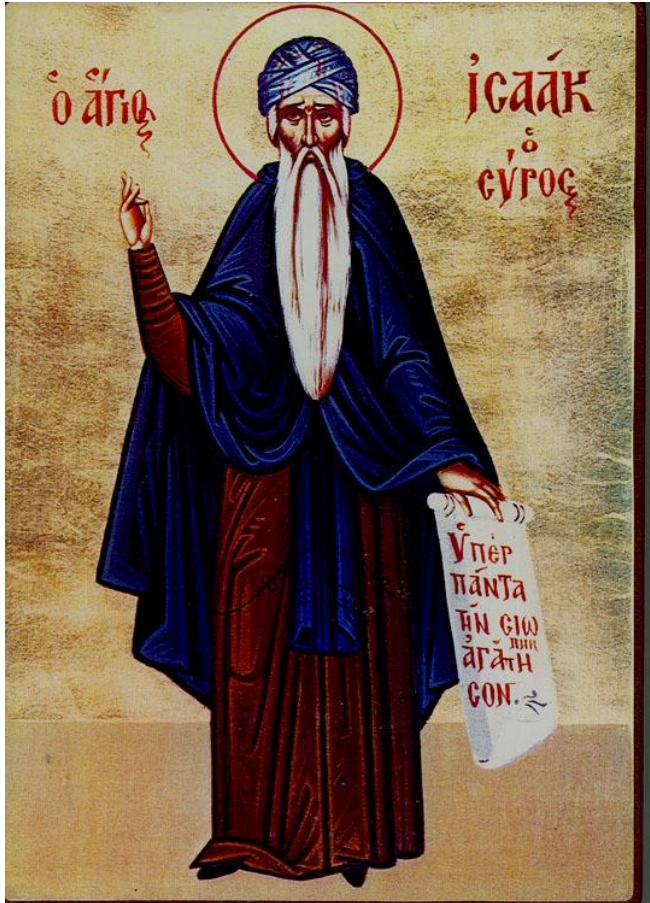


La gnoseologia de sant Isaac de Síria

Pare Justí Popovic



INSTITUT DE TEOLOGIA ORTODOXA
SANT GREGORI PALAMÀS
BARCELONA

La Gnoseologia de sant Isaac de Síria
Títol original francès:
La Gnoséologie de Saint Isaac le Syrien
(en Les Voies de la connaissance de Dieu)

Traducció al català i presentació:
P. Josep Moya

Editat per Institució de Teologia Ortodoxa Sant Gregori Palamàs
Patriarcat de Sèrbia
Barcelona

C/ Aragó 181
08011 Barcelona
1a edició octubre 2009
dipòsit legal B-38813-2009

**LA GNOSEOLOGIA DE
SANT ISAAC DE SÍRIA**

P. JUSTÍ POPOVIC

PRESENTACIÓ

El present volum de la col·lecció de la *Institució de Teologia Ortodoxa sant Gregori Palamàs*, és traducció del segon dels tres treballs del Pare Justí Popovitch, que sota el títol *Les Voies de la connaissance de Dieu*, publicà L'Âge d'homme en 1988, traduïts per Jean-Louis Palierne i presentats pel Bisbe Atanasi Jevtitch. Els altres estan dedicats, l'un a sant Macari d'Egipte i l'altre a sant Simeó el Nou Teòleg. Aquests Pares són, amb sant Isaac de Síria de qui tracta aquest que ara presentem, tres dels més grans Pares ascètics i nèptics de l'Orient ortodox, estimats de manera molt singular i estudiats profundament pel Pare Justí. *La gnoseologia de sant Isaac* fou escrit al 1927 a l'època en què Abba Justí ensenyava al seminari de Sremci Karlovtsi, i restà inèdit fins la seva publicació en grec l'any 1967. Junt a l'estudi sobre sant Macari d'Egipte, la seva tesi doctoral presentada a la Facultat de Teologia de la Universitat d'Atenes al 1926, són les petjades que conduïren el Pare Justí Popovitch vers els seus grans treballs teològics i espirituals. Recordem per un instant la seva *Filosofia Ortodoxa de la Veritat*, un dels cims del seu llegat escrit – essent l'altre l'hagiografia dels sants -, exposició sistemàtica de la Dogmàtica a través dels sants Pares, el títol d'aquesta obra ens remet directament a les conclusions d'aquells estudis primers: “*Si ens calgués donar un breu resum de l'ensenyament de sant Macari, no podríem fer-ho millor que caracteritzar-lo com un empirisme místic cristià, com un hesicasm ple de gràcia. La seva gnoseologia és perfectament la del Nou Testament, és bíblica, i és en això que consisteix la*

diferència que la distingeix de les gnoseologies exteriors al cristianisme, que són fonamentalment humanes.”¹ I “Tot el que aquestes diverses orientacions gnoseològiques no poden aportar a l’home, és tanmateix el que la filosofia ortodoxa, amb la seva gnoseologia ascètica practicada en la gràcia, pot aportar-li. Davant la consciència humana s’està la Veritat eterna, en tota la plenitud de les seves perfeccions infinites, per lliurar-se a l’home santificat i omplert de gràcia. En la Persona del Déu-home, el Crist, és la divina Veritat transcendent la que ha davallat fins l’home per fer-s’hi “immanent” i constituir així la seva realitat històrica vivent immediata i eterna. Per assimilar-la, per fer-la objectivament immanent, l’home, pel treball de les virtuts, ha de fer seu el Déu-home com a ànima de la seva ànima, com a cor del seu cor, com vida de la seva vida.”² Aquesta exposició dels ensenyaments de sant Macari i de sant Isaac tot posant de relleu el seu contrast amb el corpus de la filosofia, es correspon per altra part al que potser és el tema més genuí i personal dels ensenyaments del P. Justí: el misteri de la diví-humanitat. La recerca humana de la saviesa (la filo-sofia) no és aliena en el seu moviment original a l’acció divina en l’home creat a imatge i semblança de Déu; la Revelació ve a il·luminar també l’activitat filosòfica de l’home, que amb aquesta nova llum torna a ser capaç dels fruits que li són propis.

Aquest punt ens porta a una darrera reflexió, referent a la terminologia. Si bé hem traduït els fragments de sant Isaac citats pel P. Justí, de l’original francès de l’*Âge d’homme*, en ocasions hem consultat la versió francesa del P. Placide editada el 2006³. Aquestes consultes sobretot ens han ajudat a determinar l’ús de certs termes específics, dels que el mateix P. Placide en la seva introducció a l’esmentada edició en fa un glossari. Especialment

¹ P. Justí Popovitch, “*La Personne et la connaissance selon saint Macaire d’Egipte*”, l’*Âge d’homme*, p. 109.

² P. Justí Popovitch, “*La Gnoseologie de saint Isaac le Syrien*”, l’*Âge d’homme*”, p. 150.

³ “*Saint Isaac le Syrien. Discours ascétiques. Selon la version grecque*” Monastère Saint-Antoine-le-Grand et Monastère de Solan.

important per la bona comprensió del text que presentem és el terme ‘intel·lecte’; el corresponent mot grec, *nûs*, que van emprar els traductors del siríac al grec, no té correspondència exacte en les llengües romàniques; el terme intel·lecte, per la seva part, ha adquirit al llarg dels segles a la cultura europea occidental connotacions de significat molt específiques decantades cap a una visió exclusiva de l’activitat racional. En el glossari citat, P. Placide escriu: *“nûs, en l’obra d’Isaac com en la del conjunt dels Pares, és la part superior de l’ànima, el seu extrem més afinat, la punta millor esmolada, que percep intuïtivament les realitats divines i assaboreix la dolçor quan és il·luminada per la gràcia i així entra en comunió, en contacte immediat amb aquestes realitats. El nûs és l’òrgan de la contemplació; ordinàriament és traduït per intel·lecte tot i que aquest mot tingui en francès un ressò massa intel·lectual per donar exacte referència al pensament d’Isaac (o al d’Evagre el Pòntic, molt sovint acusat injustament d’intel·lectualisme) [...] els logismoï, (pensaments) en plural són les inspiracions, els suggeriments interiors, bons o dolents, que brollen en l’ànima; pres sovint en el seu aspecte dolent, aquest terme és llavors sinònim de temptacions. L’expressió “els pensaments” pot designar també les reflexions, els raonaments i tota l’activitat discursiva que caracteritzen especialment el coneixement intel·lectual purament humà, o “coneixement psíquic” en termes de sant Isaac.”* Així mateix hem trobat dificultats per localitzar algunes de les cites referenciades, i en alguns casos comprovant que es tractava d’errors en la numeració dels Discursos. Per tot això restaria pendent una traducció de totes les citacions de l’obra de sant Isaac, a partir de l’edició francesa del P. Placide, de manera que tinguéssim una guia per la lectura de sant Isaac, de la mà del Pare Justí. De moment, quan ho hem trobat necessari, hem contrastat i completat la traducció que ofereix J. L. Palierne del text del P. Popovic. Quedi aquí com a proposta de treball a la Institució Sant Gregori Palamàs.

* * *

Finalment, per a la presentació d'aquest volum hem volgut triar les paraules del Père Placide Deseille, a la seva Introducció a la traducció dels Discursos ascètics de sant Isaac. Ell ens situa la persona i l'obra que no ha deixat mai d'il·luminar els camins de qui s'apropa, amb sinceritat de cor, a l'experiència del Crist.

“N’hi ha pocs escrits, a la tradició espiritual de l’Orient cristià, que hagin exercit una influència comparable als de sant Isaac de Síria, i que hagin despertat un ressò semblant en els homes que tenien una profunda experiència de Déu.

Des del segle XI aquesta influència s’ha exercit damunt sant Simeó el Nou Teòleg, el més gran dels místics bizantins. Marcà profundament el moviment hesicasta del segle XIV que, sortint de les ermites del Mont Athos, resplendí per tota Europa oriental, des de Grècia fins els boscos del nord de Rússia, i deixà una empremta indeleble en els pobles ortodoxos, als que inspirà a la vegada l’humil amor vers els homes i el zel pel la pregària incessant. A Rússia, tota la tradició del monaquisme d’inspiració hesicasta es refereix a ell, des de sant Nil Sorsky fins Paisi Velitchovsky i als grans staretz d’Optino. Fou molt apreciat pel pensadors russos del XIX; la seva influència ha estat profunda en homes com Ivan Kireievsky i Feodor Dostoievsky. A Grècia i al Mont Athos, l’obra de sant Isaac és avui considerada, al costat de la Santa Escala de sant Joan Clímac com “la guia indispensable de tota ànima ortodoxa per a caminar vers Déu amb seguretat ; per això un gran espiritual contemporani, el Pare Jeroni d’Egina (finat el 1966), recomanava no dubtar mendicar, si fos necessari, per poder comprar-ne un exemplar!”⁴ . Ha estat el llibre de capçalera del Pare Païsius, del Pare Porfiri, del Pare Josep l’hesicasta, del Pare Efrem d Kantunakia i desl seus deixebles, principals artesans del renovament espiritual que el Mont Athos i de Grècia han conegut en una trentena d’anys. Nombrosos punts

⁴ MACARI, monjo de Simonos Petra, *Le Synaxaire, Vie des saints de l’Église orthodoxe*, Tome II, Tessalònoca, 1988, p. 541.

en comú podrien trobar-se també entre els escrits de sant Isaac i l'ensenyament de sant Silvà l'Athonita.

