

## Spiritualitatea inimii în *Omiliile macariene*

Pr. Drd. Cătălin PĂLIMARU

### Introducere

Răsăritul și Apusul au avut parte mult timp de un tezaur de credință comun, moștenit de la Hristos prin Sfinții Apostoli și mulțimea de mărturisitori și dascăli ai Bisericii. Felul în care a fost înțeles adevărul mântuirii, modalitatea în care s-au explorat tainele vieții duhovnicești n-au exprimat un punct de vedere unitar. Dimpotrivă, am asistat în timp la opțiuni metodologice diferite și, drept consecință, am fost martorii unei bifurcări a spiritualității creștine. Deși accesibil, într-un anumit grad, intelectului, rațiunii umane, misterul credinței păstrează totuși un rest insondabil, experiabil de-o manieră apofatică în rugăciune și în plinătatea unei vieți trăită în Duhul Sfânt. A raționaliza excesiv dogmele Bisericii, a avea pretenția să tratezi exhaustiv datele fundamentale ale Revelației, să pătrunzi cu mintea în miezul adânc al teologiei, a reprezentat o tentație permanentă pentru marii gânditori creștini. În contrapondere, a existat și tendința unei excesive focalizări pe trăirea credinței, dublată de o eludare intenționată a raționalității acesteia. Teologi, diferiți inițiatori ai unor curente spirituale, au fost protagoniști ai acestei basculări între cele două direcții: fie raționalism exagerat, fie sentimentalism maladiv. A opera însă cu aceleași categorii asupra spiritualității patristice e un abuz. Coerența acesteia ne obligă la un alt tip de abordare. Aceste derapaje au marcat în timp întreg creștinismul, însă rădăcinile lor pot fi sesizate cu ușurință în Apus<sup>1</sup>. Teologia în general a

---

<sup>1</sup> Chiar această polarizare, până la urmă o cheie de interpretare, e tot de sorginte occidentală și păgubosă când e să pătrundem în miezul spiritualității răsăritene (Vezi

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

favorizat un puternic intelectualism, în vreme ce spiritualitatea a căpătat o intensă nuanță devoțională și pietistă, marcată de supremația sentimentului, a afectivității<sup>2</sup>. S-au conturat astfel două modalități de prezentare a credinței: una pentru intelectuali – cantonați adesea în perimetrul restrictiv al cunoașterii și cercetării științifice – și o alta pentru masele populare dornice a-L simți viu pe Dumnezeu.

În veacul XVII, după mai multe împotriviri, e oficializat cultul catolic al inimii lui Iisus, o formă de pietate care s-a răspândit rapid și care încerca să legitimizeze primatul iubirii în trăirea creștină, aspect oarecum neglijat de teologii preocupați de o accentuată teoretizare a învățăturii Bisericii<sup>3</sup>. Inima era un simbol al compasiunii, iar în mod deosebit inima lui Iisus însemna un centru al iubirii și al suferinței<sup>4</sup>. Tulburat și scandalizat de „sentimentalismul” acestei noi devoțiuni, A.A. Lebedev sancționează această deviere, propunând ca reper al vieții spirituale intelectul (*noūs*), facultatea contemplativă a sufletului caracteristică Ortodoxiei. Afirmția sa, crede acesta, se poate proba printr-un recurs la *Filocalia*<sup>5</sup>. Accentul pus pe intelect ar oferi un fundament rațional pietății și ar contrabalansa derapajele ce rezultă dintr-o exagerată înclinație emoțională. Această aversiune față de sfera afectivității a impus și o anumită prudență în privința sentimentelor și, drept urmare, a cuvântului care în mod tradițional reprezintă sediul și organul acestora, respectiv *inima*<sup>6</sup>. Inima a fost redusă adesea la psihologism pur, iar teologia a evoluat firesc în direcția metodei istorico-critică, parcurs ce stă

---

John Chrysavgis, *Sfântul Ioan Scărarul: de la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. din lb. engleză Gheorghe Fedorovici, Ed. Sophia, București, 2005, p. 153).

<sup>2</sup> Cf. Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 122.

<sup>3</sup> Vezi Pr. Vasile Ignătescu, „Cultul inimii lui Iisus la catolici”, *O VII* (1955), nr. 3, p. 403.

<sup>4</sup> Cf. Auguste Hamon, „Cœur (Sacré)”, în *Dictionnaire de Spiritualité II 1* (1953), p. 1023-1046 și Boris Vășeslavțev, „Značenie serdca v religii”, *Putj*, Paris, 1925, p. 79-98, traducere de Pr. Dumitru Stăniloae cu titlul „Însemnătatea inimii în religie”, *RT*, 1934, p. 31-40 și 80-94, aici p. 86.

<sup>5</sup> Cf. Tomáš Špidlík, „The Heart in Russian Spirituality”, în *The Heritage of the Early Church. Essays in honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, OCA 195, Roma, 1973, p. 361.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 362.

sub semnul raționamentului. Or „intelectul redus la aspectul de raționalitate instrumentală nu poate ajunge la o cunoaștere reală a lui Dumnezeu”<sup>7</sup>. Devierile apar când intelectul și inima, respectiv funcțiile lor, nu se mențin în echilibru.

De foarte timpuriu gândirea creștină a ridicat o problemă capitală: care este organul sau facultatea ce ne permite întâlnirea cu Dumnezeu?<sup>8</sup> Care este acel *topos* al ființei umane în care sălășluiește Dumnezeu cu toate bogățiile Sale? Autorii biblici sunt unanimi în această privință: locul unde Dumnezeu Se descoperă și care constituie centrul ființei umane, adâncul ei cel mai de taină, este inima, iar prin inimă omul posedă o cunoaștere completă ce presupune deopotrivă iubirea, gândirea, raționamentul, atâta vreme cât ea cuprinde înlăuntrul ei intelectul și celelalte facultăți ale sufletului. În Răsărit modelul biblic a fuzionat cu perspectiva platonice, orientată spre *noūs* ca parte supremă a persoanei umane. *Omiliile macariene*<sup>9</sup> se situează la interferența celor două modele

---

<sup>7</sup> M.I. Rupnik, *Cuvinte despre om*, p. 124. Acuzele de raționalism sau sentimentalism, de-o parte sau de alta, pot fi regăsite adesea în lucrările autorilor preocupați de universul trăirii creștine. La o analiză de suprafață, „păcatul” Occidentului l-ar constitui raționalismul care uită că fundamentul vieții duhovnicești este inima. În acest sens, Sf. Teofan Zăvorâtul constată în timpul său o anumită decadență a vieții în Hristos, iar rădăcinile acesteia trimit la umanismul secolului XV ivit în Apus, curent responsabil de o exacerbare a funcției minții, căzută pradă orgoliului cunoașterii (Cf. Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. II. Rugăciunea*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 251).

<sup>8</sup> T. Špidlík, „The Heart in Russian Spirituality”, p. 365.

<sup>9</sup> E vorba de *Omiliile duhovnicești* păstrate în patru colecții principale (colecția II, cea mai cunoscută, e publicată și în românește în Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, PSB 34, București 1992) și atribuite până nu demult faimosului ascet Macarie Egipteanul, dar a căror paternitate a fost serios contestată în secolul XX, încât astăzi niciun cercetător onest nu se mai îndoieste de pseudonimia autorului. Proveniența lor trimite către Mesopotamia sau Asia Mică și e legată de mișcarea mesaliană de la care împrumută o serie de expresii și un limbaj, de altfel comune ascetismului sirian. Pentru detalii vezi Reinhart Staats, „Messalianer”, în *Theologische Realenzyklopädie*, XXII, Berlin – New-York, 1992, p. 607-613, Antoine Guillaumont, „Messaliens”, în *Dictionnaire de Spiritualité* X, 1980, col. 1074-1083, Prof. Dr. Nicolae Chițescu, „Introducere” la volumul Sf. Macarie Egipteanul, *Scrieri*, PSB 34 (1992), p. 7-35, diac. Ioan I. Ică jr., „Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate”, în vol. *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi neadormiți*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 229-311 sau volumul lui

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

culturale, mijlocite pe de o parte de tradiția siriacă, iar pe de alta de contactul cu teologia alexandrină, respectiv capadociană, cu un accent totuși pe evidențierea inimii (*kardia*) ca noțiunea cea mai fidelă pentru exprimarea interiorității.

Centralitatea acestui concept în *Corpus*-ul macarian i-a determinat pe unii specialiști să contureze în cuprinsul *Omiliilor* o „spiritualitate a inimii”, una din trăsăturile lor dominante<sup>10</sup>. Pentru alți autori însă, această accentuare constituie un temei suficient pentru a-l face pe Macarie<sup>11</sup> reprezentantul de seamă al „școlii sentimentului” și precursor al mișcărilor pietiste de mai târziu<sup>12</sup>. Să vedem ce parcurs semantic a urmat ideea de inimă în Răsăritul creștin, cum își articulează Macarie învățătura în acest punct și ce relevanță teologică are aceasta.

#### **I. Problematika inimii în contextul răsăritean**

##### **1. Evagrie și Macarie sau „Mistica intelectualistă” vs „spiritualitatea sentimentului”**

Două influente articole<sup>13</sup> publicate în 1935 de savantul iezuit Irenée Hausherr aveau să marcheze pentru multe decenii orientarea cercetărilor interesați de gândirea patristică. Spiritualitatea răsăriteană repre-

Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen, 1998.

<sup>10</sup> Cf. George A. Maloney, „Introducere” la volumul Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, trad. George A. Maloney, Paulist Press, New York, 1992, p. 3-4.

<sup>11</sup> Deși s-au căznit din răspuțeri să găsească autorul acestor *Omilii*, savanții nu au reușit decât să emită ipoteze. Pentru unii, cel mai plauzibil ar fi Simeon din Mesopotamia, unul din liderii grupării mesaliene, amintit de Teodoret al Cirului (*Istoria bisericească* IV, 11, trad. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, PSB 44, 1995, p. 166), teză rămasă la stadiul de supoziție. Pentru comoditate noi îl vom numi în continuare Macarie.

<sup>12</sup> Vezi Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. IV. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, trad. Maria-Conelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 51 și Ernst Benz, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz, 1963, p. 7-9.

<sup>13</sup> Este vorba despre „Les grands courants de la spiritualité orientale”, OCP 1 (1935), p. 114-138 și „L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, OCP 1 (1935), p. 328-360, reluat în OCA 183 (1969), p. 64-96.

zenta atunci un teren neexplorat, o „pădure virgină” evaluabilă din orice perspectivă. Pionier prin demersurile sale, Hausherr avea să creeze un tipar mental extrem de atractiv, justificat prin cazuri concrete. Spiritualitatea orientală însuma șase „școli” distincte<sup>14</sup>, fiecare exprimând un anumit curent. Evagrie reprezenta direcția „intelectualistă” a acestei spiritualități, în vreme ce Macarie era un exponent al „școlii sentimentului”. Evagrie, tributar filosofiei de nuanță platonice, își canalizase interesul către funcția *noūs*-ului în dinamica vieții duhovnicești, în timp ce Macarie, în acord cu gândirea semită, propunea inima (*kardía*) ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu. Cele două orientări păreau prin urmare exclusive ca și cele două concepte utilizate cu titlu de paradigmă. Am putea asocia acestui model mental interpretarea lui Adolf von Harnack conform căreia puritatea tradiției biblice, familiară creștinismului timpuriu, ar fi fost afectată de influența spiritului filosofic propriu „elenismului”. Prin intermediul lui, structuri și forme de gândire străine de filonul biblic sunt altoite pe trunchiul tradiției apostolice<sup>15</sup>. Apar ast-

---

<sup>14</sup> În viziunea Părintelui Hausherr disponerea acestor „școli” ar fi următoarea: 1. „spiritualitatea primară” a Noului Testament și a Bisericii din perioada apostolică, preocupată mai ales de Liturghie și de lupta pentru desăvârșire prin împlinirea poruncilor și altruism total; 2. „școala intelectualistă” a alexandrinilor și mai târziu a lui Evagrie Ponticul, focalizată pe contemplația prin intelect a luminii dumnezeiești, aspect ce ar trăda o vădită influență platonice; 3. Dionisie Areopagitul, un caz izolat și o anomalie în peisajul tradiției orientale; 4. „școala sentimentului mistic” reprezentată în general de mesalianism și în particular de Macarie a căror trăsătură definitorie ar fi insistența pe o sensibilă percepție a harului; 5. „școala ascultării” un fel de antidot la exagerările precedentei, asociată în particular cu numele Sfântului Vasile cel Mare; 6. spiritualitatea isihastă a Bizanțului târziu, o combinație nefericită între „mistică intelectualistă” și „școala sentimentului”, direcție incununată de opera Sfântului Grigorie Palama (Un inventar al acestor curente, însoțit de o critică necruțătoare găsim în studiul ieromonahului Alexander Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: «Pseudo-Macarius» and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship”, în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B./Harriet Luckman, Linda Kulzer, editors, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999, p. 112-113).

<sup>15</sup> Vezi Adolph Harnack, *History of Dogma*, Little, Brown and Company, vol. II, Boston, 1901, p. 319-346. Părintele A. Golitzin sancționează falsa opoziție „biblic” versus „platonist” care nu face dreptate textelor anticilor. În stilul său caustic el opinează: „e pur și simplu timpul să terminăm o dată cu mitul răsuflat al unei tradiții ebraice sau «semitice» pure opuse unui «elenism» subversiv” (Cf. Ieromonah Alexander Golitzin,

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

fel mutații care vor marca decisiv evoluția ulterioară a spiritualității creștine. În acest context s-ar situa și predilecția unor Părinți Greci pentru „intelect” în dauna altor concepte consacrate în Sfânta Scriptură.

În opinia lui A. Golitzin distincția „minte” versus „inimă”, atât de favorizată de erudiția modernă, e una falsă<sup>16</sup>. Din păcate, ea a avut un ecou neașteptat în rândul savanților apuseni, chiar al celor ortodocși<sup>17</sup>. Această distincție, crede Golitzin, nu e decât o reminiscență a etichetelor „intelectiv” și „afectiv” aplicate scriitorilor medievali apuseni. Inspirat de varietatea ordinelor religioase ivite în Apusul catolic, Hausherr ar fi încercat să adapteze acest model și în cazul autorilor orientali. Teologii apuseni au distins între „intelectualismul” lui Meister Eckhart și „mistica afectivă” a lui Bernard de Clairvaux, polarizare care s-ar reduce finalmente la opoziția „minte”-„inimă”<sup>18</sup>.

