

ΑΝΑΛΕΚΤΑ • 2

ΠΕΜΠΤΟΥΣΙΑ

Aprilie 2013



DESPRE MONAHISM

Cuprins

01. Cuvânt despre lucrarea monahismului

De Sfântul Theolipt al Filadelfiei 3

02. Tunderea în monahism este o Taină

De Mitropolitul Gortinei, Ieremia (Foúntas) 7

03. De ce se schimbă numele cuiva atunci când devine monah?

De Sfântul Nectarie al Eghinei 9

04. Stareța ca mamă duhovnicească

De Gherondisa Theoxeni 11

05. Canonul și rugăciunea în viața monahului

De Arhimandritul Emilianos Simonopetrul 18

06. Principalele etape ale istoriei monahismului

De Profesor de Drept Canonic, Vlasios Feidas 22

07. Înflorirea monahismului din secolul al XVI-lea

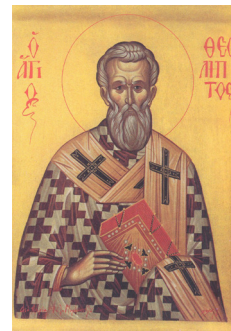
. 30

08. Mișcarea isihastă și filocalică

De Profesor Onorific de teologie al Universității din Tesalonic, Gheórggios I. Mantzarídis 36

Cuvânt despre lucrarea monahismului

De Sfântul Theolipt al Filadelfiei



1. Când mintea și închipuirea omului se îndepărtează de imaginile și înrăuirile lumii celei din afară și se adună într-o cele dinăuntru, atunci se întoarce către sine, adică se face una cu modul de cugetare care îi este propriu și care este cu totul altul decât acela pe care îl dobândesc cei care se desfătează de lucrurile cele din afară. Cugetarea celor din afară nu este firească, ci împotriva firii. Și când omul se îndepărtează de cele din afară, atunci acest mod adevărat și firesc de cugetare, care este o parte a ființei lui, este condus către rugăciune și se alipește de aceasta. Prin rugăciune, omul ajunge să cunoască pe Dumnezeu cu toată puterea dragostei și cu toată pornirea de a-L iubi pe care o simte. Și când se întâmplă aceasta, orice dorință carnală și păcătoasă se îndepărtează și orice simțire dintre cele care duc la păcat și se împotrivesc legii Duhului prin înrobirea acesteia față de plăcerea păcătoasă încetează să se mai miște și să îl mai tulbure. Și încă și aceste frumuseți firești ale pământului îi apar serbede, dezgustătoare și fără de miez. Iarasta se întâmplă pentru următoarea pricină: pentru că, de vreme ce sufletul pune pe un loc secundar și își întoarce spatele de la lucrurile carnale, de la toate câte au legătură cu trupul, atunci și mintea, liberă de orice legătură pământească, aleargă după frumusețea lui Hristos, ca și cum ar fi înrobită de El, și îl urmează oferindu-I în dar faptele de virtute, de evlavie și curăție, nu doar ale trupului, ci și ale rațiunii, adică ale gândirii, câtă vreme sufletul psalmodiază și spune: „aduce-se-vor Împăratului fecioare în urma ei, prietenele ei se vor aduce ție” (Psalmul 44:16), după cum spune psalmistul. Pe Hristos, de asemenea, prin puterea reprezentării, îl vede și spune, dimpreună cu David: „Văzut-am mai înainte

pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin” (Psalmul 15:8). De El, de Hristos, s-a alipit cu toată dragostea și își arată adorarea prin aceste cuvinte: Doamne, orice dorire a mea este după voia Ta. Și către Hristos are îndreptate privirile și îi spune: „Ochii mei sunt pururea spre Domnul” (Psalmul 24:16) și spre nimeni altul. Cu Hristos vorbește pe limba sfintei rugăciuni, simțind mulțumire prin dulceața pe care o încearcă (...). Pentru că Domnul, după ce a primit împreună-glăsuirea pe care omul o începe cu El prin rugăciune, fie pentru că omul dorește să își arate dragostea, fie să îi pomenească numele, fie și pentru a cere ajutorul Lui, dăruiește omului în dar acea bucurie a sufletului care nu se poate grăi, nici descrie. Și asta se petrece pentru prea simplul motiv că sufletul, prin aceea că își aduce aminte de Dumnezeu în ceasul vorbirii cu El, în ceasul rugăciunii, primește de la El ca dar bucuria sufletească, precum scrie și psalmistul: „adusu-mi-am aminte de Dumnezeu și îndată am simțit dulceața și mângâiere” (Ps. 76, 3).

2. Fugi de orice legătură a simțurilor care duce la păcat și atunci, îndată, va înceta și se va face nefolositoare orice plăcere care ne vine de la lucrurile materialnice și simțite. Evită chiar și să te gândești la toate cele care stârnesc în lăuntrul tău o dulceață păcătoasă, și atunci, îndată, vei scăpa de martiriul pe care mintea îl îndură de la gândurile rușinoase. Atunci când mintea rămâne fără de închipuiri păcătoase, pentru că nu încuviințează să fie definită și pecetluită de ceea ce aduce plăcerea păcătoasă ori de gândurile rele care nasc în minte dorințele păcătoase, atunci ea rămâne într-o stare de simplitate, adică fără

multe strădanii rămâne indiferentă la atacurile vrăjmașului și se ține departe de păcat. Acum, această stare care îl face pe om să se ridice mai presus de toate cele care pot deveni obiect al simțului sau al intelectului, îl ajută mult să izbândească să își îndrepte toată cugetarea către Dumnezeu. Către Dumnezeu și către nimeni altul, de vreme ce neîncetat are în minte Numele Domnului și în tăcere îl rostește, întocmai cum face un copil față de tatăl său. (...) Și întocmai lui Adam care a fost plăsmuit de Mâna lui Dumnezeu, prin suflarea dumnezeieștii răsufări din pământesc a devenit suflet viu, la fel se întâmplă și cu mintea omului. Pentru că mintea, după ce mai înainte va fi fost plăsmuită după cuviință – primește forma pe care i-o dă cultivarea duhovnicească – prin virtuți și

prin neîncetatele chemări ale Domnului care se vor face cu inima și rațiunea curate și cu bună dispoziție, suferă și ea o dumnezeiască transfigurare, o schimbare care este cerească și dumnezeiască și care are ca manifestare și rezultat primirea unei noi vieți, duhovnicești, și înaintarea către îndumnezeire, pentru că de-acum cunoaște și iubește pe Dumnezeu.

3. Dacă izbutești și te retragi din orice dorință a lucrurilor pământești, prin neîncetata îndeletnicire cu sfânta și sfințita lucrare a rugăciunii și faci să adoarmă în tine și să moară și să cadă în somn orice altă grijă care nu țintește către Dumnezeu și te sprijini doar pe pomenirea lui Dumnezeu, atunci dragostea lui Dumnezeu va sta alături de tine ca să te sprijine – întocmai cum s-a întâm-



plat cu Adam, care, deși la început era singur, apoi a dobândit alături de el pre Eva, spre ajutor și sprijin. Pentru că acel strigăt care iese din lăuntru nostru atunci când ne rugăm cu bună și sfântă dispoziție, ne aduce în dar dumnezeiasca dragoste. Și iarăși o spun, dumnezeiasca dragoste, la rândul ei, scoate mintea din somnu-i adânc pentru a-i arăta cele întunecate și ascunse, care pentru mulți rămân acoperite de vălul umbros al neștiinței. Mintea, după ce se face una cu iubirea lui Dumnezeu, primește, ca rod al acestei legături, dumnezeiasca înțelepciune, adică puțința de a înțelege tainele cerești. Și cu ajutorul acestei dumnezeiești înțelepciuni învață și propovăduiește tainele cele negrăite și minunate ale cerului. Acum, oare cum se tâlcuiește aceasta? Dacă ne gândim că Dumnezeu Cuvântul, îndată ce îl aude pe omul care se roagă cu inimă curată că Îl cheamă prin cuvinte pe care doar El le înțelege, îndepărtează din minte conținutul de până atunci al acesteia, care era comun tuturor celorlalți oameni și, în locul acestei minți comune, îi dăruiește cunoașterea unică și dumnezeiască, așa cum, mai mult sau mai puțin, s-a petrecut și cu Adam, căruia Dumnezeu i-a scos o parte din sine, adică o coastă, și în locul acesteia i-a dăruit-o pe Eva. Încă mai mult, împlinind omul buna pornire a minții, îi dă acestuia ca dar virtutea și iubirea care este întreagă lumină și o pune alături de mintea care a rămas în uimire, de vreme ce pentru minte a adormit și a murit orice dorință pământească. Așadar, această dragoste ni se înfățișează și joacă rolul însemnat al ajutorului pentru mintea care s-a eliberat de orice grijă irațională față de lucrurile materiale. De aceea și face în așa fel încât mintea să privegheze cu gândire curată, ca să audă cuvintele înțelepciunii lui Dumnezeu. După ce, așadar, se întâmplă aceasta, atunci mintea, îndreptând către dragoste atenția sa și simțind mare bucurie sufletească și mulțumire duhovnicească, dobândește puțința de a descrie în cuvinte celorlalți oameni înțelesurile ascunse și tainice ale virtuților și lucrările nevăzute ale dumnezeieștii cunoașteri.

4. Să te ții departe de toate lucrurile simțite și materialnice și lasă de-o parte legea trupului, și atunci legea duhovnicească se va înscrie în cugetarea ta. Pentru că, asemenea aceluia care trăiește după poruncile Duhului – și nu slăbește înaintea celor pământești și nu se bucură de nici o dorință a cărnii, după cum spune dumnezeiescul Apostol – la fel și acela care se îndepărtează de simțuri și de lucrurile simțite, adică de carne și de lume, treptat începe să trăiască după Duh, să trăiască adică viață duhovnicească, și să cugete cele ale Duhului. Și iarăși zic, această izbândă o poți găsi consemnată și în Sfânta Scriptură și să fii învățat de aceasta, aducându-ți aminte de viața pe care o trăiau în Rai oamenii cei-întâi-zidiți înainte de a păcătui și de a fi alungați de acolo.

5. Dumnezeu, pe acela care se străduiește să țină poruncile Lui și oferă și cheltuiește mult timp ca să respire atmosfera paradisiacă pe care o creează rugăciunea, și care Îl simte neîncetat pe Domnul alături de el pentru că Îl pomenește fără oprire, pe acesta Dumnezeu îl slobozește din toate lucrările iubitoare de plăcere ale cărnii și din orice mișcare a simțurilor care caută să încalce dumnezeiasca Lege și din orice fel de închipuire și gândire păcătoasă și pătimașă care tiranizează cugetarea. Și astfel, prin aceea că îl face să devină mort față de patimi și față de păcat, îl face părtaș dumnezeieștii vieții, care este viața cea adevărată. Pentru că, precum acela care doarme un somn adânc se aseamănă unui om mort, în timp ce în realitate el este viu, de vreme ce trupul i se mișcă și sufletul este în lăuntrul lui și împreună-lucează la această lucrare a vieții, astfel și acela care trăiește viața Duhului, se face, pe de o parte, mort față de carne și de lume, însă trăiește după cugetul Duhului, nu după al lumii.

6. Când înțelegi cele ce psalmodiezi, intri în miezul lor și îndată ce intri în înțelesurile lor, ești învățat de acestea, iar învățăturile pe care le-ai luat de aici le traduci în fapte. Iar prin aceea că acum înfăptuiești aceste

fapte, dobândești buna obișnuință, și această cunoaștere pe care ți-o dăruiește buna obișnuință te îndreaptă către cunoașterea adevăratei vederi de Dumnezeu. Din aceasta, iarăși, vine adevărată înțelepciune care umple, prin cuvintele îmbăiate în lumină ale Harului, văz-duhul cugetului și dezvăluie și lămurește celor care se află în afară și departe cele tănuite, adică tainele lui Dumnezeu.

7. Înainte de toate, mintea omului trebuie să ceară de la Dumnezeu să Îl găsească și atunci Îl va găsi. Și îndată ce L-a găsit, atunci se unește și se face una cu Acela pe care Îl cerea. Această unire nu se sprijină nicidecum pe cuvinte, de aceea este tare și de neclintit. Prin cuvinte, mintea cere ceea ce dorește. Însă unirea cu El se izbândește prin dragoste. Deosebirea dintre acestea este că, pe de o parte, cererea prin cuvinte se face de dragul adevărului, câtă vreme unirea prin dragoste se face chiar prin virtutea aceasta, a dragostei.

8. Acela care are puterea să se ridice mai presus de firea materialnică a lucrurilor lumii acesteia, care azi este, iar mâine se preschimbă, și să disprețuiască dorința pe care sinele său cel rău îl îmboldește să o încerce față acestor lucruri deșarte, acela deci nu mai are ochii îndreptați către pământ, nici nu mai râvnește nimic din acele lucruri ale pământului care sunt frumoase în ochii omului și care stârnesc o anume mulțumire celui care se desfată de ele. Ci pentru el o altă priveliște cerească se descoperă, adică cerul i se revelează, și omul, la rândul lui, cu mare atenție cercetează nu frumusețile pământului, ci frumusețile cerului, și de departe, adică de aici de jos, de pe pământ, ca un prieten îndepărtat observă și într-un anume chip se desfată de fericirea care împărățește acolo sus, între cele fericite, și nestricăcioase, și veșnice. Pentru că, în-

tocmai precum pentru acela care cascadează ca un om fără de minte la lucrurilor materialnice ale pământului și se îndeletnicește pătimăș cu plăcerile cărnii, cerurile și tot ce acestea cuprind înăuntrul lor, sunt pentru el închise și de neatins, de vreme ce ochii lui duhovnicești nu sunt luminați, ci întunecați de întunericul păcatului, întocmai se întâmplă și cu acela care disprețuiește cele pământești și le detestă. Mintea acestuia zboară la înălțime și ajunge acolo unde poate să vadă slava, nu a celor stricăcioase, ci a celor veșnice. După cum, de asemenea, acela intră în înțelesul strălucirii pe care Dumnezeu o rezervă și o dăruiește Sfinților Săi. El însuși, de asemenea, primește și dragostea lui Dumnezeu care, ca o rază binefăcătoare, vine și se pogoară din cer și îl face să devină templu al Sfântului Duh, adică locaș al celor Dumnezeiești, și de asemenea îl face să dorească să afle și să înfăptuiască în viața lui dumnezeiasca voie și să înainteze pe drumul vieții potrivit celor poruncite de Duhul lui Dumnezeu și să devină fiu al lui Dumnezeu, învrednicindu-se a fi înviat de către Domnul prin dumnezeiescul Har și astfel să-și asigure bunăvoința și sprijinul lui Dumnezeu. Pentru că aceia sunt copiii lui Dumnezeu, care viețuiesc după Duhul lui Dumnezeu.

9. Nu pierde, așadar, nici măcar o zi, cât vei trăi tu, rugăciunea ta rânduită, din pricina vreunei boli, ci să ai totdeauna în urechi cuvintele dumnezeiescului Apostol: „când sunt bolnav, atunci sunt tare” (2 Corinteni 12:11). Când faci așa, te vei folosi mai mult, pentru că rugăciunea cu repeziciune te va scula din orice boală cu ajutorul dumnezeiescului Har. Pentru că nu uita că acolo unde este cerere și rugăciune care se săvârșește cu inimă curată și bună, acolo nu rămân nici boala, nici negrija, ci se îndepărtează și se pierd.

Tunderea în monahism este o Taină

De Mitropolitul Gortinei, Ieremia (Foúntas)



1. În cadrul discuției noastre despre Sfintele Taine, vă voi vorbi și despre tunderea în monahism. Este călugăria o Taină? Firește că este Taină! După cum Biserica oficiază pentru un tânăr și o tânără care vor să întemeieze o familie Taina Cununiei, tot astfel pentru un tânăr sau o tânără care vor să se afierosească lui Dumnezeu și să trăiască în feciorie, Biserica oficiază o altă Taină: tunderea în Monahism! Este frumoasă, nespus de frumoasă este slujba acestei Taine. Vă îndemn să mergeți ori de câte ori auziți că urmează a fi săvârșită la vreo Mănăstire o tundere în monahism, ca să vă minunați nu doar de ceea ce veți auzi, ci și de ceea ce veți vedea!

2. În principiu, tunderea în monahism este un al doilea Botez. Toți care ne aflăm aici am fost botezați și am dat făgăduință în fața lui Dumnezeu că vom fi robii Lui. Am spus: „mă lepăd de satana” și „mă unesc cu Hristos”, ne-am afierosit lui Dumnezeu prin întreita tundere a părului nostru, iată deci, vorbim de „tundere”! Dar toate acestea le-am uitat. Într-adevăr, prin Botez ne-am legat că vom fi ai lui Dumnezeu. Prin cuvântul pe care l-am rostit atunci, prin gura nașului nostru, „mă lepăd” l-am izgonit pe satana din viața noastră, după ce l-am și scuipat tot atunci, așa încât nu mai avem nici o legătură cu el. Iarăși, prin acel „mă unesc” spus la Botez, am iscălit un zapis sfânt, încheiat în fața îngerilor și a oamenilor, că vom fi deplin ai lui Dumnezeu. Așadar, acel cuvânt spus de Domnul „oricine voiește să vină după Mine” pe noi nu ne mai privește, fiind pentru cei care nu au primit Botezul. Pentru noi se potrivește acel „vorbește, Doamne că robul Tău ascultă”. Este un lucru însemnat, frații mei, faptul că suntem botezați și că am devenit creștini.