L'obra de sant Isaac ha estat escrita principalment per als monjos, és a dir, en la llengua del nostre autor, pels ermitans que duïen una vida de soledat rigorosa i de silenci. Però en virtut de la comunió dels sants, en el cristianisme, cada un és ric del que els altres posseeixen, i no és sense utilitat, pels més humils, entreveure les altures que poden atènyer, des d'aquí baix, aquells que han permès fructificar en ells mateixos la gràcia del baptisme. Però el mateix sant Isaac, torna sovint a la idea de què en la vida espiritual, cadascú té la seva mesura, i que fóra tan perillós pretendre ultrapassar-la com quedar-se curt per negligència. Uns textos com aquests doncs cal llegir-los amb discerniment i esperit d'humilitat; amb aquesta condició, cadascú trobarà en ells la manera de extreure preciosos consells vàlids per a tots, i obtindrà un gran profit en respirar l'aire pur dels cims.

LA VIDA DE SANT ISAAC EL SIRI

Només estem informats de la vida de sant Isaac per dues breus notícies biogràfiques antigues, a les que diferents passatges de la seva obra permeten aportar alguns complements.

Isaac nasqué a la regió de Beit Qatrayé, a la costa occidental del golf Pèrsic (Qatar), probablement cap a l'any 613. El monacat era puixant en aquesta regió, i Isaac entrà a un monestir. El seu coneixement de les Escriptures i de la tradició dels sants Pares li valgueren molt aviat l'anomenada de mestre.

Al 649, un cisma separà els bisbes de Qatar i Pèrsia Oriental del catòlics de Selèucia-Ctesifon, cap de l'Església de Pèrsia. Selèucia-Ctesifon caigué sota el domini àrab al 637, i Qatar fou conquerit cap al 650. Al 676 el cisma fou reabsorbit, i el catòlics Giwargis (Jordi) féu cap a Qatar. Sens dubte fou en aquesta l'ocasió quan s'endugué Isaac i el consagrà bisbe de la

important seu de Nínive. Però, cinc anys més tard, Isaac renuncià a l'episcopat "per una raó coneguda només per Déu", diu un dels seus biògrafs, i fou a ajuntar-se als solitaris de la muntanya Matut, a la regió de Beit Huzayé (actualment a l'Iran, a l'est de Basora).

Ple d'una dolçor, d'una pau i d'una humilitat resplendents, Isaac s'alimentava de tres pans per setmana i d'algunes llegums crues. La seva gran ascesi, l'assiduitat a la lectura i l'estudi li feren perdre la vista, però els altres monjos s'aplicaren a escriure els ensenyaments que ell sol no podia ja redactar. Li posaren el sobrenom del segon Dídim⁵.

Isaac dugué, gran part de la seva vida, una existència solitària, prop d'un grup d'anacoretas bastant informal; però sens dubte a causa de la seva infermetat passà els darrers anys al monestir de Rabban Shabur (beit Huzayé), on morí probablement a inicis del segle VIIIè.

El domini geogràfic de l'Església de Persa corresponia al conjunt de l'Imperi sassànida, és a dir, per utilitzar la denominació actual, a una regió que cobreix la costa nord-est de la península Aràbiga, Iraq, el sud-est de Turquia, Iran, Afganistan, Pakistan, i una part del Turkestan. Abastà fins al Tíbet, a la Xina, Indonèsia i el sud de l'Índia. L'Imperi Persa, afecte al mazdeisme i enemic tradicional de l'Imperi Romà, no fou mai oficialment cristià; tanmateix tingué una cristiandat puixant que donà innumbrables màrtirs, monjos que comptaren entre les seves files alguns dels més grans místics cristians, i intrèpids missioners. Hereva de l'escola d'Antiòquia, de la que els darrers representants havien emigrat a aquest país, l'Església de Pèrsia era oficialment nestoriana des del sínode de Selèucia-Ctesifon del 486, però els textos d'Isaac no contenen cap traça de cap cristologia errònia. Sabem també que la majoria dels grans

⁵ Per al·lusió a Dídim d'Alexandria, el cèlebre asceta i teòleg cec del segle IV.

espirituals de l'Església de Pèrsia havien caigut en desgràcia prop del seu Jerarca, i el mateix Isaac manifestà clarament, en diferents passatges de la seva obra, la voluntat de romandre apartat de les disputes doctrinals i de mantenir-se en la fe tradicional de l'Església. Després d'això, els seus escrits foren rebuts sense dificultat tant a l'Església síria occidental jacobita, com a l'Església ortodoxa calcedoniana, i el seu autor fou venerat pertot com un sant i un mestre espiritual de primera categoria.”⁶

Volem acabar aquesta presentació amb les paraules del Pare Justí, referides a sant Antoni el Gran i, com ens ho diu el bisbe Atanasi, vàlides igualment per tots els sants, com per a tot veritable home de Déu que desitja i cerca el vertader coneixement de Déu, el coneixement experimental de Déu que és la vida, la veritat i la immortalitat:

“En la seva vida, sant Antoni ha realitzat tot el que un home pot realitzar de l’Evangeli del Crist, el nostre Salvador. Ara bé, la realització efectiva de l’Evangeli del Crist en un home, implica que la vida de Déu, la vida diví-humana, la veritat i la saviesa divino-humanes, es fan efectives en ell. L’Evangeli és justament la veritat, la vida i la saviesa del Déu-home, el Crist, viscudes com la nostra pròpia saviesa, com el nostre coneixement, com la nostra pròpia vida quotidiana i com a experiència de la gràcia de Déu en la nostra ànima i en el nostre cos. L’Evangeli és una vida, una saviesa i un coneixement viscuts en la pràctica; per això no és possible aprendre’l si no és per la vida, és a dir, per la pràctica de l’ascesi, per l’adquisició de l’experiència, pel tast de la vida que ens és donada per la gràcia de l’Evangeli, pel tast de la seva veritat i del veritable coneixement de Déu. Per aquest mateix motiu el vertader coneixement de Déu no es podria trobar

⁶ Père Placide Deseille, *Introduction à Saint Isaac le Syrien- Discours ascétiques, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, Monastère de Solan.*

enloc més que en l'Evangelí del Déu-homme, el Crist, per mitjà de la seva vivència pràctica, d'una vivència eclesial, d'una experiència viscuda de la gràcia i l'ascesi, de l'Evangelí, d'una vivència tal com la conegueren sant Antoni i els altres sants de l'Església de Déu.

P. Josep

LA GNOSEOLOGIA DE SANT ISAAC DE SÍRIA

Introducció

A la filosofia europea, l'home es presenta més o menys fragmentat. Enlloc el trobem en la seva totalitat, en la seva plenitud i integritat; sempre dividit en parts, en fragments. No n'hi ha cap sistema filosòfic per al qual l'home sigui indivisible. Cap pensador no ha pogut donar una explicació de l'home en la seva totalitat. Per una part el *realisme* pur concentra i circumscriu l'home en les seves sensacions, i per mitjà de les sensacions, en la matèria, i així l'home es deixa de pertànyer i es troba dispers en els objectes. Per altra part, el *racionalisme* separa l'home del seu intel·lecte, ja que considera aquest com la font primera de la veritat, com el patró suprem de qualsevol mesura, i atribueix a aquest intel·lecte tot el valor, és a dir que li atribueix un caràcter absolut per fer-ne un ídol, mentre menysté i menysprea totes les altres facultats psicològiques de l'home. Encara el *criticisme* és essencialment una apologia del racionalisme i de l'empirisme (sensualisme) que mena finalment a circumscriure l'intel·lecte – i amb ell l'home en la seva integritat – en les sensacions. També el panteisme, com tots els sistemes monistes, considera l'home i el món com una totalitat formada d'oposicions contradictòries que fracassen a l'hora de constituir una unitat lògica. Tots aquests sistemes no arriben més que a un

coneixement del món i de l'home limitats a les aparences, al que és superficial, als fenòmens.

Tal com ho veu, des d'altre punt de vista, la fenomenologia, que és sempre una filosofia relativista, l'home resta privat d'un eix, sense un centre. Damunt què està fonamentat el món? Quin és el fonament de l'home, de l'intel·lecte, del seu coneixement? L'home s'esforça en explicar-se ell mateix a través dels objectes, però en explicar-se a si mateix pels objectes, ell mateix esdevé objecte i manera. De qualsevulla manera que es contempli, i siguin els que siguin els esforços que utilitzi, l'home de la filosofia dels fenòmens (la fenomenologia) no està en situació de donar testimoni a favor de la realitat objectiva dels éssers, menys encara de mostrar que els objectes contenen la veritat. En tots els esforços que hi posa per explicar l'home per l'home, la filosofia comet el contrasentit paradoxal de reflectir un mirall en un altre mirall: en la darrera anàlisi la filosofia roman centrada sobre la matèria i sobre l'home en totes les dimensions. Finalment dóna prova de la impossibilitat d'un coneixement vertader de l'home i del món.

Un resultat d'aquesta mena incita tanmateix l'esperit filosòfic de l'home a forjar-se concepcions que vagin més enllà de la matèria i més enllà de l'home. Així l'home fa un salt al "més-enllà-de-la-matèria" per mitjà de l'*idealisme*. Però el resultat d'aquest salt és l'escepticisme, perquè l'idealisme filosòfic considera l'home com a una realitat que ultrapassa l'experiència, una realitat que no sabia ni mostrar-se ni ser demostrada.

