

CUNOAȘTERE ȘI ÎNȚELEGERE EXTATICĂ

LOCI COMMUNES. CĂI SPRE UN ACELAȘI PISC

DORIN ȘTEFĂNESCU

UMFST „George Emil Palade” din Târgu Mureș

Loci communes. Ways towards the same peak. The paper focusses on the nonintentional and nonsubjective act of ecstasy, understood as exit of oneself and rapture into a superior light. It is an open and a submerged horizon of the conscience that is enlarged and deepened, challenged by a distance of the comprehension itself, in which the subject disappears for lack of an object. In order to examine what is seen in the light of the ecstatic comprehension, we analyse some relevant texts belonging to Plotinus and Symeon the New Theologian, which seem at first sight absolute different concerning the spiritual background and the final aim, but point out not only a lot of surprising similar expressions, but also common themes, contiguous points of view, as, for example, the abandonment of the sensible world, the vanishing of the thoughts, the sudden, unexpected raising to the upper world a. s. o. For both thinkers, at this high level, the comprehension becomes a state of view or a contemplation of the light that shows itself. Though in different ways, they rise to the same peak of thought.

Keywords. Ecstasy; comprehension; subject and object; exit; levitation; light; Plotinus; Symeon the New Theologian

NOTE INTRODUCTIVE

Raportul – sau chiar întâlnirea – între extaz și înțelegere este o temă spinoasă, căci ea ne confruntă din capul locului cu o întrebare dificilă: cum se pune înțelegerea în condiția extazului, având în vedere că, prin natura ei, ar trebui să cuprindă în sine un înțeles care, acum, nu doar că îi scapă, dar o cuprinde ridicând-o atât de sus încât pământul înțelesului îi fuge de sub picioare? Să spunem mai întâi că în *ekstasis* nu mai e vorba de un *subjectum* care e la sine, în ipseitatea sinelui, ci de un *ex-jectum*, subiectul fiind expulzat, proiectat în altul sinelui. E o mutație de orizont, un rapt, dar și o smulgere din sinele propriului, subiectul fiind pus acum în transcendența față de sine însuși. Mai putem vorbi aici de un fiind al înțelegerii care atârână de subiectul înțelegător, ca de un astru de care s-a desprins, adevărat dezastru al procesului comprehensiv? Nu mai e nici prealabilul precomprehensiunii, ci o luare prin surprindere, un act neașteptat, spontan și radical sau un spectacol

fără spectatori, desfășurat în intimitatea goală a unui subiect absent. Iar dacă actul extatic presupune dizolvarea eului, suspensia și desubiectivarea, conștiința este cea care primește la sine, se umple de lumina care o poartă dincolo de sine. Însăși intenționalitatea sa e dejucată, confiscată, căci conștiința extatică e deconectată de orice intenție care i-ar mai reveni la propriu. Non-intențională, ea nu se manifestă decât în orizontul invizibil al altuia; luată pe sus, devine imponderabilă, golită de orice impuls sau dorință, pură vacuitate a dezirabilului, o conștiință în zbor, fără locuitor. Dar eul înțelegător nu s-a evaporat, ci s-a înălțat. Se impune aici prezența unei distanțe? Dacă ea nu există, atunci nici orizont al înțelesului nu este, căci, pentru a avea un orizont, trebuie să luăm distanță. S-ar putea să fie însă un orizont scufundat, caz în care nici nu am putea vorbi de un act extatic în sine, care de la sine s-ar pune în manifestare. Sensul manifestării este cel care pune extazul în act, deschide orizont unei *dynamis* ce se dă înțelegerii, dar se sustrage cogitației, stinge raza conceptului. În lumina acestui deschis, înțelegerea și extazul nu se pot confunda, nu pornesc dintr-un con-fundament. Am spune chiar că, pe măsură ce înțelegerea extatică înaintează spre înțeles, ea își pierde caracterul cuprinzător, lăsându-se cuprinsă, cade din definiție, dezafectându-și calitatea de act al unui subiect – la rândul-i ieșit în afară, ex-fondat –, se sufocă din lipsă de obiect.

Pentru a verifica dacă aceste câteva reflecții preliminare se adevăresc confruntate cu texte ce se referă fără înconjur la problematica avută în vedere, am ales două repere emblematice ale înțelepciunii dintotdeauna: Plotin și Simeon Noul Teolog. Alegere deloc întâmplătoare, căci prezintă două modele de abordare distincte, ireconciliabile la prima vedere. Vom încerca să punem în evidență înțelegerea pe viu a experienței extatice, nu vreo influență directă (fără îndoială că Simeon nu l-a citit pe Plotin), chiar dacă la rigoare s-ar putea vorbi de o filiație spirituală subiacentă, un (neo)platonism recuperat și corectat în cheie creștină¹. În asemenea contexte ce vădesc reluări ale sensului, a căror genealogie pune în dificultate, nu s-au subliniat exegetic îndeajuns anumite formulări (expresii ale unor atitudini) frapant de asemănătoare, chiar identice în anumite situații.² Ceea ce

¹ Remarcile lui Augustin sunt valabile și în acest context: „Cei care se numesc «filosofi», dacă s-a întâmplat să spună adevăruri potrivite credinței noastre – și mai ales filosofii platonici –, aceste spuse nu numai că nu sunt de temut, ci chiar sunt de revendicat de la ei”, „pentru folosirea lor corectă, în vestirea Evangheliei”. „Aceste învățături vor fi întoarse în folosul închinării la Dumnezeu unic, prin Care să fie distrusă închinarea vană la idoli” (Augustin, *De doctrina christiana*, II, 144–145, 147, trad. Marian Ciucă, București, Humanitas, 2002, pp. 189, 191, 193).

² Și aici „un număr considerabil de expresii și chiar de dezvoltări împrumutate din limbajul platonician, philonian, plotinian”, cum constată Jean Daniélou în privința lui Grigorie de Nyssa, în *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssa*, Paris, Aubier, 1944, p. 8.

nu înseamnă a ignora cu bună știință deosebiri, ci a le introduce în substanța de contrast a unui alt câmp de semnificare și, implicit, a unui orizont de corespondențe prin telescoperare a unor *loci communes*. Rămâne de văzut dacă în aceste cazuri e vorba până la urmă de perspective absolut diferite sau ne e dat să distingem posibile zone contigue de maximă relevanță³. Căci, deși nu merg împreună, urmând alte cărări, cei însetați de lumină se întâlnesc pe același pisc.