Este rău, însă, că în viața noastră uităm de juruințele cele sfinte ale Botezului și astfel pierdem Harul acestei Sfinte Taine. Sunt, însă, suflete alese, bărbați și femei, tineri și tinere, care vor să reînnoiască făgăduințele date la Sfântul Botez, să rostească din nou, de această dată cu înțelegere, că se leapădă de lucrurile satanei și că se dau pe ei înșiși întru totul lui Dumnezeu, primind iarăși întreita tundere de care au avut parte la Botez. Vorbim de această dată de tunderea în monahism. În primul rând, tunderea părului capului simbolizează un prinos adus Domnului din cele de căpetenie ale trupului nostru, dar în al doilea rând, într-un plan mai adânc, înlăturarea gândurilor rele și afierosirea minții noastre lui Dumnezeu.

3. Așadar, tunderea în monahism reprezintă, în primul rând, reînnoirea făgăduințelor date la Botez. Dar nu este numai aceasta. Vă voi spune acum că tunderea în monahism este nuntă. Sufletul Monahului sau al Monahiei se logodește cu Hristos, iar îngerii ce stau de față la săvârșirea tainei, devin martorii acestei nunți sfinte, ce nu cunoaște despărțire. În slujba Tainei Sfintei Cununii, Preotul citește o rugăciune care îl numește pe Dumnezeu „sfîntitorul nunții celei tainice și preacurate și legiuitorul nunții celei trupesti”. Nunta „trupească”, legiuită de Dumnezeu, știm care este. Este nunta părinților noștri, prin care ne-am născut și noi. Dar care este cealaltă nuntă, „tainică și preacurată” pe care o sfințește Dumnezeu, după cum spune rugăciunea de mai sus? Este nunta Monahilor cu Dumnezeu, este tunderea monahicească. Frumoasă și nespus de dulce este această nuntă a sufletului cu Hristos. Monahia știe că Mirele ei Hristos, nu o

va lovi și nu Se va despărți niciodată de ea! Din contră, Mirele Hristos a fost biciuit și S-a răstignit pentru Mireasa Sa și îi gătește palat în ceruri, în Impărăția Sa cerească! La tunderea în monahism este vorba de o dragoste dumnezeiască ce topește. „Îndulcitu-m-ai cu dorul Tău, Hristoase, și m-ai schimbat cu Dumnezeiasca Ta dragoste!”

4. Vă mărturisesc că această nuntă, „tainică și preacurată” nu este proprie stării firești a omului. Firescul omului, în urma căderii, este ca femeia să se mărite, iar bărbatul să se însoare. Fecioria nu este o stare firească, ci mai presus de fire. Întreb, însă: „Cum reușesc Monahul și Monahia, care sunt purtători de trup, să treacă dincolo de cele firești și să trăiască cele mai presus de fire?” Este foarte simplu: se împărtășesc de cele mai presus de fire deoarece se află într-o neîncetată părtășie cu Dumnezeu Cel mai presus de fire! Unde vedem biruită firea, să cunoaștem că acolo este prezent Dumnezeu Cel mai presus de fire, spune Sfântul Ioan Scărarul! Monahii și Monahiile au propria lor lume. Trăiesc neîncetat acel îndemn, „sus să avem inimile”! Noi numim „tyflopáni” pânza cu care este legat cineva la ochi (gr. tyflós, orb și paní, pânză). O astfel de „pânză” este pentru monahi mărturia ruperii lor de lume: mandila purtată de Monahii, respectiv culionul și camilafca pe care o poartă Monahii și Ieromonahii. De aceea, iubiți creștini, să aveți grijă, mare grijă, când vă întâlniți cu Monahi și Monahii. Să fiți cu atenție la vorbele pe care le roștiți. Discuțiile voastre cu aceștia să nu fie despre lucruri lumești, ci despre cele dumnezeiești. Deoarece, dacă le vorbiți de lucruri lumești, îi scoateți „din lumea lor”,

după cum obișnuim să spunem. Prin aceasta le aduceți vătămare, care se va întoarce împotriva voastră. Dacă Monahul întrerupe comuniunea cu Hristos, care trebuie să fie una neîncetată, și discută și se preocupă de cele lumești, atunci, îi veți spune să se roage pentru problemele voastre de familie, dar rugăciunea sa va fi fără putere și Dumnezeu nu o va auzi. Când mergeți la Mănăstiri, să vorbiți cu Monahii sau cu Monahiile ca și cum ați face și voi înșivă parte din același cin. Astfel, veți primi Harul lui Dumnezeu și al Maicii Domnului prin pelerinajul vostru la o Mănăstire.

5. Încheind, vreau să vă spun ceea ce este cel mai important: Dacă vă va spune copilul vostru, băiat sau fată: „mamă, tată, eu vreau să-mi afierosesc viața lui Dumnezeu și să merg la Mănăstire”, să nu îl împiedicați și să nu vă împotriviți doririi pe care a sădit-o în el Dumnezeu. Veți face cel mai mare păcat, dacă îl împiedicați de la aceasta, păcat mai mare și decât cel de a dărâma o Biserică. Și vă spun de ce: Dacă dărâmați o Biserică, adunăm bani și o construim la loc. Dacă, însă, îl împiedicați pe copilul vostru de a-și urma chemarea sfântă a sufletului său, atunci, acest rău nu se mai poate îndrepta. Este mare cinste și mare binecuvântare pentru o familie de a dărui un copil lui Dumnezeu, pentru a deveni Monah sau Monahie.



De ce se schimbă numele cuiva atunci când devine monah?

De Sfântul Nectarie al Eghinei



S-a păstrat obiceiul ca preacuvioșii monahi, care făgăduiesc să trăiască o viață virtuoasă, să își schimbe numele atunci când intră în monahism. Aceasta se face din două motive foarte însemnate. Primul este lepădarea totală a vieții precedente și permanenta amintire a acestei schimbări, și al doilea, ca să avem drept pildă în viața noastră pe Sfântul al cărui nume l-am primit. Schimbarea numelui ne ajută să ne uităm trecutul și neîncetat ne amintește de schimbarea care s-a petrecut cu noi și de obligațiile pe care ni le-am asumat și pe care suntem datori să le împlinim cu multă dragoste și râvnă.



Schiță de schimă îngerească

Numele este atât de strâns legat de persoană, încât nu îl putem separa de aceasta. De aceea și pomenirea numelui aduce în minte persoana, iar referirea la persoană nu se poate face în afara numelui. Câtă vreme avem vechiul nume există nedezipită amintirea omului vechi și, dimpotrivă, atunci când auzim noul nume avem în minte pe omul cel nou.

S-a păstrat, așadar, obiceiul de a se schimba numele pentru puterea morală pe care o are această schimbare. Schimbarea însă își pierde puterea atunci când voința noastră este trândavă în a săvârși și a pune în lucrare făgăduințele date, pe care i le amintește omului noul nume primit. Asta se petrece pentru că omul vechi trăiește în noi și îl iubim mai mult pe acesta, de aceea și suntem nepăsători față de aducerile-aminte pe care le primim atunci când suntem strigați după noul nume. Nepăsarea aceasta față de îndatoririle, pe care li le aduce aminte monahilor numele cel nou, dă mărturie de existența unui alt rău, și anume abaterea de la glasul conștiinței. Pentru că la fiecare abatere de la îndatoririle noii vieți, de care aduce aminte noul nume, conștiința se ridică și protestează, dar ea nu este ascultată, pentru că stăpânirea o are omul cel vechi, care disprețuiește demnitățile omului nou, ce se exprimă prin glasul conștiinței. Disprețuirea aceasta ajunge până într-acolo, încât să dezaprobe glasul conștiinței, zicându-și că aceasta pretinde lucruri absurde și fără sens și în cele din urmă o obligă la tăcere. Aceasta este împietrirea conștiinței. Monahul care disprețuiește glasul ce-i amintește de ținerea îndatoririlor sale, acela suferă de aceeași boala cu oamenii care și-au împietrit conștiința. Și vai de aceștia! Acesta va fi osândit, pentru că nu a trăit după Dumnezeu și

și-a pus sinele și propria-i părere mai presus de cunoașterea cea primită de la Cuvioșilor Părinți. Și pentru că nu a adus jertfa cea bună.

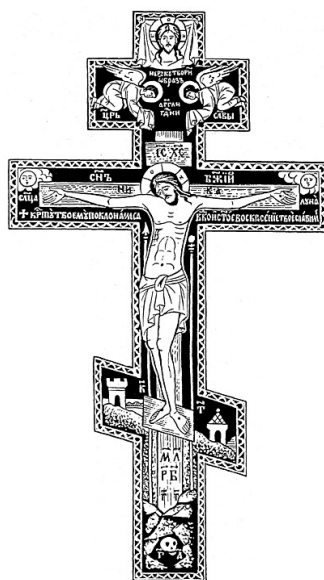
Și frații Cain și Abel au adus jertfe lui Dumnezeu, dar Cain nu a adus bună jertfă lui Dumnezeu și aceasta nu a fost primită de Dumnezeu. A adus și Ozia tămâiere lui Dumnezeu în cădelniță de aur, dar a fost osândit, pentru că nu a adus bună ofrandă. Și Saul i-a adus lui Dumnezeu jertfe, dar a fost și el osândit și respins de Dumnezeu, el și casa lui, pentru că nu a adus bună jertfă. Aduceau și iudeii jertfe, dar Dumnezeu nu le primea și spunea: „le urăște sufletul Meu”, așa încât nu este de ajuns, pentru a bineplăcea cineva lui Dumnezeu, să ofere doar jertfe, daruri și rugăciuni, ci trebuie să aducă o bună jertfă, adică să aibă simțământul nedesăvârșirii și al nevredniciei sale. Dar, pentru a avea întru sine o asemenea simțire, se cere o desăvârșită lepădare de sine și supunere față de poruncile lui Dumnezeu, smerenie și neîncetată lucrare duhovnicească.

Dacă, așadar, numai în felul acesta oferim lui Dumnezeu jertfe vrednice, dacă prima și cea mai mare jertfă este să îi oferim inima noastră, atunci cum vor fi bineprimite de Dumnezeu jertfa și ofranda noastră, când noi nu suntem în stare să îi aducem jertfă bineplăcută, nici cele oferite nu sunt ofrandă vrednică de Dumnezeu? De aceea să nu ne culcăm pe-o ureche cu rugăciunile și ofrandele pe care le aducem, dacă mai înainte nu ne-am îngrijit

cu multă osteneală să ne facem pe noi înșine credincioși vrednici și jertfele noastre să fie bineprimite la Dumnezeu. De aceea se află în mare înșelare oamenii care cred că orice slujbă și orice jertfă sunt bineprimite la Dumnezeu.

Închinare bineplăcută și jertfă bineprimită la Dumnezeu este „duhul umilit și inima înfrântă”, iar nu duhul semeț și arrogant și inima neînduplecată și pătimașă.

La acestea, așadar, țintește schimbarea numelui, potrivit primului motiv. Iar potrivit celui de-al doilea, urmărește ca îndatorirea să aibă ca pildă a virtuții și a desăvârșirii viața și petrecerea Sfântului al cărui nume îl purtăm, și în toată viața noastră să ne luptăm, ca să devenim desăvârșiți, urmând pilda acestuia. Pilda de virtute a Sfântului îl întărește foarte mult pe cel care se luptă. De la Sfânt învață să se smerească, chiar dacă ar proveni dintr-o familie împărătească, învață să îndure, chiar dacă suferințele ar fi de nesuferit, învață să iubească și pe aceia care îl urăsc, învață să cinstească și pe aceia care îl ocărăsc, învață să trăiască pentru frați și să moară pentru legea lui Dumnezeu și a dumnezeieștilor lui porunci, învață să iubească locul cel din urmă și se bucură atunci când nu este băgat în seamă. Și ce nu învață? Dacă aș număra una câte una cele pe care le învățăm din pilda sfinților, nu ne va ajunge nici timpul, nici hârtia ca să le spun pe toate.



Stareța ca mamă duhovnicească

De Gherondisa Theoxeni



Viața monahală își are rădăcinile în epoca apostolică. Viața monahală de chinovie manifestă cu deosebire rânduiala și ethosul Bisericii primare prin principiul obștesc, după porunca apostolică „toate în comun” (Fapte 4, 32), prin mulțimea harismelor, prin unitatea efortului ascetic comun, dar și prin așteptarea eshatologică, trăită prin excelență de primii creștini în nădejdea întâlnirii cu Hristos Înviat.

În decursul vieții monahale din primii ani de creștinism, figură părintelui, a îndrumătorului duhovnicesc este centrală, exercitând un rol conducător determinant. Concomitent și în paralel, în marile centre monahale de maici ale monahismului primelor veacuri se impune figura Stareței. Amma este mama călugărițelor, cea care însoțește purtarea crucii fiecărei surori și o sprijină cu dragoste și afecțiune maternă pe drumul mântuirii.

Istoria monahismului feminin are rădăcini adânci și tradiție de veacuri. În Egipt, pe unul din malurile Nilului se găsea Chinovia de monahi a Cuviosului Pahomie, iar pe malul opus funcționa Chinovia de maici având egumenă pe sora după trup a Cuviosului, Maria, având 400 de viețuitoare trăind după canoanele stabilite de Cuviosul Pahomie. Dar și sora Sfântului Vasile cel Mare, Sfânta Macrina, a condus o mănăstire de maici. Pe deplin cunoscute ne sunt numele și viețile marilor nevoitoare și starețe, precum Sfânta Singlitichia, Sfânta Theodora și Sfânta Sarra.

Legiuitorul monahismului, Sfântul Vasile, în ale sale „Cuvinte ascetice”, carte de căpătâi a monahismului, subliniază faptul că obștile nu sunt doar pentru bărbați, ci și pentru femei (Lógos Askitikós 3, 2, EPE, p. 153), referindu-se la egumenă ca la persoana care se bucură de încrederea și acceptarea tuturor, pe care

întreaga obște o urmează cu atenție, considerându-o „mamă autentică a unor copii autentici” (Askitikaí Diatáxeis 28, PG 31, 1417 A).

Amma, gherondisa, stareța, este persoana care are dragoste nelimitată pentru toate surorile, discernământ matern, dispoziție înțelegătoare, îngăduitoare și învățătoare, duh bisericesc, educație duhovnicească și maturitate. Într-o chinovie bine alcătuită, care se străduiește să trăiască în conformitate cu legea Evangheliei, cu tradiția ortodoxă și cu Sfintele Canoane, hotărârile egumenei exprimă conștiința obștii. Prezența ei înlătură voile separate și menține concordia. După Sfântul Grigorie de Nyssa, ea este „legătura unanimității”, „lumina conducătoare de suflete” (Eis ton vion tis osías Makrínis, VEP 69, 116, 3 ș.cl.).

Rolul legiuitor al Egumenei și responsabilitatea administrării Mănăstirii nu înseamnă răcirea relațiilor directe cu maicile, nici limitarea comunicării calde și mângâietoare. Această legătură duhovnicească, atunci când este adâncă, substanțială și conformă cu voia lui Dumnezeu, se continuă și în viața cealaltă.

Viața în comunitate constituie o reunire într-un singur trup a unor persoane unite printr-o legătură frățască, și care, prin îndrumarea duhovnicească a celei mai vrednice, împreună-luptă și împreună-călătoresc spre Împărăția lui Dumnezeu. După Sfântul Vasile cel Mare, în mănăstire conviețuiesc oameni care sunt de neam diferit, dar se armonizează și se identifică unul cu celălalt într-o așa mare măsură, ca și cum ar fi un suflet în mai multe trupuri, cu o singură minte (Askitikaí Diatáxeis 18, 2, PG 31, 1381D-1384A). În comunitatea monastică, egumena, „cea dintâi dintre mirese”, cum o numește Sfântul Theodor Studitul (Epistolés pros monahés, Panóra-

ma-Thessaloniki 2003, p. 131), dă exemplu prin viața, prin cuvântul și prin atitudinea ei, străduindu-se să fie model și normă de viață. Ea însăși, având pildă fără seamăn în Preasfânta Născătoare, este chemată să le învețe pe monahii cuvântul mântuitor „fie mie după cuvântul tău” (Luca 1, 38), prin râvna sale spre virtuțile călugărești fundamentale. Mai exact, este chemată să insufle și să învețe ascultarea, care este temeiul monahismului, „lumina, primăvara, soarele” (Nikíforos Theotókis, *Lógos epifonimatikós défteros eis monahín tin iméran eis tin opoían enedýthi to Anghelikón Shíma*, Λόγος Επιφωνηματικός



Δεύτερος εις μοναχήν την ημέραν εις την οποίαν ενεδύθη το Αγγελικόν Σχήμα, Athínai 1970, p. 38-39), secretul vieții duhovnicești, după Gheronda Porfirie Kafsokalivitul (*Víos kai Lógoi*, I. Moní Hrysopigís 2009, p. 343). Ascultarea poate da sens vieții, atunci când omul aspiră la depășirea voii proprii, nu silit, ci în libertate,

ținând încă din această viață pregustarea Împărăției ce va să fie. Atunci, abandonarea autonomiei și omorârea voii proprii se materializează ca jertfire din dragoste pentru Domnul, iar viața monahală devine un adevărat rai pe pământ (Cuviosul Gheronda Porfirie spunea, caracteristic: «ascultarea față de Bătrânii mei o simțeam ca un rai», vezi *Víos kai Lógoi*, p. 344).