En el seu destí tràgic, l'home de la filosofia relativista demostra la transcendència de la veritat respecte de la matèria i respecte de l'home. Subsisteix un abisme infranquejable entre l'home i la veritat: l'home es troba en aquest costat de l'abisme, en aquesta banda, i confús és incapaç de passar a l'altra, on viu la Veritat transcendent. Però a la impotència que regna en aquesta vorera respon des del *més-enllà* l'omnipotència de la Veritat. La Veritat transcendent supera l'abisme per passar al nostre costat i revelar-se en el rostre meravellós del Déu-home, el Crist. *En el Crist* la Veritat transcendent esdevé immanent [*esotèrica*] per l'home. El Déu-home demostra la Veritat pel fet que es revela *en si mateix* i *per si mateix*. D'aquesta manera, la demostra de forma que no queda en deute amb el sil·logisme, ni amb el racionalisme, independentment d'ells; la demostra per la seva Persona vivent: no sols *posseeix* la veritat, sinó que Ell *és* la Veritat; en Ell Ésser i Veritat són equivalents. D'aquesta manera pot determinar per la seva Persona tant la Veritat com el mètode que serveix pel coneixement de la veritat: qualsevol *que roman en Ell, coneixerà la Veritat, i la Veritat l'alliberarà* del pecat, de la mentida i de la mort⁷.

En la Persona del Déu-home, Déu i l'home es troben indissolublement reunits: l'intel·lecte de l'home no desapareix, és regenerat, purificat, santificat, aprofundit, divinitzat i esdevé capaç de conèixer les veritats diví-humanes de la vida. En el Déu-home la veritat catòlica i absoluta se'ns ofereix, realment i hipostàticament, sense la més petita llacuna. Vet aquí perquè *Ell sol* en el gènere humà pot *posseir* en la seva integritat el coneixement de la

⁷ Jn. 8, 32.

Veritat. En l'home que desitja obtenir el coneixement de la Veritat, basta que el Déu-home s'encarni per a què aquest home esdevingui per a Ell consubstancial, membre del seu Cos diví-humà, que és l'Església⁸. L'acompliment d'aquesta gesta⁹, és a fi d'adquirir l'*intel·lecte del Crist*¹⁰, i llavors l'home pot pensar en Crist, viure en Crist, percebre en Crist, i d'aquesta forma pot arribar a un coneixement global de la Veritat.

Per l'home que es troba *en Crist*, les antinòmies de la lògica no representen contradiccions insuperables, sinó que són tan sols són les falles provocades pel sisme que fou el pecat dels nostres avantpassats. Des de que s'uneix al Crist, l'home sent que aquestes falles s'esborren, que el seu intel·lecte ha estat guarit, que ha retrobat la integritat que li pertany, que hi ha retornat *sa*, i així es fa capaç d'un coneixement integral.

La Veritat ens ha estat oferta objectivament en la Persona del Déu-home, el Crist. En l'obra dels sants Pares, aquests filòsofs de l'Evangelí, sants i vivencials, podem trobar, desenvolupada, la forma de la seva apropiació subjectiva, és a dir la metodologia del coneixement cristià. Entre ells, el gran asceta i sant, Isaac el Siri, ocupa un dels primers llocs. Als seus escrits, sant Isaac segueix i descriu, amb un singular coneixement experimental, l'ensenyament referit al procés de guarició i purificació dels òrgans humans del coneixement, així com el progrés de la persona humana en el coneixement i en l'ascensió orgànica cap a l'adquisició

⁸ Ef. 5, 30 i 3, 6.

⁹ Aquí potser caldria veure el mot original i fer una breu nota del traductor: proesa, gesta, acte de valor especial...

¹⁰ 1 Cor. 2, 16; el mot francès *intellect* tradueix el grec *nûs*.

empírica de la Veritat eterna. En aquesta filosofia de l'experiència en la gràcia de sant Isaac de Síria, els principis i la metodologia del coneixement cristià han trobat una de les expressions més perfectes. Assajaré de donar una visió esquemàtica d'aquesta gnoseologia.

Capítol I

LA MALALTIA DELS ÒRGANS DEL CONEIXEMENT

El caràcter del coneixement està determinat per l'organització, la naturalesa i la constitució dels òrgans a través dels quals pren forma. En totes les fases, el coneixement en depèn orgànicament. L'home no és el creador de la Veritat, i per això la pràctica del coneixement és una pràctica de l'apropiació d'una Veritat ja oferta objectivament. Aquesta apropiació presenta un caràcter orgànic: és semblant a un empelt fet damunt el cep d'una vinya, i a la vida de la nova branca damunt el cep i gràcies al cep¹¹, fins al punt que el coneixement es presenta com el fruit de l'arbre de la personalitat. Sigui quina sigui l'espècie de l'arbre que ha servit de peu a l'empelt, el fruit és de la mateixa espècie; sigui quina sigui la qualitat dels òrgans del coneixement, el coneixement posseeix una mateixa qualitat.

Després d'un examen minuciós de l'home, fins a les dades obtingudes per l'experiència i l'observació, sant Isaac de Síria constata que els òrgans de coneixement pateixen una malaltia. “La maldat és una feblesa de l'ànima” i al mateix temps dels òrgans de coneixement.¹² La maldat posseeix les seves pròpies percepcions, són les “passions”, i “les passions

¹¹ Cf. Jn. 15, 16.

¹² Carta 4, pag. 380. *Les oeuvres ascétiques retrouvées de notre père parmi les Saints*, ISAAC LE SYRIEN, ed. Nicéphore du monastère de la Théotokos, Leipzig 1770, reimpressió a càrrec de Joachim Spetsieris, Atenes 1985. Totes les notes remetent a aquesta edició.

són una malaltia de l'ànima"¹³. El mal i les "passions" no provenen de la naturalesa de l'ànima sinó que són adjuncions, elements *afegits*, sobrevinguts com *intrusos* dins la seva naturalesa¹⁴, per a l'ànima representen una adició contra natura¹⁵.

Què són les "passions" en si mateixes? Són "com una substància *dura*."¹⁶ Les coses de la vida són la causa de les passions¹⁷. Les passions són: "el desig de la riquesa, l'avidesa de les coses, els plaers del cos, la set d'honors, l'amor al domini, l'orgull de les aparences del poder, la coqueteria i la vanitat, l'opinió dels homes i el temor del cos"¹⁸. Totes aquestes passions tenen un nom comú, que les abasta totes: el *món*¹⁹ "El món és la conducta carnal i l'orgull de la carn."²⁰ Les passions són els atacs que el món llença contra l'home per mitjà de les coses d'aquest món: la gràcia divina és l'únic poder capaç de rebutjar aquests atacs.²¹ Quan les passions fan el seu cau en l'home, desarrelen la seva ànima²², posen a prova l'intel·lecte i imprimeixen²³ en ell imatges fantàstiques, ídols, desigs, i per això els pensaments són torbats d'aquesta manera per les imaginacions. "El món és una prostituta"²⁴ que, pels desigs corromputs de l'ànima, l'envolta, corromp la seva saviesa, capgira la puresa que Déu

¹³ Ibid. Discurs 83, p. 317.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Discurs 82, p. 312-315.

¹⁶ Discurs 69, p. 271.

¹⁷ Discurs 6, p. 32.

¹⁸ Discurs 30, p. 132.

¹⁹ Ibid., p. 131.

²⁰ Discurs 30, p. 132.

²¹ Discurs 38, p. 164.

²² Discurs 26, p. 112.

²³ Discurs 56, p. 227.

²⁴ Discurs 85, p. 329.

li havia donada. I així l'ànima ara impura, prostituïda, engendra un coneixement impur.

L'ànima malalta, l'intel·lecte que pateix, el cor i la voluntat ferits, en una paraula, els òrgans sofrents del coneixement, no poden engendrar, crear i produir més que percepcions malaltes, desigs pervertits i un coneixement malalt.

Capítol II

EL RETORN A LA SALUT DELS ÒRGANS DEL CONEIXEMENT

Sant Isaac fixa clarament el diagnòstic de la malaltia de l'ànima i dels òrgans del coneixement, i amb la mateixa claredat aconsella vivament l'ús del remei, que recomana amb fermesa i confiança. Ja que les passions són la malaltia de l'ànima, és a través de la purificació de les passions i del mal com l'ànima pot guarir-se.²⁵ Tal com les passions són la malaltia, les virtuts són la salut de l'ànima.²⁶ Les virtuts són els remeis que gradualment allunyen les malalties de l'ànima i dels òrgans del coneixement; aquest procés es va enfortint i estenent, i demana molts combats i molta paciència.²⁷

Embriagada per les passions, l'ànima gràcies a les virtuts és capaç de deslliurar-se d'aquesta ebrietat i recuperar la salut.²⁸ Les virtuts contenen “tristeses lligades a elles” i proves.²⁹ Sant Isaac diu que cada virtut és una creu.³⁰ Diu també que les penes i les proves són la causa de les virtuts.³¹ Per això aconsella que l'home estimi abans de tot les penes i la tristesa, perquè així es deslliurarà de les coses d'aquest món, i la seva intel·ligència podrà deslliurar-se de la seva confusió. Cal efectivament primer que l'home “es deslliuri”

²⁵ Discurs 86, p. 354.

²⁶ Discurs 83, p. 317.

²⁷ Discurs 38, p. 164.

²⁸ Cf. *ibid.* p. 165.

²⁹ Discurs 37, p. 161.

³⁰ Discurs 19, p. 73.

³¹ Discurs 27, p. 119.

de la matèria, a fi de poder ser engendrat per Déu; aquesta és *l'economia de la gràcia*³², i el mateix és per *l'economia del coneixement*.

Però si l'home es resol a tenir cura i guarir la seva ànima, li cal abans de cap altra cosa examinar què és el seu ésser, li cal aprendre a *discernir* en ell el bé del mal, el que és de Déu i el que és del diable; en efecte “el discerniment és més gran que qualsevol virtut.”³³ L'adquisició de les virtuts és un procés progressiu i orgànic: les virtuts se succeeixen les unes a les altres, l'una procedeix de l'altra³⁴, l'una és engendrada per l'altra. “Cada virtut és efectivament la mare de la següent.”³⁵ Les virtuts segueixen un ordre que no és només ontològic, sinó també cronològic. Entre totes elles, la fe és la qui ve en primer lloc.

(a) *La fe*

Per l'exercici de la fe comença la guarició i el retorn de l'ànima de les passions a la salut. Tan aviat com la fe comença a fer-se substancial, a hipostasiar-se en l'home, les passions comencen a desarrelar-se de l'ànima. Però “mentre l'ànima no ha adquirit l'embriaguesa de la fe en Déu, per tal d'haver rebut el poder de la seva percepció”, no pot ni ser guarida de les passions, ni “trepitjar la matèria visible”³⁶. En l'exercici de la fe, l'aspecte negatiu consisteix en què l'ànima sigui alliberada de la matèria que porta el pecat,

³² Discurs 5, p. 5 i 2.

³³ Discurs 7, p. 33. Cf. Discurs 26, p. 109.

³⁴ Discurs 46, p. 190.

³⁵ Discurs 68, p. 27.

