Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul: etape și forme

Elemente introductive

Benedict VESA

Abstract: *One can say without exaggeration that talking about “knowledge” at St Isaac the Syrian means referring to his all theological system. His writings can be read as a gnosiological itinerary that begins from bodily asceticism (the knowledge rises above the material), continues with the asceticism of the mind/ soul and, finally, finds its fullness into the world of the spiritual beings, the area of the spirit (intellect), where one contemplates the Holy Trinity (spiritual knowledge or theoria). We are talking about the divine knowledge that observes three steps, corresponding to the two dimensions of the human person: physical (body) and spiritual with its two components (soul and spirit) In this short paper we are going to deal with the doctrine of the divine knowledge at St Isaac the Syrian and the forms this process shapes its development. The final conclusion will try to identify the relation St Isaac establishes between the knowledge of the mind and the knowledge of the senses, pointing to an interesting synthesis between the ascetic vision of Evagrius and that of John the Solitary.*

Keywords: *knowledge, spiritual life, ascetism, divine vision, stupor, purity.*

Aspecte introductive

Se poate afirma fără a exagera că a vorbi despre „cunoaștere” la Sfântul Isaac Sirul înseamnă a te referi la întregul său sistem teologic. Scrierile sale pot fi citite ca un itinerariu gnoseologic care pornește de la asceza corporală (ridicarea cunoașterii deasupra celor materiale), la asceza de la nivelul sufletului/ minții și, în cele din urmă, la intrarea în lumea celor netrupești, în spațiul duhului/ intelectului, unde se contemplă Sfânta Treime (cunoașterea duhovnicească sau vederea/*theoria* divină). Vorbim despre o cunoaștere în trepte, corespondente celor două dimensiuni ale persoanei umane: materială (trup/) și spirituală, cu cele două componente (suflet/ și duh/ , cf. 1 Tes. 5,23).

Tripartiția gnoseologiei divine

Fiecăreia dintre aceste trepte îi corespunde o anumită cunoaștere care se folosește de organe, forme și instrumente proprii acelui stadiu. La acest capitol Sfântul Isaac face o sinteză interesantă între viziunea semitico-biblică a lui Ioan Solitarul și cea filosofico-ascetică a lui Evagrie Ponticul. Pe scurt, vom spune că Ioan Solitarul, pornind de la 1 Tes. 5,23, vorbește despre trei stadii: starea somatică (corporală), dominată de patimi trupești, contrară naturii; starea psihică, conformă firii, tranzitorie către spiritualitatea îngerilor, care prevede o asceză aspră de natură fizică și intelectuală; și starea duhovnicească, deasupra naturii¹, care reprezintă comuniunea cu Dumnezeu, o anticipare a experienței lumii viitoare². Sfântul Isaac descrie detaliat această viziune în discursurile sale și așează prima treaptă sub spectrul

¹ I, 3, p. 102 (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoie*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2010).

² *Dialogues sur l'âme et les passions des hommes* 13-4, „Orientalia Christiana Analecta”, Roma, 1939 ; pentru o viziune sintetică a se vedea : Bruce Bradley, „Jean le Solitaire”, în *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, col. 765-772 ; Paul Harb, „Doctrines spirituelles de Jean le Solitaire”, în *Parole de l'Orient*, 2 (1971), pp. 225-260.

fricii de moarte, cea de-a doua sub teama de judecată, iar cea de-a treia sub semnul experienței iubirii:

Omul, când întru cunoașterea (אֵלֶּיךָ) și întru viețuirea trupului (בְּחַיֵּי הַבְּשָׂר) rămâne, se teme de moarte. Dar când cunoașterea lui se face sufletească (בְּחַיֵּי הַנֶּפֶשׁ), iar el întru viețuirea cea bună petrece, cugetul lui se mișcă în tot ceasul întru pomenirea judecății ce va să fie. Că atunci drept stă omul față de firea sa, și întru însăși rânduiala sufletului (בְּחַיֵּי הַנֶּפֶשׁ) se mișcă, și de cunoașterea lui și de viețuirea lui se călăuzește, și spre apropierea lui Dumnezeu bine se așază. Dar când omul a ajuns la cunoașterea adevărului (בְּחַיֵּי הַנֶּפֶשׁ) prin lucrătoarea simțire a tainelor lui Dumnezeu, și se întărește întru nădejdea celor ce vor să fie, întru dragoste se îngHITE. Omul cel trupesc (בְּחַיֵּי הַבְּשָׂר) se teme [de moarte] precum se teme dobitocul de junghiere; cel cuvântător (בְּחַיֵּי הַדְּבָר), de judecata lui Dumnezeu se înfricoșează; dar cea ce s'a făcut fiu (בֶּן), cu dragostea se împodobește, și nu cu toiagul fricii se povățuiește, zicând: «Dar eu și casa părintelui meu Domnului vom sluji» (Iisus Navi 25: 15)³.

În alte locuri, însă, Sfântul Isaac se folosește de moștenirea prețioasă de la „părintele gnosticilor”, Evagrie Ponticul, care vorbește despre două momente, două etape: practică (prktik») și gnostică (gnwstik») ⁴. În cea dintâi omul se luptă cu patimile (cele opt gânduri ale răutății), cu demonii și cu gândurile; reprezintă partea activă, așa cum sugerează și numele, și conduce la ceea ce Evagrie numește apatie (ἀπάθεια) și la dragoste (ἀγάπη). Cea de-a doua etapă se dezvoltă în două momente: contemplarea naturală (fusik») și cunoașterea sau vederea lui Dumnezeu (qeologik»). Contemplarea naturală se divide și ea în două etape: contemplarea naturală secundă, care are drept obiect contemplarea celor materiale, a logosului interior al ființelor vizibile, și contemplarea naturală primară, care vizează vederea ființelor spirituale. Cea de-a doua etapă este deja o știință spirituală pentru că depășește

³ I, 62, p. 439.