O ÎNȚELEGERE ÎN VEDEREA POTRIVIRII

Pentru primul caz în discuție, textul suport îl oferă câteva fragmente din *Enneada VI*. Dacă sufletul care dorește să ajungă la Bine este lipsit de forma pe care i-o dau gândurile îndreptate înspre cele de jos, înseamnă că el aspiră să-l întâlnească pe Cel fără de formă prin chiar abandonul oricărui proiect în care gândirea ar mai avea vreun rol. Singura facultate care acționează este iubirea în care sufletul se predă celui iubit, se arată așa cum iubirea însăși îi cere, liber de orice constrângere formală. „Sufletul, când este prins de o iubire intensă pentru acela, leapădă orice configurație pe care o deține, fie și una inteligibilă care ar fi în el”⁴. Nu este o deformare în vederea unei transformări; sufletul îndrăgostit se leapădă de configurația în care ia loc inteligibilul, potența comprehensibilă ca formă *dată* de însuși Binele divin. Se lipsește de acest dar care îl face vizibil și văzător al celor lumești, căci acum altceva se cuvine văzut. Figura desfigurată a inconsistenței lumești pălește străfulgerată de forma divină (*morphè theou*) în care Binele se arată. Iar în fața acestuia, el trebuie să vină singur, despovărat de toate atributele care îl trag în jos⁵. „Pentru a putea să îl primească singur pe cel singur”, se golește înstrăinându-se până și de sine însuși. „El nu mai este nici suflet”, ci o lume în sine, nu și pentru sine; o lume goală care așteaptă venirea împlinitoare a celui iubit, așa cum tot ce vine la sine e pre-venit de vacuitatea sinelui. Dăruindu-i-se, îi face loc în chiar absența de sine. Și cum l-ar putea primi dacă nu părăsind locul

³ Precizăm că vom lăsa deoparte experiențele extatice cu indice accentuat personal ale celor doi, atât succinta relatare a lui Porfir din *Viața lui Plotin*, despre cele patru contemplări ale strălucirii luminilor divine, cât și – mai ales – descrierile amănunțite ale experienței divinului de către Simeon din *Cateheza 16* („am ajuns ca într-o ieșire din mine însumi [în extaz]”) și *Cateheza 36* („mi-am ieșit din mine însumi”), considerând că, în ciuda acumulării unor detalii, ele nu aduc în plus elemente semnificative față de cele pe care le vom prezenta în continuare.

⁴ *Enn. VI, 7, 34*, în Plotin, *Enneade*, VI, trad. Vasile Rus, Liliana Peculea *et al.*, București, Iri, 2007, p. 341. „Sufletul trebuie să fie fără formă, dacă trebuie să nu existe niciun obstacol în calea umplerii și iluminării sale de către natura primă” (*Enn. VI, 9, 7*, în *op. cit.*, p. 421).

⁵ „Detașându-se de toate din exterior, să se întoarcă cu totul spre interior, fără a se înclina spre ceva din exterior” (*ibidem*).

ocupat, dis-locându-se, ex-punându-se?⁶ Ceea ce înseamnă a-l primi pe zeu în casa sinelui în singurătatea absolută a non-apariției, o casă nelocuită predată celui care vine să o jefuiască din iubire. Un exces de dăruire, de oferire de sine, până la dispariție în donația prin care Altul își face apariția. „Iar când sufletul are șansa să îl întâlnească, acela vine spre el, dar, mai degrabă, pentru că era deja prezent, nu face decât să i se arate”.⁷ Nu face decât să i se arate, căci ceea-ce-se-arată nu poate fi arătat, își păstrează transcendența. Ceea ce se vede este doar faptul că ceva se arată, adică, în termeni fenomenologici, apariția ca atare, nu și *ceea ce* apare. O venire la prezență în absența celui deja plecat, ieșit din sine, care doar astfel îl poate primi, ca pe un oaspete iubit căruia îi pune la dispoziție casa sinelui. Venirea lui are acum loc de arătare („îl întâmpină și îl privește pe el în locul său”), în deja-prezența sa dintotdeauna, *pre-zență* a veșnicului prezent, pe care sufletul îl vede „ivindu-se *dintr-o dată* în el”, ca într-o „singură realitate” de iubire a celor care, pentru a fi împreună, trebuie să se afle cu adevărat singuri.

Doar ieșind din sine sufletul îl vede pe cel ce este în sine, cel venit dintru început și care acum se face vizibil – nu e acesta scenariul bine-cunoscut al paradoxului ce subîntinde dramatica extazului? O ieșire ca o răpire, înălțare a sufletului „acolo sus”, deasupra sinelui mundan, și o simultană întoarcere la origine, la „ceea ce era mai demult”. Perspectivă ce suferă o mutație majoră, inclusiv în ceea ce privește capacitatea comprehensivă. Căci, în noul orizont care se deschide „în locul inteligibil”⁸, gândirea nu mai are nicio funcție⁹. Vederea zeului antrenează abandonarea inteligibilului, ca atunci când intrăm într-o casă și admirăm felul în care este împodobită, dar la apariția stăpânului nu mai avem ochi decât pentru el. La acest nivel de înțelegere a realului, gândirea discursivă și disociativă (*dianoia*) devine contemplantă-vedere (*theoria*), privire extaziată de ceea

⁶ Potrivit lui Schelling, el trebuie să se de-pună (*entsetzen*) pentru ca divinul să se im-pună (*einsetzen*). Nu este locul aici pentru a evidenția faptul că felul în care Schelling, mai ales în *Prelegerile de la Erlangen (Initia philosophiae universae)*, descrie raptul extatic și intima lui legătură cu non-cunoașterea și cu nevoița prezintă destule similitudini cu extazul plotinian. Am discutat acest aspect în cartea noastră *Revelare și extaz. Două studii despre teo(antropo)logia lui Schelling*, București, Eikon, 2020. Inclusiv trecerea de la intuiția intelectuală la cea extatică, ieșirea din sine, dincolo de stupoarea inițială, fiind o întoarcere la adevăratul loc, relocarea ca reflectare (*Besinnung*) în alteritatea ce subîntinde renașterea. „*Ekstasis* radicalizează ceea ce intuiția intelectuală implica deja drept uimire: «În intuiție subiectul *se pierde*, este pus în afara lui» (*Initia*, p. 39). În acest sens termenul de *Ekstasis* este mai grăitor: el arată în modul cel mai limpede faptul că «Eul nostru este pus în afara lui, în afara locului său, care este: a fi un subiect» (*ibidem*). Tocmai această subiectivitate, în certitudinea necondițională a absolutității sale, este dejucată de *Ekstasis*” (Jean-François Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, p. 194). Cf. și Marie-Christine Chailiol-Gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, PUF, 1998.