---

*Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, nota 95, p. 175).

<sup>16</sup> Vezi Alexander Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality”, în *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood, New York, 2002, p. 129-156. Din păcate, textul mi-a fost accesibil doar pe internet la adresa <http://www.marquette.edu/maqom/Macmetho.html>.

<sup>17</sup> De pildă, John Meyendorff pedalează mereu pe această distincție devenită aproape un clișeu în scrierile sale (vezi *Teologia bizantină*, trad. Preot Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. IBMBOR, București 1996, p. 92). La fel, Andrew Louth în *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 159.

<sup>18</sup> La scriitorii latini *affectus* desemnează sentimentul, emoția, pasiunea. Spiritualitatea medievală va opune adesea pe *affectus* și *affectio* lui *intelectus* și *ratio*. Cu timpul, *cor* și *affectus* vor evolua către sensuri apropiate, iar odată cu secolul XII Evul Mediu va cunoaște dezvoltarea a ceea ce mai târziu s-a numit „spiritualitatea afectivă” reprezentată de ordinul cisterciencilor. Părintele acestui ordin, Bernard de Clairvaux, deosebește două specii de contemplație: una se realizează în *intelectus*, cealaltă în *affectus*. Un alt cistercian, Guillaume de Saint Thiery, opune de asemenea pe *affectus* lui *intelectus*, iar acordul dintre cele două e semnul desăvârșirii și al unirii cu Dumnezeu. Pentru detalii vezi Jean Chatillon, „Cor et cordis affectus. 3. Cordis affectus au Moyen Age”, în *Dictionnaire de Spiritualité* II 2 (1953), p. 2287-2299. Concluzia lui Golitzin (expusă în „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius and Purity of Heart...” p. 113) nu a fost împărtășită însă de alți cercetători (vezi Marcus Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, 2005, p. 61).

E susținută oare această opoziție de comparația făcută între Evagrie și Macarie? Propunând „intelectul” (*noūs*) drept chintesență a ființei umane, Evagrie alege să urmeze o tradiție proprie școlii alexandrine. Această preferință e justificată de faptul că „el nu cunoaște expresie mai tare pentru relația dintre creatură și Creator decât cea a „cunoașterii”<sup>19</sup>. Pentru el intelectul nu e pur și simplu o facultate a sufletului, ci însăși esența omului, „locul” și „templul” lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că „inima” lipsește cu desăvârșire din vocabularul lui. A-l eticheta drept „intelectualist” denotă îngustime și e semnul unei interpretări reducionista a gândirii sale. Inima găsește la Evagrie o poziție importantă: de curăția ei depinde vederea lui Dumnezeu, intelectul se află într-o strânsă unire cu inima; în plus, marele teoretician al monahismului egiptean leagă inima de cunoaștere, ea fiind sediul gândurilor și al războiului duhovnicesc<sup>20</sup>. Există pasaje în opera sa unde el pare a substitui termenului *noūs* cuvântul *kardía*. Evagrie sugerează chiar o distincție între funcțiile celor două, să le spunem, facultăți: contemplația naturală e sfera proprie inimii, în vreme ce adevărata teologie, treapta ultimă a urcușului duhovnicesc, revine intelectului<sup>21</sup>. Cu toate acestea, în mod surprinzător, inima e mai puțin integrată în învățătura evagriană decât intelectul în cea macariană<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 155.

<sup>20</sup> Cf. M. Plested, *op. cit.*, p. 67. Plested face referire la câteva pasaje din opera evagriană *Sententiae ad monachos* (ed. Gressmann, TU 39, 4, Berlin, 1913), unde e reliefată funcția inimii. Aceasta e capabilă de cunoaștere, de contemplarea lumii și a principiilor providenței. Totodată intelectului îi revine cunoașterea celor netrupești, fapt care îl înalță și îl așează în fața Sfintei Treimi. Calificând-l pe Evagrie drept „intelectualist”, savanții lasă impresia unei absențe a simțirii, a experienței vii, din opera acestuia. El pare a fi (cum crede A. Guillaumont) doar „un filosof în pustie” (vezi *Originile vieții monahale*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 251-284). Totuși câteva texte ne obligă la prudență când afirmăm acestea. De pildă, în *De oratione* citim: „Simțirea rugăciunii este adunarea cugetului împreună cu evlavie, cu străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greșelilor, cu suspine nevăzute” („Cuvânt despre rugăciune” 43, FR 1, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 92; vezi și A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, nota 36, p. 159).

<sup>21</sup> Cf. M. Plested, *op. cit.*, p. 67-68.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

O serie de omilii atribuite lui Macarie<sup>23</sup> tratează *noūs*-ul în calitatea de facultate dominantă a sufletului, care „guvernează și stăpânește” peste întreg organismul trupesc prin intermediul inimii. Macarie propune o „mistică a inimii” capabilă să guste realitățile divine și prin mijlocirea intelectului. Autorul nostru nu lasă inima aservită total afectivității și emoțiilor, căci inima „are drept căpitan mintea” (*Om.* 15, 33)<sup>24</sup>, cea care o strunește.

Reluând teza expusă mai sus, canonizată deja în mediul academic, Vladimir Lossky afirmă că spiritualitatea *Omiliilor* este opusă misticii intelectualiste a lui Evagrie. „Momentul experienței (*peira*) este central în această spiritualitate și contrar misticii lui Evagrie, experiența are aici un caracter afectiv; ea se adresează mai puțin intelectului cât sentimentului”<sup>25</sup>. Totuși Lossky pare mai nuanțat. Opoziția nu trebuie făcută între Evagrie și Macarie, cât între Evagrie și mesalieni. Viziunea „intelectualistă” a lui Evagrie se află într-un contrast mai degrabă cu „materialismul mistic” grosier al mesalienilor<sup>26</sup> decât cu spiritualitatea „afectivă” a lui Macarie. Între cele două extreme s-ar situa mistica simțirii sau gustării harului evidentă la Macarie și Diadoh, unde abundă expresii precum: „plinătate” (*plērophoria*), „experiență” (*peira*) sau „simțire” (*aisthesis*)<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Ne referim aici la colecția I a *Omiliilor* (*Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*, ed. H. Berthold, GCS, Berlin, 1973) unde câteva dintre ele ar trăda un accent pronunțat „intelectualist”. Colecția II, mai cunoscută (*Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries / E. Klostermann / M. Kroeger, PTS 4, Berlin, 1964) atenuază această impresie.

<sup>24</sup> În general, vom folosi textul celor 50 de *Omilii duhovnicești* în traducerea Prof. N. Chițescu (*PSB* 34, 1992).

<sup>25</sup> Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 100.

<sup>26</sup> Mesalienii profesau ideea unei percepții sensibile, cu ochii trupești, a lui Dumnezeu. Timotei Preotul, vorbind *Despre marcianiști sau mesalieni*, consemnează această abatere doctrinară: ei „spun că preasfânta și de viață făcătoarea Treime, cea nevăzută după ființă pentru întreaga creație, e văzută cu ochii trupului de cei ce au ajuns la nepătimirea de care vorbesc ei, și că ea se face văzută numai unor astfel de oameni, fiind văzută de ei trupește”. Cf. Timotei Preotul, *De receptione haereticorum*, PG 86/1, 12-68 citat în volumul *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 491. Vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 70.

<sup>27</sup> Cf. Marcus Plested, „Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison” în *Studia Patristica* XXX (1997), p. 236. Vezi și T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creș-*

Prin urmare, distincția dintre Evagrie și Macarie e o chestiune mult mai subtilă decât s-a apreciat (ea poate fi trasată pe alte coordonate decât cele două puncte în litigiu: inima și intelectul), iar opoziția dintre ei, în cele discutate aici, e mai mult aparentă. Evagrie, în contact cu monahismul egiptean, pare familiarizat cu problematica inimii aferentă Sfintei Scripturi, în timp ce Macarie – ale cărui *Omilii* se situează la interferența mai multor curente ale antichității creștine<sup>28</sup> – și-a însușit conceptul *noūs* într-un mod comun Părinților capadocieni. Felul cum utilizează această noțiune denotă rudimente de filozofie dobândite prin filieră alexandrină. Elementul intelectual-imaterial prezent în *Omilii* se poate să fi fost folosit ca un corectiv deliberat la înțelegerea senzorială crudă a experienței duhovnicești promovată de mesalieni<sup>29</sup>. Gândirea Sfântului Diadoh a fost văzută drept o sinteză a celor două curente contradictorii expuse aici. Marcus Plested ne sugerează să privim opera diadohiană drept o continuare și o limpezire a ceea ce e prezent în germene la Macarie<sup>30</sup>.

## 2. Inima în Sfânta Scriptură

Gândirea siriacă manifestă multe afinități cu universul Sfintei Scripturi. Autorul *Omiliilor* – a căror origine mesopotamiană a devenit aproape o certitudine – elaborează o teologie a inimii în strânsă legătură cu sursele vetero și novotestamentare, încât a cunoaște semantismul biblic aferent acestui concept înseamnă un pas important spre înțelegerea învățăturii macariene.

---

tin. I. *Manual sistematic*, trad. diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 52 și A. Golitzin, „Temple and Throne...”, p. 116.

<sup>28</sup> A. Golitzin e de părere că în teologia *Omiliilor* converg mai multe curente ale Tradiției creștine și chiar precreștine. Macarie ca și Evagrie datorează ceva platonismului creștin al Alexandriei, mijlocit prin Clement și Origen și, ulterior, prin Părinții Capadocieni; această perspectivă e completată de amprenta câtorva direcții ale spiritualității siriene, reprezentate de Afraat Persanul și Efrem Sirul, de encratismul tradiției lui Toma și al asceților maniheeni rătăciți; la acestea s-ar mai putea adăuga prezența în *Omilii* a unor elemente din apocaliptica iudaică și iudeo-creștină și din literatura înrudită (Cf. A. Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality”).

<sup>29</sup> Cf. M. Plested, „Macarius and Diadochus...”, p. 239.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 240.

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

Inima este o noțiune des întâlnită în paginile Sfintei Scripturi. Foarte rar însă aceasta se referă la organul fizic, cel mai frecvent ea desemnează interiorul omului, „adevărata realitate lăuntrică a persoanei”<sup>31</sup>. Paleta ei de semnificații este una extrem de largă<sup>32</sup>. Inima reprezintă organul principal al corpului și sursa puterii fizice a vieții omului. E un înțeles mai puțin relevant pentru tema noastră. Inima este însă punctul central al vieții interioare a omului, locul unde își au sediul toate puterile sufletești și spirituale. În ea rezidă afectele, sentimentele sau emoțiile, dar și poftele sau patimile. Inima se bucură<sup>33</sup>, dar se și întristează<sup>34</sup>, plânge sau suferă, cu alte cuvinte e tărâmul afectivității. Ea este în același timp și sediul rațiunii, al inteligenței spirituale sau al gândirii. Cu inima omul poate înțelege realitatea<sup>35</sup>, poate cunoaște<sup>36</sup>. Inima este un domeniu vast ce include *noūs*-ul și toate componentele lui<sup>37</sup>. Aici este locul cugetării<sup>38</sup>. De aici izvorăsc gândurile<sup>39</sup>.

---

<sup>31</sup> Pr. John A. McGuckin, „Rugăciunea inimii în Tradiția patristică și bizantină timpurie”, în *Semnele Împărăției. Antologie de studii biblice și patristice*, vol. I, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timișoara, 2003, p. 232.

<sup>32</sup> Urmăm aici în linii mari articolul „καρδία” din *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Gerhard Kittel, vol. III, Stuttgart, 1938, p. 609-616. Vezi și Antoine Guillaumont, „Les sens des noms du cœur dans l’antiquité”, în *Études sur la spiritualité de l’Orient chrétien*, Spiritualité orientale, nr. 66, Abbaye de Bellefontaine 1996, p. 13-67. Utilă este și prezentarea Părintelui Pavel Florenski din *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 332-334.

<sup>33</sup> *Sir* 30, 22: „Veselia inimii, aceasta-i viața omului; bucuria omului îi prelungește viața”.

<sup>34</sup> *In* 16, 6: „pentru că v-am grăit acestea, întristarea v-a umplut inima”.

<sup>35</sup> *In* 12, 40: „El ochii lor i-a orbit și inima lor a împietrit-o, pentru ca ei cu ochii să nu vadă și cu inima să nu-nțeleagă”

<sup>36</sup> Există o cunoaștere a inimii, radical diferită de cea rațională. Părintele Placide Deseille scria: „Cunoașterea rațională și cea științifică se transmit prin educație și informație; cunoașterea cu „inima” nu poate fi comunicată decât prin inițiere sau contact personal cu cei care o posedă deja; pilda, expresia poetică și simbolică au un rol primordial” (*Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București 1995, p. 166).

<sup>37</sup> Cf. André Lefèvre, „Cor et cordis affectus. 1. Usage biblique”, *Dictionnaire de Spiritualité* II 2 (1953), p. 2281.

<sup>38</sup> *Mc* 2, 8: „De ce cugetați acestea în inimile voastre?”

<sup>39</sup> *Dn* 2, 30: „...pentru ca eu să-i spun regelui tâlcul, așa ca tu să-ți poți cunoaște gândurile inimii”.

Totodată, inima este sediul voinței, al opțiunilor morale sau al hotărârilor chibzuite<sup>40</sup>. Mai presus de toate însă, ea desemnează locul unde este înrădăcinată viața religioasă. Inima e teritoriul întâlnirii cu Dumnezeu unde sunt activate virtuțile, dar de unde pot izvorî și patimile. Macarie face trimitere de câteva ori la un text normativ pentru ascetica răsăriteană: „din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, hoții, mărturii mincinoase, defăimări. Acestea sunt cele ce-l spurcă pe om”(Mt 15, 19). Prin urmare, inima trebuie păzită<sup>41</sup>, devenind arena luptei duhovnicești cu scopul de a o curăți. Prin îndelungate ostenele omul încearcă să-și aducă aportul la această lucrare, însă împlinirea ei revine exclusiv Ziditorului<sup>42</sup>. Odată câștigată curăția inimii<sup>43</sup> ne e deschis accesul la vederea lui Dumnezeu<sup>44</sup>.