⁴ *Practikos*, PG 40, 1233ab; *Scrisoare către Anatolie*, PG 40, 1221c.

Lucrarea lui rădăcină crucii în două este, și aceasta pentru doimea firii noastre, cea în două părți despărțită. Și una adică este răbdarea necazurilor trupului, care se plinește prin lucrarea părții celei iufoase (ܠܘܠܝܬܐ)⁶ a sufletului și se cheamă dreaptă făptuire (praxis/ ܠܘܠܝܬܐ). Iară cealaltă se află întru lucrarea cea subțire a minții (ܠܘܠܝܬܐ), întru pururea-cugetarea cea Dumnezeiască, întru stăruința rugăciunii și întru altele ca acestea. Această a doua lucrare se săvârșește prin partea cea profitoare (ܠܘܠܝܬܐ)⁷ și se cheamă dumnezeiască vedenie (theoria/ܠܘܠܝܬܐ). Și cea dintâi, adică dreapta făptuire, pre partea cea pătimitoare a sufletului o curățește prin puterea râvnii; iar cealaltă, prin lucrarea dragostei (ܠܘܠܝܬܐ) sufletului, care este dorire firească, strecură partea cea înțeleghătoare (ܠܘܠܝܬܐ) a sufletului⁸.

În partea a doua a cercetării noastre ne vom referi la anumite forme ale cunoașterii experiențiale la Sfântul Isaac, care fac parte din limbajul său obișnuit prin care exprimă dinamismul vieții duhovnicești. Prima dintre acestea, de maximă importanță, este cea redată prin termenul ce provine din mistica bizantină – qewr...a (ܩܘܪܝܐ), pur și

⁸ I, 2, p. 96.

simplu transliterat în limba siriacă. Sfântul Isaac împrumută acest termen din limbajul mistic al lui Evagrie și al lui Dionisie⁹, având în vedere că scriitorii siriaci nu îl folosesc în mod obișnuit. Profesorul Sebastian Brock susține că acest termen apare doar la acei autori siriaci care au cunoscut și folosit scrierile lui Evagrie, începând cu Ioan Solitarul¹⁰. În traduceri moderne termenul este redat fie prin „theoria” însăși, fie prin contemplare (Sebastian Brock și ceilalți traducători occidentali), fie prin „vedere (vedenie) dumnezeiască” (Dana Miller). Isaac însuși îl explică cititorilor săi în termenii unei „vederi (vedenii) a duhului (ܘܕܗܝܬܐ ܕܠܗܝܬܐ)”¹¹, „descoperire făcută intelectului fără simțuri (ܠܘܡܢܐ ܕܠܗܝܬܐ ܕܠܗܝܬܐ)”¹², „simțire a tainelor dumnezeiești (ܕܠܗܝܬܐ ܕܠܗܝܬܐ ܕܠܗܝܬܐ)”¹³.

Din această perspectivă, unii dintre traducătorii occidentali, optând pentru termenul „contemplan”, se văd nevoiți să recunoască incapacitatea acestuia de a reda întreg conținutul termenului original. De pildă, André Louf susține că prin „theoria” Sfântul Isaac se referă la stadiul superior al cunoașterii spirituale, în vreme ce termenul „contemplan” se referă la „o privire din ce în ce mai adâncă asupra realităților create și cele ale lui Dumnezeu... care pornește adesea de la o meditație, reflecție asupra Scripturilor, creației și a scopului mântuirii”¹⁴ la care sunt chemate toate simțirile spirituale (intelența, gândirea, conștiința și intelectul). În aceeași linie, Dana Miller continuă această analiză și afirmă că termenul „contemplan” are o conotație psihologică, referindu-se la crearea de imagini pornind de la o anumită

⁹ Sebastian Brock susține că în anumite locuri uzanța acestui termen trimite la Evagrie, în schimb, în altele, construcția este tipic dionisiană. A se vedea: S. Brock, „Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Niniveh: a preliminary investigation”, în *Adamantius*, 15 (2009), pp. 62-63, 66-67; Idem, „Some Uses of the Term „Theorya” in the Writings of Isaac of Niniveh”, în *Parole d'Orient*, 20 (1995-6), pp. 407-419.

¹⁰ Sebastian Brock, „Some Uses of the Term „Theorya” in the Writings of Isaac of Niniveh”, pp. 407-408.

¹¹ I, 37, p. 307.

¹² I, 22, p. 221.

¹³ I, 2, p. 98.

¹⁴ André Louf, „Introduction”, în Isaac le syrien, *Oeuvres spirituelles II*, Spiritualité Orientale, 81, Abbaye de Bellefontaine, 2003, p. 83.

meditație cu privire la creație sau cele dumnezeiești, în timp ce „theoria” descrie o lucrare a Duhului la nivelul minții care îl face pe om să se adâncească în tainele lui Dumnezeu și ale creației, ascunse nivelului rațional. Acesta numește această cunoaștere „supraconceptuală”, descoperire de sus ochilor duhovnicești, prin harul Duhului Sfânt¹⁵. Din acest motiv redă termenul „theoria” prin „vedere dumnezeiască” (*divine vision*).