³⁶ Discurs 1, p. 2.

mentre que l'aspecte positiu consisteix en trobar-se unida a Déu.³⁷

L'ànima que s'ha deixat dispersar per les percepcions de les coses del món, es torna a centrar per l'ascesi de la fe, practica el dejuni de les coses i roman tota ella contínuament en la percepció de Déu. Aquest és el fonament de tots els béns.³⁸ És la concentració dels pensaments en Déu el que representa l'inici d'aquest nou camí de la vida, és “aplicar sempre l'intel·lecte³⁹ a les paraules de Déu i afligir-se en la pobresa.”⁴⁰

Dispersada per les passions, gràcies a la fe la intel·ligència es torna a centrar, és alliberada de les coses sensibles per tal de recobrar la pau i la serenitat dels pensaments.⁴¹ Mentre viu per les sensacions en el món de les coses sensibles, la intel·ligència està malalta.⁴² Gràcies a la fe s'evadeix de la presó d'aquest món, on s'ofegava sota els efectes del pecat, per a penetrar en el “nou segle”, on

³⁷ Discurs 23, p. 90.

³⁸ Discurs 26, p. 109.

³⁹ N.T. nûs, en l'obra d'Isaac com en la del conjunt dels Pares, és la part superior de l'ànima, el seu extrem més afinat, la punta millor esmolada, que percep intuïtivament les realitats divines i assaboreix la dolçor quan és il·luminada per la gràcia i així entra en comunió, en contacte immediat amb aquestes realitats. El nûs és l'òrgan de la contemplació; ordinàriament és traduït per intel·lecte tot i que aquest mot tingui en francès – i en català – un ressò massa intel·lectual per donar exacte referència al pensament d'Isaac (o al d'Evagre el Pòntic, molt sovint acusat injustament d'intel·lectualisme)P. Placide, op. cit]

⁴⁰ Discurs 1, p.2.

⁴¹ Discurs 5, p. 23. Cf. Discurs 1, p. 3. N.T.: segons P. Placide, els logismoi, (pensaments) en plural són les inspiracions, els suggeriments interiors, bons o dolents, que brollen en l'ànima; pres sovint en el seu aspecte dolent, aquest terme és llavors sinònim de temptacions. L'expressió “els pensaments” pot designar també les reflexions, els raonaments i tota l'activitat discursiva que caracteritzen especialment el coneixement intel·lectual purament humà, o “coneixement psíquic” en termes de sant Isaac.

⁴² Discurs 25, p. 106.

novament respirarà *una nova atmosfera meravellosa*.⁴³ “La son de la intel·ligència” és tan perillosa com la mort, i per aquesta raó la intel·ligència mitjançant la fe s’ha de despertar a la seva feina espiritual⁴⁴, per la qual l’home podrà endur-se la victòria sobre si mateix, tot foragitant de si mateix les passions⁴⁵. “Persegueix-te a tu mateix i el teu enemic serà expulsat lluny teu.”⁴⁶

En l’exercitació de la fe, li és saludable a l’home actuar sempre d’acord amb aquesta antinòmia de la fe *que depassa l’esperit*: “sigues com mort durant la vida i viuràs després de la mort.”⁴⁷ A través de la fe la intel·ligència troba la guarició, recupera la salut i la saviesa: l’ànima esdevé *assenyada* quan ja no “es gira impudentment a pensaments inconvenients.”⁴⁸ “L’amor al cos és el signe de la manca de fe.”⁴⁹ La fe deslliura l’intel·lecte de les categories del sensible per tornar-lo sobri per mitjà del dejuni, l’estudi de Déu⁵⁰ i la vetlla.⁵¹

És la manca de moderació, la feixuguesa del ventre, el que torba la intel·ligència⁵², i la dispersa entre plaers imaginaris i apassionats. “El coneixement de Déu no s’està en un cos amic del plaer.”⁵³ De la llavor sembrada pel dejuni germina la tija de la saviesa, exactament com “la manca de

⁴³ Discurs 15, p. 54.

⁴⁴ Discurs 26, p. 115.

⁴⁵ Discurs 26, p. 111.

⁴⁶ Discurs 30, p. 127.

⁴⁷ Discurs 44, p. 184.

⁴⁸ Discurs 1, p. 3-4.

⁴⁹ Discurs 26, p.116.

⁵⁰ Ibid. p. 109. Cf. Discurs 38, p. 165.

⁵¹ Discurs 29, p. 125.

⁵² Discurs 34, p. 147.

⁵³ Discurs 56, p. 223.

temprança neix de la sacietat i la impuresa de la satisfacció.”⁵⁴

Els pensaments i els desigs carnals provoquen en l’home el foc de l’agitació; el remei consisteix en què el seu esperit sigui completament batejat dins l’oceà dels misteris de les Escriptures.⁵⁵ Sense la privació voluntària, l’ànima no pot ser alliberada del torbament dels seus pensaments, i sense l’hesiquia⁵⁶ de les percepcions, no pot ressentir “la pau de la intel·ligència⁵⁷”. Les passions enfosqueixen els pensaments i ceguen la intel·ligència.⁵⁸ El torbament dels pensaments és produït per la golafreria.⁵⁹

El *pudor*⁶⁰ i el *temor de Déu* són contenció pel torbament de la intel·ligència; quan aquesta esdevé inconstant i versàtil, la pesada de la seva balança és falsejada en proporció a la insuficiència del pudor i del temor de Déu⁶¹. La correcta estructura de la intel·ligència s’obté per l’observança (la “guarda”) dels manaments del Senyor⁶² o bé suportant la creu i les proves⁶³, mentre que les coses de la vida enfosqueixen la intel·ligència.⁶⁴ És concentrant-se sobre

⁵⁴ Discurs 69, p. 272.

⁵⁵ Discurs 1, 4.

⁵⁶ N.T. segons P. Placide, aquets terme, prou utilitzat en els textos que tracten de l’espiritualitat ortodoxa i sovint no traduït, significa per una part la calma interior, el silenci i la pau dels pensaments, i d’altra part, la vida solitària i silenciosa que l’anacoreta porta al desert.

⁵⁷ Discurs 5, p.23.

⁵⁸ Discurs 26, p. 111.

⁵⁹ Discurs 56, p. 221.

⁶⁰ N.T. segons nota de P.Placide en Discurs 1, 18: pudor o vergonya, en el sentit del sentiment instintiu de reserva davant les sol·licitacions impures.

⁶¹ Discurs 1, p. 4-5.

⁶² Discurs 36, p. 160.

⁶³ Discurs 30, p. 129.

⁶⁴ Discurs 2, p. 10.

si mateix com l'home desperta a Déu el seu esperit⁶⁵, i per la hesiquia com pot purificar la intel·ligència⁶⁶ i endur-se la victòria sobre les passions.⁶⁷ Pel silenci l'home du la santedat a l'ànima, i per això li convé obligar-se al silenci, perquè “una mena de plaer és infantat en l'ànima per la pràctica d'aquest treball.”⁶⁸ Pel silenci l'home entra en la pau dels pensaments.⁶⁹

La fe aporta la pau a l'esperit, per això precisament ella pot desarrelar els pensaments que germinen sense parar. El pecat és la causa del torbament i de la guerra que ens fan els pensaments, així com la causa de la guerra que l'home fa contra el cel i contra els seus contemporanis. “Fes la pau amb tu mateix, i reconciliaràs amb tu el cel i la terra.”⁷⁰ Abans de tenir fe, l'intel·lecte està dissipat en les coses d'aquest món: per la fe l'exaltació de l'intel·lecte és vençuda.⁷¹ L'exaltació dels pensaments provoca el dimoni de la disbauxa⁷². L'exaltació dels ulls és obra dels esperits impurs⁷³. Per la fe l'intel·lecte s'aferma en la memòria de Déu⁷⁴, per això el camí de la salvació és “recordar Déu contínuament”⁷⁵. Tal com el peix fora de l'aigua, així l'intel·lecte que surt del record de Déu.⁷⁶ La llibertat de l'home vertader consisteix en l'alliberament per respecte a les passions, en una resurrecció amb el Crist, i en la joia de

⁶⁵ Discurs 3, p. 14.

⁶⁶ Discurs 23, p. 93.

⁶⁷ Discurs 41, p. 172.

⁶⁸ Discurs 34, p. 149.

⁶⁹ Discurs 15, p. 55.

⁷⁰ Discurs 30, p. 127.

⁷¹ Discurs 5, p. 21. Cf. Discurs 26, p. 11°.

⁷² Discurs 2, p. 9. Cf. Discurs 43, p. 180.

⁷³ Discurs 26, p. 112.

⁷⁴ Discurs 5, p. 26.

⁷⁵ Discurs 43, p. 177.

⁷⁶ Discurs 43, p. 177.

l'ànima.⁷⁷ Cadascú pot vèncer les passions amb l'únic ajut dels actes de la virtut.⁷⁸ Contra cada passió l'home ha de lluitar fins la mort⁷⁹. En la lluita contra les passions la fe és la primera i la més important de les armes. La fe és la llum de la intel·ligència, foragita la foscor de les passions, és també la força de l'intel·lecte, i qui allunya la malaltia de l'ànima.⁸⁰

La fe du en ella mateixa no sols el seu principi i el seu ésser, sinó també el principi i l'ésser de totes les altres virtuts diví-humanes, que es desenvolupen orgànicament l'una a partir de l'altra, com els cercles anuals en el tronc d'un arbre. Si la fe té un llenguatge, aquest és la pregària.

(b) *La pregària*

Per l'exercici de la fe, l'home s'emporta la victòria sobre el seu egoisme, surt dels límits del seu "ego" per entrar dins una nova realitat, suprasubjectiva i transcendent. En aquesta nova realitat regnen altres lleis: *tot el que era vell ha passat, tot s'ha fet nou*. A mida que s'endinsa en els abismes desconeguts d'aquesta nova realitat, l'asceta de la fe és conduït i dirigit per la pregària i ell mateix pot veure, per mitjà de la pregària, experimentar per mitjà de la pregària, pensar per mitjà de la pregària i viure per mitjà de la pregària.

⁷⁷ Discurs 26, p. 110.

⁷⁸ Discurs 38, p. 166. Cf. Discurs 44, p. 184, Discurs 56, p. 230.

⁷⁹ Discurs 12, p. 49.

⁸⁰ Discurs 35, p. 155.