În optica Sfântului Apostol Pavel inima ar însemna sinele cel mai interior, „omul cel lăuntric” (Ro 7, 22) în opoziție cu „omul exterior” susceptibil de o înfățișare aparentă. Mai tot timpul omul este protagonistul acestei dedublări<sup>45</sup>, iar antagonismul interior-exterior se reflectă în dinamica vieții spirituale. În limbajul biblic inima este asociată și înlocuită adesea cu „duhul” (*pneūma*)<sup>46</sup>, ambele exprimând etajul superior al persoanei umane. Dar în timp ce inima e partea omului, duhul e partea lui

---

<sup>40</sup> 2 Co 9, 7: „Să dea fiecare așa cum socotește el cu inima...”.

<sup>41</sup> Pr 4, 23: „Cu veghere-ntreagă păzește-ți inima”.

<sup>42</sup> Ps 50, 10: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule”.

<sup>43</sup> Vezi Arhimandritul Spiridonos Logothetis, *Inima în scrierile Sfinților Părinți. În-vățătură ortodoxă despre curățirea inimii*, trad. Pr. Șerban Tica, Ed. Sophia, București 2001, p. 50-74.

<sup>44</sup> Mt 5, 8: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu”. Vezi și Irene Nowell, „The concept of Purity of Heart in Old Testament”, în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash, O.S.B / Harriet Luckman, Linda Kulzer*, editors, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999, p. 17-29.

<sup>45</sup> Mt 15, 8: „Poporul acesta se apropie de Mine cu gura și Mă cinstește cu buzele, dar inima lui este departe de Mine”.

<sup>46</sup> Cf. A. Lefèvre, *art. cit.*, p. 2280. În Vechiul Testament cuvântul „inimă” e redat de ebraicul *lev, levav*. Septuaginta traduce însă *lev* prin *psyché* și cel mai adesea prin *noūs* sau *diánoia* în intenția de a separa puterea reflexivă de conotațiile afective al inimii. Inima e apoi utilizată în paralel cu *psyché* și *pneūma*; *psyché* e subiectul vieții, al cărui principiu e *pneūma*, iar *kardia*, organul (Cf. Hermann Cremer, *Lexicon of New Testament Greek*, Edinburgh – New-York, 1895, p. 346).

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

Dumnezeu. Inima este un adânc necunoscut omului<sup>47</sup>. Doar Dumnezeu poate pătrunde în acest abis<sup>48</sup>. Dacă inima este izvorul gândurilor rele și o sursă de necurăție, printr-o luptă stăruitoare ea devine „sanctuarul tainic al sălășluirii divine”<sup>49</sup>. Hristos<sup>50</sup> sau Duhul Sfânt<sup>51</sup> pot inhabita acest loc ascuns al ființei umane.

### **3. Semnificația inimii în spiritualitatea Răsăriteană**

Conotațiile inimii în spiritualitatea răsăriteană nu se situează într-un dezacord cu enunțurile esențiale ale Sfintei Scripturi. Dimpotrivă, antropologia biblică rămâne în acest sens un reper normativ. Părinții acestei tradiții preiau și adâncesc acest bagaj de afirmații, articulând o complexă „teologie a inimii”, de o profunzime uimitoare.

Inima constituie, în viziunea Părinților Bisericii, într-o accepțiune primară, focarul tuturor puterilor sufletești și trupești<sup>52</sup>, un centru primordial în care sunt concentrate resursele vitale ale compusului psiho-fizic uman<sup>53</sup>. Inima rămâne totuși o noțiune extrem de valorizată în Răsărit pentru semnificația ei simbolică. Aici trebuie punctată pentru început nuanța afectivă a acestui concept. For interior capabil să transpună ființa umană în registrul simțirii, inima este receptacul a trei categorii de sentimente: duhovnicești, sufletești și trupești<sup>54</sup>. În timp ce

<sup>47</sup> Sf. Apostol Petru vorbește de „omul ascuns al inimii” (1 Pt 3, 4), „ceea ce înseamnă că „eul” omenesc se găsește în adâncul ascuns al inimii” (Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București 1996, p. 73).

<sup>48</sup> *Ir* 17, 10: „Eu, Domnul, Eu sunt Cel care ncearcă inimile și scrutează rărunchi”.

<sup>49</sup> Pr. J. A. McGuckin, „Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie”, p. 233.

<sup>50</sup> *Ef* 3,17: „Hristos să Se sălășluiască prin credință în inimile voastre”.

<sup>51</sup> *Ga* 4,6: „Dumnezeu L-a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului Său, care strigă: Avva Părinte!”

<sup>52</sup> T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*. vol. I, p. 141.

<sup>53</sup> Sf. Nicodim Aghioritul spunea că inima este „sediul, rădăcină, obârșie și izvor al tuturor puterilor fizice naturale (vegetativă, nutritivă, acrescitivă, vitală, senzitivă, irascibilă, concupiscibilă etc.), ca și al tuturor puterilor naturale ale sufletului (intelectivă, rațională și volitivă)” *apud* Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea-operativă și mistică*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 152. El compară inima cu cârma unei corăbii, ale cărei mișcări, deși foarte mici, determină schimbarea direcției întregii nave, care poate fi uriașă (p. 296).

<sup>54</sup> T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. IV, p. 263. Vezi și T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théofane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, OCA 172, Roma, 1965, p. 40-123.

sentimentele sufletești și trupești reprezintă palierul inferior al existenței umane, sentimentele duhovnicești izvorăsc din relația existentă între om și Dumnezeu. Dacă sentimentele josnice ale trupului trebuie eliminate – ca „fiind asemănătoare celor ale animalului”<sup>55</sup> –, cele ale sufletului, spune Sf. Teofan Zăvorâtul, trebuie spiritualizate sau înduhovnicite<sup>56</sup>. Din această perspectivă devine înțeles limbajul unor autori, abundent în expresii, precum: „plinătate” (*plērophoría*), „experiență” (*peira*) sau „simțire” (*aisthesis*). La cei desăvârșiți simțirea Duhului se repercutează chiar și asupra trupului<sup>57</sup>. În cazul lor experiența nu se limitează la emotivitate. Ea trebuie depășită, transfigurată, pentru că este exclusă restrângerea inimii la emoții și sentimente. Ea este sediul celei mai înalte spiritualități<sup>58</sup>.

Inima poate fi analizată și din perspectiva vieții morale. Aceasta presupune planuri și implică decizii luate în conformitate sau nu cu legea morală. Aici este capitală funcția conștiinței și acțiunea voinței, inima fiind considerată sediul acestora<sup>59</sup>. Mult mai interesantă pare a fi conotația teologică a raportului minte-inimă, binom ce definește în mod esențial persoana umană. Antropologia răsăriteană, în consonanță cu o serie de enunțuri biblice, localizează mintea sau intelectul (*noūs*) în inimă<sup>60</sup>. Această constatare vine în completarea unei viziuni exprimate de câțiva filosofi stoici care au făcut din inimă reședința facultății conducătoare a sufletului (*hēgemonikón*)<sup>61</sup>. Firește, Părinții greci nu s-au cantonat în aceste teorii, ci, mai degrabă, le-au folosit pentru a întări adevărul Sfintei Scripturi.

---

<sup>55</sup> Sf. Teofan Zăvorâtul *apud* T. Špidlík, *Spiritualitatea...*, vol. IV, p. 265.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem* p. 266.

<sup>58</sup> John Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul*, p. 133.

<sup>59</sup> Cf. B. Vâșeslavțev, „Însemnătatea inimii în religie”, p. 31. Vezi și Antoine Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne”, *Dictionnaire de Spiritualité* II 2 (1953), col. 2281-2288.

<sup>60</sup> Pr. Dumitru Stăniloae spunea: „minte, care este partea cea mai fină a sufletului, își are sediul natural în mijlocul cel mai intim al inimii” (Cf. M. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 179).

<sup>61</sup> A. Guillaumont se referă aici la filosoful stoic Chrysip (vezi „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2285). Vezi și Michel Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Éditions du Seuil, Paris, 1957, p. 159.

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

Inima este în același timp și „lăcașul gândurilor”. Ele pornesc din adâncul inimii unde se află mintea. În opinia Sfântului Grigorie Palama, când vorbim de minte, deosebim esența ei, localizabilă în inimă, și energia sau lucrarea acesteia care constă în gânduri și imagini inteligibile<sup>62</sup>. Acestea sunt supuse unei tendințe de împrăștiere, iar ascetul e dator să depună efortul de a aduna și de a întoarce acasă, prin concentrare și rugăciune, gândurile risipite ale minții. Sfântul Diadoh al Foticeei distinge între părțile exterioare ale inimii, aflate în vecinătatea trupului, și adâncul inimii unde sălășluiește *noūs*-ul. În funcție de ce compartiment al inimii activăm așa gânduri vom avea: fie gânduri duhovnicești, dacă îngăduim harului să pătrundă în profunzimile noastre, fie gânduri trupești, dacă rămânem la periferia inimii<sup>63</sup>.

Părinții Bisericii au cercetat această problemă și din perspectiva cunoașterii. Instrumentul ei diferă în funcție de ceea ce înțelegem prin cunoaștere. Dacă o asociem unui demers pur cerebral, științific, vom opera cu inteligența logică, rațiunea. Însă rațiunea emană din minte (*noūs*)<sup>64</sup>, este o lucrare a ei și prin urmare nu o epuizează. Spiritualitatea răsăriteană înțelege prin cunoaștere contemplația, iar organul acesteia este intelectul sau mintea curățită, aflată în strânsă unitate cu inima<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Sf. Grigorie Palama, *Triade 2*, 2, 29 *apud* Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 165-173. Vezi și Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, trad. Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea – Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, p. 149 și 182.

<sup>63</sup> Sf. Diadoh precizează: „cei ce sunt la începutul lucrării duhovnicești își încălzesc în parte inima prin harul sfânt, din care pricină și mintea începe să rodească cugetări duhovnicești; dar părțile de din afară ale ei rămân de cugetă după trup, deoarece încă nu sunt luminate de sfânta lumină, printr-o simțire adâncă, toate mădulele inimii” („Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească” 88, *FR 1*, Ed. Humanitas (1999), p. 378). Vezi și A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2285. Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul cei doi termeni (minte-inimă) pot fi interșanjabili („Capete despre dragoste” IV, 73, în *FR 2*, Ed. Harisma, București, 1993, p. 137).

<sup>64</sup> Există o distincție între minte (*noūs*) și rațiune (*lógos*). Rațiunea este facultatea care cugetă și analizează lucrurile cuprinzându-le în concepte. (vezi Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistica*, Ed. IBMBOR, București 1992, p. 239).

<sup>65</sup> Mintea mai este numită și „ochiul inimii” (J. Chryssavgis, *op. cit.*, p. 155) sau „ochiul de foc” prin care sunt descifrate rațiunile (*lógoi*) lumii (Cf. Olivier Clément, *Ochiul de foc*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 110-138).

Doar un efort intelectual e insuficient pentru a dobândi adevărata contemplație. Vederea lui Dumnezeu e condiționată de puritatea inimii. Cunoașterea presupune primatul iubirii<sup>66</sup>, în acest caz fiind reliefată funcția gnoseologică a inimii.

Pentru Părinții Greci *kardía* este un concept polivalent. El angajează sensuri acoperite în mare măsură de cuvântul suflet (*psyché*). Unii autori folosesc indistinct cei doi termeni în sensul unei reciprocități și totuși, la o privire mai atentă, ei nu se confundă. *Kardía* pare să aibă o mai mare extindere semantică decât *psyché*, identificat cu principiul vieții sensibile<sup>67</sup>. Pe de altă parte, inima desemnează „omul interior” în accepțiunea propusă de teologia paulină. Este un concept menit să exprime profunzimea și dinamica vieții lăuntrice, în opoziție cu „omul exterior”, supus efemerului și perisabilității<sup>68</sup>. Inima este așadar partea ascunsă a omului pe care doar Dumnezeu o cunoaște. Pentru om ea este o realitate inscrutabilă, un abis de nepătruns prin propriile resurse ale firii<sup>69</sup>. În acest adânc al inimii se află ascuns de la Botez Hristos. Harul lucrează în noi într-o formă latentă așteptând răspunsul nostru. Sfântul Marcu Ascetul precizează că acolo, în încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă a inimii, „a intrat Iisus pentru noi ca înaintemergător, locuind de la botez în noi”<sup>70</sup>. Prin Botez „ni s-a dat harul, însă stă ascuns în chip nearătat, așteptând ascultarea noastră și împlinirea poruncilor pentru care am primit putere prin el”<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> T. Špidlík, „The Heart in Russian Spirituality”, p. 365.

<sup>67</sup> Cf. A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2283.

<sup>68</sup> Sf. Grigore de Nyssa vorbește despre „omul din lăuntru pe care Domnul îl numește inimă” (*Despre fericiri VI* în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea întâia, trad. Preot Prof. D. Stăniloae, PSB 29 (1982), p. 383). Vezi și Stelianos Papadopoulos, *Monahismul: munte greu de urcat*, trad. Pr. Cornel Toma, Ed. Sophia, București, 2004, p. 88.

<sup>69</sup> B. Vășeslavțev întărește această idee: „inima omului... centrul ascuns al personalității. Mai întâi de toate acest centru e inaccesibil privirii străine, noi nu străbatem în afară, în inima oamenilor. Inima semenilor noștri nu e, pentru noi transparentă. Dar nu trebuie să ne închipuim că adâncul ultim al omului e ascuns numai pentru alții; e neînțeles într-un anumit grad chiar pentru el însuși” („Însemnătatea inimii în religie”, p. 33).

<sup>70</sup> Sf. Marcu Ascetul, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez” în *FR 1*, Humanitas (1999), p. 287.

<sup>71</sup> *Ibidem* p. 285.