Vom încerca acum să identificăm felul în care Sfântul Isaac însuși descrie lucrarea pe care o numește „theoria”. Probabil că textul cel mai sugestiv în acest sens este fragmentul din prima colecție, capitolul 37, unde Sfântul Isaac numește starea care caracterizează rugăciunea duhovnicească cu însuși termenul „theorie”, și afirmă că

Rugăciunea cea duhovnicească (רוּגָעִיּוּת דְּחַוּוּנָא) sunt mișcările sufletului (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ) care de lucrarea Sfântului Duh se împărtășesc prin deplină neprihănire și curăție... ea este taină a așezării și a viețuirii celei viitoare (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה), pentru că într-însa sus se înalță omul, și firea lui rămâne nelucrătoare și nemișcată de vreo mișcare sau pomenire a celor de aicea. Și nu cu rugăciune se roagă sufletul, ci întru cunoștință simte lucrurile cele duhovnicești ale veacului acelaia (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה), care covârșesc cugetul (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה) omenesc; iar înțelegerea (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה) lor este prin puterea Sfântului Duh. Aceasta este dumnezeiască vedenie înțelegătoare (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה), și nu mișcare și stăruire a rugăciunii, măcar că din însăși rugăciunea a luat pricină.... Și când îi umbrează Duhul cel Sfânt, pururea întru rugăciune îi află. Și dintru rugăciunea aceasta îi aduce întru theoria (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה), care înseamnă «vedenie a duhului» (מַעֲשֵׂי הַנֶּפֶשׁ הַבְּרִיָּה)¹⁶.

¹⁵ Cf. „Introducere”, în Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoie*, pp. 73-74.

¹⁶ I, 37, pp. 306-307.

Sfântul Isaac vorbește despre „vedere îngerească” (ܠܝܬܬܐ ܕܠܗܘܬܐ)¹⁷ și despre „vedere cerească”¹⁸ (ܠܝܬܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܝܬܬܐ), în care intelectul este mișcat fără simțuri de puterile spirituale. Și în cele din urmă, „theoria” descrie generic tipul de viețuire duhovnicească (cel de-al treilea stadiu al urcușului mistic), caracterizat drept participare la Împărăția lui Dumnezeu sau experiența eshatonului încă de pe pământ. Se poate deduce că „theoria” reprezintă modul de cunoaștere anticipator al realității de după moarte. Sfântul Isaac descrie efectiv ce se întâmplă în această stare: prin dezbrăcarea intelectului și ridicarea minții deasupra celor lumești se intră în vederea cea fără materie, care se desfășoară deasupra simțurilor, și se primește vederea cea ipostatnică și minunarea de Dumnezeu. Episcopul ninivitan o numește „cunoaștere singurătățită” sau „cunoaștere întru unime”. O să redăm întreg fragmentul unde acesta descrie în detaliu această prefacere:

Iar această dumnezeiască vedenie (ܠܝܬܬܐ) îl apropie de despuierea minții (ܕܡܝܬܐ ܕܠܗܘܬܐ) care se cheamă vedenie nematerialnică (ܕܠܡܐ ܕܠܐ ܡܬܝܬܝܬܐ). Și aceasta este viețuirea cea duhovnicească (ܕܥܠܡܐ ܕܝܬܬܐ). Că aceasta ridică cugetul (ܕܠܡܐ) dintru acestea pământești, și îl apropie de întâia vedenie (ܠܝܬܬܐ) a duhului, și lui Dumnezeu îl înfățișează prin dumnezeiasca vedenie a slavei dintâi celei nepovestite, și îl desparte de lumea ceasta și de simțirea ei. Și prin aceasta desăvârșit ne încredințăm de nădejdea cea gătită nouă... viețuirea cea duhovnicească este lucrare osebită de simțiri. Și aceasta este viețuirea de care au scris Părinții, cum că atunci când mințile sfinților primesc vedenia (ܠܝܬܬܐ) cea ipostatnică (ܕܝܬܬܐ ܕܝܬܬܐ), se înlătură până și grosimea trupului, și de-aici înainte vedenia (ܕܠܡܐ) lor se face înțelegătoare (în sir. ܕܥܠܡܐ ܕܝܬܬܐ - duhovnicească). Căci vedenie ipostatnică se numește starea de zidire a firii celei dintâi [a omului]. Și dintru această vedenie

¹⁷ II, 3, 3, 90 (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, Partea II recent descoperită*, trad. Ioan I. Ică jr. Sibiu, Deisis, 2003).

¹⁸ I, 43, p. 345.

*ipostatnică cu lesnire se pornește și se înalță omul către ceea ce se cheamă cunoașterea cea întru unime*¹⁹ (כְּחַיִּים אֶחָד), care este, mai limpede zicând, minunarea de Dumnezeu (רִמּוּז). Aceasta este starea măreței viețuirii ce va să fie, care se dă întru slobozenia vieții celei fără de moarte, întru petrecerea cea după înviere²⁰.

Se poate observa din acest pasaj că „vederea duhovnicească” este modalitatea de *cunoaștere* suprafirească, care anticipează pe pământ viețuirea cea de după moarte. Aici se experiază parțial, în schimb, în viața de după moarte, plenar.