En observar l'intel·lecte de l'home que camina pel camí de la pregària, sant Isaac observa que l'intel·lecte és guardat per la pregària i conduït per la pregària: per la pregària, cada bon pensament és transformat en un pensament de Déu⁸¹. Però la pregària és també una difícil proesa, perquè posa en joc tota la persona de l'home, i l'home “es crucifica a si mateix en la pregària”⁸², crucifica les passions i els pensaments pecaminosos que estan lligats a la seva ànima. “La pregària és la mortificació dels pensaments de la voluntat de la vida de la carn.”⁸³

“Per la paciència de romandre en la pregària”, l'home du una lluita ben difícil, és el combat que consisteix a “negar-se a si mateix”,⁸⁴ combat indispensable per a l'obra de la salvació. La pregària és “la font de la salvació”. Per ella obtenim totes les altres virtuts, “tota abundor de béns.”⁸⁵ Per això temptacions monstruoses vénen a fer la guerra a l'home en la seva pregària, temptacions que pot rebutjar i de les que es pot salvar igualment per la pregària.

El guardià més segur de l'intel·lecte és la pregària.⁸⁶ Ella dissipa els núvols de les passions i “il·lumina” l'intel·lecte⁸⁷. Ella és qui condueix el seny fins la intel·ligència⁸⁸. La perfecció es troba a partir del punt en què l'home es torna digne de romandre en la pregària⁸⁹. La pregària espiritual es transforma en un rapte, en el transcurs

⁸¹ Discurs 34, p. 151.

⁸² Discurs 69, p. 272.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Discurs 21, p. 83.

⁸⁵ Discurs 49, p. 205.

⁸⁶ Discurs 14, p. 53.

⁸⁷ Discurs 35, p. 155.

⁸⁸ Discurs 85, p. 346.

⁸⁹ Discurs 32, p. 140.

del qual els misteris de la santa Trinitat són desvelats i l'intel·lecte penetra en l'esfera de la ignorància sagrada, que es troba "més amunt que el coneixement".⁹⁰

Obert per la fe, el retorn a la salut dels òrgans del coneixement es continua per la pregària. Els límits de la pregària són sempre els mateixos: l'egocentrisme poc a poc és separat del teocentrisme.

(c) *L'amor*

"L'amor neix de la pregària"⁹¹, de la mateixa manera que la pregària neix de la fe. Les virtuts tenen totes la mateixa naturalesa, la mateixa substància o essència, i per això s'engendren l'una a l'altra. L'amor que nosaltres portem vers Déu ens dóna testimoniatge de què les noves realitats on la fe i la pregària introdueixen l'home, són molt més elevades que tot allò que hi havia abans. L'amor a Déu com l'amor a l'home són obra de la fe i de la pregària. El vertader, l'autèntic amor de l'home és quelcom del tot impossible de realitzar sense la fe i sense la pregària.

Per la fe l'home canvia el món: del món finit passa a un món infinit, en el qual pot viure, no segons les lleis del que és sensible, sinó segons les lleis de la pregària i de l'amor. Sant Isaac subratlla d'una manera molt particular aquesta convicció que ha adquirit al preu d'una experiència ascètica viscuda en la gràcia: que l'amor de Déu procedeix

⁹⁰ Discurs 35, p. 156.

⁹¹ Discurs 69, p. 272.

de la pregària. “L’amor és el fruit de la pregària”⁹². Per la pregària podem obtenir de Déu l’amor, i en certa manera no el podríem adquirir sense el treball de la pregària. I com justament l’home pot adquirir el coneixement de Déu per la fe i per la pregària, l’amor és “el fruit del coneixement”⁹³. Per la fe l’home renega de la llei de l’egoisme, nega la seva ànima pecadora. Però quan estima la seva ànima, odia el pecat que ella du en si mateixa. Per la pregària lluita per reemplaçar la llei de l’egoisme per la llei del teisme, les passions per les virtuts, la *vida segons l’home* per la *vida segons Déu*, i d’aquesta manera pot guarir i retornar a la salut la seva ànima que es trobava en el pecat. Per aquestes raons sant Isaac pot ensenyar que “l’amor de Déu es troba en la negació de l’ànima”.⁹⁴

La impuresa i la malaltia de l’ànima són per a ella afegits contra natura, no són parts constituents del seu ésser, perquè “la puresa i la santedat són el reialme de l’ànima”⁹⁵.

L’amor prové de Déu perquè *Déu és amor*⁹⁶; “si qualcú adquireix l’amor, és Déu qui li’n revestirà.”⁹⁷ Déu no en coneix de límit, per això l’amor és infinit i no admet cap mesura. Tot aquell que estima per Déu i en Déu, estima “tothom per igual i sense fer cap diferència”. D’un home tal, sant Isaac el Siri diu que “ha arribat a la perfecció”⁹⁸. I com a exemple de l’amor perfecte, ell en dóna el del sant Pare

⁹² Discurs 38, p. 164. Cf. Discurs 84, p. 326.

⁹³ Discurs 69, p. 272.

⁹⁴ Carta 4, p. 378.

⁹⁵ Ibid. P. 367.

⁹⁶ 1 Jn., 4, 8.

⁹⁷ Discurs 58, p. 236.

⁹⁸ Discurs 81, p. 308. Cf. Carta 4, p. 374.

Agathon: “Voldria trobar un leprós i prendre-li el seu cos i donar-li el meu”⁹⁹.

En el Regne de l'amor, les oposicions antinòmiques de la intel·ligència s'esborren: l'asceta de l'amor experimenta per avançat l'harmonia paradisiàca en si mateix i en el món de Déu que l'envolta, perquè per l'exercici de la fe ha pogut sortir de la passió de l'egocentrisme i de l'egoisme per entrar en el paradís dels valors i les perfeccions divines. Sant Isaac comenta: “L'amor de Déu és un paradís on les Beatituds en són donades a tots com a aliment”¹⁰⁰. La gehenna consisteix en no posseir l'amor de Déu, i “els qui són turmentats en la gehenna, són fuetejats amb el fuet de l'amor”¹⁰¹. Quan qualcú ha adquirit l'amor perfecte de Déu,¹⁰² ha adquirit la perfecció. Per això sant Isaac aconsella: “Cal abans de tot adquirir l'amor, que és la primera visió de la santa Trinitat.”¹⁰³

En alliberar-se de les passions, l'home s'allibera gradualment de la passió de l'egocentrisme i de l'egoisme de l'*hominisme* i de l'*humanisme*, de l'antropocentrisme i de la *philautia* personal d'aquestes corrents, surt d'aquesta esfera mortal antropocèntrica per passar al domini de la Divinitat Triàdica. Llavors pot rebre en la seva ànima la Pau divina, i aquí les oposicions i les contradiccions que són creades per les categories del temps i de l'espai deixen de ser portadores de mort, i l'home pot experimentar en tota la seva puresa la victòria que ha emportat sobre la mort i sobre el pecat.

⁹⁹ Discurs 72, p. 182.

¹⁰⁰ Discurs 84, p. 326.

¹⁰¹ Discurs 85, p. 348.

¹⁰² Carta 4, p. 387.

¹⁰³ Discurs 21, p. 83.

(d) *La humilitat*

La fe té una mena pròpia de pensament, ja que té la seva pròpia forma de vida. Per la fe, el cristià no només viu, sinó que també pensa per ella¹⁰⁴. La fe proporciona la nova categoria de pensament per la qual l'home que creu pot realitzar un treball gnoseològic completament nou. Aquesta nova categoria gnoseològica és la *humilitat*. Per la humilitat, qui s'exercita en la fe menysprea cada un dels seus pensaments. D'aquesta manera pot assegurar-se el coneixement de la veritable Veritat.

La humilitat extreu la seva potència de la pregària, i així progressa de creixement en creixement de manera il·limitada. Sant Isaac ensenya que la pregària i la humilitat es troben sempre en una simetria de reciprocitat: la humilitat pot augmentar pel progrés de la pregària, i recíprocament.¹⁰⁵ La humilitat és la potència que re-uneix el cor¹⁰⁶ sense deixar que es dispersi en pensaments orgullosos i desigs apassionats. És l'Esperit Sant qui protegeix i sosté la humilitat, i és ell mateix qui no sols apropa el cor de l'home a Déu, sinó també Déu a l'home.¹⁰⁷ A més la humilitat ha estat la causa de l'*encarnació* del Fill de Déu, de la profunda unió de Déu amb l'home: és la humilitat que "ha fet de Déu un home sobre la terra."¹⁰⁸ La humilitat és "l'ornament de la Divinitat. Perquè en fer-se home, el Verb se'n revestí, i per ella ha viscut entre nosaltres en el nostre cos."¹⁰⁹

¹⁰⁴ 2 Cor. 5, 7.

¹⁰⁵ Discurs 21, p. 83.

¹⁰⁶ Ibid. p. 84.

¹⁰⁷ Discurs 56, p. 229.

¹⁰⁸ Discurs 20, p. 76.

¹⁰⁹ Discurs 20, p. 79.

La humilitat és la potència misteriosa divina que no es dona més que als sants, als perfectes en la virtut, i que es concedeix *per la gràcia*. La humilitat “inclou en ella totes [les virtuts].”¹¹⁰ Per la gràcia de l’Esperit Sant, “són revelats els misteris als humils.”¹¹¹ Per això són perfectes “en la saviesa”¹¹² La humilitat és la font dels misteris del nou segle.”¹¹³

La humilitat de l’esperit és la saviesa de l’esperit: “Aquestes dues [virtuts] preparen dins l’ànima les primícies que vindran de la Santíssima Trinitat.”¹¹⁴ La saviesa és el resultat de la humilitat: per la humilitat l’intel·lecte és guarit i esdevé savi. “la dolcesa segueix en efecte a la humilitat per ajuntar-s’hi a ella, la qual cosa constitueix la saviesa de les percepcions.”¹¹⁵ La humilitat guarneix l’esperit de saviesa.¹¹⁶

Quan es gira cap al món, l’home que és humil expressa tota la seva personalitat amb humilitat. En això imita a Déu encarnat. “De la mateixa manera que l’ànima és incognoscible i invisible als ulls de la carn, igualment l’home humil no pot ser distingit entre els homes.”¹¹⁷

L’home humil, en efecte, “no només no vol ni ser vist ni ser reconegut pels homes”, sinó “vet aquí quina és la seva voluntat: si fos possible rentar-se d’ell mateix per ell mateix a l’interior d’ell mateix... ésser com a una cosa que no

¹¹⁰ Discurs 20, p. 80. Cf. Discurs 37, p. 160.

¹¹¹ Discurs 20, p. 79.

¹¹² Discurs 43, p. 176.

¹¹³ Discurs 58, p. 236.

¹¹⁴ Discurs 81, p. 312.

¹¹⁵ Discurs 23, p. 93.

¹¹⁶ Discurs 81, p. 311.