⁷ *Enn.* VI, 7, 34, în *op. cit.*, p. 341.

⁸ Platon, *Republica*, 508c, 517b.

⁹ „Cunoașterea lui nu se face nici prin știință, nici prin gândire, ca pentru celelalte inteligibile, ci printr-o prezență superioară științei” (*Enn.* VI, 9, 4, în *op. cit.*, p. 413).

ce apare și se pune în vedere: „îl vede și rămâne fascinat de el”¹⁰. Fascinația are caracterul extazului, înțelegerea fiind acum mai degrabă presupusă decât pusă în termenii cogniției. Ea nu mai este mișcare spre înțeles, pe care văzându-l îl are la sine, ci se oprește în unire cu acesta, așteaptă răsăritul luminii lui în ea însăși, stă în așteptarea neașteptatului¹¹. „Așadar, inteligența are, pe de o parte, facultatea orientată spre gândirea prin care privește inteligibilele din interiorul ei, pe de altă parte are facultatea orientată, printr-o intuiție și o receptare, spre realitățile aflate dincolo de sine”¹². Mutația de care vorbeam este o translație de la mișcarea gândirii inteligibilului la nemișcarea pe care o impune „o adevărată contemplare” a luminii binelui dincolo chiar și de formele obiectelor contemplate. Contemplarea extatică are natura unei înțelegeri intuitive și receptive, în care obiect nu mai există, contopit în și absorbit de subiectul contemplat.

Dincolo de sine pune în vedere o realitate pe care sufletul nu o are de la sine, prin sine. El înțelege iubind și iubește înțelegând, dar o face ca și cum n-ar fi, primind ceea ce nu știe că are, lumina pe care mai întâi o vede și cu care apoi se unește: „mai întâi doar vede și, văzând, dobândește, după aceea, inteligența și este una”, „o inteligență care iubește, când «și iese din minți îmbătată cu nectar»”¹³. Ieșirea din minți definește tocmai părăsirea datelor obiectivabile, uitare și puse în suspensie, irelevante atunci când sunt văzute de la această altitudine, dar în același timp o întoarcere pe dos a perspectivei și o concomitentă întoarcere spre obârșie, în amonte, la viziunea interioară, centrală, fără obiect și formă, preintelectivă¹⁴. Nemișcat și extaziat, con-centrat, sufletul nu gândește, „nici măcar nu mai gândește faptul că nu gândește”. Un acces vertical, o paradoxală interiorizare prin supraînălțare, fie că o numim un pelerinaj în jos sau – invers – un naufragiu în sus, căci ridicarea extatică („atât de sus”) nu duce „nici într-un loc, nici în altul”. Invocatul loc al inteligibilului este nelocul zeului, un *on topos*, fără *unde* sau *de unde*¹⁵, interioritatea pură a sufletului, nelocalizabilă și nelocuită, în care orice urmă de gândire se evaporă, dispare în non-obiectul luminii ce umple sufletul.

¹⁰ *Enn.* VI, 7, 35, în *op. cit.*, p. 343.

¹¹ „De aceea, nu trebuie pornit în căutarea ei, ci trebuie stat în liniște până când se arată, pregătindu-te pe tine însuși de contemplare, așa cum ochiul așteaptă răsăritul soarelui” (*Enn.* V, 5, 8, în Plotin, *Enneade* III-V, trad. Vasile Rus, Liliana Peculea *et al.*, București, Iri, 2005, p. 569).

¹² *Enn.* VI, 7, 35, în *op. cit.*, p. 343.

¹³ Ultimele cuvinte se referă la un loc din Platon, *Banchetul*, 203b.

¹⁴ Doar „când cineva este așa cum era când a apărut din el, poate deja să îl vadă” (*Enn.* VI, 9, 4, în *op. cit.*, p. 413). Ca atare, „sufletul se va mișca în jurul originii sale și va depinde de ea, purtându-se pe sine spre centrul spre care ar trebui să se poarte toate sufletele” (*Enn.* VI, 9, 8, în *op. cit.*, p. 421).

¹⁵ „Nu trebuie cercetat de unde vine lumina primă, căci pentru ea nu există «de unde»” (*Enn.* V, 5, 8, în *op. cit.*, p. 569).

„Abandonând întreaga învățătură”¹⁶, tot dobânditul prin cunoașterea rațională, sufletul e „smuls de însăși inteligența divină, aidoma unui val, și înălțat de ea precum valul care se umflă” zărește „dintr-o dată” apariția în lumină a zeului, „fără să fi văzut cum a apărut”. Adică, așa cum se va preciza și la Simeon, pe de o parte, se impune o anume urgență a survenirii extazului, nu pentru că momentul e așteptat fără întârziere, ci în virtutea apariției luminii divine, ce acționează precum o chemare stringentă adresată sufletului somat să afle o cale grabnică de ieșire din sine. Pe de altă parte, manifestarea se înțelege fără modul apariției ca atare, doar trans-apariția numenală a unui *mai mult* decât evident, ceea-ce-are fiind fără fenomenalizare¹⁷. Întregul proces extatic (căci, așa cum prezintă Plotin, e vorba de o procesualitate articulată atemporal¹⁸) se realizează cu aportul decisiv al divinului; el este cel care smulge și înalță sufletul, îl face să vadă subit, fără intermediul vreunui pasaj, fără obstacol de depășit (care ar fi însemnat încă mișcare, multiplicare și risipire, *distentio*), singurul lucru ce merită contemplant: apariția luminii¹⁹. O lumină care nu vine propriu-zis de sus, surplombând sufletul ieșit din sine; nu e o viziune de survol, ci apărută din înălțimea adâncului, pe piscul sufletului extaziat, transfigurat, locuit de zeu, în *enthousiasmós*-ul răpirii. Iar „viziunea, umplându-i ochii de lumină, nu îl lăsa să vadă altceva prin această lumină, ci însăși lumina era obiectul vederii”²⁰. Ceea ce înseamnă că dacă lumina însăși e obiectul, acesta este văzut de fapt ca non-obiect, nu în faptul lui de a fi, ci în lumina ce-i reflectă nefiindul.