O altă formă de cunoaștere, înrudită cu cea precedentă, este cea pe care Sfântul Isaac o numește „vedere” (רִמּוּז), în strânsă legătură cu „descoperirea/ revelarea” (פְּתִיחַ), uneori privite ca sinonime, ambele referindu-se la un contact direct, imediat, cu realitățile cerești. Există totuși anumite diferențe semantice subliniate de Sfântul Isaac:

*Nu toată descoperirea (פְּתִיחַ) se numește vedere (רִמּוּז), dar toată vederea se numește descoperire, ||fiindcă se descoperă ceva ascuns. Însă nu totul se face arătat și cunoscut prin vedere||. Că descoperirea se primește mai de multe ori pentru cele ce sunt cunoscute, gustate și simțite de minte (חַיִּים); dar vederea în multe feluri se face, ca prin asemănare și prin chipuri, precum de demult către cei vechi se făcea, fie în somn adânc, fie întru deșteptare. Și uneori adică deslușit; iară alteori ca prin nălucire și întunecat oarecum... Sunt și puteri sfinte care se văd de cei vrednici, și descoperiri le fac... Dar descoperirile cele ce sunt simțite de minte prin curăția sa se primesc numai de cei desăvârșiți, care sunt deplini întru cunoaștere*²¹.

¹⁹ Când cuvântul *singurățătită* a fost retradus în greacă, s-a preluat sensul de ‘viețuire singuratică’, astfel că în greacă avem *cunoașterea petrecerii celei singuratice*. Eroarea poate proveni și de la copişti. Folosirea cuvântului *monadik* pentru *singurățătită* indică faptul că traducerea inițială era corectă, fiind apoi coruptă de către copişti.

²⁰ I, 43, pp. 342-343.

²¹ I, 37, p. 298.

„Descoperirea” este mai mare decât „vederea”, de vreme ce se referă la experiența mistică interioară, la nivelul organelor cognitiv-spirituale, în vreme ce următoarea la revelații concrete din lumea imaterială (înger, sfinți²²). La fel ca și în cazul „teoriei”, și „descoperirea” înseamnă participare deja la Împărăția cerurilor, noua realitate²³. În capitolul XIX din ediția lui Paul Bedjan²⁴, afirmând de la început că nu este vorba de o lucrare ce ține de osteneala omului, ci de „o lucrare a Duhului”, Sfântul Isaac, enumeră șase tipuri de descoperiri: prin simțuri (ܬܚܝܬܐ), printr-o vedere a sufletului (ܬܚܝܬܐ ܕܢܦܫܐ), printr-o răpire a gândirii (ܬܚܝܬܐ ܕܠܒܐ), prin răpirea minții (în sir. la nivelul *profeției*/ ܬܚܝܬܐ ܕܢܒܝܐ), într-un mod inteligibil (în sir. se poate chiar „spiritual”, ܬܚܝܬܐ ܕܪܘܚܢܐ), iar a șasea în vis (ܬܚܝܬܐ ܕܚܝܐ)²⁵. Aceste descoperiri sunt însă parțiale, anumite străfulgerări ale adevărului, în funcție de stadiul duhovnicesc al ascetului. Adevărata cunoaștere rămâne cea la nivelul minții²⁶.

Foarte apropiat din punct de vedere semantic cu „descoperirea” și utilizat tot la plural, de cele mai multe ori, este și ceea ce Sfântul Isaac numește *sukolo* (ܣܘܟܠܐ). Traducătorii s-au confruntat și de această dată cu dificultatea redării acestui termen într-o limbă modernă, pentru că, de fapt, cuprinde în sine un întreg spectru semantic, ca de pildă: intuiție, sens, înțelegere, și, fără să se refere la o cunoaștere superficială, implică direct acțiunea Duhului Sfânt. Aspectul particular al acestei forme de cunoaștere este acela că pornește de la o realitate materială (meditarea la Sfânta Scriptură sau la taina mântuirii²⁷) și se întâlnește fie cu descoperiri din partea îngerilor, fie din partea Duhului Sfânt Însuși²⁸. În franceză s-a preferat termenul „intuition” (intuiție), în vreme ce în italiană, deși cu conștiința lipsei unei perfecte sinonimii, s-a

²² I, 5, p. 138; I, 54, p. 405.

²³ II, 8,1,4-7.

²⁴ Lipsește în traducerea românească ale Părții întâi, dar va fi atașată de Părintele Ică jr. la partea a doua, pp. 411-415.

²⁵ II (I), 19, 3, p. 412.

²⁶ II (I), 19, 12-3, p. 415.

²⁷ II, 3,2,14.

²⁸ II, 3,3,91.

optat pentru termenul „comprensione” (înțelegere). În sinteză, putem să afirmăm că „(stră)fulgerarea” (termen prin care părintele Ică jr. redă ocazional acest „sukolo”) reprezintă un contact scurt, imediat și luminos cu lumea eshatologică:

...deși sunt încă în viațuirea suflătească, uneori se stârnesc în ei în chip nedeslușit unele mișcări duhovnicești. Unul ca acesta începe să simtă în el o mângâiere și o bucurie ascunsă ca niște fulgerări, de pildă atunci când în gândirea (ܬܚܝܬܐ) lui se stârnesc și se pun în mișcare sensuri privitoare la taine, și dintr-o dată inima sa pleznește de bucurie... Chiar dacă o înțelegere privitoare la taine străbate o clipă gândirea (ܬܚܝܬܐ) sa și apoi pleacă, țâșnirea bucuriei și gustul ei se prelungesc multă vreme și, odată ce s-au stins, seninătatea care urmează de aici se revarsă multă vreme în inteligența (ܬܚܝܬܐ) lui²⁹.

În cele din urmă, din aceste străfulgerări care se ivesc în timpul rugăciunii sau citirii, intelectul este condus spre „Sfânta Sfintelor”, când intră în proximitatea lui Dumnezeu³⁰.