¹¹⁷ Ibid.

existeix en la creació i que no ha arribat a l'existència, i fins i tot no reconegut en absolut com existent per la seva pròpia ànima.”¹¹⁸ L'home humil en esperit “s'empetiteix ell mateix davant tots els homes”¹¹⁹, però Déu el glorifica, perquè “allà on floreix la humilitat, abunda la glòria de Déu”¹²⁰, el brot de la planta de l'ànima s'obre en una flor immarcescible.

(e) *Gràcia i llibertat*

La Persona del Déu-home, el Crist, representa per Ell mateix el model ideal de la persona humana i del seu coneixement. La persona del Senyor descriu per Ella mateixa i determina tota la justificació de la vida cristiana en totes les seves dimensions. En el Crist ha estat realitzada de la manera més perfecta possible la unió mística entre Déu i l'home i simultàniament entre l'obra de Déu en l'home i de l'home en Déu.

La sinergia diví-humana representa la característica essencial de l'activitat cristiana en el món. Aquí l'home coopera amb Déu i Déu amb l'home¹²¹. Actuant en ell mateix i al voltant seu, el cristià compromet tota la seva personalitat en els seus combats, però no ho fa ni ho pot fer amb èxit més que amb la *col·laboració* constant del poder diví – és a dir de la gràcia de Déu. Sense l'ajut de la gràcia de Déu, no n'hi ha cap pensament que el cristià pugui pensar en concordança amb l'Evangelí, no n'hi ha cap percepció

¹¹⁸ Discurs 5, p. 28.

¹¹⁹ Ibid. p. 29.

¹²⁰ Ibid. P. 29.

¹²¹ Cf. 1 Cor. 3, 9.

que el cristià pugui percebre en concordança amb l'Evangeli, no n'hi ha cap obra que el cristià pugui realitzar en concordança amb l'Evangeli. L'home ofereix la seva voluntat i Déu aporta la gràcia, i de la sinergia comuna d'ambdós es crea la persona del cristià.

En tots els graus de perfeccionament, la gràcia és necessària per al cristià. Ningú no pot fer seva la virtut evangèlica si la gràcia de Déu no li ve en ajut, si ella no li aporta la seva *sinergia*. Tot en el cristianisme és resultat de la gràcia i la llibertat, perquè tot és diví-humà.

Sant Isaac subratlla i posa de relleu la sinergia diví-humana de la voluntat de l'home i la gràcia de Déu en la vida sencera del cristià. La gràcia obre els ulls de l'home al *discerniment* del bé i del mal, “ella és qui *confirma* el seu judici” en Déu, li revela el futur, és qui li dóna la capacitat d'entendre el que succeirà i fa aixecar en ell la “*llum secreta*”¹²².

Quant més dóna Déu la gràcia de la fe a l'home, més li revela els abismes i els precipicis del mal que es troben en el món i en els homes. Al mateix temps li envia una quantitat de temptacions per tal que experimenti el poder de la gràcia que Déu li ofereix i a fi que pugui sentir i aprendre que és únicament per la gràcia com pot endur-se la victòria sobre les temptacions més temibles, i les més provocadores d'escàndol. A penes la gràcia percep que en l'ànima de l'home ha començat a formar-se la confiança en si mateix i tant aviat ha començat a “formar grans designis respecte a si mateix”, s'allunya d'ell a fi que les temptacions es precipitin

¹²² Ibid.

damunt seu “fins que hagi reconegut la seva feblesa” i “es refugii humilment en Déu.”¹²³

És per la *sinergia* de la gràcia de Déu i la voluntat de l'home que aquest pot *créixer* per la fe *fins l'home perfecte*¹²⁴. això succeeix gradualment, perquè la gràcia penetra “a poc a poc” dins l'ànima.¹²⁵ La gràcia és donada en particular a tots aquells que són humils. Més gran és la humilitat, més gran és la gràcia. I en la gràcia es troba també la saviesa: “els humils es fan savis per la gràcia.”¹²⁶

Gradualment, la saviesa donada en la gràcia revela als humils els misteris, un després de l'altre, i el misteri de la “passió”. Llavors els humils comprenen perquè l'home pateix les passions. La gràcia els revela el significat de les proves. Quan més gràcia posseeix l'home, més pateix *passions* i *temptacions*. Però si per pròpia negligència i per amor al pecat es priva ell mateix de la gràcia, llavors es priva de l'únic mitjà que li permetria adonar-se i comprendre les passions i les temptacions que sofreix i de donar-les el seu significat.

(f) *La purificació de l'intel·lecte*

Per la refosa de l'intel·lecte obtinguda per ascèsis en la gràcia, l'home foragita els pecats i les passions de tots els òrgans del coneixement; d'aquesta manera pot guarir aquests

¹²³ Discurs 19, p. 73. Cf. Discurs 46, pp. 192-193.

¹²⁴ Discurs 57, p. 233.

¹²⁵ Discurs 46, p. 193.

¹²⁶ Discurs 26, p. 111.

òrgans de les malalties mortals i restituir-los la salut. Al mateix temps que els òrgans del coneixement es purifiquen dels pecats i de les passions, recobren la salut. Sobretot el principal òrgan de coneixement - l'intel·lecte [*nûs*] – rep una atenció particular, ja que la seva funció és d'una importància decisiva en el regne de la persona humana.

La concentració i la vigilància de la pregària no són mai tan necessaris com en el treball de purificació de l'intel·lecte [*nûs*]. En aquest treball, l'asceta de la fe ha de disposar per al combat totes les seves facultats a fi d'obtenir una remodelació i una transformació del seu intel·lecte per les virtuts evangèliques en la gràcia. Sobre aquest punt sant Isaac ens transmet els tresors de la seva experiència.

Segons sant Isaac, la impuresa i la feixugor de l'intel·lecte provenen de la golafreteria¹²⁷. Per això el dejuni és el primer mitjà que cal utilitzar per la purificació de l'intel·lecte. En la seva constitució natural, l'intel·lecte és lleuger i subtil¹²⁸. La seva feixugor és una situació contra natura que ha provocat el pecat. Gràcies a la pregària, l'intel·lecte “*esdevé lleuger i diàfan*”¹²⁹. Per aquest treball, l'home retira de si mateix la dura escorça del pecat i d'aquesta manera pot fer-lo lleuger i diàfan.

Quan s'ha remodelat ell mateix per les ascesis practicades en la gràcia, l'home pot adquirir la puresa de l'intel·lecte, i és per aquesta puresa de l'intel·lecte com pot “tenir accés als misteris de Déu”¹³⁰. “La purificació del cos

¹²⁷ Discurs 8, p. 36.

¹²⁸ Discurs 35, p. 154.

¹²⁹ Discurs 9, p. 41.

¹³⁰ Discurs 19, p. 63.

és una santedat que el fa sortir de les taques de la carn. La purificació de l'ànima correspon a deslliurar-se de les passions secretes que s'estan en la intel·ligència. *En quant a la purificació de l'intel·lecte, consisteix en una revelació dels misteris.*"¹³¹

Tan sols una intel·ligència que ha estat purificada per la gràcia pot produir un coneixement pur, espiritual. "Fins que la intel·ligència no s'hagi deslliurat de la multiplicitat dels pensaments per penetrar en la simplicitat de la puresa, no podrà tenir la percepció del coneixement espiritual."¹³² Els homes que es troben en aquest món "no poden purificar la intel·ligència perquè tenen un excés de coneixement del mal". "Són molt rars els qui poden retornar a la puresa primitiva de la intel·ligència."¹³³ Per la perseverança en la pregària purifiquem l'intel·lecte, l'il·luminem i l'omplim de la llum de la veritat.¹³⁴ Guiades per la misericòrdia, les virtuts concedeixen a l'intel·lecte que pugui reposar en la llum.¹³⁵ La purificació de l'intel·lecte no és una tècnica dialèctica, conceptual, teòrica, és la pràctica de l'experiència que tenim de la gràcia: és del tot ètica. En el dejuni i les vetlles, en la hesiquia, en les pregàries i en les altres ascesis, és on es purifica l'intel·lecte.¹³⁶

Què és doncs la purificació de l'intel·lecte? – *la purificació de l'intel·lecte consisteix en una il·luminació "en les realitats divines, a partir de l'exercici de les virtuts."*¹³⁷

¹³¹ Ibid. p. 70.

¹³² Discurs 44, p. 183.

¹³³ Discurs 23, p. 97-98.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Discurs 83, p. 320. Cf. Discurs 86, p. 353.

¹³⁶ Discurs 83, p. 319.

¹³⁷ Discurs 11, p. 46.

Això vol dir que la puresa de l'intel·lecte és exactament el fruit de la pràctica de les virtuts. L'exercici de les virtuts multiplica la gràcia en l'home, i la presència de la gràcia purifica l'intel·lecte dels mals pensaments.¹³⁸ Per la pràctica de les virtuts és com es purifica l'intel·lecte dels sants, com pot arribar a ser transparent i penetrant.¹³⁹ “La puresa de l'ànima és el primer carisma que havia rebut la nostra naturalesa. I en absència d'una purificació de les passions, l'ànima no pot ser guarida de les malalties del pecat, ni recobrar la glòria que havia perdut per la seva transgressió. Si algú s'ha fet digne de la purificació, que és la salut de l'ànima, el seu intel·lecte rep una joia sensible de l'esperit en la pràctica d'aquests afers; arriba a ser en efecte un fill de Déu i un germà del Crist.”¹⁴⁰ Si l'home pot sortir victoriós del combat contra les passions, adquireix la puresa de l'ànima¹⁴¹. “L'enfosquiment de l'intel·lecte” procedeix de la manca de misericòrdia i de la negligència¹⁴². Les virtuts són “les ales de l'intel·lecte”, ales que li permeten alçar el vol cap als cels¹⁴³. El Crist ha enviat l'Esperit Sant als seus Apòstols; i “s'hi ha establert [en ells] i ha perfeccionat el seu intel·lecte, hi ha condemnat a mort activament en ells el vell home de les passions, i hi ha revifat efectivament el nou home segons l'esperit”¹⁴⁴.

Dispers en els pensaments d'impuresa i de pecat, l'intel·lecte es concentra per la pregària, l'hesiquia i les

¹³⁸ Discurs 81, p. 310.

¹³⁹ Discurs 86, p. 354.

¹⁴⁰ Carta 4, p. 337.

¹⁴¹ Discurs 30, p. 129.

¹⁴² Discurs 56, p. 228.

¹⁴³ Carta 4, p. 390.

¹⁴⁴ Discurs 14, p. 53. Cf. Discurs 23, pp. 97-99.

altres ascetis¹⁴⁵. Quan l'intel·lecte ha estat alliberat del nus que formen les passions, al començament és “com un ocell sense ales”, que lluita per elevar-se per la pregària per damunt dels afers terrestres, però sense aconseguir-ho ja que “fa arrossegar el seu bec per terra”. No ho pot aconseguir més que per una gran asceti en les virtuts, ja que és per les virtuts que l'intel·lecte pot re-unir-se i adquirir les ales¹⁴⁶.

