihologia patimilor și lupta cu ele, meditația biblică asupra Cuvântului lui Dumnezeu (scoliile exegetice) și mistica (concentrată în tratatul *Despre rugăciune*) (*Ibidem*, pp. 13-14);

fiind, în final, singurul criteriu și singura normă a spiritualității creștine. Dascălii creștini îi consideră atei pe toți contemporanii lor necreștini, îndeosebi pe aceia care, apărând cu înverșunare politeismul, dezvoltă idei și doctrine contrare creștinismului. Alexandrinii n-au lăsat nimic de dorit în atitudinea lor față de erori. Întreaga filosofie greacă, mitologia și toate roadele spiritului elenic au fost disecate până la ultimele lor compoziții și substanțe, lucru aparent ușor, întrucât majoritatea gânditorilor din Didascalion (Clement Alexandrinul, Origen) trecuseră prin școlile de filosofie, unde aflaseră toate secretele cugetării profane. Ei au combătut materialismul, panteismul, idealismul, spiritualismul, scepticismul și mistagogismul sistemelor vechi sau contemporane lor. Mai târziu, în secolul IV și următoarele, Sinoadele ecumenice au avut un rol esențial în a cristaliza învățătura pe care dascălii alexandrini au întrezărit-o și au apărat-o. Ele au postulat adevăruri plecate sau cultivate la Alexandria: există un singur Dumnezeu, nu doi sau mai mulți; lumea e opera lui Dumnezeu, nu a unui eon creator; Hristos s-a întrupat real, nu aparent; Hristos e Iisus – Logosul Întrupat; oamenii sunt cu sufletul egali în fața Creatorului.

Marian Mihailescu