În directă legătură cu termenul precedent vom analiza o altă formă de cunoaștere tipic intuitivă desemnată prin doi termeni considerați, în general, sinonimi— *tahro* (ܬܚܪܐ) și *temho* (ܬܡܚܐ), și redați prin „minunare”, „uimire”. Se referă la stadiul superior al vieții spirituale (etapa duhovnicească), la contemplarea (vederea) în tăcere a misterului lui Dumnezeu, când simțurile se suspendă, la fel ca și orice tip de mișcare. Sfântul Isaac susține că la această stare participă atât intelectul, cât și mintea sau gândirea. De pildă, în „adumbrirea (ܬܚܝܬܐ) ³¹” tainică a Sfântului Duh, mintea (ܬܡܚܐ)[intelectul] „e

²⁹ II, 20, 19-20.

³⁰ II, 30, 8-11.

³¹ Asupra sensului acestei „adumbriri” a se vedea studiul profesorului Sebastian Brock, „*Maggnanuta*: a Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background”, în *Mélanges Antoine Guillaumont - Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988, pp. 121-129. Autorul vorbește despre două tipuri de „adumbriri”: cea dintâi ca ajutor și protecție din partea lui Dumnezeu (practică), iar cea de-a doua, la care ne referim și noi aici, tainică, la nivelul minții, prin descoperire dumnezeiască (a se vedea II, 16).

lovită în *uimire* (ܐܡܝܬܐ) și dilatată de o descoperire dumnezeiască. Câtă vreme această lucrare ia mintea sub umbra ei, omul urcă, prin împărtășirea Duhului Sfânt, mai presus de gândurile sufletești... spre cunoașterea Lui”³². Uimirea reprezintă consecința faptului că dumnezeirea nu poate fi cuprinsă cu facultățile naturale ale omului, ci presupune o descoperire în care însuși Duhul Sfânt acționează. Citim în discursul al patrulea din partea a treia: „Ori de câte ori mintea (ܐܡܝܬܐ) va încerca să scruteze ceea ce e ascuns și nu va reuși pentru că e nevăzut, prin unele ca acestea ea va putea să contemple în *uimire* (ܐܡܝܬܐ) acea Fire care în chip natural nu poate fi cuprinsă nici de vedere (ܐܝܬܐ), nici de intelect (ܐܡܝܬܐ), nici de gândire (ܐܝܬܐ)”³³. De data aceasta uimirea se referă la facultatea minții, însă, în alte locuri se referă și la gândire: „Când sufletul va fi curățit de puțin de această lucrare plină de frica lui Dumnezeu și trezvie, să aibă încredere că atunci contemplarea duhovnicească (ܐܝܬܐ ܐܝܬܐ) va cădea din clipă în clipă și fără osteneală peste el. În fiecare clipă va întâlni în *gândirea* (ܐܝܬܐ) sa unele înțelegeri și, dintr-o dată, aceasta va sta nemișcată într-un nor întunecos și dumnezeiesc care o lovește cu *uimire* (ܐܡܝܬܐ) și o face să tacă”³⁴.

Ca și în cazul „(stră)fulgerării”, și uimirea pornește de la rugăciune³⁵ sau meditație la cele viitoare și la Ființa lui Dumnezeu³⁶, la providență³⁷, la mila lui Dumnezeu³⁸, și se transformă în contemplare duhovnicească, când nu mai există nici rugăciune, nici meditare, sau orice alt fel de mișcare. Vorbim în acest caz de „omul duhovnicesc” (ܐܝܬܐ ܐܝܬܐ)³⁹, „prizonier” al harului⁴⁰ și al dragostei lui Dumnezeu⁴¹.

³² II, 16,5.

³³ III, 4,3 (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, Partea III recent regăsită*, Sibiu, Deisis, 2005).

³⁴ II, 7,1.

³⁵ II, 35,1; I, 22.

³⁶ II, 3,3,49.

³⁷ II, 35,3.

³⁸ III, 11,27.

³⁹ II, 3,3,92.

Și minunarea (ܠܝܡܢܐ) urmează același parcurs: implică intelectul⁴², mintea⁴³, și gândirea⁴⁴; pornește de la rugăciune și meditația la Dumnezeu⁴⁵, creație⁴⁶, iconomie⁴⁷ și providența sa⁴⁸; reprezintă o acțiune a Duhului Sfânt⁴⁹, care face inima „prizonieră”⁵⁰ și reduce la tăcere toate emoțiile. André Louf⁵¹ vorbește despre o identitate parțială a celor doi termeni, socotind că „minunarea” (ܠܝܡܢܐ) rămâne legată de o percepție care vine din meditarea la lucrarea lui Dumnezeu, creația Sa sau providența Sa, în schimb, „uimirea” (ܠܝܡܝܐ) este, mai ales, fructul intervenției directe a Duhului Sfânt, ca anticipație a realității viitoare, pregătită de cea dintâi.

Sfântul Isaac propune cititorului un parcurs gnoseologic care presupune participarea integrală a omului ca subiect cunoscător la acest proces, ceea ce înseamnă că, alături de organele strict „gnoseologice” (de natură intelectuală), implică și o cunoaștere senzitiv-spirituală legată de „inimă”, pe linia lui Ioan Solitarul și a Sfântului Macarie. Sfântul Isaac redă această formă de cunoaștere prin termenul ܠܝܡܝܐ, „simțire”, „percepție”. Sabino Chialà include această facultate în spectrul „cunoaștere – experiență” și susține că se referă la o cunoaștere reală, concretă, vie. De aceea o redă în limbajul modern

⁴⁰ II, 1,32.

⁴¹ II, 20,20.

⁴² III, 2,27.

⁴³ II, 3,2,10; 14,24.

⁴⁴ II, 3,2,89; 4,66.