El poder que concentra l'ànima és l'amor de Déu¹⁴⁷. L'estudi dels troparis i dels cathismes, la memòria de la mort i l'esperança de la vida futura, “això és el que re-uneix l'intel·lecte sense deixar-lo vagarejar.”¹⁴⁸ La predeterminació de l'intel·lecte és regnar sobre les passions¹⁴⁹, i establir la seva autoritat sobre les percepcions¹⁵⁰.

La fita de totes les lleis i ordenances de Déu és la puresa del cor¹⁵¹. El Senyor s'ha encarnat per a purificar tan el cor com l'ànima de la seva perversió i per retornar-los a la situació primitiva.¹⁵² Però n'hi ha una certa diferència entre la puresa del cor i la de l'intel·lecte. Sant Isaac escriu sobre aquest punt: “En què es diferencia la puresa del cor de la de l'intel·lecte? Una és la del cor i una altra la de l'intel·lecte. L'intel·lecte és, efectivament, un dels sentits de l'ànima. El cor és qui manté i reté en ell mateix els sentits. És l'arrel. Si l'arrel és santa, les branques són també santes. Si, doncs, el

¹⁴⁵ Discurs 56, p.228. Cf. Discurs 23, p. 102.

¹⁴⁶ Discurs 24, p. 104.

¹⁴⁷ Discurs 68, p. 269.

¹⁴⁸ Discurs 32, p. 137.

¹⁴⁹ Discurs 8, p. 37.

¹⁵⁰ Discurs 31, p. 134.

¹⁵¹ Carta 4, p. 367.

¹⁵² Discurs 83, pp. 319-320.

cor s'ha purificat, és evident que tots els sentits s'han purificat.”¹⁵³

És a preu de nombroses proves i de nombroses privacions i de nombroses llàgrimes com el cor pot adquirir la puresa, així com per la condemna a mort de “tots [els pensaments] del món.”¹⁵⁴ El dol i les llàgrimes purifiquen el cor de la seva impuresa.¹⁵⁵ A la pregunta: “Per quin senyal i en quin moment l’home pot reconèixer que el seu cor ha assolit la puresa?” sant Isaac dóna aquesta resposta: “*Quan veu tots els homes com bons*, i que ningú no li sembla impur ni profà.”¹⁵⁶

Per l’ascesi és possible adquirir la puresa del cor i la puresa de l’intel·lecte: “l’ascesi és la mare de la santificació.”¹⁵⁷ En la hesiquia la virtut del cos purifica el cor de la matèria que n’hi ha en ell.”¹⁵⁸ Així i tot les penes que el cos pateix sense la puresa de l’intel·lecte són com una mare estèril i un si eixut. No poden, efectivament, apropar-lo al coneixement de Déu; esgoten el cos sense preocupar-se de desarrelar les passions de l’intel·lecte. Vet ací perquè no recullen res.¹⁵⁹

Aquest és el senyal de la puresa: alegrar-se amb qui s’alegra, plorar amb qui plora, ser febles amb els febles, fer dol amb els pecadors, alegrar-se dels que es converteixen i combregar amb els sofriments dels qui pateixen, sense

¹⁵³ Ibid. 320.

¹⁵⁴ Discurs 85, p. 342.

¹⁵⁵ Ibid. 341.

¹⁵⁶ Discurs 16, p. 56.

¹⁵⁷ Discurs 17, p. 59.

¹⁵⁸ Discurs 56, p. 122.

¹⁵⁹ Discurs 58, p. 239.

reprendre ningú, i considerar tots els homes en la puresa de la intel·ligència com a sans i bons.¹⁶⁰

L'intel·lecte no pot ser purificat, ni glorificat conjuntament amb el Crist si el cor no pateix amb el Crist. La glòria del cos consisteix a “sotmetre's per saviesa a Déu”, mentre que la glòria de l'intel·lecte consisteix en “una veritable visió espiritual del que es refereix a Déu.”¹⁶¹ L'home pot adquirir la bellesa de la saviesa pels dejunis, per la pregària, per les llàgrimes.¹⁶² La puresa del cor i de l'intel·lecte, la guarició de l'intel·lecte i dels altres òrgans del coneixement són fruit d'un llarg *exercici* de les ascesis diví-humanes en la gràcia. En l'intel·lecte purificat de l'asceta de la fe resplendeix la font de la llum que inunda de joia el misteri del món i de la vida.¹⁶³

¹⁶⁰ Discurs 16, p. 57-58.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Discurs 34, p. 150.

¹⁶³ Discurs 18, p. 64-65.

Capítol III

CONEIXEMENT I VISIÓ ESPIRITUAL

1. El misteri del coneixement

La guarició, la purificació dels òrgans del coneixement humà, poden realitzar-se per un mètode diví-humà, és a dir, per la sinergia de la gràcia de Déu i de la voluntat de l'home. En el llarg camí que du a la guarició i a la purificació d'un mateix, el mateix coneixement esdevé sempre més pur i més sa. En tots els estadis del seu desenvolupament, el coneixement depèn de l'estructura ontològica i de l'actitud ètica dels òrgans del coneixement. Després de la seva purificació i la seva guarició per l'exercici que l'home fa de les virtuts evangèliques, els òrgans del coneixement posseeixen la santedat i la puresa. Un cor pur i un intel·lecte pur produeixen un coneixement pur. Després de la seva purificació i la seva guarició, els òrgans del coneixement, en girar-se a Déu, procuren un coneixement de Déu pur i sa; quan es giren cap a la creació procuren un coneixement pur i sa de tot el que es refereix a la creació. Segons l'ensenyament de sant Isaac el Siri, n'hi ha *dues espècies de coneixement*: el coneixement que n'hi havia abans de la fe i el coneixement que és engendrat per la fe. El coneixement "*que preexisteix a la fe*" és el *coneixement natural* i el coneixement "*que és engendrat per la fe*" és el *coneixement espiritual*. El coneixement natural consisteix en el discerniment del bé i del mal, el

coneixement espiritual rau *en la percepció dels misteris, la percepció de les coses amagades, la visió de l'invisible*.¹⁶⁴

La fe és al començament, la fe per l'oïda, i és completada, confirmada i demostrada per la segona fe, "*la fe de la visió espiritual*", la fe que ve de la visió¹⁶⁵. Per adquirir el coneixement espiritual és necessari alliberar-se prèviament del coneixement natural¹⁶⁶. Això és el que fa la fe, ja que per l'exercici de la fe "una força desconeguda s'estableix"¹⁶⁷ en l'home per fer-lo capaç del coneixement espiritual. Si l'home es deixa agafar "en els paranys del coneixement psíquic", és a dir del coneixement natural, li serà més difícil en deslliurar-se que si hagués de "trencar cadenes d'acer": la vida de l'home llavors esdevé una vida que transcorre "sobre el tall d'una espasa"¹⁶⁸.

A partir que l'home comença a progressar pel camí de la fe, cal que hi deixi els vells mètodes de coneixement, perquè "el coneixement natural s'oposa a la fe". La fe dissol les lleis del coneixement en tot allò que la concerneix, però no les del coneixement espiritual", sinó les del coneixement natural¹⁶⁹.

La principal característica del coneixement natural és que es fonamenta damunt l'observació i damunt la recerca i els seus mètodes. Aquest és l'indicador "d'una indecisió davant la Veritat". La fe, oposadament, cerca la convicció pura i simple, que està lluny de qualsevol astúcia i dels

¹⁶⁴ Discurs 18, p. 65.

¹⁶⁵ Discurs 19, p. 69.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., p. 71.

¹⁶⁸ Discurs 62, p. 250.

¹⁶⁹ Discurs 62, pp. 250-252.

procediments i mètodes de la recerca. Aquests dos coneixement són oposats l'un a l'altre. “El lloc de la fe” és “una intel·ligència d’infant i un cor simple.” Efectivament, està dit: *Glorifiqueu el Senyor en la simplicitat del cor*¹⁷⁰ i: *si no canviu i esdeveniu com infants, no entrareu al Regne dels cels*¹⁷¹. El coneixement natural és oposat a la simplicitat del cor i a la simplicitat del pensament, aquella no es mou més que dins els límits de la naturalesa. “La fe fa el seu camí per sobre de la naturalesa”. Quant més l’home es refia dels mètodes i el funcionament del coneixement natural, més la por el domina i no pot deslliurar-se’n; si en canvi segueix a la fe, esdevé molt aviat “lliure i independent, i en tot fa ús d’una llibertat poderosa en tan que fill de Déu”. “L’home que desitja aquesta fe usa de totes les naturaleses de la creació com Déu. Per la fe té efectivament el poder de renovar la creació a semblança de Déu”. “Tu ho has volgut, diu, i tot ha comparegut davant teu.¹⁷²” “I sovint [*la fe*] pot crear tot del no res. Però el coneixement no pot fer res sense la matèria”. El coneixement no té cap poder sobre la naturalesa, mentre que la fe en té, “perquè per la fe molts han entrat en les flames, i ha apaivagat el poder del foc, caminant enmig d’ell sense molèsties. Tanmateix tot això és del tot “més enllà de la naturalesa” i “contrari al funcionament del coneixement” de la física, i demostra ben bé que “aquest coneixement és va en tot els seus procediments.” La fe “passa per damunt de la naturalesa”. Són aquests els procediments del coneixement físic que governen el món des de “cinc mil anys o més”, i tanmateix l’home mai no ha sabut aixecar el cap per damunt de la terra i percebre el

¹⁷⁰ Col. 3, 22.

¹⁷¹ Mat. 18, 3.

¹⁷² Job, 13, 23.

poder del seu Creador, fins que s'elevi la nostra fe i ens deslliuri de l'esclavatge de la terra" i de les il·lusions de la intel·ligència. Qui posseeix la fe "no és inferior a res". I fins i tot si no posseeix res, "per la fe ho posseeix tot"¹⁷³ segons està escrit: *tot el que demanareu amb fe en la pregària ho obtindreu*. I encara: *El Senyor és a prop, no tingueu por*¹⁷⁴.