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

Există, prin urmare, straturi ale inimii: nivelul exterior sau de suprafață și cel interior sau adâncul inimii. Totuși configurația inimii se poate exprima și altfel. Se vorbește despre „părțile” sau „mădulele” inimii, expresii care trimit la periferia sau zona trupească a inimii – teren propice acțiunii demonilor –, în vreme ce harul rezidă în profunzimile ei<sup>72</sup>. „Astfel, partea spirituală a omului, inima, este reprezentată ca un corp interior și invizibil, având părți, membre, simțuri și chiar sensibilitate”<sup>73</sup>.

Două afirmații biblice au contrariat de-a lungul timpului gândirea creștină producând serioase dificultăți de interpretare. Inima se află depotrivă sub influența răului și a binelui. Din ea ies „gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtișaguri, mărturii mincinoase, hule” (Mt 15, 19) și tot în ea se află „Împărăția lui Dumnezeu” (Lc 17, 21). Dumitru Stăniloae, preluând câteva teze ale Părinților filocalici, deosebește două ipostaze ale inimii. Pe de o parte, există în noi o zestre întunecoasă, o regiune ascunsă invadată de monștri și pe care el o numește, în termenii psihologiei curente, subconștient, iar pe de altă parte, tot în noi se află un loc al gândurilor bune, un tărâm al luminii, unde energiile umane interferează cu cele divine, numit transconștient sau supraconștient. Doar la o privire superficială avem impresia că pornirile rele și gândurile bune izvorăsc din același loc, din subconștient<sup>74</sup>. „Pe măsură ce ne întoarcem de la viața de suprafață spre adevăratele adâncuri, ni se deschide inima cea adevărată și ni se face vădit că cele bune vin de acolo de unde este Dumnezeu în noi, iar cele rele nu vin tot de acolo, ci dintr-o zonă inferioară care numai în sens impropriu e numită inimă”<sup>75</sup>. Această incursiune a minții în adâncul inimii este urmată de o intensifi-

<sup>72</sup> Cf. A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2282.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistică*, p. 74 și 126. La rândul lui, Elia Citterio, pe baza operelor Sfântului Nicodim Aghioritul, deosebește trei straturi în configurația inimii: inima – *centru natural* (deținând o poziție centrală față de organism), inima – *centru supranatural* (locul unde se află harul primit la Botez) și inima – *centru paranatural* (pentru că din ea provin toate gândurile și dorințele rele) (Cf. E. Citterio, *Nicodim Aghioritul*, p. 152-153). Vezi și Părintele Hristofor Panaghiotis, *Inima duhovnicească a creștinului ortodox*, Ed. Panaghia, Vatra-Dornei, 2004.

<sup>75</sup> Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, p. 128.

care a vieții duhovnicești, unitatea celor doi poli prin rugăciunea neîn-cetată și descoperirea Împărăției din noi definind esența isihismului.

Inima poate fi, așadar, și o regiune populată de monștri, de patimi și de gânduri rele, o anticameră a iadului, un loc al întunericului și al deznădejdiei. Lăsat pradă indiferenței „pământul” inimii rodește doar bu-ruienile păcatului sau gândurile răutății (*logismoi*). Acum e momentul să intervină conștiința care provoacă pocăința, schimbarea minții (*metánoia*). Lacrimile ce însoțesc această întoarcere înmoaie solul inimii, făcându-l apt pentru germinare. Cuvântul lui Dumnezeu, sămânța, găsește acum teren prielnic pentru a produce roade duhovnicești, virtuțile<sup>76</sup>.

Părinții răsăriteni echivalează inima cu un câmp al războiului du-hovnicesc. Aceasta trebuie protejată de invazia dușmanilor, gândurile rele. Paznicul ei este mintea. Sf. Marcu Ascetul precizează: „Mintea tre-buie să vegheze asupra inimii și să o păzească cu toată străjuirea, încercând să pătrundă în cele mai dinăuntru și mai netulburate cămări ale ei, unde nu sunt vânturi ale gândurilor rele”<sup>77</sup>. Paza inimii este prin excelență exercițiul asceților, interesați să dobândească o neîntreruptă trezvie (*nêpsis*). Deși găsește destule referințe în Sfânta Scriptură, paza inimii, această vigilență a duhului, a fost analizată în detaliu în scrierile Părinților Neptici<sup>78</sup>. Stăruința în acest efort conduce după multe osteneli la curăția inimii sau nepătimirea, bunul râvnit de orice creștin. Sfinții, locuitorii cetății de sus, sunt numiți cei „curați cu inima”<sup>79</sup>. Aceștia au

---

<sup>76</sup> Cf. A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2284. Sfân-tul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă: „Deci și noi, luând ca niște boi jugul lui Hristos, să ne tăiem inima de piatră și, dezlădăcinând spinii patimilor, să ne lărgim pământul inimii spre primirea cuvântului dumnezeiesc” („Întrebări, nedumeriri și răs-punsuri” 79 în FR 2, Ed. Harisma, București, 1993, p. 258).

<sup>77</sup> Sf. Marcu Ascetul, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul bo-tez”, p. 303.

<sup>78</sup> A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2285-2286. Sf. Isihie Sinaitul, unul din Părinții neptici, definește lucrarea trezviei: „Trezvia e calea a toată virtutea și porunca lui Dumnezeu. Ea e numită și liniștea inimii (isihia). Iar desă-vârșită până la golirea de orice nălucire, e tot ea și pază a minții” („Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor despre trezvie și virtute” 1, 3 în FR 4, Ed. Harisma, Bucu-rești, 1994, p. 58).

<sup>79</sup> Deirdre Ann Dempsey, „The Phrase „Purity of Heart” in Early Syriac Writings”, în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B, p. 39.

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

făcut din inima lor un templu al lui Dumnezeu, un altar de jertfă unde se aduce slujbă bineplăcută Domnului, liturghia interioară<sup>80</sup>. Din tărâm al întunericii inima devine astfel un loc epifanic unde Dumnezeu Se descoperă în lumină. Pe drept cuvânt mistica bizantină – al cărei apogeu poate fi socotit secolul 14 – e înțeleasă adecvat dacă o situăm în perspectiva unei mistici a „inimii”<sup>81</sup>. Ca o concluzie merită citată Élisabeth Behr-Sigel, capabilă să surprindă în rezumat problema analizată aici: „Cât despre «inimă», în tradiția răsăriteană ea desemnează centrul ființei omenești, «obârșia facultăților lucrătoare ale intelectului și ale voinței, punctul de unde provine și spre care converge întreaga viață duhovnicească» fiind izvorul, tainic și adânc, din care țâșnește întreaga viață psihică și spirituală a omului și prin care acesta este aproape de Însuși Izvorul Vieții și se împărtășește din El. Rezultă, deci, că viața duhovnicească, dacă nu atinge inima, nu este decât iluzie și minciună, neavând nicio realitate ontologică, nicio înrădăcinare în Ființă, și că orice convertire reală trebuie să înceapă prin cea a inimii”<sup>82</sup>.

#### **4. Particularități specifice *Omiliilor macariene***

Macarie se situează într-un acord deplin cu pozițiile exprimate aici. Gândirea răsăriteană a găsit în aceste scrieri argumente solide în vede-

<sup>80</sup> Sf. Marcu Ascetul descrie esența acestei oferiri: „templul este locașul sfânt al sufletului și al trupului, care e zidit de Dumnezeu... altarul este masa nădejzii așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gândul întâi născut al fiecărei întâmplări, ca un animal întâi născut adus ca jertfă de ispășire pentru cel ce-l aduce, dacă îl aduce neîntinat” („Răspuns acelora...”, p. 287). Vezi Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, p. 128 și Pr. J.A. McGuckin „Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie”, p. 249.

<sup>81</sup> A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2287.

<sup>82</sup> Élisabeth Behr-Sigel, „Rugăciunea lui Iisus sau Taina spiritualității monastice ortodoxe”, în vol. O. Clément – B. Bobrinskoy – É. Behr-Sigel – M. Lot-Borodine, *Fericita întristare*, trad. Maria și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 107. Vezi de aceeași autoare, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1989. Ar mai fi de adăugat rolul inimii de centru al unificării tuturor puterilor sufletești și, prin extensie, al tuturor energiilor cosmice. Pagini frumoase, cu judecăți valoroase, ne oferă teologul francez Olivier Clément în *Ochiul de foc*, p. 119-138, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan, Alba-Iulia, p. 75-87 și *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate*, trad. Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 77-79.

rea elaborării unei profunde învățături despre fundamentele, mecanismele și finalitatea vieții lăuntrice, până acolo încât s-a considerat că poate cel mai nimerit ar fi să caracterizăm spiritualitatea macariană drept una a „inimii”. Autorul nostru își articulează învățătura în cadrele expuse până acum, cu mici particularități.

Caracteristica proeminentă a *Omiliilor* o reprezintă accentul pus pe interioritate<sup>83</sup>. Ideile majore ale gândirii macariene fac trimitere constantă la dualitatea „interior”-„exterior”, viața lăuntrică având mereu prioritate<sup>84</sup>. Pentru Macarie tensiunea „exterior”-„interior” poate fi extrapolată la contrastul dintre voalat și dezvăluit, dintre trup și suflet, dintre Vechiul și Noul Testament, dintre Moise ca tip al mântuirii și Hristos ca realizare a ei. Întreaga istorie a poporului evreu – legământul cu Dumnezeu, căderile sau momentele de glorie – găsește prin Hristos un corespondent în sufletul omului. Pentru un creștin – ca un ecou al exegezei alexandrine căreia autorul *Omiliilor* îi acordă o mare atenție – totul converge spre interior (éndon)<sup>85</sup>. În această logică, evenimentele de răsunet ale istoriei mântuirii se petrec și în lăuntru omului, încât inima acestuia devine un potențial succes al Sinaiului sau al Sionului dar și al Șeolului. Ea poate fi pe rând un *locus* al Slavei<sup>86</sup>, dar și un tărâm al întunericii<sup>87</sup>.

Autorul *Omiliilor* manifestă un interes sporit pentru tot ce înseamnă viața lăuntrică: emoții, dorințe, gândire, voință sau capacitatea de

---

<sup>83</sup> Importante sunt, în acest sens, ideile Părintelui A. Golitzin din studiul „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality”.

<sup>84</sup> Pentru Golitzin această accentuare a interiorității specifică *Omiliilor* ar fi o marcă a „platonismului” culturii greco-romane, familiară lui Macarie. (Cf. A. Golitzin, „A Testimony...”).

<sup>85</sup> Cf. A. Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship”, p. 129.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>87</sup> Vezi *Omilia* 11, 11 în ediția Dörries, *Die 50 Geistlichen Homilien...*, p. 103. Interiorizarea, ca notă specifică *Omiliilor*, e relevantă mai ales în dinamica Slavei (dóxa) (Cf. Alexander Golitzin și Andrei Orlov, „Many Lamps are Lightened from the One»: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies” în *Vigiliae Christianae* 55 (2001), p. 281-298).

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

autodeterminare (*autexoúsios*). În dinamica vieții duhovnicești protagonist este „omul interior” (*ho ésō ánthropos*), sintagmă pe care Macarie o utilizează într-un registru polisemantic. Pentru a exprima lăuntru omului, autorul nostru folosește concepte diferite, dar, pentru el, întrucâtva echivalente: „omul interior”<sup>88</sup>, inimă, suflet, minte sau intelect (*noūs*)<sup>89</sup>. La prima vedere, *Omiliile* trădeză o lipsă de rigoare conceptuală, însă pentru un autor preocupat doar să-i învețe pe monahii săi tainele vieții duhovnicești și să le arate din proprie experiență la ce măsuri este chemat omul, o mai precisă nuanțare terminologică nu prezenta interes. Chiar și așa, în acest joc al conceptelor, „inima” deține un loc cheie în economia *Omiliilor*. Predilecția lui Macarie pentru această noțiune exclude totuși din start limitarea la sfera afectivității. A caracteriza gândirea omilistului ca expresie a unei spiritualități sau mistici a inimii, dar a reduce acest enunț la cercul strâmt al emotivității și al sentimentului e o opțiune total eronată și superficială<sup>90</sup>. Macarie a scris un text de o densitate teologică uimitoare. Distanța între spiritualitatea sa și entuziasmul facil de sorginte pietistă e una imensă.

*Omiliile* prezintă o învățătură despre om de o rară complexitate. Aceasta e centrată pe inimă, dar acordă un rol important în viața spirituală și intelectului sau contemplației noetice. Deși întrebuițează o terminologie imprecisă când descrie existența lăuntrică, lupta duhovnicească sau ipostaza omului desăvârșit, Macarie reușește totuși în câteva locuri să facă o distincție între inimă (*kardía*) și minte (*noūs*). Antropologia macariană, opinează Marcus Plested, e marcată de localizarea minții în inimă<sup>91</sup>. „Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădularele și peste toate cugetele. Pentru că acolo în inimă este mintea și toate cugetele sufletului” (*Om.* 15, 20). Mintea dirijează inima, fiind căpitanul (*kybernētēs*) ei (*Om.* 15, 33). Inima, precizează Macarie, „are

<sup>88</sup> Macarie împrumută această sintagmă din gândirea paulină (*Ro* 7, 22).

<sup>89</sup> Cf. A. Golitzin, „A Testimony...”, nota 10 și „Temple and Throne...”, nota 76, p. 123.

<sup>90</sup> Macarie e tratat drept reprezentantul „școlii” sentimentului și un precursor al entuziasmului pentecostal, altfel spus, un protestant *avant la lettre* (Cf. A. Golitzin, „Temple and Throne...”, p. 109).

<sup>91</sup> M. Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, p. 33.

multe cugete proprii firii, cugete ce sunt legate de ea, iar mintea și conștiința muștră și conduce inima, potolind cugetele firii care se nasc în ea” (Om. 15, 34).

Ideea că mintea conduce inima, jucând rolul vizitiului „care pregătește carul de luptă al sufletului și ține în frâu gândurile” (Om. 40, 5) are o vădită rezonanță platonice<sup>92</sup>. Omul desăvârșit însă gătește loc în sufletul său sălășluirii lui Dumnezeu. Omilia 1 din colecția II descrie viziunea grandioasă a carului Slavei lui Dumnezeu (*Merkabah*) din *Iez* 1, 1 ș.u., viziune reinterpretată mistic de Macarie<sup>93</sup>. Comentând această omilie, Golitzin vorbește despre un mariaj uluitor între *Iezechiel* și *Phaidros*-ul filosofului antic. Vizitiul lui Platon, *logistikón* (echivalent pentru macarianul *noūs*), a fost detronat și scos afară din scaunul conducătorului în favoarea Dumnezeului lui Israel și plasat în atelaj, adică retrogradat la statutul celorlalte facultăți ale sufletului<sup>94</sup>. Și Macarie notează: „Acela [Hristos] Care este purtat de suflet, Acela și conduce sufletul” (Om. 1, 2).