⁴⁵ II, 1,42; 3,1,86; III, 3,6.

⁴⁶ II, 36,1.

⁴⁷ II, 3,4,48; 21,13.

⁴⁸ II, 30,7; III, 12,20.

⁴⁹ II, 3,2,89.

⁵⁰ II, 3,1,88; 3,4,48.

⁵¹ Se pare că André Louf și Serafim Seppälä sunt singurii siriacologi care susțin o diferență calitativă între cei doi termeni în scrierile Sfântului Isaac. A se vedea studiile: A. Louf, „*Temha – stupore e tahra – meraviglia negli scritti di Isacco di Ninive*”, în *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VII secolo)*, Centro Ambrosiano, 2009, pp. 93-117 și S. Seppälä, *In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Studia Orientalia 98, 2003, Helsinki, Finish Oriental Society, pp. 77-80.

prin „percepție”⁵². André Louf argumentează că acest termen se referă la o experiență complexă, de natură senzorială, psihică, intelectuală sau chiar spirituală. Și totuși, pentru că rădăcina termenului se referă direct la o experiență senzorială concretă, acesta optează pentru termenul „simțire”⁵³. Vom vedea în câteva exemple că această cunoaștere prin „simțire” nu se referă la simțurile trupești sau cele sufletești, ci la o cunoaștere care implică simțurile spirituale. „Simțirea”, care pune în mișcare „rugăciunea duhovnicească” este mai presus de cunoașterea fapturilor (ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ)⁵⁴, când harul sălășluiește în înțelegere (ܠܚܝܬܐ)⁵⁵. Este vorba de experierea Împărăției lui Dumnezeu⁵⁶, „simțirea (ܠܚܝܬܐ ܝܗܘܐ) a ceea ce e în Dumnezeu... în plinătatea iubirii”, ce ține de Firea (ܠܚܝܬܐ) Lui⁵⁷.

Mai amintim un exemplu unde Sfântul Isaac ne lasă să întrevădem la ce se referă atunci când vorbește despre procesul cunoașterii, folosind termenul în discuție. De data aceasta, într-un mod foarte limpede, episcopul de Ninive subliniază faptul că acest proces nu re rezumă la activitatea intelectuală, ci se realizează prin întâlnirea facultăților gnoseologice cu simțirea inimii. Puterea rațională este înghițită de dulceața simțirii:

Prin cunoaștere (ܠܚܝܬܐ) nu înțeleg ceva ce ține de mișcarea rațională (ܠܠܠܐ ܠܚܝܬܐܝܬܐ) sau de partea cunoscătoare (ܠܚܝܬܐܝܬܐ ܠܚܝܬܐ), ci de acea simțire (ܠܚܝܬܐ ܝܗܘܐ) care împacă puterea rațională într-o dulceață a minunării și o introduce în calmul liniștirii, departe de alergarea oricărui gând. În această taină vom fi în Împărăția lui Dumnezeu... Aceasta e gustarea

⁵² Sabino Chialà, „Introduzione”, Issaco di Ninive, *Terza collezione*, trad. da Sabino Chialà, Lovanii, In Aedibus Peeters, 2011, CSCO, 347, p. XXVII.

⁵³ André Louf, „Introduction”, Isaac le syrien, *Oeuvres spirituelles II*, p. 86.

⁵⁴ III, 16,3.

⁵⁵ III, 13,24.

⁵⁶ III, 3,18.

⁵⁷ III, 4,1,7; 11,2.

plinătății viitoare istorisită tainic și alegoric încă în această viață despre bucurie...⁵⁸.

Ultima formă de cunoaștere la care ne vom referi în această scurtă analiză este numită de către Sfântul Isaac „rugăciune duhovnicească” (ܪܘܓܥܝܢܐ ܕܗܘܠܝܬܐ). Capitolul 23 al părții întâi îi este dedicat în întregime. De altfel, acest capitol lămurește bine nu doar ceea ce înțelege Sfântul Isaac prin rugăciune și rugăciune duhovnicească, în special, ci dezvăluie liniile generale de-a lungul cărora își construiește viziunea sa mistică. Sfântul Isaac face diferența între rugăciunea curată (ܪܘܓܥܝܢܐ ܕܗܘܠܝܬܐ), care este granița dintre viețuirea sufletului și cea a duhului, și rugăciunea duhovnicească (ܪܘܓܥܝܢܐ ܕܗܘܠܝܬܐ) care se petrece în viețuirea duhului. Prima este rugăciune propriu-zisă, cea de-a doua este numită impropriu rugăciune pentru că, deși se naște în rugăciune este, mai degrabă, o „dumnezeiasca vedenie a rugăciunii” (ܪܘܓܥܝܢܐ ܕܗܘܠܝܬܐ), când „rugăciunea buzelor se curmă și, copleșit de uimire (ܕܡܝܪܐ) întru această vedenie, se face omul ca un trup fără de suflare”⁵⁹. În acest stadiu, cugetul nu se mai roagă și nu mai există nici un fel de mișcare. Isaac vorbește despre rugăciune și vedenia rugăciunii, prima stare generatoare a celei de-a doua, dar totuși complet diferite. Starea cea de-a doua

nu mai are volnicie nici spre rugăciune, nici spre mișcare, nici spre plângere, nici spre stăpânire, nici spre sloboda-voire, nici spre cerere, nici spre poftire, nici spre tânjire după ceva din cele ce în viața aceasta se nădăjduiesc, sau în veacul ce va să fie. Deci nu este altă rugăciune după rugăciunea cea curată... Dar după hotarul acesta răpire va fi, și nu rugăciune. Tot chipul rugăciunii își are începutul într-o mișcare⁶⁰, dar când mintea intră în mișcările cele duhovnicești, nu mai este acolo rugă-

⁵⁸ III, 13,17.