Egumena este chemată, de asemenea, să fie un model de ethos feciorelnic, trăit zi de zi în însoțire nupțială cu Hristos, iar după Sfântul Metodiu de Olimp, aducător de sfințire a sufletului și a trupului (*Sympósion*, Cuvântul I, PG 18, 40 A-B). După cum consemnează Sfântul Ioan Hrisostom, ar trebui ca iradierea curăției și sfințeniei monahiei să

fie atât de puternică, încât simpla ei prezență în mulțime să provoace uimire, asemeni apariției unui înger (Perí tou tás Kanonikás mí synoikeín andrásin, 8, Bareille, 1, p. 442-444). Povățuirea și îndrumarea fiecăreia dintre monahii de către egumena în vederea deplinătății curăției nu se exercită în nici un caz ca o asuprire ce îngreșează puterea sufletească, ci în vederea depășirii patimilor femeiești, a experienței întristării-bucuroase și spre dobândirea bucuriei feciorești a sfinților. În privința neagonisirii, aceasta trebuie să fie lucrătoare în chinovie, fără privațiuni sau constrângeri; din contră, refuzul oricărei atașări de vreun obiect material să țină de alegerea liberă, la fel și iubirea sărăciei de bunăvoie, care „strânge comori în ceruri” (Mt. 6, 20).

În această luptă duhovnicească a întregii obști monahicești, cea dintâi dintre maici se străduiește personal să fie împreună-purtătoare a slăbiciunilor și lipsurilor fiecărui suflet și, cu Harul lui Dumnezeu, să găsească căi de depășire a momentelor dificile și de tămăduire a bolilor duhovnicești. Pentru a reuși, Gherontisa este chemată să iubească cu afecțiune maternă surorile, să le povățuiască cu dragoste și să le rabde slăbiciunile, așa cum Dumnezeu ne rabdă păcatele tuturor.

Sfântul Pahomie, întemeietorul monahismului de obște, îi îndruma pe egumeni să-și poarte crucea cu o mai mare dispoziție decât toți ceilalți și să fie riguroși în urmarea regulamentului stabilit pentru obște, astfel ca și ceilalți să îl aplice întocmai (Festugièr, G 95, p. 208-209 în P. Deseille, *O Paxomiakós monahismós*, Athínai 1992, p. 19).

Marele Vasilie evidențiază faptul că egumena unei mănăstiri nu ar trebui să caute, simplu, mulțumirea maicilor, nici să cedeze voilor acestora, urmărind să dobândească bunăvoința lor, deoarece ea va răspunde înainte lui Dumnezeu pentru toate abaterile neîngăduite din obște (*Lógos Askitikós* 3, 2, EPE, p. 153). Iar vindecarea slăbiciunilor și slujirea obștii nu le consideră un pretext pentru a avea o atitudine de superioritate, ci mai degrabă prilejuri de smerenie, de îngrijorare și de strădanie

(Óroi katá plátos 2, 30, EPE, p. 315).

Cu adevărat, cercetarea frecventă și comunicarea cu surorile necesită un mare discernământ. Intervenția terapeutică asupra sufletelor acestora este o harismă care lucrează prin puterea lui Dumnezeu și prin rugăciunile obștii, dar și printr-o luptă personală a stareței, cu smerenie și autocritică, și cu convingerea că obștea pătimește și din cauza lipsurilor egumenei.

Mama duhovnicească ar trebui să descopere și să construiască punți de comunicare între membrele obștii, astfel încât motivele de însingurare sufletească să se diminueze, iar capacitățile duhovnicești care conduc la simțirea aproapelui, la unitate și armonie în Hristos să fie cultivate. Unde există o astfel de uniune a inimilor, viața monahală ajunge la deplinătate.

Cea mai mare lucrare și chemare a egumenei este insuflarea în obște a sentimentului veșniciei și a râvnei martiriului conștiinței. Să insuflă tuturor și fiecărei surori în parte faptul că pregustarea de zi cu zi a Împărăției ce va să fie se trăiește printr-o împreună receptare, printr-o împreună-tovărășie și prin neîntrerupta simțire a familiarității duhovnicești a membrilor obștii, având legătură comună și de nedelegat dragostea Marelui Hristos. Această împreună-simțire dă sens și dimensiune eshatologică cultului, centrul vieții noastre, împiedicând ciclul slujbelor să se transforme în îndatorire tipiconală. În același fel, studiul duhovnicesc al Scripturii poate fi un izvor de inepuizabilă bucurie, desfătare și entuziasm (Sau, în cuvintele Cuviosului Gheronda Porfirie: „Vreți să găsiți bucurie în viața voastră ? Citiți Sfânta Scriptură. Mergeți la Biserică. Urmăriți slujbele, utrenia, ceasurile, vecernia, pavecernița etc., deoarece cuvintele lor sunt scrise de sfinți... Atunci când le cercetezi cu zel, cu dorire și cu dragoste de Dumnezeu, le adopți, te îndrăgostești de ele, le iubești, le trăiești, devii inspirat de Dumnezeu. Iar atunci când acestea se fac cu toată sârguința și consecvența, ne sfințim” Víos kai Lógoi, p. 527, 532).

Sfântul Nectarie, cel care a întemeiat și

a îndrumat mănăstirea de maici Sfânta Treime din Eghina, întărește faptul că întâistătătorearea unei mănăstiri nu trăiește pentru ea, ci pentru obște, și trăind pentru obște, trăiește pentru Dumnezeu. Iar Dumnezeu primește această viață care presupune negarea sinelui și omorârea oricărei voi personale, ca jertfă bineplăcută (35 Poimantikés Epistolés, Athína 1993, p. 121-122).

Sfântul Nectarie o numește pe egumena Xenia „mamă duhovnicească a mănăstirilor” (35 Poimantikés Epistolés, p. 122), responsabilă cu buna rânduială a chinoviei, și le îndeamnă pe maici să-i mărturisească ei greșelile și gândurile, chiar și pe cele jignitoare ori deznădăjduite, iar pe egumenă, să le accepte cu dragoste, astfel ca ispitele să fie biruite (35 Poimantikés Epistolés, p. 74). Pe o maică, într-al cărei suflet se cuibăriseră gânduri de antipatie față de Gherondisa, Sfântul Nec-



tarie o învață că această situație se datorează influenței demonice, care îi induce ură în suflet pentru a șterge recunoștința surorii față de stareța care se luptă pentru mântuirea ei.

Pe Stareța respectivă o sfătuiește folosind următoarele cuvinte: „Trebuie să cunoști că atunci când tu ești bine cu sănătatea, sunt bine și surorile, chiar și cele ce pătimesc. Când tu pătimești, atunci pătimesc și cele sănătoase. Să știi că voioșia ta provoacă buna dispoziție a surorilor și face mănăstirea un rai; bucuria surorilor depinde de tine, iar tu ai obligația de o menține în inimile lor. Aceasta să faci, silindu-te adesea pe tine însăși”

(35 Poimantikés Epistolés, p. 121-122).

Sfântul Theodor Studitul, într-una din epistolele sale în care se adresează egumenelor și monahiilor, o îndeamnă pe egumena Eufrosina: „Iar tu, draga mea, ca una care Îl ai Mire pe Hristos, să-ți dai până și sufletul tău, pentru nimic altceva, însă, decât pentru îngrijirea surorilor; și nu mă refer doar la sufletul lor, ci și la trup” (Epistolés pros monahés, p. 133). „Pe turma pe care ți-a dat-o Dumnezeu, spune în altă parte sfântul, îți doresc s-o păstorești cu sfințenie, ca o mamă duhovnicească, fără să exerciți, însă, o autoritate omenească. Să fii tu însăși un exemplu pentru ceea ce ceri, fără porunci care depășesc puterile surorilor” (Epistolés pros monahés, p. 104-105).

Întâi-stătătoarea, prin slujirea obștii, prin exercițiul răbdării, prin înțelegere, dispoziția spre iertare și prin lupta continuă pentru supunerea patimilor, înfăptuiește și depășirea propriilor dificultăți și slăbiciuni. De aceea și îndeamnă Sfântul Theodor: „Să te înveți pe tine și să înveți pe celelalte; să te luminezi și să luminezi; să te conduci și să îndrumi; să te îndrepti spre Dumnezeu și să îndrepti, la rândul tău” (Epistolés pros monahés, p. 97). „Cu sufletul plin de dragoste, să menții coeziunea obștii, supraveghind toate cele care duc la Dumnezeu” (Epistolés pros monahés, p. 135).



Egumena este datoare, în paralel, cu supravegherea continuă în vederea păstrării coeziunii obștii și a mântuirii sufletelor pe care și le-a asumat, să așeze obștea pe temelii sănătoase ale credinței ortodoxe și pe principiul că adevărul aduce libertatea, iar exagerările, autonomizarea și erezia izolează și îndepărtează de mântuire, deoarece taie de trupul Bisericii. Mama duhovnicească este

chemată, conducătoare fiind, după sfatul Sfântului Theodor Studitul, să hrănească miresele lui Hristos cu pâinea curată a ortodoxiei (Epistolés pros monahés, p. 129), pentru că unitatea în Biserică este mijloc de comuniune cu Dumnezeu, viață adevărată, unire cu sfinții, cale spre fericirea veșnică. O obște monahală poate purcede din viața aceasta înspre veșnicie, ajungând la o identificare deplină cu conștiința Bisericii, pregustând și trăind realitatea că în Biserică toți suntem una, după cuvântul Bătrânului Porfirie (Víos kai Lógoi, p. 197). Astfel, sfințirea obștii este posibilă, pe măsură transfigurării în Hristos, în comun, a întregului trup al Bisericii.

Aspirația către cele descrise mai sus presupune grija, simțirea celorlalte suflete. Este vorba de acel lucru la care se referă elocvent textul tradiției celtice primare, anume că „întâi-stătătorul este prieten al sufletului”. Sfântul Columba (521-597) al Irlandei, conducător de chinovie și îndrumător duhovnicesc al multor monahi, plângea împreună cu fratele care se pocăia (Vita S. Columbae I, 30, p. 40-41 în Ierom. Hrisostómu Koutloumousianoú, Oi erastés tis Vasileías, Ágion Óros 2009, p. 195). În același duh, în textul Scării Sfântului Ion Sinaitul citim că mai-marele ar trebui să învețe și să vindece prin cuvinte blânde și calde și printr-o adâncă îngăduință (Ioánnou Sinaítou, Klímax, 51, 12, 24).

Sfântul Theodor Studitul o povățuiește pe Gerondisa Eufrosina să le conducă pe surori cu îngăduință și dragoste: „Îngrijește-te de păstoria surorilor pe care le ai mâinile tale, zice. Să le îndrumi întru Hristos cu multă îngăduință, cu compătimire, cerându-le să-și împlinească îndatoririle lor fără să le constrângi exagerat. Însă, așa cum mama se îngrijește de copiii ei, astfel și tu, cu afecțiune maternă să le oferi ceea ce au nevoie, dându-ți și însuși sufletul tău de dragul lor”. În altă epistolă către aceeași, sfântul scrie: „Să-ți împarți dragostea ta în mod egal către toate surorile, fără să fii părtinitoare față de vreuna sau de alta. Pe una să o mângâi, pe alta să o încurajezi, alteia să-i oferi siguranță, în gen-

eral, să-i oferi fiecăreia ceea ce are nevoie” (Epistolés pros monahés, p. 105, 106).

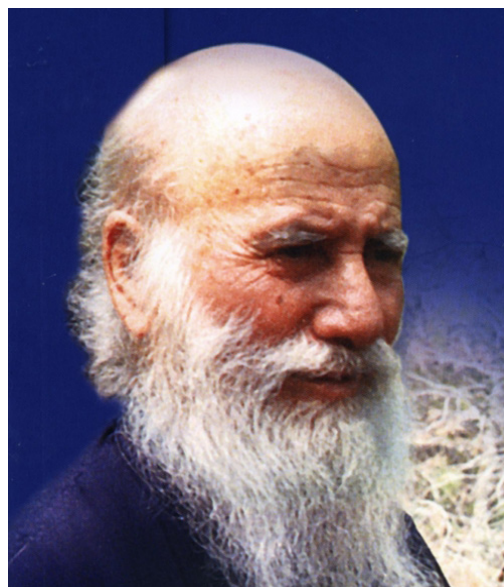
Starețul Paisie Velicikovschi, în epistola sa către egumena Martha, scrie: „Învăță-le pe surori calea mântuirii, cu ajutorul lui Dumnezeu, dându-le acestora exemplul fiecărei fapte bune prin ținerea scrupuloasă a poruncilor Evangheliei, prin dragoste față de Dumnezeu și față de aproapele, prin dulceață și smerenie, prin cea mai adâncă pace a lui Hristos în relațiile cu toți oamenii, și printr-o compasiune cu adevărat maternă” (S. Tshetverikoff, Paissi Velitchkovsky, Réval 1938, vol. al doilea, p. 49).

Cunoscutul și mult-iubitul, îndeosebi de către sârbi, Gheronda Porfirie Kavskalivitul (+1991), avea legături duhovnicești și îndruma mai multe obști de maici, nu doar în Grecia, ci și în alte țări. În ceea ce o privește pe egumenă, el sublinia faptul că ea ar trebui să fie îngăduitoare, să înțeleagă inima fiecărei surori și să fie rugătoare. Este nevoie, zicea, de delicatețe. Sufletul să aibă dispoziție duhovnicească. Pentru a reuși cineva să accepte și să conducă pe alții, să le asculte gândurile, el însuși trebuie să fie sfânt. Să se folosească de dragoste, de blândețe, de sfătuială (Gérontas Porfírios Kafsokalivítis, Orósimo agiótitos sto sýnhrono kósmo, Haniá 2008, p. 334, 335).

Gheronda ne-a arătat cu tărie necesitatea discernământului în îndrumarea obștii. Considera încrederea un element esențial în abordarea sufletelor, astfel încât o soră să simtă siguranță și certitudine pentru a-și putea dezvălui gândurile și greșelile ei, și nu teama sau pericolul de a fi respinsă.

Întărea faptul că, atunci când stareța simte o compasiune adevărată și durere pentru greutățile și lupta surorilor, atunci începe lucrarea vindecării. În această fază începe o lucrare subțire, prin care, cu harul lui Dumnezeu, un om poate să renască duhovnicește, să-și însușească noi perspective. Spunea că gherondisa este chemată să iubească surorile duhovnicește, să prevadă greșelile acestora și să le îndrume spre lumină și spre frumusețea Raiului. Considera foarte

importantă rugăciunea tainică a stareței pentru fiecare soră și zicea că această mișcare pricinuită de rugăciune unește și îndulcește întreaga obște. Pe starețele care se necăjeau de greșelile ucenițelor, le sfătuia să vorbească puțin atunci când se găseau într-o situație dificilă și în ispită și să invite sufletele spre o nouă încercare. Era un pic circumspect în



Gheronda Porfirie Kavskalivitul (+1991)

ceea ce privește exigența. „Într-o mănăstire, zicea, poate fi ordine și bună rânduială, iar viața monahală să fie inexistentă” (Víos kai Lógoi, p. 343). Considera o greșală tactică nivelarea personalităților prin instituirea unui sistem rigid de rigurozitate, care nu oferă o pedagogie individualizată, conform cu personalitatea, specificitatea și starea sufletească specială a fiecărei surori.

Bineînțeles, considera un lucru neapărată trebuință ca stareța să fi făcut ascultare în viața ei. Spunea, în acest sens, că trebuie să fi trecut cineva prin ascultare pentru a putea intra în pielea celui care este chemat să facă ascultare.

Cu fiecare ocazie, gheronda Porfirie sublinia faptul că bucuria și libertatea dau putere sufletului să înainteze în viața monahală: „Pentru a se pricopsi cineva în mănăstire, trebuie să se lupte fără să fie presat, spunea Gheronda. Toate cu bucurie și râvnă, nu constrâns. Tot ceea ce face să fie făcut din dragoste față

de Mirele ceresc, din eros dumnezeiesc. Nu având în minte iadul. Monahismul nu trebuie să fie o evadare în negativ, ci o evadare în dragostea dumnezeiască. Viața monahală este o viață plăcută” (Víos kai Lógoi, p. 338).

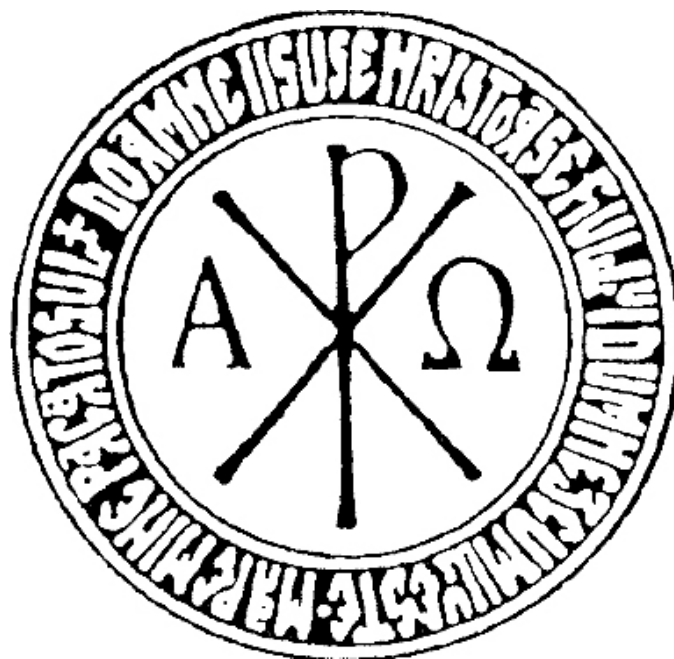
Cuviosul Gheronda Porfirie considera echilibrul funcțiilor trupesti la fel de important precum echilibrul sufletesc. Dădea telefon adesea pe la anumite mănăstiri sau chiar le vizita după cât îi îngăduia sănătatea, și le sfătuia pe starețe să aibă luare aminte la umiditatea din împrejurimi, să aibă grijă de încălzire, de hrană și de sănătatea surorilor. Considera necesar ca monahiile să facă plimbări și mișcare, și se necăjea când starețele nu înțelegeau cât de important este acest lucru. Vedeau, cu harisma ce i-o dăduse Dumnezeu, că alternarea diaconilor, de la lucru manual la munca în natură, ajuta surorile să fie mai voioase și mai optimiste. De asemenea, Gheronda Porfirie se interesa de calitatea apei potabile din mănăstiri. De aceea și îndrumase multe mănăstiri să găsească izvoare, accentuând importanța apei pentru sănătatea stomacului și a întregului organism. În mănăstirea noastră, ne-a asigurat că izvorul din peștera celor Șapte Sfinți Copii este aghiasmă, sfătuind pe cei bolnavi să bea apă de acolo.