Termenul și finalitatea extazului nu reprezintă ca atare înțelegerea divinului, ci poposirea în lumina care face posibilă înțelegerea. Lumină în care înțelesul e contemplant în identitatea de sine a in-diferenței, unirea cu divinul întemeindu-se în Unul fără alteritate, fără altul posibil. Sufletul ajunge aici nu ca un eu care gândește, ci ca unul care nu este, înțelegerea sa fiind dansul în lumină, odihna în această mișcare nemișcată: „când privim spre el, ne găsim scopul și odihna [...] dansăm cu adevărat în jurul lui posedați de zeu”²¹. Un *circulus* al înțelegerii teocentrice, care se învâрте nemișcată în jurul originii sale, căci „în timpul acestui dans sufletul își dă seama de izvorul vieții, ca și de izvorul inteligenței, de

¹⁶ „Căci învățătura conduce numai până la drum și este trecătoare, pe când contemplația este realizabilă doar pentru cel ce vrea deja să vadă”, adică cel care „primește o lumină adevărată, care răspândește lumină în tot sufletul fiindcă s-a apropiat de ea” (*Enn.* VI, 9, 4, în *op. cit.*, p. 413).

¹⁷ „Căci atunci vede fără a vedea și atunci vede cel mai mult, întrucât vede lumină” (*Enn.* V, 5, 7, în *op. cit.*, p. 569).

¹⁸ Deși totul e descris ca un *legato* de momente succesive, sufletul se înalță „iute”, arzând parcă etapele (*cf. Enn.* VI, 9, 9, în *op. cit.*, p. 425). Inteligența vede o lumină „ce se arată dintr-o dată, din sine, singură, pură în ea însăși” (*Enn.* V, 5, 7, în *op. cit.*, p. 569). *Cf.* Platon, *Banchetul*, 210e.

¹⁹ „Nu el tînde spre noi, ca să fie în jurul nostru, ci noi tindem spre el, încât suntem în jurul lui” (*Enn.* VI, 9, 8, în *op. cit.*, p. 423). „Noi existăm mai degrabă când tindem spre el” (*Enn.* VI, 9, 9, în *op. cit.*, p. 425).

²⁰ *Enn.* VI, 7, 36, în *op. cit.*, p. 347.

²¹ *Enn.* VI, 9, 8, în *op. cit.*, p. 423.

principiul ființei, de cauza binelui, de rădăcina sufletului”²². O revenire la surse, o întoarcere *ad fontes*, acte ce dau măsura adevăratei înțelegeri, cufundarea până la acea invizibilă *radix* a vieții din care toate își trag existența. Sufletul își găsește aici odihna, adică suflul dătător de viață veșnică, *fons vitae*; „aici gândește și aici este neafectat. Și tot aici se trăiește cu adevărat”, pentru că „a trăi acolo este un act al inteligenței”. Să fie vorba, pe culmea extazului, de o întoarcere a refulatului, de o revenire a gândirii deja exilate? Dar nu e gândirea care a fost, prinsă în plasa gândurilor terestre, ci gândirea care *este*, va fi într-un pururi *este*, noua și veșnica gândire a vieții care dă viață, a sufletului acum nemaiafectat de nimic, cu gândul doar la lumina pe care o vede în sine. Un act recreator, restaurator al adevăratelor virtuți și valori ce cresc din principiul vieții. „Când ajunge acolo, sufletul devine el însuși și devine ceea ce era”; înălțat la origine, extaziat în viața regăsită, el este ce era în acest început absolut, devine ce a fost, pe când gândirea – în sens invers – renunță la ceea ce era pentru a deveni ce este. Suflet și gândire sunt acum în starea conformă naturii lor originare. „Sufletul are atunci o altă viață”, știind că „cel ce procură adevărata viață este prezent”, că a-l vedea în sine „este într-adevăr posibil aici jos”. Adică în adâncul sinelui ieșit din sine, răsucit (în sensul platonician de *he periagoge techné*), ex-pus și înălțat prin extaz cu *josu-n sus*, până în zarea în care imposibilul devine posibil.

Un posibil al imposibilului ce depinde de măsura în care sufletul iese din lumea sinelui sau, cum precizează Plotin, din cea a corpului ce reprezintă un obstacol în calea continuității contemplației. Cu cât facultatea vederii contemplative scade în intensitate și acuitate, cu atât rațiunea discursivă redevine demonstrativă, argumentativă. „Or, a vedea și facultatea vederii nu sunt rațiunea, ci mai mult decât ea, înaintea și deasupra ei, așa cum este și cel văzut”²³. Atât timp cât se vede doar pe sine, sufletul este orb pentru lumina divină. Dimpotrivă, atunci când ajunge să nu se mai vadă, el devine *altul*, nu prin faptul că se pune în alteritate față de zeu, ci față de sine însuși. Extazul înseamnă mai mult decât asumarea condiției altuia; el implică starea de *a fi* altul, în-sinele drept altul, o identitate redimensionată *alterocentric*. „Devenit parcă un altul, nu el însuși și, nemaiaparținându-și, el ține de cel de acolo de sus și, devenit unu, îi aparține aceluia, ca un centru legat de alt centru”, devine adică nevăzut pentru a fi una cu cel văzut. Este „un alt fel de a vedea, o ieșire în afară, o simplificare, un abandon de sine” și, mai exact, „o înțelegere în vederea potrivirii”²⁴. Acum apare adevărata natură a înțelegerii extatice. Dacă ea vede ceva conform dispoziției sale contemplative, supraintelective²⁵, o face prin mediul translucid al unui *analogon*: ceea ce se dă ca apariție a unei lumini ce pune

²² *Enn.* VI, 9, 9, în *op. cit.*, pp. 423–424.

²³ *Enn.* VI, 9, 10, în *op. cit.*, p. 427.

²⁴ *Enn.* VI, 9, 11, în *op. cit.*, p. 429.

²⁵ Așa cum răsăritul soarelui „se ridică deasupra inteligenței care îl contemplă” (*Enn.* V, 5, 8, în *op. cit.*, p. 569).

