

ÎNVĂȚĂTURILE LUI NEAGOE BASARAB ȘI DUALISMUL DE FACTURĂ BIZANTINĂ

Dorin ȘTEFĂNESCU

Abstract

We want to prove the way in which the Byzantine spirit irrigated the Romanian inborn creativity in a text like *Învățaturile lui Neagoe Basarab*. This refers both to Aulic, hieratic nucleus of Christian dogma and apparently marginal areas of popular aesthetic sensibility. By mingling the religious and the lay and underlining the authority of an inborn, still functional pattern, the two tendencies configure the dualism of Byzantine spiritual space. Hence a double aspect of intermingling: theological thinking becomes lay and the lay sensibility dynamically takes part in religious problems.

Reducție fenomenologică ori structură de palimpsest, mitul Bizanțului reprezintă un *ideologem* cultural definitoriu pentru memoria răsăriteană, o *paideuma* inconfundabilă sau un *arhetip* fecund al inconștiențului colectiv. Un bizantinism nemuritor irigă încă de la început creațiile culturale românești, atât pe latura spiritualității creștine, cât și pe cea a sensibilității estetice, așa cum se întâmplă cu *Învățaturile* lui Neagoe Basarab.¹ Aflăm aici un *topos* bizantin încă funcțional în sensul împletirii a două tendințe, *aulică* și *populară*. Fie că sunt expresia unei arte monahale și populare ori hieratice și dinamice, aceste tendințe îmbină în esență religiosul și laicul ce dau încă seamă de autoritatea modelului original. Trebuie subliniat însă, în termenii teoriei efectului estetic propusă de W. Iser, că repertoriul textului (*i.e.* ideologia dominantă), ce se impune inițial ca temă de prim plan, e împinsă în fundal de o temă concurențială (*i.e.* interferențele literaturii populare), devenind orizontul unui context nou. Recontextualizarea, prin mobilitatea continuă a raportului temă – orizont, îl determină pe exeget să privească textul drept un palimpsest ce lasă să se întrevadă această subtilă întrețesere. M. Muthu observă că „ideologia dominantă, fără a avea o structură granitică, dar intrată în tiparul consacrat de retorica predicilor creștine, se alătură lumii fermecate a «romanelor» populare, concretizându-se astfel dualismul esențial, acela dintre aulic și popular, sacral și terestru, hieratic și dinamic – dualism ce caracterizează cultura Bizanțului milenar”². Înseamnă că *unitatea* operei nu e dată atât de însumarea celor două teme puse cap la cap, ci de un dublu raport de întrepătrundere: laicizarea gândirii teologice, respectiv participarea activă a sensibilității laice la problematica religioasă (în acest sens, Sf. Grigorie de Nazianz se referă la negustorii care discutau în piață despre conceptul de „omousianitate”). O netă opoziție fiind practic imposibilă, un denominator comun ar putea fi neoplatonismul, corectat prin învățătura creștină origenistă și evagriană. Dar nici în această situație – așa cum vom nuanța mai jos – nu am putea susține că „antropocentrismul *Învățăturilor* este datorat mai mult interpretării teologice a lumii decât procesului de laicizare a gândirii”³. Dacă neoplatonismul se transformă într-un sistem religios (prin ceea ce s-a numit creștinarea elenismului), problematica omului cunoaște și ea o concomitentă mutație de orizont, de la antropocentrism spre o antropologie teocentrică ce vizează îndumnezeirea omului. „Iar această *theosis* – precizează J. Meyendorff – este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal”⁴.