Demn de luat aminte este următoarea întâmplare, despre care am citit în cartea profesorului Kroustalakis. Întâmplarea s-a petrecut aici, în Serbia, la Mănăstirea Iazak, în zona Novi Sad. Gheronda Porfirie, care nu vizitase niciodată Serbia, nici mănăstirea, a anunțat-o la telefon pe stareță că unii urmau să polueze apa mănăstirii, sfătuind-o să caute apă pentru mănăstire în altă zonă, propunându-i un izvor aflat în pădurea din apropiere (G. Kroustalákis, Géron Porfýrios – O pnevmatikós patéras kai paidagogós, Athína, 2010, p. 52-53).

Aș dori, în încheiere, să fac o referire la fericita stareță Theosemni, în preajma căreia am avut binecuvântarea să trăim. Gherondisa a pus bazele obștii de la Hrysopigi, în urmă cu 30 de ani, și a adormit în anul 2000.

Gherondisa Theosemni îndemna din

propria-i experiență. Printr-o privire, printr-o mișcare, printr-un zâmbet îți arăta ceea ce trebuie să vezi, cum să înaintezi. Pacea feței ei împăciuia neliniștile tuturor, iar cuvântul ei făcător de pace lucra tămăduitor asupra sufletelor.



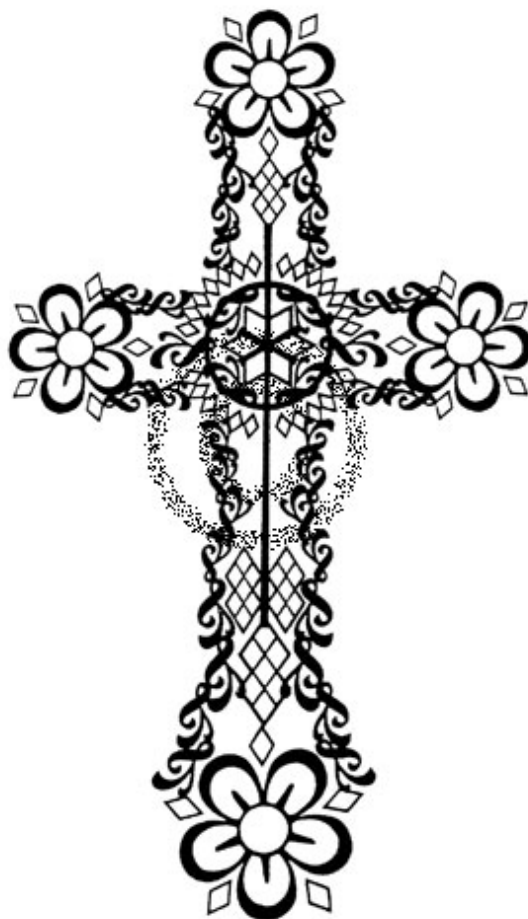
Față de surori, gherondisa avea un profund sentiment de responsabilitate, totdeauna îngrijindu-se să le protejeze de orice pericol, cu duh de jertfelnicie. Nu a făcut pe nicidecum să deznădăjduiască, pe toate ne încăpea inima și îngăduința ei de mamă.

În preajma ei am învățat să ne împărțim greutatea ascultărilor, ajutându-ne unele pe altele cu afecțiune. Ea ne învăța prin pilda ei vie că singurul mod de vindecare a sufletelor înăuntrul obștii monahale și calea de urmat pentru o trăire autentică a chemării noastre monahicești este îngăduirea slăbiciunii fiecărei surori. Gherondisa Theosemni avea o pedagogie a sufletelor neîntreruptă și flexibilă, cu toate că ea însăși, ca și caracter, era tăcută și înclinată spre viața isihastă. Avea o deosebită ingeniozitate în a găsi timp pentru fiecare soră. Lua pe una să adune împreună verdețuri sau ceai de munte, pe alta să-i arate cum să facă o reparație, căci înțelesese ceea ce avea rost pentru fiecare. Pe o soră care se temea de efort și de asceză, a chemat-o să facă împreună plimbări prin

pădure, ca să prindă răsăritul, după cum îndemna și cuviosul gheronda Porfirie.

Dragostea stareței pentru natură era un act de slăvire a lui Dumnezeu și îl împlinea ca pe o cercetare a Frumuseții lui Dumnezeu. Ea trăia ceea ce zicea Gheronda Porfirie: „Toate împrejurul nostru sunt picături ale dragostei lui Dumnezeu. Frumusețile naturii sunt mici iubiri care ne conduc la Marea Iubire, Hristos” (Víos kai Lógoi, p. 461). Această trăire iradia în toată obștea, astfel că, prin pilda lucrării ei neobosite și prin întărirea primită de la stareță, surorile dobândeau zel spre strădania trupească, așa cum s-a întâmplat atunci când stareța a luat hotărârea, de pionierat pe atunci, de a introduce agricultura biologică pe proprietățile mănăstirii. În epoca noastră, surorile care vin în mănăstire sunt, în marea lor majoritate, persoane bine înzestrate educațional și social și au fost crescute după rânduilele sociale contemporane. Unele dintre ele provin din medii multiculturale, altele au călătorit prin

multe țări și au studiat diverse științe. Acești oameni aleg viața monahală pentru că Îl voiesc pe Hristos ca Mire, având conștiința deplină că vor purta un stigmat social. Pentru a reuși să trăiască consecvent trezvia și purtarea crucii caracteristice vieții monahale, așa cum se trăiesc ele în Biserică de 2000 de ani, aceste tinere surori au nevoie de un climat de permanentă renaștere duhovnicească, trezvie și luptă zilnică pentru redobândirea sensului. Stareța este chemată continuu să le întărească pe surori ca să-și păstreze zelumul și să nu se teamă de a alege dificilul în locul facilului, efortul în locul confortului, jertfirea în locul dreptului individual, pentru că există totdeauna pericolul adoptării în mănăstiri a mentalităților și tacticilor lumești, care ne dizolvă identitatea noastră monahală, care rămâne autentică doar atunci când se păstrează „întru făgăduința crucii și a morții” («Akoluthía tou megálou shímatos», în Méga Evhológion, ed. Astír, p. 208).



Canonul și rugăciunea în viața monahului

De Arhimandritul Emilianos Simonopetrul



Aș vrea să vorbim despre ceva care are legătură cu trezvia și cu bucuria și care se numește canon.

Canonul reprezintă mâncarea și băutura zilnică a omului, iar în limbajul ascetic, el este numit «liturghie» [lucrare]. Atunci când Părinții ascetici vorbesc despre liturghie, nu se referă la Sfânta Liturghie. De aceasta rareori aveau parte. Poate că aveau Sfânta Împărtășanie mai des, însă de Sfânta Liturghie rareori se puteau bucura, mai ales asceții. Părinții nu neglijau niciodată Liturgia zilnică, adică canonul, pentru că canonul reprezintă momentul «luptei» personale cu Dumnezeu; în acel moment Îl poți câștiga pe Dumnezeu sau Îl poți pierde. În același timp, canonul este cel care arată cum și cât priveghează monahul. Evident, nu ne referim la privegherile comune din Biserică. Acelea sunt altceva, o împreună-înfrățire înaintea lui Dumnezeu. Canonul este privegherea de zi cu zi pe care o facem în chil-ia noastră, este esența existenței noastre, cea mai subtilă și mai importantă parte a vieții monahale, întrucât ne arată dacă Îl avem sau nu pe Dumnezeu în noi și dacă avem sau nu dispoziția sufletească de a-L primi în noi.

Cine nu își face canonul, se înșală crezând că Îl are pe Duhul Sfânt în inima sa. Dacă nu priveghem noaptea, nu putem dobândi Duhul Sfânt, Cel Care «lucrează și vorbește în noi». Și dacă nu există condițiile adecvate pentru privegherea de noapte, ar trebui să existe cel puțin dorința și setea de a crea asemenea condiții, pentru a dobândi cândva privegherea de noapte. Căci Dumnezeu vede dorința noastră și o va îndeplini.

Când însă trebuie să ne facem canonul și când trebuie să ne odihnim? În ceea ce privește odihna, există multe variante. Unii Părinți dormeau puțin dimineața, alții seara,

iar alții câte o oră pe zi. Alții însă dormeau trei ore, alții șase sau șapte, în funcție de rezistența și modul de viață al fiecăruia, precum și de educația primită. Cert este faptul că această lucrare luminează sufletul și ne unește cu Dumnezeu. În timpul privegherii, omul se luminează, își curățește cugetul, își alungă gândurile; îi rămâne numai mintea curată, care se poate înălța către Dumnezeu, se poate bucura de prezența Lui, Îl poate iubi, cunoaște, pentru că este vorba despre Dumnezeu lui, iar nu despre un Dumnezeu necunoscut. Desigur, oricât de necunoscut ni s-ar părea Dumnezeu, niciodată să nu încetăm a priveghea, ci trebuie să obosim, să ne osârduim pentru a trăi cu El.

Dacă Atenienii din Grecia antică aveau altar închinat «Dumnezeului necunoscut», cu atât mai mult trebuie să avem și noi. Este adevărat faptul că, pentru cei mai mulți oameni, Dumnezeu este necunoscut, ascuns undeva în cer, dincolo de nori. Este un Dumnezeu pe care nu-L trăim, nu-L simțim, nu-L cunoaștem. De aceea și viața noastră duhovnicească este grea. De aceea nu avem tragere de inimă spre priveghere, de aceea nu putem rezista mult timp la slujbele de cult, pentru că nu-L simțim pe Dumnezeu, nu-L cunoaștem, nu-L iubim; în prezența lui Dumnezeu nu ne încercăm nici o emoție; pe scurt, Dumnezeu nu înseamnă nimic pentru noi. Rugăciunea și privegherea celor mai mulți oameni, câteodată și a monahilor, este un întuneric sec.

Cu toate acestea, luminarea sufletului și unirea cu Dumnezeu, adică trăirea Dumnezeului personal se petrece în acest timp. Sunt ore grele, fiindcă suntem fără Dumnezeu și suntem chemați să-L aflăm. Dumnezeu însă există. Știm că Dumnezeu locuiește în existența noastră, în atmosferă, în mănăstire,



este prezent pretutindeni. Și totuși, noi trăim ca «niște atei în lume»; nu ne deosebim cu nimic de păcătoși, nici de vameși, nici de criminali. Poate că avem «toată dreptatea», însă trebuie să ne întrebăm următorul lucru: îl am pe Dumnezeu personal? Îi slujesc lui Dumnezeu? L-am văzut? L-am înțeles? M-a luminat vreodată Dumnezeu? Nu în vis, în visul pe care eu l-am făurit. Ce participare are existența mea la viața lui Dumnezeu?

Și pentru că, de regulă, Dumnezeu ne lipsește, suntem obligați să înțelegem că rugăciunea noastră este o asceză, o nevoință. Așa cum, atunci când punem carnea pe grătar ca s-o prăjim, vedem cum curge sângele din ea și-i simțim mirosul, tot așa și în cazul canonului: acesta reprezintă grătarul pe care ne prăjim; este jertfirea propriei noastre persoane, asceza noastră dureroasă, jertfa vieții noastre ticăloase, a păcatului nostru, a dorului nostru sacru pentru Dumnezeu. Le punem toate acolo și astfel devenim victimă de dragul lui Hristos. Dacă nu-L pot trăi pe Dumnezeu, măcar să mă jertfesc pentru El și astfel să mă înfățișez înaintea Sa. Iar Dumnezeu va vedea jertfa mea, va vedea faptul că devin martir pentru El. «Aduceți-Mi-i pe martiri», zice Domnul. În felul acesta devin și eu un martir pe care îl pune Biserica pe grătar, adică mă jertfesc pentru Dumnezeu în acea chilie din întunericul meu, din amărăciunea mea, din orbeala mea, din lipsa mea de discernământ, din neștiința mea.

Întrucât canonul reprezintă centrul vieții duhovnicești, vedem că Părinții Bisericii recomandă multe feluri de priveghere, în

funcție de starea lăuntrică a fiecăruia, precum și de locul și timpul în care trăiește. Unul stă în picioare toată noaptea, altul citește Psaltirea, altul zice rugăciunea «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă», altul citește în genunchi Sfânta Scriptură timp de două-trei ore, altul o citește stând în picioare, altul citește Vechiul Testament sau Evanghelia sau din Psalmi, stând în fața icoanelor. Altul muncește din greu cărând pietre. Pe scurt, fiecare face ce poate. În general, există o sumedenie de moduri, astfel încât să fie trecut zidul care ne desparte de Dumnezeu. În cadrul vieții de obște, trebuie să ne întâlnim într-un loc comun, în care unul poate fi mai sus decât celălalt, în funcție de puterea de receptare a Sfântului Duh în minte și inimă, precum și de dispoziția spre nevoință.

Care trebuie să fie durata privegherii noastre zilnice? Privegherea trebuie să dureze cât mai mult posibil. Începem însă cu o oră, apoi două, patru, cinci. Durata se lungește în mod firesc, iar organismul de obișnuiește cu acest lucru. După cum se obișnuiește omul cu sărăcia sa și nu poate trăi în bogății și invers, sau după cum se obișnuiește cu satul său și nu poate trăi la oraș, la fel se întâmplă și cu privegherea. Desigur, nu vom suferi, ci vom obosi puțin. Fiindcă cum altfel vom ajunge din grosolănia, trândăvia și starea noastră de somnolență, la înălțimea păsării care priveghează înaintea lui Dumnezeu? Cum vom ajunge – din oameni păcătoși – sfinți? Trebuie ca ochii noștri să se umfle, să ne doară. Acest lucru nu se va petrece imediat, ci în timp. Părinții Bisericii apelau la diverse

metode ca să se poată obișnui cu privegherea. Nu mă obligă nimeni să priveghez, ca mai apoi să sufăr sau să nu mă pot odihni sau să nu-mi pot face treaba; nu mă obligă nimeni să dorm într-un scaun, ca mai apoi să mă chinuiesc. Dumnezeu nu vrea moartea trupului nostru, și nici a sufletului. Dumnezeu este dătător de viață, Mântuitor. El dorește moartea patimilor, nu a noastră.

De asemenea, vremea în care poate fi făcută privegherea este diversă. Unii Părinți preferau să privegheze în timpul zilei și să se odihnească dimineața. Însă, cei mai mulți făceau invers: se odihneau, iar apoi privegheau. Alții dormeau puțin, privegheau, ca mai apoi să se odihnească iar. Fiecare avea metoda lui. În orice caz, timpul cel mai propice pentru noi de a priveghea este miezul nopții sau după miezul nopții.

A priveghea în timpul zilei este foarte ușor. Lucrul ăsta îl fac studenții, elevii, profesorii, proprietarii de fabrici și muncitorii în acestea. Așa face toată lumea. Deci, dacă priveghezi ziua, intru și tu în rând cu muncitorimea, cu lumea studenților. Pe când, dacă priveghezi noaptea, te poți număra dimpreună cu oamenii Bisericii. Este foarte greu să te scoli noaptea, să-ți lași așternutul cald, mai ales iarna, când se aude cum șuieră vântul și se izbește de fereastră. Dacă reușești acest lucru, aduci cea mai mare jertfă lui Dumnezeu. Desigur, asta depinde și de modul nostru de viață, precum și de locul în care ne aflăm. Totul e să ne străduim.

O oră de rugăciune la miezul nopții valorează mai mult decât zece ore de rugăciune în timpul zilei. Dacă nu ne rugăm noaptea, atunci orele și zilele noastre trec fără a aduce vreo roadă. Dormi la miezul nopții? Atunci viața ta va fi mereu o viață nesigură. Existența ta este paralizată atunci când nu dedici miezul nopții rugăciunii, fiindcă nu primești Duh Sfânt. Dumnezeu cunoaște și recunoaște rugăciunea de la miezul nopții, dar rugăciunea stabilă. Fie că te afli la chilie sau în afara mănăstirii, la miezul nopții trebuie să fii în fața lui Dumnezeu. Să știi că acest timp aparține lui Dumnezeu. Acest

moment trebuie dedicat întâlnirii cu Dumnezeu, Care trebuie să devină Dumnezeuul tău. Este momentul scării tale [vezi Fac. 28, 12].

La miezul nopții, Biserica priveghează și se luptă cu demonii, pentru că în acel moment aceștia îi ispitesc pe oameni și îi îndeamnă la diverse păcate sau chiar crime. În acest timp cei bolnavi suferă, iar păcătoșii se chinuiesc. În aceste ore, care sunt ore de liniște, Sfântul Duh îl luminează pe om, iar lui Dumnezeu Îi este drag să-I vorbească creatura Sa. Atunci putem deveni învingători.

În aceste ore și sfinții Bisericii noastre se închină și Îl slăvesc pe Dumnezeu Cel înviat. Cât de frumos se vorbește în Evanghelie și în Vechiul Testament, în special în Psalmi, despre Hristos Cel Înviat! În acel moment, Dumnezeu înviază «învingând moartea și izvorând viață». Dacă nu participăm la această întâlnire bisericească, nu vom putea simți compania, nu vom putea trăi comuniunea vieții bisericești în Hristos.