în vederea potrivirii cu natura divinului. Adică mediul luminos care o face să știe „că vede principiul prin principiu și că «asemănătorul se unește cu asemănătorul»²⁶. E impropriu să ne întrebăm acum *cine* vede și înțelege, care este subiectul acestui act contemplativ. Sufletul, „ca răpit sau posedat în liniște de un zeu”, nu mai are un eu cunoscător, cuprinzător; intră în lumina care îl cuprinde, fără ca el să știe decât că primește la sine pe altul din sine întrucât i se potrivește²⁷. Înțelegerea este aici *starea-de-vedere* în care cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut, iar înțelesul – supraabundentul – se dă ca excedent sau ca exces, se *supra*-pune acestei stări, cuprinzând înțelegerea potrivită²⁸. Este un altfel de a spune că extazul plotinian investeste înțelegerea celor aleși cu darul potrivirii și al înrudirii, dându-i – prin chiar nemăsurabilul iubirii – o viziune pe măsura înțelesului.

ARIPA UȘOARĂ A GÂNDULUI

Abordând acum tema raportului între extaz și înțelegere în scrierile Sf. Simeon Noul Teolog, impresia primă – indusă de preconcepție – ar fi că ne situăm într-un câmp de gândire foarte îndepărtat de cel plotinian. Realitatea degajată de semnificațiile textuale va infirma într-o anumită măsură această perspectivă, dacă ar fi să ne apropiem cel puțin de un loc din primul *Discurs etic*, unde Simeon dezvoltă o teorie a cunoașterii extatice inspirată de mitul platonician al peșterii din *Republica*. Intriga alegorică urmează același binecunoscut scenariu, cel închis în lumea de aici, „în închisoarea neîntunecoasă a lumii simțirii acesteia și este luminat doar de o cunoaștere slabă”, ignoră cu totul lumina divină, nu vede decât decorul clar-obscur al unui spațiu sublunar, crezând că lumina sfeșnicului este cea a soarelui. Dacă s-ar face însă o deschizătură în acoperișul închisorii, ar vedea dintr-o dată cerul strălucind într-o altă lumină și „va fi ca în extaz, ținându-și multă vreme ochii în sus”. Tot așa se întâmplă cu cel „ajuns dintr-o dată la vederea luminii spirituale”, „ca ieșit din minți (în extaz)”, incredințat că „există altceva mai desăvârșit și mai înalt decât starea și vederea aceasta”²⁹. Așa cum ni se prezintă

²⁶ Cf. Philolaos, fr. A 29 DK; Empedocle, fr. B 109 DK. „Dacă abandonează cele văzute și privește spre realitatea prin care vede, ar putea vedea lumina și principiul ei” (*Enn.* V, 5, 7, în *op. cit.*, p. 567).

²⁷ „El nu este prezent decât la cei capabili și pregătiți să îl primească, încât i se potrivesc” (*Enn.* VI, 9, 4, în *op. cit.*, p. 413). Maxim Mărturisitorul vorbește în acest caz de o adecvare a chipului urcat la arhetip „ca o pecete originalului”, realizată „prin ieșirea (extazul) din cele ce sunt” (*Ambigua*, 7 c).

²⁸ „Căci văzătorul trebuie să se dedice contemplării după ce s-a înrudit cu lucrul văzut și s-a identificat cu el. Căci n-ar putea vreodată un ochi să vadă soarele, de n-a căpătat el însuși chipul soarelui” (*Enn.* I, 6, 9, în Plotin, *Enneade*, I-II, trad. Vasile Rus, Liliana Peculea *et al.*, București, Iri, 2003, p. 201). Cf. Platon, *Republica*, 508b-c, 509a.

²⁹ *Discursuri etice*, I, în Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2001, pp. 151–152.

aici, extazul nu este o acțiune, ci o stare; o bruscă iluminare ce survine pe neașteptate, *ex abrupto*, nevestită de nimic dinspre cunoașterea lumii sensibile. Ca printr-o deschizătură în acoperișul cerului, lumina imaterială nu doar inundă sufletul, cuprinzându-i înțelegerea cu un înțeles mai presus de minte, dar îl smulge prin puterea covârșitoare – nu strivitoare, ci eliberatoare – a viziunii, astfel încât el „iese cu totul din sine, văzând minune nouă, minune uimitoare și care nu s-a mai văzut până acum, în care și rămâne ca răpit la cer și silit să fie acolo și să înțeleagă cele neînțelese” (subl. n.). Să încercuim încă de acum această poziționare a înțelegerii nu numai în imediata proximitate a raptului extatic, dar în strânsă corelație cu ceea ce el aduce la vedere. În cele ce urmează, datele definatorii ale experienței extatice se vor limpezi, mai ales cu privire la minunea ne(mai)văzutului care pune tabloul înțelegerii într-o ramă de lumină.

Să specificăm deocamdată, anticipând într-o oarecare măsură, că pentru Simeon extazul nu reprezintă un popas final, o încununare a călătoriei spre desăvârșire, ci începutul acesteia, primul pas al ieșirii din întunericul nevederii a minții sau a intelectului (*noūs*), deci a părții raționale din suflet: „această răpire a minții nu este a celor desăvârșiți, ci a începătorilor”, „doar un început al celor ce se introduc în evlavie”³⁰. Este chiar, am putea spune, o necesară *praeparatio*, un moment pre-extatic, al uimirii ce precedă înțelegerea propriu-zisă, stadiu însă obligatoriu, precomprehensiv, al inițierii în inițial, o punere în început care face cu puțință urmarea, adică pre-gătire pentru împodobire. În acest sens, există o smulgere a patimilor din suflet, înaintea smulgerii sufletului din sine, o spălare și o curățare, străpungere a vălului de întuneric ce obturează lumina, o ușurare și o golire de tot ce înseamnă povară a simțirii (*aisthesis*) celor sensibile³¹, lăncezeală (*akedia*) a minții îngroșate, maculare prin atenția acordată gândurilor ispititoare (*logismoi*), pe scurt, uitare a celor înjositoare și trecătoare³². Altfel spus, purificare, eliberare și nepățimire (*apatheia*), limpezire înainte de răpire³³. Totul se reduce în ultimă instanță la un act amfibolic de vedere pătrunzătoare: cel care „vede limpede

³⁰ *Ibidem*, pp. 151, 153.

³¹ „Nu-i mai îngăduie unuia ca acesta să vadă nimic din cele sensibile, ci mai degrabă îl face ca și cum n-ar vedea cu simțurile” (*Cateheza* 14, în Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, p. 178).