Pe de altă parte, repostularea de către isihasm a dublei naturi hristice și, prin aceasta, a posibilității de îndumnezeire a omului elimină căutarea rațională, efortul intelectual, dezvoltarea „categoriilor” aristotelice (este chiar miezul polemicii Sf. Grigorie Palama împotriva lui Varlaam și, implicit, împotriva „învățăturii de afară”). În partea întâi a *Învățăturilor* sale, Neagoe impune atenției „dumnezeieștile taine ale lui Hristos, care cu adevărat sântu trupul și sângele fiului lui Dumnezeu”, taine care – pentru om – reverberează în actul euharistic prin care darurile cu care suntem hărăziți „au urcat firea noastră cea omenească mai deasupra decât toate puterile cele cerești”. Adevărata piatră de încercare în deslușirea contextului bizantin ce hrănește meditațiile domnitorului este tocmai antropologia teocentrică amintită, dezvoltată – prin filieră patristică și isihastă – în spiritul Sf. Simeon Noul Teolog, spre exemplu, pentru care seria *theos – psychè – soma* constituie un tot unitar⁵. Dacă „Dumnezeu fu în ceriu și nu pre pământu și într-amândoa desăvârșit”, aceeași desăvârșire este întipărită prin har în natura omenească: „Așijderea au tocmit și firea ființii noastre ceii omenești și ne-au dat minte și cuvântu și suflet *îmbrăcate* (s.n.) în trup”. Să reținem deocamdată imaginea trupului-îmbrăcăminte, ale cărei semnificații se vor limpezi pe parcurs. Atunci când Neagoe enumeră părțile trupului care toate ne-au fost date, el le subsumează de fiecare dată funcției lor *comune*: de slăvire a creatorului lor. De aceea, trupul nu e dat spre pângărire și pieire, ci spre curăție și păzire: „de te vei nevoi să-ți păzești trupul (...), cu curăție (...), tu te vei face de vei fi *și cu trupul și cu sufletul* (s.n.) biserică Duhului Sfânt”. În bună tradiție isihastă, trupul participă la nepătimirea (*apatheia*) divină; omul îndumnezeit – spune Sf. Simeon – „e aprins de Duhul și se face cu totul foc în sufletul său, împărtaşind și trupului strălucirea sa (...) și sufletul se face pentru trup ceea ce s-a făcut Dumnezeu pentru suflet”, „omul creat de Dumnezeu după chipul Său și învrednicit să fie Dumnezeu este Dumnezeu, *suflet și trup*” (s.n.)⁶. „Ruga curată” de care vorbește Neagoe, rostită „și cu trup și cu suflet”, este cea a omului „curat cu inima și cu sufletul”, curățit de păcate, ale cărui nevoi nu sunt decât avuțiile nemuririi pentru care „se va nevoi cu milostenie”: „Căci unde iaste avuția voastră, acolo va fi și inima voastră”, citează Neagoe din *Luca* 12, 34.

Ilustrative sunt în acest context câteva pasaje din capitolul intitulat *Pildă din Evanghelie*. Vorbind despre faptul că prin păcat „ne-am spurcat haina noastră cea sufletească, carea ne-a o țesut Dumnezeu”, Neagoe reia un loc de referință central în teologia bizantină. Sf. Maxim Mărturisitorul deosebește între cămașa interioară, cea a virtuților sau firea celor netrupești și spirituale („cugetarea noastră potrivită și adecvată Cuvântului sau harul omului nou, al celui după asemănarea lui Hristos”) și cămașa din afară sau firea cea trupească („lumea sensibilă”, „creațiunea văzută”, ruptă la răstignire)⁷. La fel, Neagoe îndeamnă ca fiecare „să cugete și să bage seama de haina cea sufletească”, pentru că, „nici de un folos nu vă sunt hainele cele lucii de pre denafară, ci cele denlăuntru”. „Cămașa spurcată de pe trup” (*Iuda* 1, 23) este cămașa necurată, a trupului desprins de chipul divin; „cămașa mânjită este viața întinată de multele greșeli ale patimilor trupului”, spune și Sf. Maxim⁸. Dimpotrivă, „cămașa curată este a nesticăciunii” sufletului care nu poate fi împărțit; doar trupul poate fi veșmânt desfăcut și răstignit⁹.