Așadar, scoală-te și tu cu o oră înainte sau măcar după miezul nopții, așează-te la rugăciune și vei vedea că Dumnezeu este sensibil și ușor de apropiat. De obicei, ne plângem că Dumnezeu este aspru, că nu ne răspunde la rugăciuni. În realitate, Dumnezeu este mai sensibil chiar și decât cea mai sensibilă creatură de pe pământ. Există însă anumite ore când poți să-I vorbești mult mai ușor. De aceea, trebuie să-I înveți «obiceiurile». Unul dintre aceste obiceiuri este faptul că Îi place să vorbească cu oamenii la mie-



zul nopții. Dacă Îi vorbești în acele momente, atunci te va ajuta oricând Îi vei cere ajutorul. Dacă însă nu-L vei căuta în acele momente, atunci vei rămâne neajutorat. Și chiar dacă vei trece prin clipe extrem de fericite sau te vei afla în împrejurări extrem de plăcute sau vei avea gânduri extrem de frumoase, cu toate acestea nu-L vei avea pe Dumnezeu. Căci Dumnezeu în acele momente (la miezul nopții) se arată copiilor Săi și îi mângâie pe sfinții Săi. În acele momente, pe jertfelnicul ceresc se consumă arderea de tot, iar sfinții simt comuniunea cu credincioșii și îi așteaptă să se bucure alături de ei.

Biserica noastră nu a încetat să sublinieze importanța momentului de la miezul nopții. Drept dovadă a și compus slujba miezo-nopticii. Cine se roagă la miezul nopții, își face viața ușoară, întrucât milostivul Dumnezeu așteaptă să ne întâlnim și nu ne lasă să obosim degeaba, așa cum credem uneori.

Privegherea ne oferă acel sentiment de bucurie, fiindcă nu reprezintă doar o încredare a năzuințelor noastre, o păcăleală a propriei persoane, ci o întâlnire reală cu

Dumnezeu sau cel puțin un foc aprins pe care îl simț, o ardere de tot, o jertfă fără de prihană înaintea lui Dumnezeu. Se pune însă întrebarea: cum trebuie să stăm în fața lui Dumnezeu în timpul privegherii?

Desigur, atunci când suntem pe cale să începem privegherea, ni se face somn, ne cuprinde brusc lenea, necredința, deznădejdea, avem impresia că suntem pierduți, că nu am făcut și nici nu vom face nimic bun în viață. Acestea sunt sentimentele care ne încearcă atunci când începem să priveghem. De pildă, se poate ca un monah de șaptezeci de ani să nu fi început să-și facă liturghia (canonul), în sensul ascetic al cuvântului, pentru că probabil s-a obișnuit ca mai întâi să doarmă pe săturate și apoi să se scoale la rugăciune. Sau poate că unii cred că canonul este ceva formal: înseamnă să faci patru sute de metanii, să citești puțin și gata. Decât deloc, e bun și atât, măcar îmi amintește de Dumnezeu. Însă nu e suficient. Privegherea trebuie făcută așa cum cere Biserica și așa cum ne este mai de folos în vederea întâlnirii cu Dumnezeu.



Principalele etape ale istoriei monahismului

De Profesor de Drept Canonic, Vlasios Feidas

Monahismul este calea duhovnicească excepțională a afierosirii totale a credinciosului pentru a trăi pe deplin „viața” lui Hristos, ținând atât să vindece „neascultarea” lui Adam celui dintâi, cât și să dobândească comuniunea personală cu Dumnezeu prin imitarea „ascultării” lui Adam celui de-al doilea. În acest sens, imperativul nevoinței este expresia autentică a spiritualității creștine și s-a manifestat încă din timpurile apostolice în felurite moduri, care au scos la iveală fie harismele personale ale unor credincioși, fie căutările mai înalte pentru desăvârșirea duhovnicească. Nevoința pentru înfrânarea cugetului trupesc și, mai general vorbind, a cugetului lumesc – cuget lumesc care a pătruns treptat în sânurile Bisericii locale prin creșterea impresionantă a credincioșilor – a dus nu doar la formarea în aceste Biserici a diferite categorii de credincioși care se înfrânau (feciorelnici, văduve etc.), ci și la manifestări extreme ale idealului ascetic (castrare, celibat, antinomism, căsătorie albă, sărăcie de bunăvoie, dorința de martiriu etc.)

Criza vieții bisericești s-a făcut simțită încă de la începuturile secolului al II-lea, ca urmare atât a prigoanelor, cât și a acțiunii ereziilor (gnosticii, montaniștii, iudaizanții), și a influențat foarte profund spiritualitatea ascetică a credincioșilor. Problema pocăinței celor care se lepădau de credință în timpul prigoanelor (cunoscuți sub numele de lapsi) și a celor care se întorceau de la erezie a fost abordată de Biserică cu îngăduință, dar a condus la dialectica rigoare-laxitate în viața duhovnicească, având drept criteriu modelul vieții apostolice. Încă de la mijlocul secolului al III-lea, mulți dintre cei mai râvnitori creștini care vroiau să urmeze rigorii vieții apostolice, își părăseau comunitățile locale și se refugiau în locuri

pustii din apropiere sau mai îndepărtate pentru a se preda nestingherit luptelor duhovnicești ale nevoinței (anahoretismul).

Așadar, fuga din orașe – care în perioada prigoanelor fusese condamnată drept lepădare de Hristos pentru lume – în nevoința pustnicească, dimpotrivă, era lăudată ca fiind o lepădare de lume pentru Hristos. Pilda pe care o urmau pustnicii era plecarea în pustie a lui Hristos pentru a birui ispitele lui satana, plecare care îi însufla nu doar în a supune ispitele lor personale, ci și în a izbuti în imitarea „viețuirii” lui Hristos. Din anahoretismul pustnicilor s-a născut monahismul ca imitare autentică a „viețuirii” sau a „pildei” lui Hristos pentru a trăi încă din această viață experiența dinainte de căderea a comuniunii omului cu Dumnezeu.

Sfântul Antonie cel Mare (250-355), precum și alți mari eremiți din Egipt contemporani lui (avva Ammonie, avva Macarie etc.), au fost simboluri nu doar ale trecerii de la anahoretismului la monahism, dar și ale răspândirii celor două forme ale idealului ascetic în toate comunitățile creștine ale lumii greco-romane. Scrierea Vieții Sfântului Antonie cel Mare – acest „învățător al pustiei” – de către învățătorul ecumenic al credinței ortodoxe, Sfântul Athanasie cel Mare (PG 25, 835-976) reprezenta cea mai oficială recunoaștere bisericească a monahismului. Pahomie, care a murit la anul 346, a introdus sistemul chinovial de nevoință, în care își găseau soluțiile necesare problemele deja constatate de-a lungul experienței precedente, atât în ce privește modul nevoinței, cât și cel al întreținerii nevoitorilor.

În sistemul chinovial erau prevăzute aceeași îmbrăcăminte, rugăciune comună și participarea în comun la munca pentru satisfacerea diferitelor nevoi ale asceților chi-

noviei răspândiți pe la chiliile și lavrele pustiurilor Egiptului. Principiile pentru funcționarea normală a sistemului chinovial au fost consemnate într-o primă formă de Canon, care, treptat a fost completat și îmbunătățit pe baza experienței. Răspunzător pentru aplicarea principiilor Canonului Chinoviei era egumenul fiecărei comunități monahale. Așadar, sistemul lavrelor și sistemul chinovial exprimau perspectiva, atât pentru soluționarea nevoilor comune ale eremiților sau anahoreților, cât și pentru indispensabila participare a lor la viața liturgică a trupului bisericesc.

Problematica aceasta – apărută în secolul al IV-lea – referitoare la metoda de nevoință și la relația ei cu întreaga viață duhovnicească a Bisericii locale a fost un element fundamental în întreaga evoluție istorică a monahismului. Menționarea voturilor monahale ale ascultării, castității și sărăciei de bunăvoie făcute către Întemeietorul și desăvârșitorul credinței, Iisus Hristos, constituia o mărturie personală a logodirii duhovnicești a monahilor nevoitori cu Domnul și stabilea răspunderea lor personală față de imitarea autentică a modelului Lui. Astfel, mărturisirea voturilor monahale a fost evaluată totdeauna în conștiința bisericească ca fiind analogă mărturisirii martirilor credinței. Era cu adevărat o făgăduință personală către Dumnezeu de imitare a „viețuirii” lui Hristos prin rugăciunea neîncetată și feluritele expresii ale spiritualității ascetice, de aceea, câtă vreme, pe de o parte, această făgăduință îl obliga pe monah înaintea lui Dumnezeu, pe de altă parte, ea era lăudată de Biserică ca fiind expresia excepțională a relației ei cu lumea.

Sfântul Athanasie cel Mare a fost un înaintemergător în recunoașterea experienței ascetice, prețioase pentru întreaga viață bisericească, de aceea nici nu a considerat o exagerare să sublinieze că răsplătirile dumnezeiești ale nevoitorilor sunt analoge sau chiar mai mari decât cele ale martirilor credinței, câtă vreme scriitorul bisericesc Ieronim caracteriza viața monahală drept „martiriu cotidian” (cotidianum martyri-

um) fără a face o evaluare comparativă cu martiriul mucenicilor credinței. Prin urmare, martiriul lacrimilor pocăinței a fost considerat drept o continuare autentică a martiriului sângelui pentru mărturisirea continuă a credinței. Negreșit, în conștiința Bisericii a fost limpede superioritatea martiriului sângelui față de martiriul lacrimilor pocăinței, dar strălucirea și autoritatea asceților în toate formele nevoinței, în ciuda diferendelor legate de chestiuni de amănunt, era deja universală în viața Bisericii pe la sfârșitul secolului al IV-lea.

Monahismul din pustiurile Egiptului, ale Siriei, ale Palestinei și Mesopotamiei s-a răspândit sub diverse expresii atât în Răsărit (Asia, Pont), cât și în Apus (Italia, Franța). Cu toate acestea, monahismul nu își definise încă relația cu trupul Bisericii, de aceea au și apărut două tendințe opuse. Una exprima răspunderea pastorală a Bisericii locale și pretindea integrarea mai organizată a monahismului în trupul eclesial local, câtă vreme a doua exprima tendințele personale ale spiritualității ascetice și revendica superioritatea sau/și autonomia experienței ascetice față de viața organizată a Bisericii locale. Liniile delimitatoare dintre cele două tendințe erau greu de perceput, pentru că nu era posibil ca experiența ascetică să se izoleze total de trupul Bisericii locale sau/și mai larg bisericesc fără a devia în abateri eretice, precum, de pildă, a fost cazul eustațienilor din secolul al IV-lea. Sfântul



Vasilie cel Mare și-a asumat răspunderea de a defini în „Rânduielele mari” și în „Rânduielele mici” cadrele relațiilor armonioase ale monahismului cu Bisericile locale. Este foarte semnificativ faptul că în scrierile Ascetice ale Sfântul Vasilie cel Mare – redactate în tinerețe – limitele dintre spiritualitatea ascetică a monahilor și a credincioșilor simpli nu sunt definite categoric, fiind aproape imperceptibile. Astfel, Marele Vasilie a legat monahismul de mărturia duhovnicească și comunitară mai largă a Bisericii locale, câtă vreme monahii au fost obligați să-și depună voturile monahale „înaintea mai-marilor Bisericii”. Desigur, aceste reglementări au fost necesare mai ales pentru chinovile care se învecinau cu Bisericile locale, de aceea nici nu au fost aplicate imediat și total de către anahoreții pustiurilor Egiptului, Siriei, Palestinei, Mesopotamiei etc.

Însă, monahismul, deja de la mijlocul secolului al IV-lea, și-a folosit influența duhovnicească asupra credincioșilor, ca să se întoarcă din pustiuri în lume sau ca să contribuie cu autoritatea sa la combaterea ereziilor sau a polemicilor Bisericii, precum, de pildă, a fost cazul tagmei monahilor achimiți [neadormiți] din regiunea Constantinopolului în secolele V-VI. Într-adevăr, contribuția monahilor din jurul Constantinopolului la apărarea ortodoxiei credinței în timpul Sinoadelor Ecumenice III și IV (431, 451) a fost decisivă și a consacrat de atunci încolo rolul mai însemnat al monahismului în viața Bisericii. În acest sens, Sinodul IV Ecumenic (451) a încercat să controleze tendințele seculare ale vieții monahale, câtă vreme prin Canonul 4 al Sinodului se arată că „aceia care cu adevărat și fără prihană sunt următori ai vieții celei însingurate să fie învredniciți de cinstea cuvenită”. Dimpotrivă, monahii care nu urmau consecvent viața monahală creau probleme nu doar în monahism, ci și în Biserică, de aceea s-a și hotărât „ca nimeni și nicăieri să nu zidească sau să ridice mănăstire sau casă de rugăciune fără învoirea episcopului cetății, iar cei care trăiesc viața monahală fie în vreo cetate, fie la țară, să se supună

episcopului și să păzească isihia și să petreacă numai în post și rugăciune, rămânând neîncetat în locurile unde au fost rânduiți”.

Așadar, monahii, trebuia să rămână în continuu la mănăstirile lor, să țină cu rigurozitate rânduielele vieții de nevoință și să nu răătăcescă fără scop prin orașe, „să nu tulbure nici treburile bisericești, nici cele ale vieții obștești, nici să se amestece în ele părăsindu-și mănăstirile lor, fără numai dacă ar fi rânduiți de către episcopul cetății, pentru vreo trebuință urgentă”. Însă abaterile monahilor de la aceste reglementări canonice, mai ales în perioada de tranziție, în care hotărârile Sinodului IV Ecumenic (451-533) nu erau general acceptate, au fost folosite ca pretext pentru o subordonare mai directă a mănăstirilor controlului episcopilor locali. Existau însă și alte motive bisericești serioase, care nu au legitimat tendința de totală independență a vieții monahale față de puterea episcopului local. Este foarte semnificativ faptul că al 4-lea Canon al Sinodului IV Ecumenic a restabilit ordinea bisericească printr-o referire mai specială la canoanele ascetice: „fiindcă unii, folosind chipul monahal cu fățarnicie, tulbură Bisericile și treburile politice, pribegind cu nepăsare prin cetăți, ba purtându-se cu gândul să-și întemeieze lor și mănăstiri...”.

Prin urmare, părăsirea pustiului de către monahi prin întemeierea mănăstirilor în jurul orașelor avea ca rezultat demararea procedurii pentru supunerea lor sub controlul duhovnicesc al episcopului locului. Cu toate acestea, pe de o parte, ierarhia bisericească revendica o supunere totală a monahilor față de puterea canonică, iar, pe de altă parte, monahii insistau pentru o mai mare independență a vieții monahale cel puțin față de episcopul locului, de aceea și căutau diferite căi de a diminua intervențiile episcopale în întemeierea și funcționarea mănăstirilor. Într-adevăr, desprinderea treptată de unitatea Bisericii a Bisericii Vechi Orientale numite anticalcedoniene (coptă, siro-iacobită, armeană, etiopiană) a fost susținută de către monahii Egiptului, ai Palestinei și ai Siriei,

de aceea a și fost trăită o situație dramatică și de monahismului răsăritean ortodox. În același timp însă facilita și tendințele de autonomie ale monahismului ortodox, care au fost susținute prin intervențiile pozitive sau/și samavolnice – așa cum se întâmpla de cele mai multe – ale puterii politice, după cum se concluzionează în legile lui Iustinian I (527-565) cu privire la acest subiect.

Canoanele 40-49 ale Sinodului V-VI Ecu­menic de la Trulan (691-692) au transpus în reglementări canonice ingeniozitatea devierilor și abuzurilor care se săvârșeau în viața monahală și care fuseseră constatate în practică, de la amestecarea samavolnică a monahilor în treburile bisericești și politice ale lumii greco-romane până la diferitele forme de secularizare a vieții monahale. În acest sens, s-a adevărit necesitatea unui control duhovnicesc mai direct al Bisericii în funcționarea – importantă pentru întreaga viață bisericească – a spiritualității ascetice, care era validată în fiecare Biserică locală de către episcopul locului, așa cum stabileau canoanele de mai sus ale Sinodului IV Ecu­menic. Într-adevăr, canonul 42 al Sinodului V-VI dezaprobă ca inacceptabilă tendința unor anahoreți de a părăsi pustia și de a rătăci prin orașe și caracterizează această tendință drept „defăimare” a voturilor monahale: „Orânduim ca cei numiți pustnici, care sunt îmbrăcați în negru și purtând capetele cu plete, cutreieră cetățile petrecând printre bărbații laici și printre femei și defăimând astfel făgăduința lor proprie, dacă, tunzându-și pletele, aleg să primească schima celorlalți monahi – aceștia să fie așezați în mănăstire și să se numere printre frați. Iar de nu ar alege aceasta, să fie cu desăvârșire goniți din cetăți și să locuiască pustiiurile de la care și-au plăsmuit și numirile”.

Așadar, monahii Orientului trebuia să se afierosească idealului ascetic doar în mănăstirile chinoviale sau ca anahoreți în regiunile eremitice, câtă vreme șederea lor fără scop în orașe era dezaprobată ca fiind o tendință străină de scopurile reale ale vieții monahale. Rigoarea canonului nu este



străină de multe abuzuri ale monahilor care rătăceau prin orașe și care de regulă contestau lucrarea duhovnicească a clericilor din parohii și provocau confuzie duhovnicească printre credincioși prin feluritele lor activități. Cu toate acestea, în ciuda dezaprobării Sinodului, aceste tendințe au continuat, după ce luptele monahilor pentru apărarea ortodoxiei credinței în perioada iconoclasmului (727-842) – spre deosebire de toleranța și susținerea iconoclasmului de către ierarhia bisericească – au consacrat autonomia monahismului.