³² „Întunericul vieții și marea gândurilor mă învăluie, fiarele patimilor mă mănâncă și sunt rănit de săgețile tuturor gândurilor” (*Imnul* 51, în Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2001, pp. 266–267). „O uitare de toate gândurile vieții din lume” (*Cateheza* 16), „uitându-mă pe mine însumi și toată lumea și cele din lume” (*Cateheza* 36), în *op. cit.*, pp. 191, 369. E vorba de „acelea pe care trebuie să le uite cei ajunși la extaz, dacă trebuie să se uite și pe ei înșiși”, „toate câte se părăsesc și câte trebuie să nu le mai simtă cel ce a ieșit din sine într-un extaz spre cele mai înalte” (Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, în *Filocalia*, 7, trad. Dumitru Stăniloae, București, Humanitas, 1997, pp. 247, 249).

³³ De comparat cu un alt loc platonician, de data aceasta din *Phaidros*, unde partea irațională și irascibilă a sufletului (calul „ce-i greu de stăpănit”) se cuvine strunită, până ce „calul cel rău e lecuit de neastâmpăr; tot numai supușenie, de aci înainte el urmează gândul chibzuit” (254c-e). Aici însă îmblânzirea și strunirea, la Simeon smulgerea și nimicirea.

patimile aflate în sufletul său” pre-vede deja venirea harului iluminator, „vede limpede harul Duhului Sfânt venind, smulgându-le și ștergându-le una câte una, până când sufletul lui se face cu desăvârșire liber de toate acestea”³⁴. Dar de fapt e unul și același act de vedere limpede sau de clarviziune, prin același spațiu median de transparență, chiasm revelator în care vederea în adâncul sufletului se întretaie cu venirea celui care pune totul în vedere. Acum sufletul este „gata deja pentru răpire”³⁵.

Dar mai e ceva demn de semnalat, căci, în acest moment inaugural, vederea încrucișată – schimbul de vederi – se însoțește cu o dublă mișcare de intrare și ieșire, „lumina aceea minunată și mai presus de strălucire va intra înlăuntrul casei sufletului”, „pe care văzând-o, sufletul iese cu totul din sine”³⁶. Cum să înțelegem această petrecere a două acte de sens opus, prin care unul intră și altul iese? Ca unul să intre e nevoie ca altul să iasă? Dar nu iese fără a fi chemat, la fel cum celălalt nu intră fără a fi primit. Pentru ca lumina să pătrundă în casa sufletului, acesta trebuie să iasă din sine, adică să-și părăsească fiindul bineînțelesului pentru a primi un alt înțeles, alegând să fie în chiar golirea de sine, în pre-dispoziția totalei abandonări în orizontul deschis al unei noi donări. Iese fără să vadă *cine* intră, doar lumina care îi deschide ochii, iubită mai mult decât lumina ochilor. Un *exitus* aflat sub presiunea intensă a unui *excessus*, presupunând și o schimbare de stare (*exitus* este *exstans*) – aceasta este ieșirea din sine a sufletului care înțelege deocamdată că trebuie să iasă ca să vadă lumina care intră luându-i locul. Și i-l ia la propriu, dar exproprierea la care consimte nu îi sustrage decât titlul de proprietate al sinelui, lipsindu-l de propriul care îi dă identitatea și ipseitatea, deci și de vederea exclusivă a lumii ca aparținându-i din perspectiva unui ochi încărcat cu împovărătorea autoritate a stăpânitorului. „Și ieșind din sine (în extaz) prin nepovestitul și neînțelesul lucrului [...], ajunge cu totul în afară de lume”³⁷. Deposedarea de în-sinele și pentru-sinele autarhiei nu înseamnă însă cecitate decât într-un sens lateral, oblic, căci închisă este acum privirea piezișă, ochiul furtiv aruncat asupra lumii trecătoare. Tot ce trece dispăre în ochiul care îi surprinde trecerea, el nefiind decât stăpânul de-o clipă al acestei dispariții, subiectul eclipsat al instanței discursive al cărei viitor e amuțirea. Iar ceea ce poate fi povestit și înțeles ca articulare narativă este datul unei desfășurări evenimentiale, conjuncturale și contextuale, *histoire* în ambele sensuri. Or, în extaz nu avem consecuție, ieșirea sufletului din sine nu intră în succesiunea unor acte înscrise într-o suită a duratelor. Ceea ce trece e nu-încă-trecutul, altfel spus o istorie fără istorisire. Totul se petrece instantaneu, atât de brusc încât nu poate fi povestit, ca atare ieșirea din lume este totodată ieșirea din narațiune și din înțelegere, adică din istorie: „minunea

³⁴ *Cateheza* 14, în *op. cit.*, p. 178.

³⁵ *Cf. 1 Tes.* 4, 17.

³⁶ *Discursuri etice*, 1, în *op. cit.*, p. 153.

³⁷ *Discursuri etice*, 8, în *op. cit.*, pp. 288–289.

minunilor, cu totul nerostită și nepovestită [...], neputând fi nici înțeleasă cu mintea, nici rostită în cuvânt”. Ceea ce este povestit este evenimentul prezentat *après coup*, așa cum este el reconstituit în amintire, întipărit și rămas neșters în conștiința care îi poartă urma. Și totuși, „cel aflat în această stare înțelege că vede”, atât și nimic mai mult: „Acesta știi: că o lumină mă poartă și mă ține și mă duce la o Lumină mare”³⁸. Luminată de înțeles, înțelegerea *este* vedere, sesizare intuitivă, *Anschauung* a unui surplus de sens.