*Omiliile duhovnicești* tratează inima ca nucleu al persoanei umane, sub ambele aspecte, fizic și spiritual. Ea este punctul unde sufletul și trupul se întâlnesc<sup>95</sup>. Ca organ corporal inima este legată de toate mădulele trupului. Ea „stăpânește și domnește peste tot trupul” (Om. 15, 20). În poziția de centru spiritual ea se află în conexiune cu toate facultățile sufletului<sup>96</sup>. Mai mult, în fiecare gest cu implicații morale su-

---

<sup>92</sup> E celebru pasajul din *Phaidros* 253e – 254a (trad. Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 98-98), unde Platon descrie sufletul ca un atelaj tras de doi cai.

<sup>93</sup> Vedenia cu un car de heruvimi și patru ființe omenești este interpretată astfel de Macarie: „(Profetul) a contemplat taina sufletului care, primind pe Domnul, se va face tron al slavei Lui. Pentru că sufletul, care se învrednicește, grație Duhului, Care Și-l pregătește Sieși scaun și lăcaș, să se împărtășească de lumina Lui și să se îmbrace cu frumusețea slavei celei de negrăit, devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi” (Om. 1, 2).

<sup>94</sup> A. Golitzin, „Temple and Throne...”, p. 129. Macarie tâlcuiește astfel viziunea lui Iezechiel: „Cele patru vietăți care trăgeau carul preînchipuiau facultățile conducătoare ale sufletului, mă refer la voință, la conștiință și la minte și la puterea de a iubi. Prin intermediul acestora este cârmuit carul sufletului” (Om. 1, 3).

<sup>95</sup> M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 33.

<sup>96</sup> Macarie numește facultățile sufletului „mădule” (*mélē*) iar acestea (mintea, conștiința, voința, cugetele) formează un tot (vezi Om. 7, 8).

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

fletul și inima devin una: „cel ce face voia sufletului său, voia inimii o face, pentru că sufletul se împletește și se amestecă cu ea” (Om. 15, 35).

Inima uimește mai ales prin profunzimea ei<sup>97</sup>, pe care doar Dumnezeu o poate pătrunde. Folosind un limbaj plastic, împrumutat din viața cotidiană, Macarie descrie acest străfund: „Inima are un adânc nemărginit, în care se află săli de ospete și odăi de dormit, uși, pridvoare, multe locuri de serviciu și ieșiri” (Om. 15, 32). Deși mică în aparență, inima conține spații infinite și realități spirituale contradictorii. Omilistul macarian surprinde perfect această idee: „Inima este un vas mic și cu toate acestea cuprinde multe lucruri: în ea sunt balauri, lei, fiare veninoase, drumuri rele și gloduroase și toate comorile răutății, dar tot în ea se află Dumnezeu, îngerii, viața, împărăția, lumina, apostolii, comorile harului și toate celelalte” (Om. 43, 7). Ambivalența inimii constituie unul din cele mai importante capitole ale spiritualității macariene și, ca atare, merită o analiză mai detaliată.

## **II. Ambivalența inimii în *Omiliile macariene***

### **1. Inima – sălașul răului**

Deși în Antichitate a frământat conștiința umană, constituind o acută temă de reflecție pentru sistemele filosofice sau doctrinele religioase, problema răului a rămas insolubilă. Întruparea lui Hristos dezleagă acest mister dar nu rezolvă, la prima vedere, drama captivității la care încă este supus omul din partea răului. Influența acestuia se repercutează mai ales în sfera interiorității. După Macarie, există „o putere dușmănoasă a răului care conduce în ascuns neamul omenesc, care îndeamnă la rău și învață nevăzut în inimă toate fărădelegile”<sup>98</sup>. Răul apare aici nu ca o realitate constrângătoare din exterior, ci ca o forță activă lăuntric, având efecte nocive pentru suflet. „Mulți scrupuloși cu cele din afară și care cultivă știința și se îngrijesc de o viață corectă con-

<sup>97</sup> „Inima este un abis” ne spune Macarie (Om. 17, 15).

<sup>98</sup> Textul e citat dintr-o colecție nouă a *Omiliilor*, editată după două manuscrise ateniene de E. Klostermann și H. Berthold (*Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 72, Berlin 1961) notată C de H. Dörries. Aici e vorba de C 35, 1. (Cf. Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, p. 22).

sideră aceasta a fi desăvârșirea, nepătrunzând în inimă și să vadă acolo răutatea care cuprinde sufletul” (*Om.* 15, 48)<sup>99</sup>. Tot răul pornește din noi, iar inima este sălașul acestuia. Răul, păcatul, nu este o realitate ipostatică<sup>100</sup>, ci o putere a lui satan (*Om.* 15, 49), o energie ce rezidă în noi și se manifestă prin anumite consecințe. În sine el nu se arată, ci stă ascuns în inimă (*Om.* 15, 21). Noi sesizăm doar efectele lui.

Întreaga umanitate suferă din pricina răului. Cei mai mulți nu conștientizează acest fapt<sup>101</sup>. Mai mult, încearcă o explicație fatalistă: răul este un dat al firii umane. Revelația însă explică răul în alți termeni: ea vorbește despre neascultare, greșeală și păcat. În acest cadru situează Macarie originea răului în lume. „Abătându-se omul de la porunca lui Dumnezeu și ajungând sub sentința mâniei Sale, păcatul a pus stăpânire pe el; acel păcat care, subtil fiind și adânc, întocmai ca o mare de amărăciune, a pătruns înlăuntrul său și a luat în stăpânire cămărilor sufletului său, până în colțurile lui cele mai ascunse” (*Om.* 41, 1)<sup>102</sup>. Autorul *Omiliilor* folosește imagini bogate pentru a descrie această metamorfoză a omului: în interior „sufletul este înconjurat, împrejmuț, închis cu ziduri și înlănțuit cu lanțurile întunericului de către duhurile răutății” (*Om.* 21, 2); șarpele se ascunde acum în inimă (*Om.* 27, 5) și îmbracă sufletul cu un văl al patimilor (*Om.* 28, 4).

Efectele prezenței răului în noi sunt variate. Toate însă conduc spre deturnarea omului de la o adevărată viață spirituală: „În noi, însă, răul există; pentru că locuiește și lucrează în inimă, sugerează cugetele viclene și murdare, nu ne permite să înălțăm rugăciuni curate și ne încătușează mintea în lumea aceasta” (*Om.* 16, 6). Pământul inimii rodește spini și pălămidă (*Om.* 26, 1), o metaforă pentru noianul de gânduri rele (*logismoî*) ce invadează sufletul. Aceste gânduri ale răutății, pe care scriitorii ascetici le asociau cu demonii<sup>103</sup>, „nu vin din afară ci

---

<sup>99</sup> *Die 50 Geistlichen Homilien...*, Ed. Dörries, p. 154.

<sup>100</sup> Macarie afirmă în *Omilia* 16,1: „Cei care susțin că răul are ipostas, are esență, nu știu nimic”.

<sup>101</sup> Citim în *Omilia* 15, 50: „Lumea suferă de boala răului și nu știe” (ed. Dörries, p. 155).

<sup>102</sup> În *Omilia* 6, 5 autorul nostru remarcă: „Satana și puterile și începătoriile întunericului s-au sălășluit, de la călcarea poruncii, în inima și în mintea și în trupul lui Adam, ca pe propriul lor tron”. Vezi și *Om.* 42, 3.

<sup>103</sup> T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin* vol. I, p. 272-278.

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

dinlăuntrul inimii” (Om. 15, 13), Macarie argumentându-și ideea prin afirmația Mântuitorului: „Din inimă ies cugetele cele rele”(Mt 15, 19). Cu toate că izvorul gândurilor urâte se află în inimă, coabitarea cu ele și materializarea lor este un rod al libertății noastre (Om. 15, 13). Păcătoșii care dau curs ispitei „comit adulter chiar în inima lor” (Om. 15, 28)<sup>104</sup> devenită din „palat al lui Hristos” (Om. 15,33) „bordel al duhurilor necurate” (Om 17, 9). Din cele spuse până acum desprindem o concluzie: există o putere a răului, reședința lui este în inimă, exercitând o forță de ispitire și nu de constrângere<sup>105</sup>.

Pentru a accentua abisul întunecat al inimii, autorul *Omiliilor* se folosește de o serie de comparații cu o încărcătură plastică aparte: „când auzi vorbindu-se despre morminte să nu te gândești numai la cele ce se văd, pentru că și inima ta este o groapă și un mormânt. Pentru că atunci când începătorul răutății și îngerii lui se cuibăresc în el, fac drumuri și cărări pe care puterile lui satan intră și se plimbă în mintea și în cugetele tale, oare atunci nu este sufletul tău, un iad, o groapă și un mormânt, iar tu nu ești mort pentru Dumnezeu?” (Om. 11, 11). Pentru a elibera sufletul din robia lui satan, Hristos Însuși, reiterând în registrul interiorității coborârea la iad, descinde în adâncurile inimii, poruncind: „Scoate afară sufletele cele închise”. Și continuă Macarie: „El sfarmă pietrele cele grele, care zac deasupra sufletului, deschide mormintele și eliberează din temnița cea întunecoasă sufletul, care este mort cu adevărat” (Om. 11, 11)<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Macarie afirmă foarte clar această idee și în *Omilia* 15,50: „Cei ce se lasă gădilați și prinși de plăcere săvârșesc desfrâul mai întâi înlăuntru, în inima lor; dar după ce răul prinde rădăcini, ei cad în desfrâu și pe față”.

<sup>105</sup> Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 25. Comentându-l pe Macarie, Dörries face o distincție între „păcat” și „păcate”. „Păcatul”, pe urmele Sfântului Pavel (Ro 7, 20), ar fi rădăcina localizată în inimă, iar „păcatele” sunt vlăstarele sau efectele acestuia. „Păcatul” nu poate fi eradicat de către om. Contra „păcatelor” putem lupta (Cf. *Die Theologie...*, p. 68).

<sup>106</sup> Analogia este cu adevărat fascinantă, găsind ecouri în întreaga spiritualitate răsăriteană. Experiența limită a Sfântului Siluan Athonitul – al cărei deznodământ s-a concretizat în afirmația plină de sens „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!” – poate constitui doar un exemplu (vezi *Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui! Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000). Foarte inspirat Părintele Boris Bobrinskoy surprinde această

Cu propriile resurse omul s-a dovedit incapabil să surmonteze lucrarea răului. Eliberarea lui din această captivitate, dezlegarea lui din servitutea păcatului revine exclusiv lui Hristos. „Și cine Altul poate să se coboare în acele cămări și adâncuri ale morții și ale iadului din inimă, dacă nu Acela care a făcut trupul?” (Om. 11, 13). Hristos prăbușește dururile răutății sălășluite în firea umană (Om. 6, 5) aducând vindecare sufletului (Om. 20, 6). Așadar, doar puterea dumnezeiască a fost în stare să smulgă și să dezlăscineze buruiana însământată de vrăjmaș în natura umană<sup>107</sup>.

Dumnezeu încredințează și omului arvuna acestei reușite. Omul deține acum posibilitatea de a învinge în el răul și a dobândi Împărăția cerurilor. Darul acesta îi este oferit prin Taina Botezului. El are însă un caracter potențial. Un neinițiat ar putea crede că odată cu botezul ajunge nepătimitor și cetățean al cerului. Autorul *Omiliilor* invocă în acest sens opinia unui adversar: „Tu zici că odată cu venirea lui Hristos a fost osândit păcatul și că după Botez răul nu mai află condiții de a isca gânduri în inima omului” (Om. 15, 14-15). Aici intervine judecata lui Macarie, constrâns să împace adevărul dogmatic cu realitatea experien-

---

conexiune între inimă și iad: „iadul nu este numai un loc anume, în străfundurile pământului, ci este iadul iscat de inima omenească, inima însăși devine un loc al iadului, un loc de jale și de deznădejde. Tocmai în această deznădejde trebuie să învățăm să coborâm în noi înșine” („Rugăciunea inimii și Euharistia”, trad. Măriuca Alexandrescu, în *Ortodoxia*, anul XLV, nr. 3-4, iulie-decembrie 1993, p. 116). În această coborâre Însuși Hristos ne însoțește. Despre acest pasaj din *Omilii* vezi M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 65, Arhiepiscop Vasili Krivoșein, *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, București: Ed. Sophia; Alexandria: Ed. Cartea Ortodoxă, 2006, p. 56, Adelbert J.M. Davids, *Das Bild vom „neuen Menschen”. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, (Dissertation), Salzburg, 1966, p. 92.

<sup>107</sup> Dörries apreciază că niciun alt autor nu accentuează precum Macarie ipostaza lui Hristos de Izbăvitor al răului. Pentru Origen și Evagrie neștiința (*agnoia*) era cea mai gravă deficiență a omului. Prin urmare, Hristos e numit „Logos”, „Înțelepciune”, „Cunoaștere”. Pentru Irineu și Atanasie moartea și stricăciunea (*aphtharsia*) sunt plăgile cumplite ale firii umane. Hristos e ca atare Izbăvitorul de moarte și învingătorul perisabilității. Pentru Macarie problema fundamentală o constituie robia răului, de aceea Hristos, în mod deosebit, e privit ca Izbăvitorul de rău, Cel care nimicește rădăcina păcatului (Cf. *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 66).