Pe vremea lui Theodor Balsamon (la sfârșitul secolului al XII-lea), monahii continuau să intervină în viața Bisericilor locale: unii, pe de o parte, „tulbură [Biserica] cu [limbile lor ca niște] lănci cu trei ascuțișuri prin învățături demonice, și se roagă, chipurile, pentru popor și propovăduiesc pocăința”, iar alții, pe de altă parte, „spun că prin rânduiala lui Dumnezeu au venit din pustie în orașe, unde mai înainte vestesc cele viitoare și fără de rușine promet acele bunuri oamenilor simpli pentru câștig [urât] și negustorie”» .

• Răspândirea monahismului dinspre Răsărit înspre Apus a adus în Apus nu doar spiritualitatea ascetică, dar și problemele de rigoare din viața bisericească. În zonele mai întinse din apropierea marilor orașe ale Apusului (Roma, Milano, Marsilia, Cartagena, Arles etc.) s-au întemeiat importante mănăstiri, în care s-au retras și mulți nevoitori din Răsărit, urmând în viața lor monahală Canoanele de nevoință ale Sfântului Vasile cel Mare și modelul mănăstirilor organizate

ale Răsăritului. Supunerea mănăstirilor sub supravegherea episcopului locului, potrivit Canoanelor 4 și 8 ale Sinodului IV Ecumenic, a avut, desigur, consecințe directe și asupra monahismului apusean, dar s-a aplicat cu o mai mare elasticitate. Sfântul Benedict (480-547), după o scurtă experiență a vieții anahoretice, a întemeiat o chinovie la Monte Cassino, în provincia Campania, și a redactat un Canon cu privire la nevoința monahilor având drept criterii „Regulile” Sfântului Vasilie cel Mare și aspirațiile ascetice ale Sfântului Ioan Casian. Monahismul Apusului s-a înnoit printr-un aflux masiv de monahi din Răsărit înspre Italia începând încă din secolul al VII-lea, și care a devenit și mai puternic în perioada iconoclasmului (727-843), atunci când s-au alăturat mulți monahi prizonieri din Răsărit.

Este, așadar, lesne de înțeles că sfințenia luptelor monahilor din Răsărit purtate atât pentru apărarea Ortodoxiei pe durata lungii perioade a iconoclasmului (727-843), cât și pentru răspândirea credinței la popoarele Europei Răsăritene, după încetarea iconoclasmului (843), au contribuit la aprecierea negativă de către Trupul Bisericii a inconsecvenței sau/și a inerției ierarhiei și a clerului de parohie, dar a constituit ulterior și un puternic impuls către abuzuri din partea monahilor, nu doar în relațiile lor cu episcopii locali, dar și față de Canoanele consacrate ale vieții monahale. În acest sens, Sinodul I-II de la Constantinopol (861) [Sinodul Sfântului Fotie cel Mare] a abordat cu o rigurozitate caracteristică faptele nedrepte ale monahilor săvârșite după încetarea iconoclasmului (843), mai ales părăsirea nejustificată a mănăstirilor de către monahi și rătăcirea lor fără un scop anume prin orașe.

Potrivit Canonului 4 al Sinodului, „vicleanul s-a nevoit în multe chipuri să umple de ocară cinstea schimei monahicești și spre scopul acesta a găsit mult ajutor în vremea eresului celui de mai înainte [iconoclasmul]. Pentru că monahii, părăsindu-și mănăstirile lor de sila eresului, unii la alte (mănăstiri), iar alții în locașurile bărbaților lumești se

duceau. Însă ceea ce pe dânșii se părea atunci a-i face fericiți prin dreapta credință, în nărav nebunesc căzând, îi face de răs. Acum dreapta credință răspândindu-se și Biserica liberându-se de sminteli, totuși, părăsindu-și mănăstirile lor și, ca un râu cu anevioie de oprit, încoace și încolo învărtindu-se și strămutându-se și de multă nepodoabă umplu mănăstirile, dar și multă nerânduială își adună întru sine și cinstea supunerii o rup și o strică. Că Sfântul Sinod, curmând nestatornicia pornirii acestora și nesupunerea, a hotărât că, dacă vreun monah, fugind din mănăstirea sa, s-ar duce sau în altă mănăstire sau în locuința lumească ar intra, și el, și cel ce l-a primit să fie afurisiți, până ce fugarul s-ar înapoia în mănăstirea din care râu a fugit”.

Însă slăbirea unității interne și a disciplinei canonice a vieții monahale a fost exprimată în Răsărit încă de la începuturile secolului al IX-lea și prin tendința diferențierii între monahi după criterii mai ales calitative în: monahi „de schimă mică” și monahi „de schimă mare”, dat fiind faptul că monahii de „schimă mică” urmau un regim mai blând de nevoință, câtă vreme cei de „schimă mare” alegeau un regim mai aspru de nevoință. Cu aceleași criterii și în aceeași epocă a apărut tendința legalizării sistemului numit idiortnic în cadrele vieții chinoviale consacrate. Aceste tendințe nu doar că restrângeau influența anterioară a monahilor în viața Bisericii, dar și facilitau intervenția canonică a ierarhiei bisericești pentru un control mai direct al vieții monahale. Sfântul Theodor Studitul s-a împotrivit tendințelor de laxizare a nevoinței și a unității idealului monahal, „căci una este schima”, și a reactualizat vechea rigoare a canoanelor nevoinței chinoviale prin Tipicul vestitei mănăstiri a Studionului, care a fost folosit ulterior ca model pentru Tipicele monahale din întregul Răsărit.

Prin urmare, condițiile de organizare a vieții monahale după încheierea iconoclasmului se diferențiaseră net de epocile anterioare. Într-adevăr, în perioada iconoclasmului (727-843), monahii prizonieri pentru cinstirea icoanelor se refugiau în pustiuri

sau în regiuni muntoase greu accesibile, unde întemeiau mari centre monahale pentru a continua nestingheriți atât luptele împotriva iconoclaștilor, cât și diferitele forme de experiență ascetică (în Olimp, Bitinia, Latros, Athos, Meteore etc.). În Muntele Athos se concentrau toate expresiile tradiționale ale vieții de nevoință (chinovii, lavre, schituri, chilii, peșteri, eremiți, stâlپnici etc.), iar monahii proveneau de obicei din multe neamuri și eparhii ale Răsăritului, așa încât nu mai era cu puțință supunerea acestor mari centre monahale controlului canonic exclusiv al episcopului local.

• Noile tendințe ale monahismului din perioada de sfârșit a iconoclasmului (843) s-au exprimat prin organizarea marilor centre monahale și prin exercitarea liberă în cadrul acestora a tuturor formelor de viață monahală. Totuși, așa cum monahii tindeau să devină autonomi față de mănăstirile lor de metanie și să se miște liberi prin orașe, la fel și marile centre monahale dădeau dovadă de o aversiune lesne de înțeles în a recunoaște controlul canonic al episcopilor locali. Aceste chestiuni au preocupat intens Biserica Răsăritului începând cu mijlocul secolului al IX-lea, iar soluții au fost căutate mai ales în cadrele sistemului patriarhal al administrației bisericești. Într-adevăr, marile centre monahale au revendicat și, în cele din urmă, și-au obținut autonomia față de episcopul local, dar totuși, nu puteau să refuze și controlul duhovnicesc al patriarhului local (regimul stavropighiilor patriarhale). De altfel, potrivit conștiinței comune a monahilor, autoritatea bisericească a patriarhului – fiind mai îndepărtată – era mai lejeră și, prin urmare, era de preferat autorității mai apropiate și, în consecință, mai constrângătoare, a episcopului local. Autonomia totală a centrelor monahale față de orice control bisericesc era, din punct de vedere bisericesc, de neconceput, iar, din punct de vedere canonic, imposibilă.

În acest duh s-au organizat, de pildă, toate mănăstirile chinoviale ale societății monahale a Sfântului Munte, care, deși era „autoguvernată și independentă”, trebuia să

se supună controlului duhovnicesc al Patriarhului Ecumenic. Sfântul Munte s-a dovedit, într-adevăr, a fi un centru supranațional și panortodox al monahismului, în care s-au adunat nevoitori din toate popoarele ortodoxe: greci, iviriți, armeni, ruși, bulgari, sârbi, valahi și alții, de vreme ce viața monahală în Sfântul Munte se desfășura ca o expresie a depășirii tuturor deosebirilor naționale prin experiența duhovnicească a nevoinței. Aceleași tendințe au fost transmise, prin misiunea bizantină de evanghelizare, și noilor popoare creștine ale Răsăritului, precum, de pildă, Rusiei (Lavra Pecerska, Zagorsk), Bulgariei (Rila) etc. De altfel, monahismul Răsăritului, sub puternica presiune deopotrivă din partea Bisericii și a puterii politice, tindea să se îndepărteze de lume și să întemeieze mari centre monahale în pustiuri sau în regiuni greu accesibile, pentru a se consacra pe deplin idealului tradițional al nevoinței.

Așadar, monahismul Bisericii nou întemeiate ale popoarelor slave s-a format și s-a dezvoltat urmând modelele monahismului aghiorit, din care s-au hrănit duhovnicește în toate epocile. Slăbirea ocazională a rigurozității ascetice din perioada postbizantină a fost depășită de avântul înnoitor al tradiției isihaste din secolul al XIV-lea, care a dat monahismului puterea să reziste în vremurile grele ale stăpânirii turcești în deplinătatea noii sale misiuni. Desigur, în Rusia s-a manifestat și o sensibilitate ascetică aparte, sub forma anahoretismului eremitic, mai ales după foarte profunda criză a monahismului rus din perioada stăpânirii mongole (secolele XIII-XIV), dar marea personalitate duhovnicească a Sfântului Serghie de Radonej și întemeierea marelui centru monahal de la Zagorsk (secolul al XIV-lea) exprimă încercările sănătoase de depășire a crizei sistemului chinovial în Rusia. Modelul luminos al înnoirii vieții monahale a rămas continuitatea neîntreruptă a tradiției ascetice seculare din Sfântul Munte.

Cu toate acestea, anahoretismul aparte al asceților zagorskieni – inspirat de ideile

Sfântului aghiorit Maxim Grecul – care se nevoiau în pădurile nelocuie de dincolo de Volga (Nil Sorski etc.), trădează dificultățile inerente ivite în calea înnoirii vieții ascetice în cadrele unui sistem chinovial formalist. Astfel, chestiunea cea mai dificilă, aceea a proprietății monahale (secolele XVI-XVII), s-a acutizat mai ales din pricina goanei după avere a marilor centre monahale chinoviale ale Rusiei, cu deosebire a monahilor iosefiți ai Mănăstirii Volokolamsk, în vreme ce anahoreții zagorskieni susțineau idealul deplinei sărăcii de bună voie a monahilor și a mănăstirilor. În perioada stăpânirii turcești, monahismul ortodox și-a asumat o mai largă misiune socială și națională în rândul popoarelor ortodoxe subjugate, iar astfel, mănăstirile s-au dovedit importante atât ca centre duhovnicești, cât și pentru supraviețuirea națională, religioasă și duhovnicească a popoarelor.

Cu toate acestea, după eliberarea popoarelor ortodoxe de sub jugul otoman, puterea de stat secularizată, care a condus la politica ostilă monahismului a lui Petru cel Mare și a urmașilor lui în Rusia, a influențat de asemenea și politica puterii de stat din nou înființate state ortodoxe, atât prin exproprierea și confiscarea averilor mănăstirești, cât și prin descurajarea intrării tinerilor în monahism. Aceste tendințe, care au dominat în secolul al XIX-lea în aproape toate popoarele ortodoxe ale Balcanilor (la români, la sârbi, bulgari), au lovit la momentul oportun monahismul și în nou înființatul stat grec, atât prin desființarea multor sfinte mănăstiri și prin confiscarea averilor acestora, cât și prin abordarea ostilă a tendințelor ascetice de către puterea de stat, mai ales în perioada stăpânirii bavareze.

• Supunerea Bisericii Greciei față de voința samavolnică a „statului de drept” a târât după sine și monahismul într-o mare decădere care ea însăși facilita exproprierea averilor mănăstirești – samavolnic sau pe baza anumitor înțelegeri. Cu toate acestea, Constituția de la 1975 a creat un nou cadru instituțional pentru relațiile dintre Biserică

și Stat, care se exprimă și în noul spirit al Cartei Statutare a Bisericii Greciei (legea 590/1977). Acest nou spirit a fost exprimat în dispozițiile articolului 39, intitulat „Despre Sfintele Mănăstiri”, și constituie noul cadru instituțional pentru înnoirea vieții monahale, care a valorificat criteriile canonice consacrate pentru refacerea independenței interioare a mănăstirilor. Mai concret, de exemplu, anularea practicii din trecut de numire a egumenului sau a consiliului stărețesc de către episcopul local a fost înlocuită de alegerea egumenului de către monahii trăitori în aceeași mănăstire, dacă aceștia sunt cel puțin cinci, și întărirea condiției ca egumenul să stea permanent în mănăstire, astfel restaurându-se independența instituțională a organizării interioare, a administrației și a funcționării mănăstirilor, potrivit Sfintelor Canoane și așezămintelor monahale (articolul 39, paragraful 5). Este un fapt general recunoscut că, în lipsa unui egumen eligibil și permanent sau, altfel spus, cu un egumen numit de către episcopul local, ar fi imposibilă orice formă de întărire a independenței interioare a mănăstirilor.

În acest spirit s-au formulat toate dispozițiile cu privire la aceasta din articolul 39, dintre care cele mai importante sunt cele de la paragrafele 1, 4 și 6: 1. Sfânta Mănăstire este un așezământ religios pentru nevoia bărbaților sau femeilor care locuiesc în aceasta, conform voturilor monahale, a Sfintelor Canoane privitoare la viața monahală și a tradițiilor Bisericii Ortodoxe...

4. Cele legate de organizarea și susținerea vieții duhovnicești și cele despre administrarea mănăstirii sunt stabilite de către consiliul stărețesc, conform Sfintelor Canoane, a tradițiilor monahale și a legilor statului, prin Regulamentul interior publicat de Buletinul „Ekklesia”...

6. Mitropolitul exercită asupra Sfintelor Mănăstiri ale eparhiei sale supravegherea duhovnicească potrivit Sfintelor Canoane...” (articolul 39, paragrafele 1, 4, 6). Astfel, obișnuitele răstălmăciri deliberate din ambele direcții ale foarte importantului termen

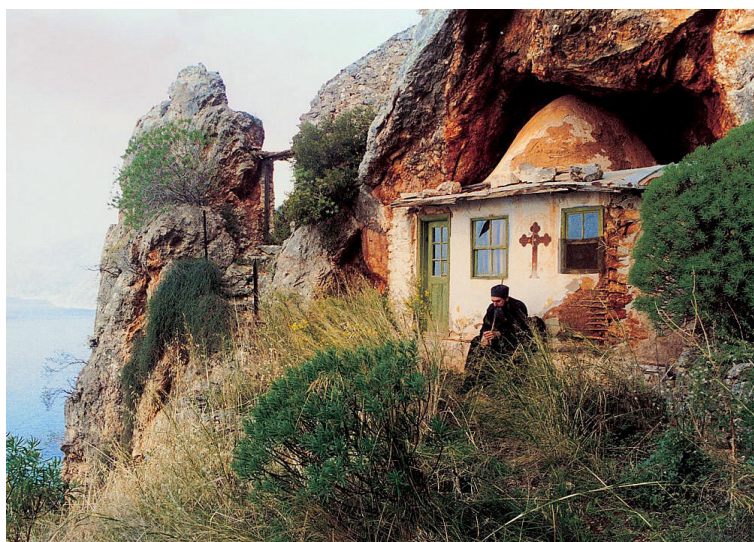
„supraveghere duhovnicească” cu privire la relațiile episcopului local cu mănăstirile și invers au impus ca necesară descrierea foarte amănunțită a acestui termen de la articolul 39, paragraful 6, și care acoperă doar drepturile canonice ale episcopului local consemnate în mod clar în acest document, și anume: „de pomenire canonică a numelui său la sfintele slujbe, hirotesia egumenului, aprobarea tunderii monahilor, cercetarea delictelor canonice, grija pentru funcționarea mănăstirii potrivit Sfintelor Canoane și controlarea legalității folosirii economice a acesteia”.

Este, așadar, cât se poate de limpede că termenul de „supraveghere duhovnicească” limitează posibilitatea intervențiilor episcopului local în funcționarea internă a mănăstirii, cu excepția cazurilor de acte anticanonice dovedite ale monahilor sau de abateri în ce privește legalitatea administrării economice a averii mănăstirii. Cu toate acestea, intervențiile episcopului local atât pentru acte anticanonice, cât și pentru nereguli administrative nu se pot justifica, dacă nu au ca rezultat trimiterea monahilor responsabili către organele competente ale justiției bisericești. Tendința obișnuită a unorepiscopi locali de a interpreta termenul „supraveghere duhovnicească” în sensul de „jurisdicție bisericească” similară celei exercitate asupra parohiilor este abuzivă, de vreme ce nu ține seama de tradiția canonică referitoare la independența interioară a vieții monahale.