Abandonul sinelui presupune destrămarea, desfacerea unității subiectului și a lumii sensibile, a vizibilului însuși. „Mi-am ieșit din mine însumi, cu totul destrămat”, mărturisește Simeon³⁹, destructurarea ființării mundane constituind nu doar efectul actului extatic, ci mai ales finalitatea sa imperativă, *télos*-ul său. Uimirea în fața neprevăzutului, a nemaivăzutului este cea care creează această stare descumpănită, tot ce pare a fi stabilit, stabilizat, văzându-se destabilizat, ieșit din firea așezată a lucrurilor: „atunci sunt lovit tare de uimire, îmi ies din mine însumi [...] și mă înstrăinez cu totul de toate cele de pe pământ”⁴⁰. Această adevărată decreație este de fapt *în vederea* recreației, desituarea din lume fiind fundamentul ontologic al resituării, baza unui nou *situs* despovărat de pământul lumii, aproape aerian, volatil, purtat pe aripa iubirii: „fiindcă iubirea a ceea ce căuta l-a făcut să iasă din lume și din fire și din toate lucrurile, și l-a făcut întreg al Duhului și lumină”⁴¹. Altfel spus, ieșirea extatică din sinele naturii mundane și din bineînțelesul ei (care se vedește un rău-înțeles) este un act exodic, implicând intrarea în alt orizont, al luminii pe care o degajă prezența divină, adevăratul *bine* înțeles, firea slabă a lumii împlinindu-se în tăria suprafirescului, unitatea sa destrămată întregindu-se la un alt nivel de ființare⁴². Ceea ce presupune o mișcare de levitație, o suavă, dar fermă, mutație a centrului de greutate, nu o licărire în văzduh, ci o desprindere de orice atracție gravitațională, asumarea naturii imponderabile. Ca atare, „să ne înălțăm gândul nostru de la cele pământești”, astfel încât sufletul ieșit din casa iubirii de sine să intre în noua casă a iubirii de Altul, cel intrat în sufletul dislocat pentru ca acesta să iasă golit și să reintre în *altul* sinelui, unul lărgit și adâncit, la care se înalță ca spre un orizont coborât al cerului din sine. Aici *enstasis* se conjugă cu *ekstasis*, căci ceea ce se absoarbe în sine, luminând interiorul, se răsfrânge în sus, spre un înalt al adâncului. E un proces eminentemente lăuntric; ieșirea nu se

³⁸ *Imnul* 30, în *op. cit.*, pp. 186–187.

³⁹ *Imnul* 11, în *op. cit.*, p. 78.

⁴⁰ *Imnul* 51, în *op. cit.*, p. 267.

⁴¹ *Cateheza* 22, în *op. cit.*, p. 241. „Dragostea de Dumnezeu este o căldură mai presus de fire și, când vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-și iasă din sine (extatic)” (Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoințe*, Cuvântul 24, în *Filocalia*, 10, trad. Dumitru Stăniloae, București, Humanitas, 2008, p. 124).

⁴² Dubla mișcare de *intrare – ieșire* este echivalentă cu aceea de *coborâre – înălțare*: „a coborât până la el harul Duhului, iar acesta, la rândul lui, i-a dat puterea să ajungă la cer și l-a învrednicit să vadă Lumina” (*Cateheza* 22, în *op. cit.*, p. 241).

realizează pe dinafară, ci pe dinăuntru sinelui, iar sufletul, „lăsând cele de jos ale vieții, urcă spre ceruri și spre Dumnezeu cu aripa ușoară a gândului”⁴³.

Răpirea nu e un act samavolnic, o luare pe sus intempestivă de către un nechemat care intră năvalnic în casa sinelui. Neprevăzutul nu este inoportunul, la fel cum survenitul nu este neavenitul. Sufletul e *dus* pe sus („mă duce în altă lume sau văzduh”⁴⁴), din nevoia de lumină a noii înțelegeri, și întrucât acest act se realizează în lipsa voinței sale, acum dezafectate, fără obiect, nu e nici împotriva voinței, ci din pură nevoiță sau liberă în-voire. Între ieșire și răpire nu este o diferență de rezonanță în ordinea semnificațiilor, ci una de grad, de nivel și de calibru, sufletul consimțind la de-gradarea prin ieșire, o coborâre din sine ce implică ridicarea ne(pre)văzută la o altă măsură a ființării: răpit pentru că a ieșit. Iar gândul e aripa înțelegerii înălțate, gândul ușor străfulgerat de lumină, nu gândirea grea, apăsătoare și rătăcitoare care *cade* pe gânduri și rămâne în mreaja lor. Căci, la fel cum nu e nimic voit, nu e aici nici nimic de gândit, nimic de obiectivat în câmpul unor disociații sau articulări logic-argumentative. Nu gândirea despre ce se întâmplă, ci gândul că se întâmplă, el însuși ridicat în lumina întâmplării. Căci cel ce ridică, pentru a putea-o face, trebuie să se ridice și el, așa cum aripa gândului ce poartă sufletul spre înalt poartă și gândul cu sine. „Gândirea lui intraripată” este mintea ridicată la puterea aripii, dusă în lumină spre o lumină și mai mare: „dintr-o dată o strălucire dumnezeiască l-a încununat de sus și a umplut tot locul [...], apoi mintea lui s-a înălțat la cer și a văzut altă lumină mai limpede decât cea care era aproape pe el”⁴⁵. Nu e o pășire în gol, ci o *sustragere* în plin, în limpedele deplin: o răpire într-o descoperire. Iată cum preagulul predispus la umplere devine în raptul înălțător preaplinul de lumină prin care se vede o altă lumină, o transparență *plină*, a luminii ce *trans*-portă văzul spre izvorul ei nesecat. Ca și în alte cazuri discutate, actul extatic survine neașteptat, fără preaviz, un *dintr-o dată* (*aiphnes*) care nu e o instanță temporală⁴⁶. Ceea ce duce dincolo și aduce în vedere nu se supune cronologiei; chiar dacă are loc în timpul lumii, în sine extazul *nu are timp*, el fiind tocmai fulgurația atemporalului, actul prin care netimpul irumpe în timp, epifania eternului și a ieșirii din timp.

Totuși, ca și la Plotin, dar mai detaliat de astă dată și fără conotațiile depersonalizante, Simeon descrie anumite faze ale unui proces în devenire, o face însă din motive pur explicative. „Apusului soarelui sensibil îi urmează lumina dulce a luminătorului inteligibil, care întărește și încredințează lumina neîncetată care îi va urma”⁴⁷. Referința la momentele unei *urmări* nu este de fapt decât nevoia

⁴³ *Discursuri etice*, 13, în *op. cit.*, p. 365.

⁴⁴ *Imnul* 30, în *op. cit.*, p. 186.

⁴⁵ *Cateheza* 22, în *op. cit.*, p. 239. „La capătul urcușului lumină și în lumină o lumină încă și mai limpede” (*Cateheza* 17, în *op. cit.*, p. 195).

⁴⁶ Atracția, spune Dionisie Ps. Areopagitul în *Epistola* 3, „de la ceea ce era nevăzut la ceea ce este văzut are loc deodată”. Cf. *Isaia* 29, 5.