Punându-și o problemă asemănătoare, Platon pornește de la aceleași premise, dar soluția este total diferită. A se îngriji de sine (*tò epimeleisthai*) înseamnă pentru om a-și ocroti sufletul, moșindu-i înfiriparea, supraveghindu-i înariparea. Îndemnul lui Socrate adresat, înainte de moarte, discipolilor este: „să aveți grijă de voi înșivă” (*Phaidon*, 115 b). Dintr-un alt dialog apare însă întrebarea: „În ce fel am putea avea grijă de noi înșine?” (*Alcibiade*, 132 b). Răspunsul lui Socrate se referă la îngrijirea sufletului, și anume prin despuierea sufletului de trup, căci „toate din suflet sunt vizibile după ce el a fost despuiat de trup” (*Gorgias*, 524 d). În *Charmides*, Socrate propune o astfel de „anatomie” inițiativă:

„să-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul și să i-l privim *înaintea* (s.n.) trupului” (154 b), ceea ce înseamnă că doar trupul aparține acestei lumi, pe când sufletul este vegheat de dincolo. A privi sufletul *înaintea* trupului echivalează, în acest context, cu a beneficia de vederea transcendentului într-un „înainte” real care e totodată un „în sus” imaginal. Dezbrăcarea sufletului corespunde cu trezirea lui, cu desfacerea aripilor și cu accesul la „câmpia adevărului” (cf. *Phaidon*, 248 c).

Am recurs la acest scurt exemplu doar pentru a evidenția enorma diferență față de viziunea teologică bizantină asumată de Neagoe. Dacă pentru (neo)platonism dezbrăcarea (sufletului de trup) înseamnă renaștere și izbăvire, pentru doctrina creștină – spune Neagoe – „îmbrăcarea iaste viața”, adică în-truparea, sălășluirea sufletului în casa unui trup *curat*: „Și numai de te-ai putea dăschide ușa minții să vezi cugetele și sufletele lor și împodobirile lor cele dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumusețea sufletelor lor și lumina și strălucirea hainelor, care strălucesc mai luminos decât fulgerul”. Prin urmare, nu dezbrăcarea sufletului de trup (ceea ce asigură doar sufletului nemurirea), ci dezbrăcarea trupului de patimi, de care vorbește Sf. Simeon în *Cateheza* 9 (303-367). Nu „om îmbrăcat în haine moi”, căci „viața e mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea” (*Luca* 7, 25), ci acela care cunoaște „cum e răstignit și dezbrăcat Domnul în noi”¹⁰, care înțelege cu inima (*Ioan* 12, 40), îmbrăcându-se în slava Trupului răscumpărat și înviat; acela – spune Neagoe – „va lăcui și va viețui cu acela ce să potrivește întru toate trupului său”.

Capitolul imediat următor din *Învățăături* este inspirat din literatura populară: *Poveste a fericitului Varlaam și a lui Ioasaf*. Vom vedea că problematica interpretată anterior continuă fără fisură, concentrându-se în jurul aceluiași teme, de data aceasta însă accentul fiind pus mai puțin pe abstracțiuni de ordin teologic, bogat ilustrate biblic, și mai mult pe aspecte de viață pilduitoare al căror tâlc se adresează astfel mai ușor înțelegerii. Tema veșmintelor (a îmbrăcării și a dezbrăcării) se conjugă din nou cu cea a raportului dintre exterioritate și interioritate, ca și cu cea a rolului pe care îl joacă trupul, atât în relație cu sufletul, cu mintea și cu inima, cât și în ceea ce privește componentele sale, în ceea ce s-ar putea numi o adevărată anatomie duhovnicească. Apariția oamenilor „îmbrăcați în haine sparte și întinate”, „că li să topise trupurile și să veștejise”, în contrast cu „chipul cel îmbrăcat în haine scumpe și frumoase”, a celor „îmbrăcați în rușine”, stă mărturie a valorizării apofatice prin care tot ce se oferă vizibilității mundane nu apare decât pentru a acoperi lumina vieții harice. Hainele ponosite sunt hainele acestei lumi supuse păcatului; cei care le poartă trebuie să fie nearătoși, nevăzuți pentru lume. Dimpotrivă, ceea ce nu apare vederii, dar se dă în vederea ochilor lăuntrici, e haina inaparentă, nevăzută în lume, strălucind doar pe ecranul lumii cernite. „Cu ochii cei dinlăuntru să vedeți cele dinlăuntru”, îndeamnă Neagoe, „cunoscând cu ochii cei dinlăuntru ai înțelegerii mele curățirea sufletelor lor și a lor strălucire”. Interioritatea nu e văzută propriu-zis; ea însăși se oferă vederii, se face vizibilă, în nevederea exteriorității, în această secularizare efectivă a mundaneității. „A privi trupește”, cum spune Sf. Simeon Noul Teolog, înseamnă a rămâne în nevedere sau în falsa vedere a exteriorității aparente, unde practic nu e nimic de văzut. De aceea, purtarea unor „obiale rele, slabe și proaste” înseamnă, pentru om, „să nu caute, nici să ia aminte cătră cele denafară” și „a păzi (...) haina care i-o au curățit cu neputrejune și curată și nesticată”. Căci „chipurile cele denafară” sunt doar imagini fără asemănarea cu ceea ce le însuflețește, înșelătoare reflexe ale lumii trecătoare. „Omul din afară trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi” (2 *Cor.* 4, 16). Ceea ce nu trece este haina de dedesubt, „cămașa virtuților”, care în teologia bizantină înseamnă lumina harică, „îmbrăcarea slavei”, după Sf. Simeon care, vorbind despre oamenii desăvârșiți, spune că ei „se îmbracă (*Ga.* 3, 27) cu tot trupul și în întregime în Lumina, Care este Însuși Hristos