ței<sup>108</sup>. El răspunde adversarului său: „ignori, însă, faptul că mulți dintre cei care au primit Botezul, de la venirea Domnului până acum, au avut uneori cugete viclene? Nu s-au abătut unii dintre ei la deșertăciuni, la desfrânare și îmbuibare? Oare, toți câți au intrat în Biserică au și inima curată? Nu aflăm că după botez multe păcate se săvârșesc și mulți păcătuiesc? Deci, și după botez tâlharul poate să intre (în suflet) și să facă ceea ce vrea” (Om. 15, 14-15). Într-adevăr, răul continuă să persiste în om, ademenindu-l spre păcat. Este Botezul neputincios? Nicidecum! Mai degrabă el înseamnă începutul unei vieți noi, arvuna ei, iar nu sfârșitul. Există așadar un progres, o sporire în viața duhovnicească, ce pornește de la botez<sup>109</sup>. Botezul e numit arvună (*arrabōn*), ceea ce anticipează deplinătatea dar nu o presupune automat. El este un dar deplin, însă pentru a ne desăvârși trebuie fructificat. În nici un caz Macarie nu contestă realitatea și eficacitatea tainei<sup>110</sup>. El spune: „Botezul este pentru noi

<sup>108</sup> H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 429.

<sup>109</sup> *Ibidem* p. 430.

<sup>110</sup> Faptul că în om persistă răul și după Botez e un adevăr rezultat din experiență. Această constatare trebuie explicată altfel decât au făcut-o mesalienii. Două din tezele profesate de mesalieni și inventariate de Timotei Preotul sună astfel: ei „spun că Sfântul Botez nu contribuie cu nimic la izgonirea acestui demon, fiindcă Sfântul Botez nu e în stare să rezeze rădăcinile păcatului înființate în oameni încă de la început” (2) și „spun că numai rugăciunea intensă poate izgoni acest demon...” (3) (apud Simeon Noul Teolog. *Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 491, vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 70). Macarie contestă aceste afirmații. El consideră Botezul fundamental vieții creștine, un propulsor spre virtute și nicidecum un dar static. Totuși Botezul nu are un caracter magic. El cere conlucrarea noastră. „De la venirea lui Hristos oamenii progresează prin puterea Botezului spre starea originală a lui Adam și devin astfel stăpânii demonilor și ai patimilor” (Omilia 1 în *Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III*, p. 3. Vezi și John Meyendorff, „Messalianism or Anti-messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem” în *Byzantine Hesyhasm: Historical, Theological and Social Problems*, Collected Studies, Variorum Reprints London, 1974, p. 588). În chip potențial, harul este dat în întregime la Botez și nu vine în noi doar atunci când îl invocăm în rugăciune. De această afirmație, considerată „eroarea fundamentală” a mesalienilor, s-ar face vinovat, în opinia unor cercetători, și Macarie. Acesta ar accentua insistent latura afectivă a vieții în Hristos, lansând cumva ideea că harul vine doar în urma efortului nostru și e prezent în noi doar când îl simțim. (Macarie e citit în maniera aceasta de Irenée Hausherr în studiul „L’erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, *OCA* 183 (1969), în special p. 74-84. Vezi și Pr. Prof. D. Stăniloae, „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie

adevărat și sigur; noi primim acolo viața Duhului. Dacă persistăm în aceasta și progresăm în toate virtuțile cu toată râvna și prin luptă, atunci crește și se manifestă Duhul în noi și ne desăvârșește în harul Său”<sup>111</sup>. În concluzie, Macarie crede că răul persistă în inimă și după Botez, obligându-ne la luptă<sup>112</sup>.

---

Egipteanul”, în *Mitropolia Olteniei* X, nr. 1-2, 1958, p. 19). Contra ereziei mesaliene a scris și Sfântul Marcu Ascetul. El dezbate problema dacă Botezul șterge cu totul păcatul sau mai rămân urme din el care trebuie eliminate prin asceză personală. În acest sens el afirmă explicit: „Nu spunem că tot omul care a fost botezat și a primit harul este după aceea neschimbabil și nu mai are lipsă de pocăință, ci că de la Botez, prin darul lui Hristos, ni s-a dăruit harul deplin al lui Dumnezeu spre împlinirea poruncilor” („Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez”, *FR* 1, p. 293). Așadar, asceza noastră, însoțită de o pretinsă simțire, nu aduce harul inexistent de mai înainte în chip tainic, ci dimpotrivă, prin împlinirea poruncilor se descoperă în noi un dar deja existent, grație căruia putem lupta și spori duhovnicește. Curățirea s-a făcut tainic prin Botez, dar efectiv o dobândim prin împlinirea poruncilor. „Drept aceea, o, omule care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea celui ce locuiește în tine” („Răspuns acelor...”, p. 294). Rezumând, în opinia lui Macarie, Botezul produce în noi o lucrare înnoitoare. Deși începutul acestei acțiuni nu e perceptibil, harul totuși lucrează în noi tainic iar creșterea în acest har e dublată de o sporire în cunoaștere. Ca efect harul poate crește sau se poate diminua, însă nu esența lui (Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 430).

<sup>111</sup> Omilia 43 din colecția I. Macarie e citat de Dörries după ediția lui H. Berthold *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*. Cf. H. Dörries, *Die Theologie...*, p. 430.

<sup>112</sup> Macarie pretinde că păcatul încă stăpânește peste inimă (*Om.* 15,21), locuiește acolo și sugerează cugete viclene și murdare (*Om.* 16, 6). Mai mult, el credea că „două stăpâniri lucrează într-o singură inimă: a luminii și a întunericului” (*Om.* 17, 4). Afirmările sale au fost puse imediat în legătură cu ideile mesaliene. Sf. Ioan Damaschin citează una din tezele acestei grupări eretice: ei spun „că Satan și Sfântul Duh locuiesc împreună în om și că nici măcar Apostolii n-au fost curați de lucrarea posesivă a demonilor” (teza 3). (Sf. Ioan Damaschin, *Despre 100 de erezii pe scurt, de unde au început și unde au ajuns*, PG 94, 677-780 apud Simeon Noul Teolog. *Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 486. Vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 78). Macarie este un teolog al experienței fără a-și împropria o anumită acrivie dogmatică. Spre deosebire de el Sf. Diadoh al Foticeei e mai nuanțat. Dacă până la Botez inima era teritoriul răului, de la Botez aceasta devine un loc al prezenței Sfântului Duh, iar răul este scos afară. După Botez, satana lucrează prin trup, influențând simțirile exterioare sau trupești ale inimii. Avem de a face doar cu posesia unei anumite părți a inimii. Teoria coexistenței se nuanțează și își pierde din consistență (vezi M. Plested, *The Macarian*

## 2. Inima – arena luptei duhovnicești

Grație Botezului omul ia cunoștință cu o altă dimensiune a existenței. El devine fiu al Bisericii și părtaș al trupului mistic al lui Hristos. Opera răscumpărătoare a Mântuitorului și, de aici, darul Botezului, îl scot pe om din posesia diavolului situându-l într-o stare intermediară unde păcatul și harul coexistă în inimă, cum crede Macarie. Botezul marchează așadar în noi prezența divină dar nu ne reformează dintr-odată. Prin baia „nașterii din nou” lupta cu răul nu se sfârșește, ci abia începe cu adevărat<sup>113</sup>.

În *Omiliile* sale, Macarie acordă acestui război duhovnicesc toată atenția cuvenită și îl privește cu foarte multă seriozitate. Gravitatea afirmațiilor sale îl poate descuraja pe ascet. Dar nu. Din *Omiliile* răzbate

---

*Legacy*, p. 158, Pr. D. Stăniloae, „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie Egipteanul”, p. 21-26, Pr. D. Stăniloae, „Viața și scrierile lui Diadoh al Foticeii”, în *FR* 1, p. 334 și Pr. D. Stăniloae notele 37, 38, 106, 126 și 127 la „Parafraza în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul”, în *FR* 5, Ed. Harisma, București, 1995, p. 436-440). În legătură cu deosebirile dintre cei doi autori, Arhiepiscopul Vasili Krivoșein face următoarele aprecieri: „Cuviosul Macarie vorbește mai ales din punct de vedere practic, duhovnicesc, pe când Sf. Diadoh este interesat în primul rând de exactitatea teologică... Intenția lui [Diadoh] a fost aceea de a sublinia însemnătatea Botezului, prin care omul este eliberat de sub stăpânirea satanei. În practică însă el este esențialmente de acord cu Cuviosul Macarie în ce privește faptul că până și după Botez trebuie să ne luptăm împotriva ispitelor drăcești. Sf. Diadoh chiar recunoaște că de multe ori atacurile acestea devin mai puternice după Botez și că acest război se poartă înlăuntrul nostru, unde satana se luptă cu noi prin gândurile rele și prin imaginație. Singura divergență dintre ei este, ca atare, cum înțelege fiecare felul în care lucrează satana. Această lucrare vine din afară sau dinăuntru? Această deosebire a fost formulată de Sf. Diadoh...Duhovnicește Cuviosul Macarie a văzut parcă mai adânc. Exprimările lui sunt mai fundamentate pe experiența reală. Marele lui merit constă în aceea că el a înțeles însemnătatea subconștientului, unde satana ne insuflă gândurile rele. Judecățile teologice ale Sfântului Diadoh cu privire la însemnătatea Botezului au o mare valoare și pot fi privite ca o completare la învățătura *Omiliilor duhovnicești*” (Arhiepiscopul Vasili Krivoșein, *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, p. 90-91).

<sup>113</sup> Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 432, M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 36, A. Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: «Pseudo-Macarius» and Purity of Heart...”, p. 125-126 și Kallistos Ware *Preface in Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, trad. George A. Maloney, Paulist Press, New York, 1992, p. xiii.

până la urmă un ton optimist, încurajând lupta, cu ferma convingere a reușitei. Războiul cu satana, ascetul îl duce pe două flancuri. Omilistul nostru zugrăvește în culori foarte vii această confruntare, împrumutând imagini din limbajul militar comun autorilor ascetici care descriu prin analogie nevoițele duhovnicești. „Acela care vrea să placă cu adevărat lui Dumnezeu și urăște cu adevărat partea cea vrăjmașă, răutatea, are de dus două lupte: una în lucrurile cele văzute ale acestei vieți: să se lepede de desfătărilor cele pământești, de iubirea legăturilor lumești și de pasiunile păcătoase; alta întru cele ascunse: să se lupte chiar cu duhurile răutății” (Om. 21, 1)<sup>114</sup>. Terenul luptei „întru cele ascunse” este inima. Din *Omilii* desprindem preeminența acordată luptei interioare, determinantă în evoluția ulterioară a păcatului sau a virtuții. „Războiul se dă mai întâi înăuntru, în inimă; acolo este lupta și războiul, acolo este cumpăna care înclină fie către iubirea lui Dumnezeu, fie către iubirea lumii” (Om. 5, 6).

Adversarii acestei confruntări sunt „duhurile răutății”, gândurile (*logismoî*) cu o semnificație firește peiorativă. Este vorba de „gândurile necurate” sau „cugetele viclene” (Om. 15, 21), o amprență evidentă a demonilor<sup>115</sup>. Autorul nostru precizează câteva din amănuntele luptei interioare, adresând prin aceasta un îndemn confrăților săi: „cel ce ceadează și primește cugetul celui rău în inima lui comite adulter. Întru aceasta constă lupta ta: să nu desfrânezi în gândurile tale, să duci război înlăuntru împotriva minții care iscă gânduri rele, să nu ascuți de ea, nici să nu îngădui răutății să intre în cugetul tău” (Om. 15, 28)<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Aceeași idee în *Omilia* 3, 3: „după cum omul este dator să ducă luptă cu sine în afară, tot așa este dator să ducă război și luptă înlăuntru său, cu gândurile”.

<sup>115</sup> Cf. Antoine Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne”, col. 2285-2286.

<sup>116</sup> În altă omilie, Macarie încurajează lupta cu răul din noi, apelând la un discurs militant: „arma cea mai puternică a atletului și luptătorului aceasta, este: să intre în inima sa, să lupte împotriva lui satan, să se urască pe sine și să se lepede de sufletul său cel păcătos, să se mânia împotriva sa și să se dojenească, să se împotrivescă poftelor celor dinlăuntru, să se opună gândurilor celor rele; într-un cuvânt să se lupte cu sine însuși” (Om. 26, 12). Despre dinamica luptei duhovnicești la Macarie, vezi și Arhiep. V. Krivoșein, *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, p. 59 ș.u., Prof. Aurora Milea, *Sobornicitatea spiritualității creștine în omiliile Sfântului Macarie Egipteanul*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 68-75, Adrian Ghe.

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

Macarie reclamă insistent imperativul vigilenței. Inima trebuie păzită de atacurile demonice (Om. 4, 4). Străjerul ei este intelectul (*noūs*), însărcinat cu întâmpinarea gândurilor și examinarea lor la poarta inimii<sup>117</sup>. „Cercetează și vezi de unde îți vin cugetele și impulsurile: de la Dumnezeu sau de la cel potrivit; cercetează cine dă hrană inimii tale” (Om. 31, 6).

Autorul nostru descrie spectacolul luptei duhovnicești în termeni ce amintesc de anticele arene romane, iar cerul întreg stă martor al acestei priveliști: „în inima celor ce se luptă spiritual, este un teatru. Duhurile cele rele se luptă împotriva sufletului, iar Dumnezeu și îngerii privesc la luptă” (Om. 40, 5)<sup>118</sup>. Firește, impresionanta asistență celestă nu stă ca un observator neutru al acestei bătălii, ci pune în inimă gânduri cerești și dă odihnă într-un ascuns (Om. 32, 10).

O altă temă celebră, folosită cu plăcere de Macarie și găsim ecouri și în scrierile altor autori, o constituie imaginea „pământului inimii” năpădit de buruieni sălbatice. Asceza nu înseamnă altceva decât „a cultiva pământul inimii” (Om. 26, 10)<sup>119</sup>. Această îndeletnicire implică multă trudă și nu este încununată întotdeauna de succes. Totuși, ostenitorul primește un prețios dar de sus, căci „Duhul Sfânt Însuși vine în ajutorul slăbiciunii oamenilor, iar Domnul aruncă în pământul inimii sămânța; spini și pălămidă mai cresc încă. Din nou, Domnul Însuși împreună cu omul lucrează pământul inimii, cu toate acestea șapte duhuri necurate și spini odrăslesc acolo, până ce vine vara cea duhovnicească, atunci când harul abundă, iar spinii se usucă de căldura soarelui” (Om. 26, 21).