⁴⁷ *Cateheza* 22, în *op. cit.*, p. 241.

de a accentua, în termeni platonicieni, elementele unui transfer și ale unei mutații de planuri pre-extatice. Și mai explicit: „de îndată am simțit o căldură dumnezeiască, mai apoi scânteind o mică strălucire, mai apoi un suflu dumnezeiesc [...], mai apoi un foc în inimă [...], mai apoi o rază ușoară străbătând în mintea mea mai repede decât fulgerul, după care mi s-a arătat ca o lumină în noapte”⁴⁸. Această înlănțuire de momente succesive, dincolo de faptul că exprimă contactul fizic cu lumina ce-și prevestește apariția prin imprimări afective, conferind un plus de concretețe pasajului, reprezintă transpunerea în cod retoric a unei experiențe altfel imposibil de descris și de împărtășit. În realitate, toate acele *mai apoi* sau *după care* fac parte dintr-un singur comprimat act de vedere extatică, în care ele se suprapun într-un același unic moment trăit la intensitate maximă. Căci totul se desfășoară nu numai abrupt, cum s-a văzut, ci *in integrum*, prin întregire, în omniunitatea trans-apariției: „m-ai răpit din lume și [...] m-ai așezat *îndată* în cer” (subl. n.), iar lumina, „în chip negrăit, răpește *întreaga* mea minte scoțând-o afară din sine” (subl. n.)⁴⁹. Cu funcție de act paradigmatic în acest sens și de context referențial predilect este răpirea până la al treilea cer a Sf. Pavel, la care Simeon de altfel se referă în câteva cazuri fără a intra însă în detalii⁵⁰.

Dacă putem vorbi aici de o înțelegere non-discursivă, ea se realizează „într-un chip înțeles cu mintea”, dar fără ca aceasta să mai aparțină vreunui subiect care spune *eu* și fără să mai poată transpune în limbaj ceea ce e înțeles, fiind supusă unei radicale înnoiri metanoice (*metá-noūs*). În acest sens putem aprecia afirmația lui Simeon: „m-am minunat, mi-am ieșit din mine însumi, m-am temut și m-am bucurat înțelegând minunea”, deși, adaugă el, „privind ceea ce vedeam și tânguindu-mă că nu pot cunoaște modul acela, nici înțelege sau gândi cumva cum Cel pe care-L privesc mă privește”⁵¹. Este evident că nu avem de a face cu o înțelegere care își păstrează definiția curentă; ea ține, cum s-a arătat mai sus, de o anumită calitate a vederii *deschise* de prezența divinului care se pune pe sine în vedere și face cu puțință înțelegerea. O minune sau un miracol, cum vrem să-i spunem, sau mai degrabă un mister în care se înfăptuiește ritualul unui scenariu ascuns. Paradoxul constă în faptul că ceea ce se dă înțelegerii sub acoperire, în

⁴⁸ Cateheza 35, în *op. cit.*, p. 359.

⁴⁹ *Imnul* 51; *Imnul* 9, în *op. cit.*, pp. 267, 74.

⁵⁰ Cf. *Imnul* 11 și *Imnul* 20 sau *Discursul etic* 3. Dacă se poate stabili în acest caz o diferență între răpire și urcare, aceasta doar în ipostaza pasivității absolute a celui răpit, care *suportă* ridicarea. Nu el realizează acest act, „căci, dacă ne-am ieșit din fire, este pentru Dumnezeu” (2 *Cor.* 5, 13). Doar „Dumnezeu știe”, răpindu-l pe cel neștiutor, așa cum Sf. Pavel a fost răpit, și nu urcat „până la al treilea cer” (2 *Cor.* 12, 1-4). Comentând acest loc, Sf. Bernard spune: „Cel mai mare dintre toți este cel care, disprețuind însuși uzul lucrurilor și al simțurilor, atâta cât îi este permis fragilității umane, s-a obișnuit contemplând să zboare câteodată la cele mai de sus, nu prin urcarea unor trepte, ci prin extaze imprezvizibile. Cred că acel extaz (*excessus*) al lui Pavel se referă la acest ultim gen: extaze, nu urcare, căci el însuși admite că mai degrabă a fost răpit decât a urcat” (Bernard de Clairvaux, *Despre considerare*, trad. Florina Ion, Iași, Polirom, 2018, p. 251).

⁵¹ *Imnul* 30, în *op. cit.*, p. 188.

răpire sau în retragere, este tocmai lumina înțelesului descoperit. Prin însuși faptul ridicării sale la para-doxalul înțelegerii, sufletului îi scapă *trópos*-ul acesteia: cum înțelege, cum de înțelege, cum de are acces la această înțelegere neînțeleasă. Se reiterează aici imposibilitatea cunoașterii aceluia *cum* al actului extatic, modul de realizare a dezvăluirii, păstrându-se în prim-plan donația trans- aparentă a luminii în care sufletul privește prin ochii celui care-l privește. Dar, ca inovație, avem parte și de un moment post-extatic, epilogul înțelegerii mature. Căci, „văzând, înțelegând și inițiat fiind”, sufletul ajunge la înțelepciune, la iluminare: „De atunci el este ca în lumină, sau mai degrabă coexistă împreună cu lumina și nu mai petrece ca într-un extaz, ci se vede pe sine însuși [...] prin lumina care este acum în el și de care este luminat”⁵². Deși perspectiva este una eshatologică, se revine în timp, dar este acum unul kairotic, rodnic și persistent, un *continuum* fără fisură, suspendat din trecere. Și chiar dacă „ieșim prin extazul mai presus de înțelegere”, ieșirea aceasta înseamnă intrare în înțelesul neînțelegerii, mintea *știind* calea ieșirii care e aceeași cu cea a intrării: „a înțelege ceea ce e mai presus de minte”⁵³, un *mai presus* ce are sens, dă cota de altitudine a ieșirii din subînțeles. Nu este un incredibil neinteligibil, întrucât pe acest pisc al înțelesului necuprins sufletul trăiește într-o lumină care nu-l mai părăsește, ca într-un prezent al veșnicei prezențe, crede ce vede și vede ce niciun ochi n-ar crede.

⁵² *Discursuri etice*, 1, în *op. cit.*, p. 154. Sau: în lumina care le umple pe toate, „cele înțelese cu mintea erau necuprinse, iar în acestea am rămas și eu” (*Cateheza* 17, în *op. cit.*, p. 195).

⁵³ Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 319, 324.