Dumnezeu, și se văd pe ei înșiși împodobiți cu o slavă negrăită și cu un veșmânt dumnezeiesc strălucitor”¹¹. Îndemnul Sf. Pavel („Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu”, *Efes. 6, 11*) răzbate nu doar în hermeneutica de factură teologică, ci în mediul larg al spiritualității religioase, înfuzând contextul cultural al epocii. Prin urmare, nu e de mirare că atunci când vorbește despre „tocmirea trupului” din patru stihii care se vor rispi dacă trupul nu va fi purtat cum se cade, Neagoe nu numai că ilustrează, din perspectiva alegorismului literaturii populare, soteriologia imperativă paulină, conform căreia „trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune și acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire” (*1 Cor. 15, 53*), dar el reia o temă dogmatică dezbătută și explicată în felul următor de Sf. Maxim Mărturisitorul: haina de deasupra, „fiind în patru colțuri, cum e lumea din patru elemente, arată că trebuie să ne îmbrăcăm în contemplația naturală, încât să nu mai privim cele ce se văd”¹². „Haina din afară, adaugă sfântul bizantin, este lumea sensibilă, împărțită în patru stihii, pe care o rup, ca pe haina lui Iisus, în patru bucăți, cei ce răstignesc în noi, în chip spiritual, pe Domnul”¹³. Este, pentru Neagoe, „chipul cel îmbrăcat în haine frumoase” al lumii, creația văzută a celor patru stihii primordiale care e sfâșiată atunci când ea e pură exterioritate ruptă de esența ei nevăzută, desprinsă din unitatea ei intimă cu haina lăuntrică neputrezită și nemuritoare.