---

Paul, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, Ed. Mega și Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca 2005, p. 359-362, Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București 1988, p. 418-425 și Mariette Canévet, „Macaire (Pseudo-)”, *Dictionnaire de Spiritualité X*, (1980), col. 30-34.

<sup>117</sup> M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 106-107. Despre cercetarea inimii, vezi Om. 27, 19 și Om. 29, 7.

<sup>118</sup> În aceeași omilie Macarie amintește de carul de luptă al sufletului (al cărui vizi-tiu este mîntea) ridicându-se împotriva atelajului satanei.

<sup>119</sup> Expresia pare să fi dat titlul unei excelente lucrări a lui Columba Stewart privind problematica mesaliană și macariană: „*Working the Earth of the Heart*”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

Stărpirea răului din noi se realizează așadar prin sinergie, prin concursul celor două puteri: omenească și dumnezeiască. Războiul trebuie dus pe două fronturi: și în plan exterior cu pornirile trupului dar și în forul interior, în inimă, unde sunt zămislite și prind contur gândurile viclene. Macarie a avut de luptat cu două categorii de asceți, aflate în proximitatea mediului său monahal și care se manifestau duhovnicește pe două poziții extreme. Pe de o parte, „noii farisei”, preocupați doar de asceza exterioară, curățarea celor dinăuntru intrând doar în competența lui Dumnezeu<sup>120</sup>, iar, pe de altă parte, „cei duhovnicești” (*pneumatikoî*) care nu se mulțumesc cu performanțele și mortificările corporale ci își extind eforturile către patimile spirituale cele mai subtile, având ferma convingere că pot să le învingă și să ajungă astfel la desăvârșire<sup>121</sup>. Celor dintâi Macarie le reproșează superficialitatea, avertizându-i că nu există „doar trei fețe ale păcatului împotriva cărora să se asigure cineva, ci nenumărate” (*Om.* 3, 4). Și de a doua categorie de asceți se delimitează autorul nostru, constatând din proprie experiență: „eu încă n-am văzut pe nimeni să fie creștin desăvârșit și liber de păcat... Și eu am ajuns în

---

<sup>120</sup> Macarie se referă la aceștia în *Omilia* 3,3: „Sunt unii care afirmă că Domnul cere de la oameni doar să arate roade vizibile și că pe cele ascunse ale lor El Însuși le îndreaptă”.

<sup>121</sup> Cei vizați aici sunt mesalienii extremiști, convinși că după o asceză intensă derulată pe parcursul a trei (după alții doisprezece) ani se poate ajunge la nepătimire, moment după care totul e permis (*Cf.* Antoine Guillaumont, „Messaliens”, col. 1080). Iată două din tezele profesate de mesalieni și consemnate de Timotei Preotul: „3. Spun că numai rugăciunea intensă poate izgoni acest demon, întrucât prin scuipatul celui ce se roagă acest demon fuge și ieșind e văzut ca un fum sau ca un șarpe, și făcându-se aceasta, are loc venirea Duhului Sfânt peste cel ce se roagă, Duhul Sfânt venind și fiind văzut în chip sensibil” și „9. Spun că după izgonirea făcută prin scuipare a acestui demon înființat în oameni, omul nu mai are nevoie de post sau de altă lucrare sufletească ori trupească pentru educarea trupului, dar nici de învățătură care să reglementeze sufletul, întrucât trupul e eliberat de tirania patimilor, iar sufletul nu mai primește înclinarea spre cele rele, dat fiind că atât sufletul cât și trupul au ajuns la nepătimire” (apud *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 491-492. Vezi și Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 70-71). Or, autorul *Omiliilor duhovnicești* ne avertizează: „Satan nu încetează lupta niciodată. Cât timp trăiește cineva în acest veac, și poartă trup, este în război cu el” (*Om.* 26, 14). Așadar, Macarie, familiar cu mediul mesalian, vine să corecteze devierile de natură dogmatică sau morală promovate în această grupare.

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

anumite momente la măsura libertății posibile și știu că nu există om desăvârșit” (Om. 8, 5)<sup>122</sup>.

Scopul acestui cumplit război duhovnicesc este izbăvirea de rău și curăția inimii. Una din tezele majore ale *Omiliilor* apreciază că „în regiunile foarte adânci ale inimii omenești sau ale sufletului, prezența răului nu poate fi eradicată prin nici un efort uman. Aici este locul „patimilor ascunse” sau „incurabile” (*kryptá/aníata pathé*), izvorul clocotitor al impulsurilor diavolești, a căror înăbușire este peste puterile noastre”<sup>123</sup>. Eliminarea acestui rău profund se datorează exclusiv lui Dumnezeu. „Într-adevăr, numai puterea divină poate dezrădăcina păcatul și relele care îl urmează, pe când omului îi este imposibil să dezrădăcineze păcatul cu puterile sale” (Om. 3, 4). Acestuia îi revine sarcina unei lupte acerbe, având însă conștiința neputinței lui. „Datoria omului este să se opună, să se lupte și să se bată cu păcatul, însă singurul care-l poate dezrădăcina este Dumnezeu” (Om. 3, 4). Ca în multe alte locuri din *Omiliile*, Macarie propovăduiește aici o învățătură antinomică. În acest caz stau față în față mărturisirea neputinței omenești cu un optimist îndemn la luptă eroică<sup>124</sup>. Doar în aceste condiții ne învrednicim de starea unei inimi pure. „Nu este lucru ușor să dobândim inimă curată; numai cu multă luptă și trudă, numai dacă smulge din rădăcină răul, omul poate să dobândească o conștiință și o inimă curată” (Om. 26, 24).

### **3. Curăția inimii**

Orice creștin prins în vâltoarea nevoițelor ascetice aspiră la curăția inimii. E un deziderat spre care ne îndeamnă stăruitor autorul *Omiliilor*. Această binecuvântată stare ne prilejuiește accesul la o realitate spirituală ce depășește limitele mundanului și la un orizont de cunoaștere infinit superior. Puritatea inimii presupune integritatea morală, imunitate la atacul gândurilor rele, dragoste și compasiune pentru cei suferinzi. „Pentru că aceasta înseamnă să ai inima curată; anume văzând pe păcătoși și bolnavi, să-i compătimentești și să arăți îndurare față de ei” (Om. 15, 8).

<sup>122</sup> Vezi și H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 27-28.

<sup>123</sup> A. Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart...”, p. 125.

<sup>124</sup> H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 69.

Sintagma biblică „curăția inimii” (*he katharótēs tēs kardías*) poate fi echivalată semantic conceptului evagrian *apátheia* (nepătimire)<sup>125</sup>. Harismele celor nepătimitori sau curați cu inima sunt, în mare parte, identice cu prerogativele sfinților<sup>126</sup>: îl văd pe Dumnezeu (Mt 5,8), serbează Sabatul cel adevărat (Om. 35,3), ei devin anticipat cetățeni și liturghisitori ai Bisericii de sus, iar inima lor cuprinde cerul întreg. „În palatul cel ceresc, slujesc împăratului celui ceresc doar aceia care sunt fără prihană, neîntinați, și cu inima curată... Pentru că în astfel de inimă Se odihnește Dumnezeu și toată Biserica cea cerească”(Om. 15,45)<sup>127</sup>.

#### 4. Inima – altarul lui Dumnezeu

Preocupat de sfera interiorității, Macarie operează, la nivelul sufletului, cu un transfer al limbajului liturgic propriu cultului public. În

---

<sup>125</sup> Evagrie în general folosește un limbaj mai filosofic. Există însă câteva texte unde uzează de un limbaj biblic, cum ar fi comentariile la *Proverbe* („Scholies aux Proverbes”, *Sources chrétiennes*, 340, trans. Paul Géhin, Paris: Cerf, 1987) sau în *Sententiae ad monachos*, unde se întâlnesc dese referiri la „inimă” și la starea ei de curăție. În urcușul spre Dumnezeu, Evagrie distinge trei etape sau stadii: *praktiké* – *physiké* – *theologiké*. Nepătimirea (*apátheia*) este scopul nevoițelor ascetice, mai exact al etapei *praktiké*. „Nepătimirea însă nu este punctul final al căii spirituale, ci numai prima sa treaptă” (G. Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, p. 103). Nevoitorul (*praktikós*-ul) aspiră la „curăția inimii”, însă aceasta îi conferă accesul și la celelalte etape ale vieții duhovnicești, la celelalte niveluri ale cunoașterii (Cf. Jeremy Driscoll, „*Apatheia* and Purity of Heart in Evagrius Ponticus” în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B, p. 141-159). Sf. Ioan Casian preia întrucâtva acest concept (*apátheia*) ca alternativă pentru curăția inimii (*puritas cordis*). Această stare caracterizează desăvârșirea morală și prilejuiește mai multe experiențe duhovnicești: iubirea, contemplația, cunoașterea duhovnicească, rugăciunea neîncetată, unirea cu Dumnezeu, fericirea cerească (Cf. Columba Stewart, *Cassian Monahul*, trad. diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 87-88 și același „Introduction” la vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B, p. 1-15).

<sup>126</sup> Macarie spune: „Numai acela e sfânt care s-a curățit și sfințit după omul cel dinăuntru” (Om. 17, 13).

<sup>127</sup> În *Omilia* 47, 14 autorul nostru descrie lucrarea lui Dumnezeu în cei desăvârșiți: „Duhul Sfânt cântă prin sfinți și prin oamenii cei duhovnicești și se roagă lui Dumnezeu în curăția inimii”.

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

acest context se situează analogia ființei umane și a activităților ei lăuntrice cu Biserica văzută și ceremoniile ei sfinte<sup>128</sup>. Toate rânduielele și slujbele cultului public contribuie la edificarea omului interior, adevărata biserică a lui Dumnezeu. În *Omilia* 52 a colecției mai ample și mai puțin cunoscute a *Omiliilor macariene*<sup>129</sup>, autorul ține să precizeze: „Toată iconomia arătată a Bisericii lui Dumnezeu are loc pentru ființa vie și înțelegătoare a sufletului rațional făcut după chipul lui Dumnezeu, care este biserica vie și adevărată a lui Dumnezeu... Căci biserică a lui Hristos și templu al lui Dumnezeu și jertfelnic adevărat și jertfă vie e omul lui Dumnezeu”<sup>130</sup>.

Preeminența universului interior față de cel exterior se reflectă și în întâietatea pe care autorul o acordă bisericii sufletului. Avem de-a face aici cu o progresie tipologică: dacă Vechiul Testament a fost o umbră a celui Nou, tot așa „Biserica prezentă și văzută e o umbră a omului lăuntric, rațional și adevărat”<sup>131</sup>. Această accentuare a templului interior nu se face în dauna celui văzut. Dimpotrivă, liturghia și întreaga lucrare a Bisericii sunt indispensabile zidirii duhovnicești a omului lăuntric. Macarie continuă în aceeași omilie: „Dar pentru că cele arătate sunt tip și umbră ale celor ascunse și templul văzut [e un tip] al bisericii inimii și preotul e [tip] al adevăratului preot al harului lui Hristos și tot restul rânduiei iconomiei arătate [e un tip] al lucrurilor raționale [după omul cel lăuntric] și ascuns, de aceea primim iconomia și administrarea arătată a bisericii ca pildă a celei activate în suflet de har”<sup>132</sup>. Macarie trebuia să întâmpine acele devieri ale ascetismului sirian practicate cu precădere în cercul mesalienilor extremiști, concentrați exclusiv pe viața interioară și considerând inutilă liturghia<sup>133</sup>. Viziunea tipologică exprimată de au-

<sup>128</sup> Macarie folosește cuvântul „biserică” în câteva rânduri, având înțelesuri diferite: fie adunarea credincioșilor, fie componentele sufletului ca în *Om.* 15, 3, fie adunarea sfinților, respectiv Biserica cerească, de pildă în *Om.* 32, 3. Ea a fost anticipată de Israelul cel vechi (Cf. Adrian Gh. Paul, *Viața, personalitatea și învățătura asceticomistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, p. 452-454).

<sup>129</sup> *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*, ed. H. Berthold, GCS, Berlin 1973.

<sup>130</sup> *Omilia* 52 din această colecție a fost tradusă integral în volumul Alexander Golitzin, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 165-168, aici p. 165.

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> *Ibidem* p. 167.

<sup>133</sup> Să ne amintim ce spuneau mesalienii despre liturghie și despre slujirea Bisericii. Din nou vom face referire la tezele consemnate de Timotei Preotul: „12. Spun că

tor nu vine să anuleze sensul Bisericii văzute ci să-l întărească. Consecrarea elementelor euharistice este o anticipare și o imagine a transformării eshatologice a credinciosului<sup>134</sup>, lucrare care începe încă de aici. Textul *Omiliilor* folosește adesea terminologia liturgică drept o analogie revelatoare a vieții sufletului în har<sup>135</sup>.

Citindu-l pe Macarie, Alexander Golitzin observa: „Cele două părți ale liturghiei, *synáxis* (liturghia Cuvântului) și *anaphorá* (oferire, sfințirea darurilor cu invocarea, *epiklêsis*, Duhului și Cuminecarea) sunt incomplete una fără cealaltă... Tot așa se întâmplă și cu creștinul luat individual. Acesta trebuie să-și împlinească «postul, privegherea, psalmodia, asceza și orice virtute» pentru ca «lucrarea tainică a Duhului să se săvârșească de către har pe altarul inimii»<sup>136</sup>. Macrocosmosul Bisericii și microcosmosul sufletului se reflectă reciproc. Tema „bisericii mici” prezentă în *Omiliile* pare să-și aibă sorginea în profunda cugetare a Sfântului Apostol Pavel<sup>137</sup>, fiind un motiv frecvent întâlnit în Tradiția creștină de expresie siriacă. Luăm ca exemplu scrierea anonimă *Liber Graduum*, o piesă de o însemnătate teologică aparte, apropiată în multe puncte de gândirea *Omiliilor*, dar suspectă doctrinar la rândul ei pe mo-

---

Sfânta Împărtășanie a Sfântului Trup și Sânge al lui Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, nu-i folosește sau vatămă cu nimic pe cei ce se împărtășesc din ea cu nevrădnicie; și că numai de aceea nu trebuie să ne separăm nicidecum de comuniunea Bisericii, întrucât lucrul în sine e indiferent. De aceea, nu se împărtășesc din aceste Taine făcătoare-de-viață cu frică și cu credință ca unele ce sunt și sunt crezute ca fiind ale Dumnezeului întrupat”. De asemenea, Sf. Ioan Damaschin nota în privința acestor eretici: „La acestea se adaugă și un dispreț față de biserică și altare pretinzând că asceții nu mai trebuie să rămână în adunările bisericesti, ci le sunt de ajuns rugăciunile din casele lor de rugăciune” (apud Simeon Noul Teolog. *Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 492 și 487. Vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p.71 și 80). Și Macarie a fost interpretat ca unul ce ar transforma Euharistia într-un simplu simbol, cu trimitere la împărtășirea noastră de Lumina lui Hristos (Cf. Hans-Veit Beyer, „Die Lichtlehre der Mönchen des vierzehnten und vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Euagrios Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon”, *Acten 1:2, XVI Internationaler Byzantinistenkongress, Jahrbuch des österreichischen Byzantinistik* 31,1 (1981), p. 473-512, aici p. 509).