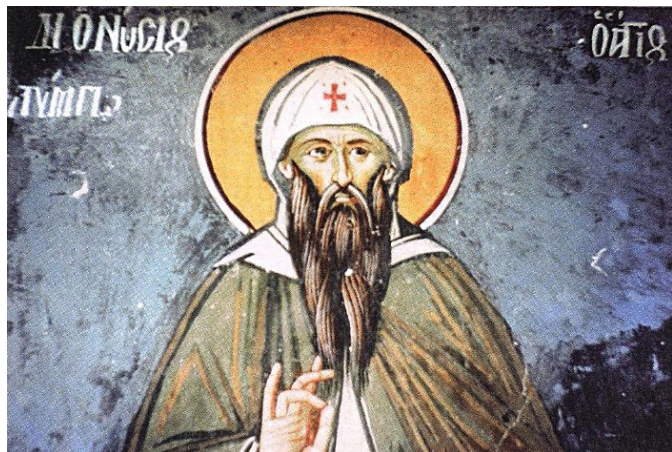
Abuzivă este de asemenea și obișnuita

susținere a acestei interpretări pe un principiu bisericesc care nu are legătură cu această chestiune, referitor la relația dintre episcop și Biserica locală, așa cum apare aceasta în tradiția patristică, dat fiind faptul că mănăstirile nu sunt parohii. De altfel, întreaga viață duhovnicească interioară a monahilor mănăstirii constituie, după Sfintele Canoane, misiunea principală a egumenului mănăstirii, iar nu, desigur, a episcopului local.

Prin urmare, monahismul, în ciuda contestării lui teoretice sau a părtinirii ideologice din epoca modernă, a păstrat neatins legăturile duhovnicești cu toate popoarele pe care le-a slujit în toate epocile cu o râvnă fără seamăn și cu un spirit de sacrificiu unic. Într-adevăr, monahismul a conștientizat, în urma dramaticelor sale peripeții istorice, că doar echilibrul dintre isihia ascetică și mărturia socială îmbogățește în mod autentic viața duhovnicească a credincioșilor și este legat organic cu misiunea duhovnicească a Bisericii în lume. Așadar, monahismul are toate premisele să se înnoiască și să-și ofere contribuția duhovnicească, astfel încât să fie împiedicate orice ispite clericaliste venite din partea ierarhiei bisericești sau orice anchilozări secularizante din partea duhului european contemporan. Voturile monahale cuprind nu doar tâlcuirea ascetică consacrată a relației omului cu lumea, dar și dinamismul eshatologic al nădejzii de depășire a dimensiunilor spirituale, religioase, naționale și sociale ale lumii contemporane.



Înflorirea monahismului din secolul al XVI-lea



Cuviosul Dionisie din Olym. Frescă (1796), Schitul Sfântul Dimitrie, Vatopedi

În părțile noastre de răsărit, mănăstirile au funcționat, dintotdeauna, în ciuda oricăror lipsuri sau condiții exterioare nefavorabile, ca spitale duhovnicești, unde omul poate să fi îndreptat mai ușor înspre curățirea de patimi, spre luminarea Duhului Sfânt și spre îndumnezeire. Mănăstirea, desigur, constituie o miniatură, un microcosmos al Bisericii, ce funcționează precum un mare spital duhovnicesc în care, în măsuri diferite, fiecare credincios își primește, de bunăvoie, terapia sa, prin intermediul Harului necreat al lui Dumnezeu.

Îndeosebi după căderea Constantinopolului, mănăstirile au constituit singurele faruri, iar clericii au fost singurii luminători ai romanității subjugate. Date fiind numeroasele piedici în exercitarea vieții bisericești întâlnite în centrele urbane, mănăstirile au ajuns să fie principalele elemente capabile să „reîncarce” duhovnicește pe creștini, fiind adevărate centre de promovare a educației și culturii. Astfel, această epocă este caracterizată de o mare înflorire duhovnicească, constituind un punct culminat al monahismului: a fost o perioadă de renașterea a sfințeniei, ale cărei principale caracteristici erau, mai întâi, refacerea vieții monahale, apoi, slujirea numeroaselor și dificilelor necesități

pastorale ale roméilor aflați în suferințe.

Atunci au fost ctitorite și renovate multe sfinte Mănăstiri ce aveau să devină centre spirituale majore, lucru ce se datorează în principal prezenței și influenței unor remarcabili asceți, monahi și arhierei. Ei au fost stâlpii de susținere duhovnicească a romeilor persecutați, susținându-le credința și întărindu-le conștiința de sine ortodoxă. Provenind din sânul monahilor isihasți, aceștia și-au lăsat adesea isihia pentru a acționa „pastoral și misionar”.

Desigur, termenul „misionar” a dobândit între timp o conotație străină, diferită de aceea pe care o oferă chiar etimologia cuvântului (ierapostolí): apostolie sfântă, o apostolie în urma unei sfinte chemări a lui Dumnezeu. Bineînțeles, există o legătură strânsă între misiune și sfânta isihie, adică între misiune și curăția sufletească: „să nu credeți”, scrie Avva Ammonás, „că dreptii, în mijlocul oamenilor, între aceștia adică, au dobândit dreptatea, ci înainte, exersându-se îndelung cu isihia, au dobândit să locuiască înlăuntrul lor puterea dumnezeiască, și atunci Dumnezeu i-a trimis în mijlocul oamenilor, având ei virtuți, pentru ca să se facă ziditori ai oamenilor și să vindece bolile ca niște doctori ai sufletului ce [chiar] au în putere să vindece bolile acestora. De nevoie, au fost despărțiți de isihie și trimiși către oameni; atunci îi trimite [Dumnezeu] pe aceștia, când se vor fi vindecat toate bolile lor. Cu neputință este ca Dumnezeu să trimită un suflet în mijlocul oamenilor, spre zidirea acestora, dacă vreunul dintre cei veniți pentru a se desăvârși are vreo boală, ori din proprie voință vine și nu din aceea a lui Dumnezeu... Cei trimiși de Dumnezeu nu doresc să părăsească isihia, cunoscând că din aceasta au dobândit dumnezeieștile puteri; dar pentru ca nu cumva să calce voia Făcătorului, ei vin spre zidirea duhovnicească a oamenilor».

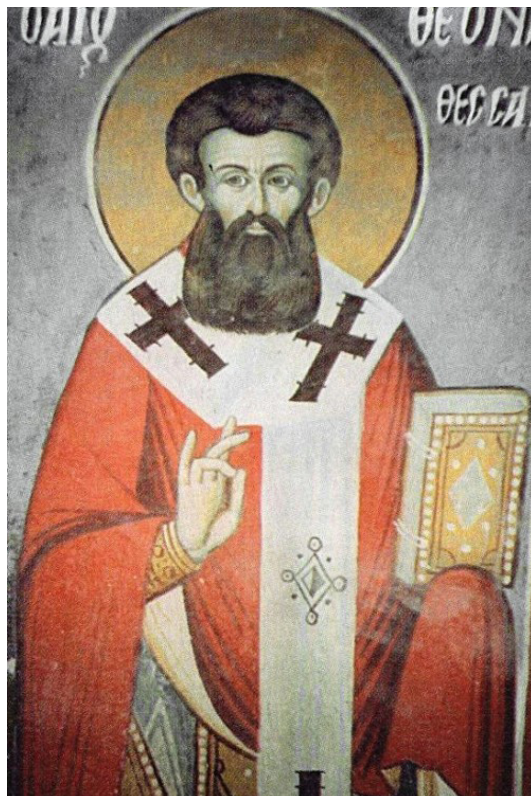
Astfel, adevăratul misionar nu este doar un simplu predicator, adică un învățător de teorie, ci este „oglină” care reflectă limpede „Soarele cugetător al dreptății”; [misionar] este acela care transmite și celorlalți revelația lui Dumnezeu, pe care el însuși a cunoscut-o într-o inimă curată «prin multe semne doveditoare» (Fapte 1, 3), adică în urma multor trăiri personale.

Iar cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește prin sfânta isihie, prin experiența Fericirilor lui Hristos. Din modul în care au fost enumerate Fericirile se vede cu adevărat parcursul curățirii prin isihie a omului. Mai întâi vine cunoașterea de sine, iar din aceasta, smerenia întru Hristos. Apoi urmează pocăința [metănoia], blândețea, foamea și setea după dreptatea lui Dumnezeu, după ținerea poruncilor lui Hristos, trăirea milostivirii lui Dumnezeu, curăția inimii, dintru care omul gustă vederea lui Dumnezeu, transmiterea și altora a acestei păci pe care o gustă el însuși și, în sfârșit, prigonirea și martiriul spre Slava lui Dumnezeu, bucuria pentru trăirea Împărăției lui Dumnezeu, dobândirea harismei profeției...

Legătura strânsă dintre sfânta isihie și “misiune” a fost trăită de toți Sfinții Bisericii care au fost chemați să păstorească poporul lui Dumnezeu. Aceștia, de vreme ce s-au străduit să trăiască viața în Hristos și s-au curățit duhovnicește, au luat înștiințare de la Dumnezeu și au devenit învățători și călăuzitori ai oamenilor în multe feluri.

În veacul al XVI-lea, mai mulți astfel de asceți și ierarhi de seamă care, după conștiința Bisericii, au fost așezați imediat după adormirea lor în rândul Sfinților, au trăit și au activat îndeosebi în Macedonia și Thessalia. Un element comun al lor era faptul că se aflau în legătură cu Marea Biserică a lui Hristos, fiind supuși Ei canonici, dar și cu sfânta comunitate monahală a Athosului, pentru că cei mai mulți proveneau de acolo. Dintre ei, amintim pe următorii: A. Sfântul Theonás (+1541), care a fost monah aghiorit din Mănăstirea Pantokrátoros și cel mai credincios ucenic al Cuviosului Mucenic Iacov. După unele informații, ar fi fost

în legătură și cu Nifon al II-lea, Patriarhul Constantinopolului. Cuviosul Iacov l-a rânduit printr-o epistolă-testament, „epistat și egumen al turmei sale de ucenici” care era



Sfântul Theonás al Tesalonicului – Frescă (1755) din Biserica principală a Schitului Sfântului Dimitrie, Mănăstirea Vatopedi

instalată în Sfânta Mănăstire a Sfintei Anastasia Farmakolytría din Halkidiki. În perioada în care Sfântul Theonás a fost egumen, Sfânta Mănăstire a fost renovată din temelii, aici funcționând și o școală bisericească; un număr semnificativ de monahi (în jur de 300, la mijlocul secolului al XVI-lea) duceau „viață chinovială”, „după rânduiala și regulile ascetice ale Sfântului Vasile cel Mare”. Sfântul Theonás a fost ales Mitropolit al Tesalonicului (1536-1541); după moartea sa, sfintele sale moaște „au fost arătate de Dumnezeu întregi cu totul deasupra rânduielilor firii, săvârșind minuni asupra celor ce-l chemau pe Sfânt cu credință”. B. Cuviosul Dionisie din Olimp (+ după 1542), ctitor a două Sfinte Mănăstiri: Sfânta Treime din Olimp și Mănăstirea Sourviá din Muntele Pílion. Cuviosul a crescut în



Mănăstirea Sfintei Anastasia Farmakolytria, Halkidiki

cercul duhovnicesc al Sfântului Nifon, fiind copilul duhovnicesc al „Protosului” Sfântului Munte, al ieromonahului plin de virtuți Gavriil, prieten și biograf al Sfântului Nifon al II-lea, Patriarhul Constantinopolului. Sfânta Mănăstire Filotheou, în perioada egumeniei sale, s-a reînnoit, devenind o chinovie înfloritoare. Cuviosul Dionisie a plecat de acolo, evitând anumite scandaluri, la un Schit din Vérria, unde, „mult dorit fiind de toți, ca un apostol, a îndreptat duhovnicește multe suflete din toate părțile Greciei, Kastoriei, Thessaliei și Macedoniei...”. Determinantă, în toată activitatea duhovnicească a Cuviosului, a fost influența Patriarhului Ecumenic Ieremia I (1522-46). C. Cuviosul Nicanor (+1549), ctitorul Sfintei Mănăstiri a Schimbării la Față a Mântuitorului numită și Závordas, de pe Muntele lui Calistrat, în Macedonia de Vest. „Umblând din cetate în cetate și din sat în sat, îi învăța pe creștini, precum un nou Apostol, să țină dreaptă evlavie”. Cuviosul Nicanor l-a caracterizat pe Cuviosul Dionisie din Olimp drept „frate și împreună-nevoitor”, imprimând modului de organizare al Mănăstirii sale duhul isihast, chinoviarh, al monahismului aghiorit. La moartea sa, a predat egumenia Mănăstirii comunității monastice de la Meteora și Vérria. D. Cuviosul Simeon (+1594) cel desculț și cu o singură haină, ctitor al Sfintei Mănăstiri Flamouriou din Muntele Pílion. Mănăstirea a fost fondată și cârmuită pe baza regulilor monahale aghiorite, pe care sfântul său cti-

tor le-a trăit și exersat îndelung, o bucată de vreme fiind și egumen al Sfintei Mănăstiri Filotheou. În călătoriile sale prin Aghía, Lárissa, Týrnavon, Évripon, Atena, Grévena și Serbia, precum și la Constantinopol, Sfântul „a învățat cuvântul Domnului” cu cuvinte simple, dar pline de dumnezeiescul har, căci „gura lui era un izvor de sfaturi și învățătură”.



Sfânta Mănăstire a Schimbării la Față a Mântuitorului (a Sfântului Visarion) de la Dousiko, ctitorie a Sfântului Visarion al II-lea, Mitropolitul Lárisei

E. Sfântul Teofan cel Nou (+ sfârșitul secolului al XVI-lea) era din părțile Ioánninei, fiind monah în Sfântul Munte și la Schitul Verriei; el s-a arătat ca fiind protectorul Naoússei. A trăit în evlavie cea după Hristos și, ca unul care s-a dovedit primitor adevărat al harului lui Dumnezeu și păzitor al „moștenirii”, a transmis-o pe aceasta mai departe „binevestind” poporului robit al Macedoniei, sprijinindu-l și mângâindu-l înaintea lipsei de evlavie. F. Mulți Sfinți s-au arătat în această vreme a începutului de secol XVI în Meteora Tesaliei, unde a avut loc o mare renaștere a monahismului. Vechi locașuri monahale pustiite au fost reînnoite și au devenit centre ascetice importante datorită slăvitei chinovii a Marii Meteore și preasfințiților mitropoliți de Lárissa și episcopilor de Stagón. În ajutorul lucrării lor a venit și Marea Biserică a lui Hristos [Patriarhia de Constantinopol], validând independența și rânduiala de chinovie a acestor mănăstiri.

Dintre aceștia, Sfinții Theofan (+1544) și Nectarie (+1550) Apsarádes din Ioánnina, frați buni, care în 1517 sau 1518 s-au stabilit la Mănăstirea de pe stânca lui Varlaam, în fața Marii Meteore, construind Mănăstirea Tuturor Sfinților. Eu au fost scurtă vreme ucenici ai Sfântului Nifon al II-lea, Patriarhul Constantinopolului, atunci când acesta se liniștea la Mînîstirea Dionysíou din Sfântul Munte, iar acest lucru a fost determinant pentru tot parcursul lor ulterior. Patriarhul Ieremia I (+1546) i-a proclamat oficial sfinți printr-o „scrisoare testamentară”.

De asemenea, alți doi frați din Ioánnina, Sfinții Ioasaf și Maxim, au fost ctitorii Sfintei Mănăstiri Rousánou din Meteora (1530), iar Cuviosul Filothei a reînnoit din temelii Sfânta Mănăstire a Sfântului Ștefan din Meteora (1540). În aceeași perioadă a fost renovată din temelii și Sfânta Mănăstire a Sfântului Nicolae Anapavsás din Meteora, katholikonul fiind construit de Mitropolitul de Lárissa, Sfântul Dionisie cel Milostiv (+1510). G. Un alt mare Sfânt care și-a lăsat amprenta duhovnicească asupra Tesaliei în această perioadă, a fost Visarion al II-lea (+1540), Mitropolitul de Lárissa. Cea mai mare ctitorie a acestuia a fost Sfânta Mănăstire a Schimbării la Față a Mântuitorului Dousíkou (1530). Având o rânduială de inspirație aghiorită, Mănăstirea pe care a ctitorit-o a devenit, alături de mănăstirile Meteorei, un mare far duhovnicesc în acea regiune. În scrierile sale, Sfântul Visarion a adresat cuvântări și pareneze părinților Mănăstirii, stabilind regulile și felul de viață al chinoviei lor, precum și îndatoririle egumenului. În organizarea Mănăstirii lui drept mănăstire de obște, el a luat ca exemplu chinovia Marii Meteore, ale cărei rânduieli canonice fuseseră stabilite de Sfântul Atanasie de la Meteora (+1380). Rânduielile sale cele mai austere cu privire la organizarea vieții de obște și alte principii monahale au fost înglobate fără să fie schimbate și în constituțiile impuse de ctitorii Mănăstirilor Varlaam și Rousánou de la Meteora. Vrednic de consemnat este faptul că Sfân-

tul Visarion l-a avut drept părinte duhovnicesc pe Mitropolitul Larisei, Marcu cel Sfințit, care, la rândul lui, l-a cunoscut la Meteora pe Cuviosul Mucenic Iacov, precum și pe Sfântul Nifon al II-lea, Patriarhul Constantinopolului, ale cărui moaște de la Mănăstirea Argeș au primit închinarea Sfântului Visarion în vremea pe care acesta a petrecut-o în Țara Românească.