Ceea ce conduce spre o altă luminare a trupului însuși. Pe de o parte, trupul e „chipul cel denafară”, exterioritate a aparenței vizibilului care trebuie să se „topească” și să se „veștejească”, astfel încât să nu mai fie văzut, să treacă împreună cu lumea în adevărata sa stare, aceea a nimicului, a inaparentului care nu sare în ochi și peste care trecem cu vederea. Pe de altă parte, dacă ajunge în această stare, dacă se golește de orice urmă a vizibilității, trupul e curat, pregătit să primească mântuirea, căci, spune Neagoe, „Dumnezeu n-are alt lăcaș nici altă casă mai dragă decât trupul omului”. Doar săracit, despuiat și gol, „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt” (*1 Cor. 6, 19*), unit cu sufletul. Căci sufletele curate sunt „dimpună cu trupurile”, lucrarea harică fiind „întru luminarea și sfințirea sufletelor și a trupurilor”. „Este necesar, afirmă Sf. Grigorie Palama, să liniștim acele simțuri care sunt mișcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru”, iar trupul, „când se răzvrătește să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim”¹⁴. Dezbrăcat de „hainele cele împărătești” ale puterii temporale, împăratul din *Pildă pentru ceia ce fac milostenie, și pentru viața lumii aceștia. Din cartea lui Varlaam*, află, astfel golit, deșertăciunea acestei lumi. A feri „trupurile și sufletele curate” înseamnă nu doar îmbrăcarea în lumină, ci participarea trupului la nepătimirea divină. Este, conform Sf. Simeon, trupul mort acestei lumi, „de nemișcat pentru păcat”, „străin de dorința cea rea”¹⁵. Trupul deja în comuniune cu sufletul și cu mintea golită de gânduri, „ca unul ce s-a ridicat la unirea mai presus de înțelegere și se odihnește acolo unde nu mai e vreo lucrare a minții. (...) Iar odihna aceea e nemișcarea non-simțirii ferice”¹⁶. Este ceea ce Neagoe numește „răpaosul trupului”, în opoziție cu trupul care „ostenește”. De aceea, moartea lumii se consumă în „moartea trupului care ne robește”¹⁷; trupul nu mai face ecran între Dumnezeu și suflet, nu e corp al lumii vizibile, el se topește, devine transparent, un veșmânt străveziu întrețesut cu sufletul care se străvede. E trupul odihnit și liniștit, dezbrăcat de lume și îmbrăcat „în blândețe și în nemânie, în tăcere și în lipsă și în sărăcie, în curăție și în mintea cea întregă, întru înțelepciunea cea plecată și în liniște”. Dacă, așa cum spune Neagoe, „capul omului cel adevărat iaste sufletul”, iar „mintea întregă” (ce are rolul de „cap în suflet”, după Sf. Maxim) se pogoară și „umple inimile”, atunci ființa umană unitară – cu trup cu tot – stă „în firea inimii”, se adună toată în „vasele inimilor”. Omul „cu inimă curată și cu minte întregă” cultivă liniștirea (*hesychia*), „locul liniștii”, potrivit Sf. Simeon, fiind posibil datorită unei schimbări de perspectivă, prin mutarea minții de la cele văzute la cele nevăzute. Ceea ce ne transmite „înțelepciunea șarpelui” (din

Pildă cu șarpele) nu e decât ilustrarea acestei învățături. Dorind să vadă chip de om, „că omul iaste și poartă podoaba lui Dumnezeu”, șarpele nu vrea în schimb să fie văzut de om, „își dă tot trupul spre ucidere și spre zdrobire, iar capul și-l păzește”. Cel ce e teofor (purtând în sine podoaba divină) nu e văzut decât de cel care, la rându-i, trece nevăzut, păzindu-și sufletul cu prețul jertfirii trupului. Căci trupul jertfit devine trup nevăzut, odihnit în podoaba în care se scurge.

Nu am făcut decât să schițăm mai sus o problemă ale cărei date fundamentale se oferă cu generozitate unei cercetări aprofundate. Linia isihastă, nu atât de rigoristă și de extremistă pe cât pare la prima vedere, se întretaie cu așa-numita tendință de umanizare pe care a promovat-o bogomilismul. E vorba de fisura prin care se revarsă tânguirea omului care își pierde copiii, dar și elogiul vieții terestre, „gospodărite” de un Dumnezeu ocrotitor. Stratul doctrinar isihast coexistă cu norme axiologice ale vieții lumești, direcții „bizantine” care – în *Învățăături* – corespund dualismului din spiritul lui Neagoe. Pe de o parte, componenta aulică (preponderența referințelor biblice și teologice, îndemnul la asceza isihastă), iar pe de alta tipul de artă populară (umanitatea profundă, raționalismul sfaturilor și caracterul lor practic). Sau, în opinia lui Al. Paleologu, în legătură cu pictura primului strat din Biserica Domnească de la Curtea-de Argeș: „pe de o parte un sentiment de libertate și de viață, un elan irezistibil, pe de altă parte, o ordine ceremonială, o tăcere gravă, în care se presimte prezența a ceva tainic și necuprins”¹⁸. Ruptură însă nu e între aceste două componente, ci o interferență creatoare; hieratismul și dinamismul, idealul ascetic și participarea activă la viață nu se exclud. Am putea vorbi de o schimbare la nivel retoric între, să zicem, predica creștină și sfatul lumesc, întrucât ceea ce este predicat din perspectiva doctrinei religioase trebuie pus în practică din perspectiva vieții de zi cu zi. O aceeași axiologie subîntinde orizontul spiritual al *Învățăturilor*, astfel încât bipolaritatea avută în vedere contribuie la încheierea unității. De aceea, nu efectul estetic apare în prim plan, ci – am spune – o soteriologie *in actu*, aceea a căutării desăvârșirii nu prin stabilirea proporțiilor ce definesc frumosul, ci întemeiată în strălucirea pe care contemplarea desăvârșirii divine o comunică acțiunii umane. Este chiar *bucuria* stării de liniște (*hesychia*), „simțire a minții și luminare a sufletului”, după Sf. Simeon,¹⁹ *theoria* și *methodos* în egală măsură: „lumina cea înțelegătoare” și „calea vieții cei de veci”, cum le numește Neagoe, căci, adaugă el, „nici un lucru bun și adevărat nu iaste între oameni, cându nu se află în lume nici un cuvios și plăcut lui Dumnezeu”. Conform învățăturii palamite, „îndumnezeirea” nu anihilează omenitatea, ci abia ea îl face pe om cu adevărat uman²⁰. „Isihia – spune Ioan Scărarul – este o neîntreruptă adorare și slujire față de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaș trupesc”²¹. Este omul deplin care, conform lui Neagoe, „ca și cum ar fi în ceriu și cu bucurie dumnezeiască să bucură și pre Dumnezeu roagă și-l cântă cu umilință și cu glas neîncetat, ziua și noaptea”.