⁵⁹ I, 23, p. 224 (B, p. 164).

⁶⁰ Siriaca adaugă: *a sufletului*. Cuvântul *mișcare* folosit aici are și sensul de *gând*, adică mișcare a minții.

Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul: etape și forme. Elemente introductive

ciune. Una este rugăciunea, și alta dumnezeiasca vedenie a rugăciunii⁶¹, deși una din alta pricinile își iau⁶².

Că rugăciunea duhovnicească este un nume pentru cunoașterea duhovnicească însăși Sfântul Isaac ne încredințează atunci când afirmă: „pe aceasta ce se zice duhovnicească rugăciune, unii o numesc *theoria*, alții *cunoaștere*, iară alții *vedere înțelegătoare*”⁶³. Toate denumirile pentru ceea ce înseamnă participarea la Împărăție însă sunt parțiale și temporare, fundamentate pe descoperirea lui Dumnezeu, dar realitatea în sine rămâne transcendentă⁶⁴. Odată intrată în rugăciunea duhovnicească, mintea, „iconoama simțirilor” va fi înghițită în Duhul, în răpire sau uimire, fără mișcări, fiind purtată acolo unde nu mai simte (cu simțurile trupești). Accentuând ideea că generatorul unei astfel de stări este Duhul Sfânt, sfântul Isaac îi condamnă pe acei „neștiutori” (mesalienii) care susțin că se pot ruga cu rugăciune duhovnicească atunci când vor⁶⁵. Citându-l pe Evagrie, afirmă că rugăciunea se sfârșește în clipa în care, în lumina Sfintei Treimi, se intră în uimirea răpirii⁶⁶. Această stare trece dincolo de ceea ce numește cunoaștere, în „necunoașterea cea mai presus de cunoaștere”⁶⁷.

⁶¹ Sîriacă: *din vremea rugăciunii*.

⁶² I, 23, pp. 224-225.

⁶³ Sîriacă: *descoperire a noimelor*/ I, 23, p. 227.

⁶⁴ Aici îl citează pe Sfântul Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, IV, 11, PG 3, 708D.

⁶⁵ În ceea ce privește atitudine Sfântului Isaac față de mesalieni a se vedea studiul: Patrick Hagman, „St. Isaac of Niniveh and the Massalians”, în „N. Tamcke (ed.), *Mystik – Mataphor- Bild. Beiträge des VII. Makarios –Symposiums. Göttingen 2007*, Universitätsrerlag Göttingen, 2008, pp. 55-66.

⁶⁶ *Gnostikos* 30, în J. Muyldermans, „Note additionelle à: Evagriana”, în *Le Museon*, 44 (1931), p. 377 La acest capitol este interesant de urmărit disputa dintre ieziuitul Irinée Hausherr („Par delà l’oraison pure grâce à une coquille. A propos d’un texte d’Evagre”, în *Hésychasme et prière*, Orientalia Christiana Analecta, 176, Roma, pp. 8-12) și maronitul Elie Khalifé Hachem („La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive”, în *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1968, pp. 157-176). I. Hausherr susține că, atunci când Sfântul Isaac vorbește despre existența unei altfel de stări dincolo de rugăciunea curată, care nu se mai poate numi rugăciune în sens propriu, ci mai degrabă non-rugăciune, se folosește de o traducere greșită a unui text evagrian. La rândul său, Khalifé Hachem argumentează că opinia Sfântului Isaac vis-a-vis de

În ultima parte a acestei cercetări ne vom ocupa de doi termeni înrudiți care denumesc calea, respectiv destinația vizată în cunoașterea duhovnicească. Este vorba de *dakiuto* דאקוטו (curăție) și *șafıto* שפוטו (limpezime). Când vine vorba despre utilizarea celor doi termeni, în viziunea lui Robert Beulay⁶⁸, Sfântul Isaac face o interpretare în manieră personală a viziunii misticului Ioan Solitarul, căci cele două stări de curăție denumite de acești termeni sunt legate de ordinea tripartită a vieții duhovnicești, moștenită de la acest autor. Siriacistul afirmă că Sfântul Isaac face o reinterpretație având în vedere că există un decalaj între momentul utilizării celor doi termeni vis-a-vis de ordinea spirituală (tripartită) la acest autor și la episcopul ninivitan⁶⁹. Mai exact, dacă Ioan Solitarul plasează atât curăția, cât și limpezimea în etapa spirituală (שפוטו דאקוטו), care se încununează cu desăvârșirea, Sfântul Isaac le plasează în etapa sufletului (psihică/ שפוטו דאקוטו), cea de-a doua fiind granița dintre viețuirea sufletească și cea duhovnicească, atunci când rugăciunea este curată și continuă. Căci pentru Isaac, așa cum am văzut mai sus, viețuirea duhovnicească presupune lipsa oricărei mișcări, inclusiv a rugăciunii, care se transformă în uimire în fața lucrurilor ascunse. Această reinterpretație este strict legată de sinteza între tradiția siriacă, reprezentată eminamente de către Ioan de Apamea, și cea greacă, pe linia lui Evagrie, pentru că, așa cum susține Gabriel Bunge, limbajul pe care Sfântul Isaac îl folosește aici este, și de data aceasta, tipic evagrian.

acest aspect se încadrează perfect într-o tradiție spirituală de factură siriacă consacrată: în scrierile isaachiene există o diferență clară între rugăciunea curată, în stadiul psihic, și rugăciunea duhovnicească în stadiul duhului (intelectului), când, de fapt, nu mai există rugăciune. Pentru detalii a se vedea și Paolo Bettio, „Prigionieri dello Spirito. Liberta creaturale e eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti”, în *Annali di Scienze Religiose*, 4 (1995), pp. 345-363 și Brouria Bitton Ashkelony, „The limit of the mind (nous): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh”, ZAC 15 (2011), pp. 291-321.