Sfânta Mănăstire a Sfântului Visarion Dousíkou

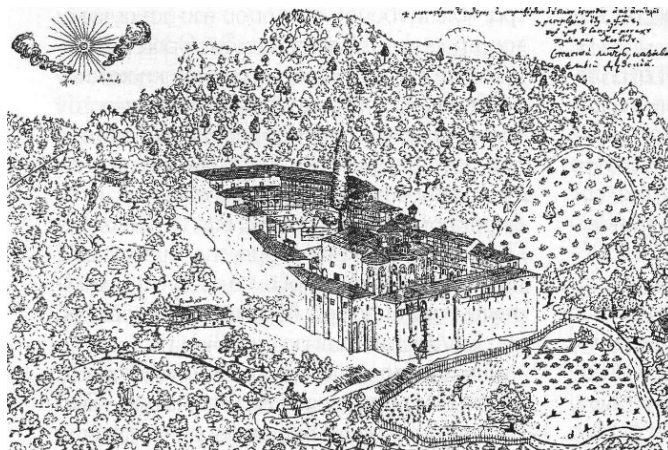
H. În părțile de sud ale Greciei centrale a trăit în aceeași perioadă Cuviosul David din Évvia, acesta fiind, mai întâi, egumen al Sfintei Mănăstiri Varnákova, vreme în care l-a cunoscut pe Patriarhul Ecu-menic Ieremia I (+1546), care a fost mult influențat de prezența luminoasă a vrednicului lucrător al Domnului, Cuviosul David. După străduințele ascetice de la Steíri-on, în Viotía, bătrânul monah aghiorit s-a retras în Évvia, unde a ctitorit Mănăstirea Schimbării la Față. Figura Bătrânului David, a unui părinte și păstor iubitor de copii și de oameni, în general, a influențat adânc monahismul din acea regiune, mângâind și vindecând poporul lui Dumnezeu. I. În insula Lesbos, după instalarea ienicerilor în fortăreața Mólyvos, creștinii s-au retras în părțile de coastă. La Kalloní, în 1526, Sfântul Ignatie Agallianós a reînnoit din temelii, Mănăstirea Myrsiniótissa, așezând acolo o importantă obște de maici, iar mai târziu, și Mănăstirea de călugări Leimónos, unde pus bazele unei faimoase școli, pe care

a luminat-o prin prezența sa și a monahului învățat Pahomie Rousános. Sfântul Ignatie s-a dus în mai multe rânduri la Constantinopol, la Patriarhul Ecumenic Ieremia I, pentru a asigura independența Mănăstirilor sale și pentru a i se valida testamentul (1540). În 1531 a fost învrednicit de către același Patriarh cu ridicarea în treapta de Mitropolit al eparhiei Mithímni. În 1555 s-a retras din scaun, retrăgându-se la liniștea Mănăstirilor sale, de unde și-a continuat importanta sa activitate duhovnicească, până la cuvioasa sa adormire, la anul 1566. J. În insula Kefalonia a înflorit o mare obște de maici, sub îndrumarea Sfântului Ieromonah Gherasim Notará (+1579). Monah aghiorit și aghiotaft, Gherasim s-a dovedit un „apărător al ortodocșilor” din regiune,



Mănăstirea Leímonos, Lesbos

unde influența cuceritorilor venețieni era la fel de periculoasă precum comportamentul ireconciliabil al despoților turci. „Noul Ierusalim”, pe care l-a ctitorit Sfântul, a constituit o importantă vatră monahală, făcând să renască insula Kefaloniá după o vădită criză duhovnicească. Ortodoxia și-a revenit miraculos prin lucrarea duhovnicească a Sfintei Mănăstiri a Sfântului Gherasim, care funcționa pe insulă și ca un centru de propagare a educației și spiritualității. K. Dacă nu am face referire la renașterea monahismului aghiorit, am face o omisiune majoră. În această perioadă, numărul monahilor Sfântului Munte a crescut mult, construcțiile existente reparându-se și extin-



Sfânta Mănăstire a Sfântului Vissarion – Dousíkou, schiță a monahului rus Vassili Barsky

zându-se, katholikoanele și trapezele multor Mănăstiri fiind pictate de zugravi faimoși, în vreme ce atelierele caligrafice au produs un mare număr de manuscrise de o calitate deosebită. Totuși, cel mai important lucru a fost readucerea la viață a trăirii duhovnicești, prin apariția unei pleiade de bărbați duhovnicești și învățați în Sfântul Munte Athos. Punctul culminant este evidențiat limpede de personalitățile a doi mari Sfinți: Cuviosul Theofil Myrovlytul (+1546) și Sfântul Maxim, zis și „Grecul” (+1556). 1. Cuviosul Theofil se trăgea din Zíchni, fiind monah în Mănăstirile aghiorite ale Vatopedului și Ivirului, fiind un caligraf desăvârșit, a cărui faimă trecuse dincolo de hotarele Sfântului Munte. În afară de mănăstirile aghiorite, aproape toate marile mănăstiri din acea vreme, precum Kosinítsa de pe Muntele Pangaíos, Mănăstirea Cinstiului Înaintemergător din Serres, Mănăstirea Sfintei Anastasia din Halkidikí, Mănăstirile Meteorei, Mănăstirea Dousíkou, Mare Peșteră din Kalavrita și Mănăstirea Leímonos din Lesbos dețineau manuscrise copiate de el, în principal cuprinzând sfintele slujbe, manuscrise dăruite chiar de el. Și-a petrecut parte de sfârșit a vieții în isihie, iar după moarte, „moaștele sale au izvorât mir”, semn al curăției sale cu totul desăvârșite.

Vrednic de luat aminte este faptul că duhovnicul Cuviosului Theofil, Episcopul de Líti și Rendíni, fusese hirotonit de Mi-

tropolitanul Tesalonicului, Sfântul Nifon al II-lea, viitorul Patriarh Ecumenic, care l-a și trimis să se întâlnească cu Patriarhul Alexandriei, Sfântul Ioachim; o vreme, l-a însoțit pe Patriarhul Ieremia I în lungile sale călătorii ce urmăreau reluarea comunicării cu celelalte Patriarhate ale Răsăritului.

2. Sfântul Maxim, care a avut o influență semnificativă în spațiul răsăritean, fiind deținătorul unei temeinice educații clasice. Vreme de 10 ani a fost monah în Sfântul Munte, la Mănăstirea Vatoped (1505/6-1516), unde și-a însușit tradiția ortodoxă aghiorită și patristică, întâlnindu-l și pe Sfântul Nifon al II-lea. Mai apoi, făcând ascultare de Mănăstire și de Patriarhul Ecumenic Theolipt I, a fost trimis ca învățător în îndepărtata Rusie, țară de aceeași credință, care de atunci îl cinstește ca pe un Sfânt luminător și făcător de minuni.

L. Mulți Sfinți Patriarhi Ecumenici din acea perioadă au împletit duhovnicia ascetică cu activitatea pastorală, precum:

1. Sfântul Dionisie I (1466-71 și 1488-90, +1492), Patriarh cu o ținută duhovnicească de talia Sfântului Marcu Evghenicul sau celui dintâi Patriarh de după căderea Constantinopolului, Ghenadie Scholarios.
2. Sfântul Maxim al III-lea (1476-82), „virtuos și vrednic întru toate, toate cele pe care le cerea de la Dumnezeu, le primea, ca unul ce era casnicul Acestuia”.
3. Sfântul Nifon al II-lea (1486-88, 1496-98, 1502-03, +1508), care a pus început bun renașterii vieții duhovnicești în Sfântul Munte, sprijinind mulți creștini întru credința și evlavie ortodoxă în acele vremuri ale turcocrăției timpurii. El a fost o personalitate patristică autentică, un monah depănat, purtător al ethosului și tradiției Sfântului Munte, promotor înflăcărat al pocăinței (metánoia) și al vieții creștinești, imitator al Cinstului Înaintemergător și al Sfântului Ioan Hrisostom, profet, dascăl, ierarh mărturisitor, mucenic al conștiinței, exemplu multorucenicișurmătoriaisăi, atâtnpriva muceniei conștiinței, cât și a sângelui.

Desigur, lucrarea acestor Sfinți Patriarhi a

întâmpinat multe împotriviri, din cauza urătorului de bine (diavolul) și a dușmanilor credinței. Fenomenul deselor schimbări pe tronul patriarhal nu a ajutat rodirii întru pace a activității lor. Puțină vreme mai târziu, Patriarhul Ecumenic Ieremia I a primit îngăduință de la Dumnezeu să aibă o slujire neîntreruptă vreme de 25 de ani (1522-46). Atunci, diriguitorii Marii Biserici a lui Hristos au așezat mai statornic, ca temelie a lucrărilor lor, întărirea așezămintelor monahale ale Romanității greu încercate.

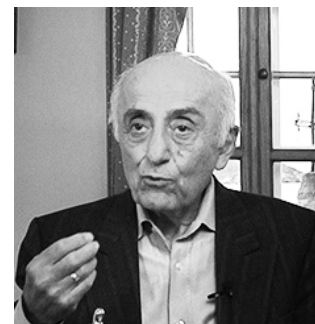
Înăuntrul zidurilor avatonului monastic, în Chinoviile unde se menținea în viață duhul monahismului ascetic și isihast, a apărut o pleiadă monahi, ieromonahi, ierarhi curați și luminați, a căror păstorire și predică înflăcărată, dar mai ales exemplul vieții lor sfințite, a avut ca urmare o influență binefăcătoare asupra creștinilor oprimați, atingându-le inima și transmițându-le sentimentul nădejdi, al rezistenței și răbdării în acele vremuri de prigoană din partea celor fără de Dumnezeu.



*Sfântul Theofil Myrovlytul.
Icoană portabilă, 1896*

Mișcarea isihastă și filocalică

*Profesor Onorific de teologie al Universității din Tesalonic,
Gheórggios I. Mantzarídis*



Cele două curente

Două mari curente ale monahismului ortodox, cel isihast și cel filocalic, au avut repercursiuni din cele mai importante în viața și evoluția nu doar a monahismului, ci a întregii Biserici Ortodoxe. Este vrednic de a fi semnalat faptul că amândouă curente le își au originea în Sfântul Munte și au legătură cu el.

Mișcarea isihastă

Cel dintâi curent, cel isihast, a avut loc în secolul al XIV-lea. În această perioadă critică, de maximă înflorire a spiritului raționalist și de răspândire a scolasticii apusene, mișcarea isihastă a salvat și a scos în evidență identitatea Bisericii Ortodoxe și a popoarelor ortodoxe. Exprimându-se în principal prin monahul athonit Grigorie Palama, ajuns apoi, în consecință, arhiepiscop al Thessaloniceului, mișcarea isihastă a evidențiat caracterul empiric al credinței creștine și s-a opus învățăturii intelectualiste a lui Varlaam Calabrezul și a celor de aceeași opinie cu el. Impunerea curentului isihast a dat noi forțe Bisericii Ortodoxe. Duhul isihast s-a răspândit repede, nu doar pe teritoriul, în acea vreme, deja restrâns al Imperiului Bizantin, ci în toată lumea ortodoxă, dând un suflu nou în viața și administrația bisericească, punând în planul secund revendicările naționale și dăruind credincioșilor un sprijin duhovnicesc puternic împotriva nenorocirilor și pericolelor care amenințau imperiul.

Încă din 1325, înainte de izbucnirea conflictului dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam, Cuviosul Grigorie Sinaitul a adus isihasmul în Bulgaria, iar ucenicul lui și continuatorul tradiției, monahul bulgar Theodosie a înrădăcinat și mai mult isihasmul în pământul bulgăresc. Lucrarea sa a fost continuată de ucenicul celui din urmă,

Eftimie, care avea să ajungă patriarh de Târnovo (1375-1393). În perioada cât a slujit ca patriarh, Târnovo a devenit un centru de iradiere a isihasmului în țările slavone.

În Serbia

În Serbia, isihasmul s-a extins cu putere. Sârbii au fost cei dintâi care au tradus operele Sfântului Grigorie Palama și l-au cinstit ca sfânt încă dinainte de recunoașterea oficială. Influența isihasmului este vădită și de arta și civilizația sârbă, la fel ca în întreaga peninsulă Balcanică.

În Țările Române

Și în Țările Române, duhul isihast s-a răspândit rapid în toate straturile sociale. La aceasta a contribuit cunoscutul isihast Nifon, mitropolit al Ungrovlahiei și fost patriarh al Constantinopolului. Voievodul Neagoe Basarab (1512-1521), ucenic al lui Nifon, a alcătuit Învățătura către fiul său, Theodosie, considerată un monument național, dar și o lucrare isihastă românească. Având la îndemână exemplele anterioare ale împăraților bizantini (Vasile Macedoneanul, Manuil al II-lea etc.), care puseseră în scris o serie de sfaturi pentru succesorii lor, Neagoe prezintă tipul monarhului isihast, ajungând până la patriarh, episcopi, egumeni, boieri și săraci. Astfel, în paralel cu Principele lui Machiavelli (1469-1527), este prezentat omul de stat isihast, hrănit de tradiția ortodoxă. Încredințarea autorului este că desăvârșirea creștină poate fi dobândită și fără a te lepăda de lume.

În Rusia

Impresionante au fost și consecințele isihasmului asupra Rusiei. În afară de influențele

avute asupra politicii bisericești din Rusia, el a influențat și anumite mișcări duhovnicești, cu consecințe remarcabile în viața socială. Cuviosul Nil Sorski, care și-a început demersul duhovnicesc în Rusia, dar nemulțumit fiind de situația duhovnicească de acolo, a venit în Sfântul Munte, unde a rămas mulți ani. S-a străduit să cunoască și să trăiască tradiția isihastă, pe care a vrut să o aducă și în patria sa. Concentrând interesul vieții monahale asupra omului interior și încercând să mențină autentică simplitatea și sărăcia caracteristice perioadei apostolice, el a provocat o reacție foarte puternică din partea monahilor iosifiți care predominau în Rusia. Cuviosul Iosif din Volok, care accentua spiritul comunitar al vieții duhovnicești și acorda mare atenție comportamentului exterior al monahilor, vedea mănăstirile ca pe niște centre de pregătire pentru viitorii conducători bisericești. Iosif și adepții lui susțineau necesitatea existenței proprietății mănăstirilor pentru a putea efectua activități sociale, în vreme ce Nil și adepții săi apărau lipsa de proprietate. În 1515 a început conflictul dintre cele două tabere ce avea să dureze peste 50 de ani, încheindu-se prin dominația iosifiților. Prin acest rezultat, tradiția isihastă a fost lăsată deoparte, într-o oarecare măsură monahismul a intrat în paragină și s-a deschis calea pentru intrarea duhului apusean și a secularizării vieții bisericești și sociale.

Mișcarea filocalică

Curentul filocalic, cunoscut îndeosebi cu numele de mișcarea Colivazilor, a început tot în Sfântul Munte, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, și a fost unul dintre cele mai importante evenimente duhovnicești din perioada turcocrăției. Acest curent a adus înnoirea duhului isihast, exercitând o influență majoră asupra lumii ortodoxe. Scopul mișcării filocalice a fost întărirea duhovnicească a ortodocșilor prin valorificarea tradiției patristice și a vieții liturgice. Sfinții Macarie al Corintului (1731-1805) și Nicodim Aghioritul (1749-1809) au editat

Filocalia pentru prima oară în 1782. Tot ei au fost aceia care au editat și Adunarea lui Pavel Everghetinós, iar Sfântul Nicodim a editat și alte scrieri; el a încercat și reeditarea Operelor Sfântului Grigorie Palama, dar manuscrisele trimise la Viena pentru tipărire s-au pierdut. Mișcarea filocalică a contribuit esențial la reînnoirea vieții duhovnicești și la reconectarea poporului grec la rădăcinile lui duhovnicești. În acest duh filocalic se găsesc și doi scriitori importanți, Aléxandros Papadiamándis și Aléxandros Moraitidis.

Răspândirea în lumea ortodoxă



Răspândirea duhului filocalic în Moldova și în Rusia a fost întreprinsă de Paisie Velicikovski (1722-1794). După o scurtă ședere în mănăstiri din patria sa și din Moldova, Paisie, pe atunci cu numele Platon, s-a dus în Sfântul Munte. Acolo a trăit ca pustnic și ca stareț al unei comunități, la Schitul Sfântului Ilie de lângă Mănăstirea Pantokrátoros. Pe durata șederii sale în Sfântul Munte, el a intrat în legătură cu pionierii mișcării filocalice și a început să se ocupe de culegerea și traducerea textelor ascetice. În 1763 s-a întors împreună cu obștea sa, în Moldova, unde a alcătuit mari obști de monahi, în paralel cu îndatoririle lui monahale îngrijindu-se și de traducerea Filocaliei. Acasta a fost

publicată în slavonă la Moscova, în 1793, la doar 11 ani după prima ediție în greacă de la Veneția (1782), cea a Sfântului Nicodim Aghioritul, răspândindu-se cu repeziciune nu doar printre monahi, ci și printre laici.

Mișcarea filocalică a influențat adânc viața religioasă și socială din Rusia. La acest lucru a contribuit și instituția bătrânului duhovnicesc, a starețului, dintre multele centre monastice remarcându-se cele de la Sarov și Optina. Rugăciunea lui Iisus s-a răspândit în toate straturile sociale ale poporului rus, dezvoltându-se o adâncă evlavie populară. Caracteristică este apariția, în anul 1853, a cărții *Pelerinul rus*, scrisă de un autor necunoscut și răspândită rapid în toată lumea ortodoxă. Astfel, după criza prin care a

trecut tradiția ortodoxă în secolul al XVI-lea și al XVII-lea în urma puternicelor influențe apusene, și după căutarea unor noi orientări în secolul al XVIII-lea, o nouă realitate a ieșit la iveală. Alături de raționaliști și de adepții idealismului german au apărut slavofilii, care s-au reconectat la izvoarele bizantine ale ortodoxiei slave. Din cercul slavofililor au provenit o pleiadă de scriitori și filosofi ruși, precum Dostoievski și Berdiaev, care au marcat prin prezența lor viața spirituală și socială din Rusia, dar și din Europa în epoca modernă. Demnă de remarcat, în cele din urmă, este și influența mișcării filocalice în România, precum și în restul lumii ortodoxe, unde roadele au apărut, însă, ceva mai târziu.