<sup>134</sup> Cf. A. Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart...”, p. 126-127.

<sup>135</sup> Găsim în *Omiliile* expresii, precum: *synáxis-synágo* (adunare – a aduna), *metabolé* (prefacere), *leitourgoi* (slujitori), *akolouthía* (rânduială), *thysíastérion* (altar), *episcopês* (su-praveghere) ș.a.m.d., toate cu trimitere evidentă la universul cultic.

<sup>136</sup> A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 150.

<sup>137</sup> Vezi pasajele referitoare la omul – templu din 1 Co 3, 16-17 și 1 Co 6, 19-20.

*Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

tivul vecinătății cu „spiritualitatea mesaliană”<sup>138</sup>. Scrierea amintită dezvoltă, în special în *Discursul* 12, ideea celor „trei biserici” aflate într-o strânsă corelație: biserica cerească, biserica de pe pământ și „mica biserică” a inimii. Biserica din mijloc, cu liturghia și toate rânduielile ei, conferă coerență ansamblului celor trei „edificii” și evită posibilele deviări ce ar rezulta dintr-o alunecare facilă pe panta simbolului. Instituțiile vizibile și ceremoniile sfinte la care participăm sunt indispensabile și au fost așezate de Mântuitorul, pentru ca „...prin aceste lucruri văzute, făcându-ne trupurile noastre temple și inimile noastre altare, să fim în cer... migrând într-acolo și intrând aici, încă fiind noi în această biserică văzută”<sup>139</sup>. Biserica cerului și biserica inimii își revendică modelul și își găsesc anticiparea pe pământ. Iată un punct în care cei doi autori exprimă poziții similare, aducând o contribuție importantă la reconcilierea și echilibrul dintre harismatism și instituție, dintre mistic și eclesial<sup>140</sup>. Preluând o temă colosală a Sfântului Apostol Pavel (cu rădăcini în mistică iudaică), Macarie dezvoltă ideea omului – templu, a cărui Sfântă a Sfințelor este inima. Textul e unul important în ce privește funcția inimii: „Trupul ființei omenești este un templu al lui Dumnezeu și inima omului un altar al Duhului Sfânt... Cu templul Domnului să cinstim de asemenea altarul”<sup>141</sup>. Pe acest altar se săvârșește liturghia lăuntrică, mo-

<sup>138</sup> Câteva remarci despre contextul redactării acestei lucrări, conținutul și teologia ei, vezi în Sebastian P. Brock, *A Brief outline of Syriac Literature*, Mōrān 'Eth'ō – 9, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam – India, 1997, p. 28-30, Antoine Guillaumont, „Situation et signification du «Liber Graduum» dans la spiritualité syriacque” în *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 227-241, A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 63 și 152-153, Deirdre Ann Dempsey, „The Phrase «Purity of Heart» in Early Syriac Writings”, p. 38-39 și Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma, 1965, p. 89-90.

<sup>139</sup> *Discursul* 12 („Despre slujirea Bisericii ascunse și a celei arătate”) al *Cărții treptelor* (*Liber Graduum*) a fost tradus în volumul lui A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 160-164, aici p. 161. Această lucrare a fost editată pentru prima dată de M. Kmosko în *Patrologia Syriaca* III, Paris, 1926.

<sup>140</sup> Cf. A. Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart”, p. 127 și Columba Stewart, „Working the Earth of the Heart”, p. 218-220.

<sup>141</sup> *Omilia* 7.18.3 din colecția I (*Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*), ed. H. Berthold) apud C. Stewart, „Working the Earth of the Heart”, p. 220. Vezi și A. Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The

tiv calificat de Marcus Plested drept „o caracteristică proeminentă a spiritualității macariene”<sup>142</sup>.

În *Epistula Magna* (7.10) Macarie oferă o interpretare a jertfelor aduse lui Dumnezeu de Abel și a darurilor oferite lui Melchisedec de Avraam. Ele trimit la o contemplație mai înaltă și reprezintă tipuri ale funcțiilor sufletești – mintea, conștiința, dispoziția, dreapta judecată, puterea iubitoare etc. – altfel spus „roadele dintâi ale întregii noastre ființe”, care trebuie mereu oferite înainte de toate lui Dumnezeu ca sfântă jertfă a inimii<sup>143</sup>. Nu mai puțin primele gânduri curate ale minții trebuie închinare pomenirii și iubirii lui Dumnezeu într-un gest euharistic interior<sup>144</sup>. În această liturghie de pe altarul inimii va coborî focul ceresc pentru a mistui jertfa gândurilor noastre. „Să luăm, deci, trupul acesta, să-l facem jertfelnic, să punem deasupra toate cugetele noastre și să ne rugăm Domnului să trimită din cer focul cel mare și nevăzut, să mistuie jertfelnicul și toate cele de pe el” (*Om.* 31, 5)<sup>145</sup>. Folosind o analogie cu preoția Bisericii văzute, există un sacerdot al acestui oficiu interior. El este mintea (*noûs*) care aduce ofrandă pe altarul inimii<sup>146</sup> și, parafrazând o afirmație din formularul liturgic hrisostomian, Hristos

---

Macarian Homilies and Orthodox Spirituality” in *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood, New York, 2002.

<sup>142</sup> M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 109.

<sup>143</sup> *Ibidem.* *Marea Epistolă* a lui Macarie a făcut obiectul unor minuțioase cercetări, mai ales pentru congruența de idei manifestată cu opera Sfântului Grigore de Nyssa, *De Instituto Christiano*. Marele Părinte capadocian preia și rescrie într-un fel scurta tratat al lui Macarie cu scopul de a conferi ideilor acestuia (suspectate de mesalianism) o audiență mai mare. Relația celor două opere a constituit subiectul unor intense dezbateri. Până la urmă a avut câștig de cauză teza lui Reinhart Staats care apreciază că *Epistula Magna* este originalul, iar opera lui Grigore o adaptare (Cf. Reinhart Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, Patristische Texte und Studien, vol. 8, Berlin, 1968).

<sup>144</sup> M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 109.

<sup>145</sup> Coborârea focului ceresc în liturghia interioară se regăsește în scrierile câtorva autori sirieni. Sebastian Brock distinge patru elemente definitorii ale slujbei lăuntrice adusă lui Dumnezeu: 1. rugăciunea ca o oferire, 2. rugăciunea se face în inimă, 3. dacă trupul este un templu, atunci inima servește ca altar și 4. rugăciunea e asociată cu focul (Cf. „Fire from Heaven: from Abel’s Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity”, în *Studia Patristica*, vol. XXV, p. 229-243, aici p. 239-241).

<sup>146</sup> Ideea templului uman, a altarului interior unde Hristos primește ca jertfă gândurile întâi născute ale minții găsește frapante asemănări în gândirea Sfântului Marcu Ascetul (vezi D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistică*, p. 128).

este „Cel ce aduce și Cel ce Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte” pe acest altar. Iată o prelungire în sfera interiorității a preoției lui Hristos. Căci „El Însuși slujește (*diakoneî*) sufletul în cetatea trupului său în timp ce sufletul Îl slujește în cetatea cea cerească” (Om. 46, 4). Liturgia inimii posedă valențe curative și conferă persoanei umane premisele unei viețuiri cerești. „Hristos, Arhiereul bunurilor viitoare, se apleacă asupra sufletelor atinse de lepra păcatului, intră în cortul trupului lor, le vindecă și face să dispară patimile lor. În felul acesta, sufletul va putea să intre în Biserica cea cerească a sfinților adevăratului Israel” (Om. 44, 4)<sup>147</sup>. Finalmente, altarul Bisericii pământești și inima ființei umane cuprind și revelează aceeași realitate, prefigurând la rândul lor „jertfelnicul cel mai presus de ceruri”, de unde Hristos cel preaslăvit umple de lumină întreaga creație<sup>148</sup>.

### 5. Inima – *topos* al Slavei

Slava lui Dumnezeu<sup>149</sup> (*dóxa toũ theou̇, Shekinah*) reprezintă o temă recurentă în tradiția biblică, cu largi ecouri în spiritualitatea răsăriteană. Locul ei de manifestare variază în istoria mântuirii în funcție de reperul față de care ne situăm. Dacă în rai totul era plin de slavă, după cădere aceasta se arată sporadic în momente cheie din parcursul spiritual al lui Israel (pe Sinai, în viziunile unor profeți etc.) sau în Templul din Ierusalim – locul prin excelență al sălășluirii divine în Israel – pentru ca odată cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu ea să rezide în cortul Trupului Său. Întemeierea Bisericii – extinderea peste timp și spațiu a acestui cort – face ca Slava lui Dumnezeu să devină un dar al inimii. Cu alte cuvinte, asistăm la o tranziție de la exterior la interior în viziunile „transformați-

<sup>147</sup> În Omilia 1,6 Macarie vorbește despre Hristos, Arhiereul cel adevărat, care junghie sufletul nostru pentru a muri „față de cugetul și viața cea foarte rea”. B. Bobrinskoy se referă la o interiorizare a cultului liturgic al Bisericii cu scopul de „a-l face să consune cu viața noastră profundă, regăsind astfel rădăcinile interioare ale preoției în care fiecare dintre noi este arhiereu pe altarul propriei sale inimi, aducând lumea ca jertfă lui Dumnezeu” („Rugăciunea inimii și Euharistia”, p. 120).

<sup>148</sup> Cf. A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 66. Vezi și Părintele Arhiereu Irineu, *Experiența mistică a Părinților orientali* vol. I, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 100-104.

<sup>149</sup> Slava lui Dumnezeu este o însușire a Atotțiitorului și se manifestă, în anumite ocazii, ca strălucire a prezenței Lui, fiind împărtășită dreptilor (Cf. Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 483-485).

onale” proprii Tradiției creștine<sup>150</sup>. Macarie este unul din martorii acestui proces. „Chipul său [al lui Moise] era plin de slavă. Faptul care s-a întâmplat atunci era o preînchipuire a lucrurilor viitoare; slava aceea strălucește acum, înăuntru, în inimile creștinilor” (Om. 12, 14). La această măsură duhovnicească ajung doar cei curați cu inima<sup>151</sup>. Inima devine astfel un *topos* epifanic, un Sinai interiorizat.

Tranziția de care vorbeam nu se oprește aici. În baza unei spiritualizări progresive, ea parcurge drumul de la interior spre exterior, în orizontul eshatologic trupul însuși devenind subiectul strălucirii dumnezeiești: „veșmântul cel ceresc care încă de acum îmbracă și umple de slavă sufletul, pe care creștinii l-au dobândit în inima lor – Acela va îmbrăca cu slavă trupurile goale care vor ieși din morminte în ziua aceea în care trupurile vor învia” (Om. 32, 2).

### Concluzie

Tărâm în mare parte neexplorat, inima poate oferi experiențe duhovnicești din cele mai sublime. Deopotrivă izvor al gândurilor rele și al păcatelor, dar sursă de nebănuite energii spirituale restauratoare, inima reprezintă chintesența persoanei umane. Printr-o conversie de durată, din subconștient bântuit de puterile întunericului, inima poate deveni un loc al întâlnirii cu Dumnezeu. De obicei, procesul este unul foarte lent și implică un efort de voință colosal. Doar așa putem dobândi „curăția inimii”, condiția *sine qua non* pentru a vedea Slava lui Dumnezeu ce strălucește pe altarul omului interior. *Omiliile macariene* exprimă aceste adevăruri din perspectiva unei trăiri vii. Ele vor fi aprofundate de autorii bizantini ulteriori, pentru care Macarie a constituit mereu un punct de plecare.

***Abstract: The Spirituality of the Heart according to Makarian Homilies.*** *The present study intends, through the perspective of a key con-*

---

<sup>150</sup> Alexander Golitzin și Andrei Orlov, „Many Lamps are Lightened from the One»: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies”, p. 282.

<sup>151</sup> Macarie notează în *Omilia* 17,3: „Atunci sufletul fiind curățit și reprimindu-și firea sa, acea zidire curată și fără prihană, contemplă fără încetare, în toată curăția, cu ochi curați, slava luminii celei adevărate, pe Soarele cel adevărat al dreptății care strălucește în inimă”.

### *Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene*

*cept – “the heart” – to analyze the makarian thought. So, our author elaborates a deep theology, in tight connection with the Biblical sources. Human’s primordial centre, the heart, is an expression of the interiority, but it shouldn’t be reduced – simplistically – to affectivity, as the latter pietistic trends tried, movements for which Makarios always represented precursor. Makarian homilies treat the heart as the nucleus of the human being, both from the physical and – much more – from the spiritual point of view. From these Homilies we gain the idea that the heart is ambivalent. In the heart resides an evil power, generating temptation (through bad thoughts) but not constriction. Christ liberates from the chains of the sin, but this action gain substance in us as the result of a continuous spiritual fight. The heart is the site of the invisible war, and the ascetic tries to purify the heart. If the heart is the realm of the evil, through cleansing it becomes an altar of God, where we celebrate the inner liturgy. Even more, to those spiritually advanced, God reveals Himself in their hearts, which became an epiphanic topos, a place where the uncreated light is revealed: a very precious idea for the hesychasts. In this area, the Homilies denote a special deepness. In conclusion, it was considered that the makarian thinking expresses a complex spirituality of the heart, the object of this study.*