⁶⁷ Evagrie Ponticul, *Kephalaia Gnostika* III, 88, în Antoine Guillaumont, *Les six centuries des „Kephalaia Gnostika” d'Evagre le Pontique*, PO 28/1, Paris, 1958, p. 134.

⁶⁸ Robert Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, 1987, pp. 117-125.

⁶⁹ A se vedea tabelul sintetic al lui Robert Beulay, *La lumière sans forme*, p. 118.

Cei doi termeni se referă, în viziunea sa, la aceeași realitate, însă primul (تطهير) denumește mijlocul (curățirea) prin care se atinge starea desemnată de cel de-al doilea (limpezimea/تطهير), și reprezintă poarta de intrare în realitatea omului nou⁷⁰, starea cercetării harului, odihna sfinților. Sau, altfel spus, cei doi termeni reprezintă grade evolutive diferite a aceluiași itinerariu: în cazul celui dintâi încă mai face referire la patimi sau gânduri sub formă de tentații, însă cel de-al doilea marchează intrarea în viața duhovnicească, care le exclude pe acestea din urmă⁷¹. Sfântul Isaac descrie dinamismul acestui urcuș duhovnicesc în termenii următori: „Desăvârșirea căinței este începutul curăției (تطهير); desăvârșirea curăției e începutul limpezimii (تطهير). Calea curăției sunt ostenele virtuții, dar dobândirea limpezimii e lucrarea descoperirilor (كشف). Curăția e dezbrăcarea de patimi, iar limpezimea e dezbrăcarea de opinii și prefacerea gândului în cunoașterea exactă a tainelor (كشف)”⁷². Limpezimea reprezintă starea originară din care omul a căzut și care trebuie recâștigată:

Însă își va pierde cea dintru început așezare întru limpedea curăție și fireasca sa nevinovăție. Căci cei mai mulți dintre oameni, sau și toată lumea, pentru această pricină ies din așezarea cea firească și din limpedea curăție ce este înaintemergătoare a cunoașterii feluritelor lucruri. Pentru aceasta, precât se învâluiesc oamenii cu lumea, pre atât mai cu anevoie le este a-și câștiga iarăși limpedea curăție, din pricina cunoașterii mulțimii răutăților. Abia de mai poate câte unul din mulți de iznoavă a se întoarce la așezarea sa cea dintru început pre vreo altă cale⁷³.

Acest dinamism al urcușului către limpezime, pe un fond semitic, este identificat simbolic cu ieșirea poporului evreu din Egipt

⁷⁰ Cf. Gabriel Bunge, „Le « lieu de la limpidité »”, în *Irenikon*, 1 (1982), pp. 7-18. Aici se vorbește despre limpezime ca un „loc” în care locuiește și se vede Dumnezeu.

⁷¹ III, 13,11.

⁷² II, 3,4,1-2.

⁷³ I, 3, p. 108-9.

(prin purificare) și intrarea în Pământul Făgăduinței (limpezimea) – „pământuri largi și vaste, bunurile lor sunt îmbelșugate și hotarele lor nu încetează să se miște”⁷⁴. Se poate vedea din ultimele două citări că, pe de o parte, omul a căzut din starea originală a limpezimii, și, ca urmare, întreg dinamismul vieții duhovnicești înseamnă recuperarea stării originare, cheie „a cunoașterii feluritelor lucruri”. Așadar, în limbajul mistic siro-oriental și cu precădere la Sfântul Isaac, acești termeni capătă un înțeles tehnic, referindu-se la treapta a doua și a treia ale vieții duhovnicești, denumind condiția de intrare în cea dintâi (sufletească), respectiv, cea de-a doua (duhovnicească).

Concluzii

Viziunea gnoseologică isaachiană se dezvoltă pe două planuri. Pe de o parte descrie procesul de percepție a sensurilor creației și a lui Dumnezeu Însuși ca evoluție la nivel intelectual (cu conotație duhovnicească) din cunoaștere în cunoaștere, dar pe de altă parte, descrie evoluția ascetică de la viețuirea „nefirească”, la cea „firească”, potrivit principiului dreptății divine, și până la viețuirea „suprafirească” sau participarea la dragostea luminoasă duhovnicească. Din aceste două procese progresive se desprind două relații dificile: ignoranță și cunoaștere, respectiv, dreptate și iubire, ambele „tratate” și „rezolvate” în spațiul teologiei apofatice experiențiale, la nivelul vieții spirituale. În cele din urmă, cele două raporturi se contopesc în unul singur, cu valoare sintetică și de fond – rațiunea și inima, respectiv cunoașterea rațională și cunoașterea experiențială/ existențială. Valoarea viziunii sale gnoseologice este generată tocmai din modul în care episcopul de Ninive reușește să integreze cele două procese într-unul singur, prin sinteza pe care o realizează între Evagrie Ponticul și teologia sa „intelectualistă” și Ioan Solitarul (pe aceeași linie cu Sfântul Macarie) și viziunea sa experiențială. Teza sa finală proclamă ideea potrivit căreia *a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L simți pe Dumnezeu*.

⁷⁴ II, 3,3,64.