Cât despre o posibilă influență bogomilică a cărei coexistență cu influența isihastă a infuzat spiritualitatea epocii lui Neagoe, doar o interpretare aplicată pe text ar putea-o scoate în evidență. Un lucru e însă cert: nu se poate vorbi de o influență directă dinspre nucleul tare, doctrinar, al ereziei cu pricina, care, ca orice dualism de tip gnostic (pe filieră cathară), cel puțin așa cum rezultă din corpus-ul intitulat *Interrogatio Johannis*, prin asomatismul declarat, nu putea pătrunde ca atare într-un text însuflețit la tot pasul de dogma creștină ortodoxă. Dacă luăm totuși în considerare un posibil filon concurențial, el este mai degrabă de natură estetică, aluvionând în structura textuală valori și teme ce aparțin literaturii populare. Este și motivul în virtutea căruia retorica isihastă dominantă pare „umanizată” de o tradiție populară saturată de bogomilism, dar deloc profană, și a cărei laicitate e relativă. Oricum, repetăm, stadiul ipotetic al afirmațiilor nu poate fi depășit

decât printr-un considerabil efort hermeneutic, ținând cont și de observația lui I. P. Culianu cu referire la originea intelectuală și nicidecum populară a bogomilismului²².

NOTE:

¹ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, București, 1971. Citatele fără altă mențiune aparțin acestei ediții.

² Mircea Muthu, *Balkanismul literar românesc*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj, 2002, p.35.

³ *Ibid.*, p.27.

⁴ Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1966, p.11.

⁵ Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 6, în *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p.257.

⁶ *Ibid.*, pp.256, 257.

⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, București, 1999, p.47.

⁸ *Ibid.*, 12, în ed. cit., p.62.

⁹ Cf. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 3, ed.cit., p.48.

¹⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în *op. cit.*, p.218.

¹¹ *Ibid.*, p.215.

¹² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, 67, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, București, 1999, p.238.

¹³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în ed.cit., p.47.

¹⁴ Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei care se liniștesc cu evlavie*, 2, 5, în *Filocalia*, 7, Ed. Humanitas, București, 1999, p.233.

¹⁵ Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, 3, 37, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, București, 1997, p.63.

¹⁶ *Ibid.*, 2, 19, în ed. cit., p.53.

¹⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în ed. cit., p.213.

¹⁸ Al. Paleologu, *Spiritul și litera*, Ed. Eminescu, București, 1970, p.252.

¹⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 15, în ed. cit., p.386.

²⁰ Cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.105

²¹ Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta 27 (Migne); P.G. 88: 1097 AB.

²² Cf. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, București, 1995, p.257.