Per la fe no n'hi de lleis físiques, sant Isaac ho subratlla expressament: "*Tot és possible a aquell que creu*"¹⁷⁵, perquè res no és impossible a Déu"¹⁷⁶. És el coneixement natural el que impedia els deixebles d'apropar-se a allò que depassa la naturalesa. "El coneixement prohibeix als deixebles apropar-se a tot el que és estrany a la naturalesa."¹⁷⁷

El coneixement del que parla sant Isaac és del que parla la filosofia amb el nom de *gnoseologia empírica*, de *criticisme* i de *monisme*. Aquests tres termes defineixen la capacitat, la realitat el poder, el criteri i el domini d'un coneixement limitat a la naturalesa visible, perquè aquests límits coincideixen amb els de les sentits humans com a òrgans del coneixement. Que un home pugui depassar els límits dels coneixement i penetrar dins el seu entorn sobrenatural és considerat com una cosa contra natura, il·lògic i impossible i per damunt de tot quelcom prohibit als adeptes d'aquestes orientacions gnoseològiques. Directament l'home està limitat a les seves percepcions i no gosa en absolut sortir-ne.

¹⁷³ Mt. 21, 22.

¹⁷⁴ Fil. 4, 6. Discurs 62, p. 253.

¹⁷⁵ Mt. 9, 23.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Discurs 62, 254.

Segons l'ensenyament de sant Isaac el Siri, aquest coneixement tanmateix no és censurable, no s'ha de rebutjar. La fe, però, és un coneixement "més elevat que aquell". El coneixement no és criticable més que en la mesura en què, per l'ús de determinats mètodes, es gira en contra de la fe. Mentre aquest coneixement s'hi ajunta a la fe "no fa més que un de sol amb ella i es revesteix del foc dels seus pensaments", quan ha adquirit "les ales de l'absència de les passions" pot, per l'ús de determinats mètodes, elevar-se per damunt dels assumptes terrestres, "dins l'espai del seu Creador", és a dir en l'espai que envolta la naturalesa. Aquest coneixement "arriba al seu acompliment en la fe" i adquireix la capacitat d' "elevar-se per percebre el que és més elevat que qualsevol altra percepció i veure la llum que és incòpsable per l'intel·lecte i pel coneixement de les criatures". El coneixement natural és el grau a partir del qual l'home pot elevar-se "fins l'altura de la fe" – i quan arriba ja no és necessari el coneixement. Per això està dit: *El nostre coneixement és parcial. Quan arribarà el que és perfecte, el que és parcial serà abolit*¹⁷⁸. La fe, doncs, ens mostra actualment com als nostres ulls la veritat de la perfecció; i en aquesta fe, no per la recerca ni pel poder del coneixement, podem comprendre el que és incompreensible¹⁷⁹.

"Les obres de justícia" que són el dejuni, la misericòrdia, la vigília, la puresa del cor, l'amor al proïsme, la humilitat del cor, el perdó dels errors, "el record" dels béns celestes, "la recerca dels misteris que es troben amagats en les Santes Escripures", la familiaritat que adquireix la intel·ligència per la freqüentació de les bones obres i les

¹⁷⁸ 1 Cor. 13, 9-10.

¹⁷⁹ Discurs 62, pp. 254-255.

altres virtuts, totes no són més que els esglaons que l'ànima ha de pujar per “elevant-se fins a l'altura de la fe”.¹⁸⁰

N'hi ha tres tipus de pensament, entre els quals “el coneixement va i ve” i entre els quals passa i es transforma. Són “*el cos, l'ànima i l'esperit*”. I per bé que cadascú sigui el coneixement “segons la seva naturalesa”, és per les relacions mútues que “s'afina” i que intercanvia “els tipus i les tasques dels seus conceptes”. “El Coneixement és un do de Déu a la naturalesa dels ésser lògics, que els ha estat donat des de l'origen de la seva creació i que és simple, sense cap partició de la seva naturalesa, tal com la llum del sol, i és pel seu treball (amb el cos, amb l'ànima o amb l'esperit) que pateix canvis i divisions.”¹⁸¹

En el seu primer esglaó, “*el coneixement segueix els desigs de la carn*”, es preocupa de la riquesa, de la vanitat, del vestit, del repòs del cos, de l'estudi de la saviesa lògica, que inventa les arts i les ciències i “tot allò que pot coronar el cos en aquest món”. Per tot això el coneixement es fa “contrari a la fe” i pot anomenar-se “coneixement pur perquè està mancat de tot afany per les coses divines i introdueix la impotència animal en la intel·ligència, perquè és retinguda pel cos i posa tot el seu afany en el món.” “I aquí és on rau l'envaniment i l'orgull del coneixement: posa en ell mateix tota cosa bona sense oferir-la a Déu. I quan l'Apòstol diu que el coneixement “envaneix”¹⁸², és d'aquest coneixement que parla, el que no té cap punt en comú amb la fe i l'esperança en Déu, i no del coneixement de la veritat.” El coneixement de la veritat perfecciona en la humilitat l'ànima dels que

¹⁸⁰ Ibid. P. 255-256.

¹⁸¹ Discurs 63, p. 256-258.

¹⁸² 1 Cor. 8, 1.

l'han adquirit, com fou el cas de Moisès i de David, d'Isaïes, de Pere i de Pau, i de tots els altres sants que van ser jutjats dignes del coneixement de la veritat a la mesura de la naturalesa humana. I el seu coneixement era absorbit per diverses visions espirituals, per la revelació de les realitats divines, per la visió dels més alts valors espirituals i dels misteris inefables i d'altres coses semblants, i als seus ulls la seva ànima es considera ella mateixa com cendra i pols"; mentre que el coneixement carnal és "censurat" pels cristians i considerat com a "oposat no sols a la fe, sinó també a tota obra virtuosa."¹⁸³

És fàcil d'entendre que en el primer nivell del coneixement de què ens parla sant Isaac, es troba quasi tota la filosofia europea, des del simple realisme fins el panlogisme eclèctic, així com tota la ciència des de l'atomisme de Demòcrit fins al relativisme d'Einstein.

Del *primer nivell del coneixement*, l'home passa *al segon: a partir del moment que es comença a exercitar en les virtuts, amb el cos i amb l'ànima*, el dejuni, la "pregària", la misericòrdia, la lectura de les Santes Escripures, "les formes de virtut", la lluita contra les passions i la resta. I totes aquestes bones obres, totes aquestes disposicions meravelloses, "les que es poden veure en l'ànima", "és l'Esperit Sant qui les aconsegueix en el segon ordre del coneixement per la seva activitat". I és aquesta activitat de l'Esperit Sant la en nosaltres que condueix el camí del cor que mena cap a la fe. Però aquest coneixement també és encara un coneixement "corporal i compost".

¹⁸³ Discurs 63, p. 258.

El tercer ordre del coneixement és el de la perfecció.

“Quan el coneixement s’ha aixecat per damunt de les coses de la terra i de les preocupacions que ocasionen les activitats terrestres, quan ha adquirit una certa experiència de l’activitat interior que està amagada als ulls [del cos], quan ha menyspreat les coses d’on neix la perversitat de les passions, quan s’ha desplegat vers les altures, quan s’ha deixat inspirar per la fe, de manera que ha adquirit l’afany pel segle futur (...) i el zel per penetrar els misteris amagats, llavors la mateixa fe absorbeix aquest coneixement, el converteix i li confereix un nou naixement, de manera que tot sencer esdevé esperit [*pneuma*]. Llavors, alat, pot enlairar-se cap a les regions dels incorporals i pot tocar les profunditats de la mar impenetrable, perquè percep com són rígides meravellosament i divina les naturaleses de les coses intel·ligibles i sensibles, i escruta els misteris espirituals que copsa gràcies a la subtilitat i a la simplicitat del seu pensament. Llavors els sentits interiors es desperten per tal que el pensament els pugui posar a treballar, de la mateixa manera que en la vida immortal i incorruptible, perquè ha rebut de dalt, d’una manera secreta, la resurrecció espiritual, com a testimoni veritable del renovament de totes les coses.”¹⁸⁴

Aquests són doncs, segons sant Isaac, els tres tipus de coneixement, als que tota la vida de l’home està subordinada “en el cos, en l’ànima i en l’esperit”. A partir del moment en què un comença a discernir entre el bé i el mal i fins a

¹⁸⁴ Discurs 65, p. 260 [*versió P. Placide D. 65, 15 i 16*]

l'instant en què surt d'aquest món “la seva ànima coneix per aquestes tres formes.”¹⁸⁵

La primera forma de coneixement, “refreda l'ànima dels seus treballs pel camí de Déu”. El segons “rescalfa els que estan pel camí ràpid que du a l'escala del coneixement”. I el tercer representa “el repòs del treball”, on l'ànima es troba “gaudint dels misteris futurs. Però com encara no ha elevat perfectament la seva naturalesa per damunt de l'ordre de la mortalitat i del pes de la carn, i com encara no ha adquirit la perfecció en aquest [*ordre*] espiritual superior a aquell que abandona, aquest tercer mode de coneixement no pot encara servir a aquesta perfecció sense defecte, i romandre en el món de la mortalitat tot deixant-hi la naturalesa de la carn.” per bé que tot allò que es troba “en el cos” “està en transformació”, tot passant d'un a l'altre dels graus de coneixement. En aquest interval la gràcia ve en el seu ajut, perquè “no n'hi ha pas de llibertat en aquest món imperfecte”. “Tot el treball del coneixement rau en una feinada i una prova constant, però el treball de la fe no actua en les obres, sinó que s'acompleix en un pur treball de l'ànima en els conceptes espirituals, i es troba per damunt de les percepcions. Perquè la fe és més subtil que el coneixement, com coneixement de les realitats sensibles”. Tots els sants “que han estat dignes de trobar aquest guiatge”, “passen pel poder de la fe a la dolçor d'aquest guiatge per damunt de la naturalesa. Aquesta fe que creix dins l'ànima sota l'efecte de la llum de la gràcia, manté el cor sense distracció en el testimoniatge de la intel·ligència en la plenitud de l'esperança tot abstenint-se de qualsevol presumpció” aquesta fe posseeix “ulls espirituals”, capaços

¹⁸⁵ Discurs 65, p. 260-262.

de veure “els misteris espirituals amagats dins l'ànima i el tresor diví amagat als ulls de la carn, allò que has estat revelat en l'Esperit Sant als deixebles del Crist.¹⁸⁶ L'Esperit Sant és “el poder sant” que roman dins l'home del Crist per protegir l'ànima i el cos i foragitar lluny d'ells qualsevol amenaça. És aquest poder que “l'intel·lecte lluminós i intel·ligent percep invisiblement amb els ulls de la fe”. Aquest poder és plenament reconegut per l'experiència dels sants.¹⁸⁷

Per aclarir encara més el misteri del coneixement, sant Isaac indica també les característiques de la fe i del coneixement. “Diem natural a la consciència que es gira cap a les coses visibles o les coses sensibles; de la que es gira cap a el poder de les realitats intel·ligibles i a l'interior d'ella mateixa cap a la naturalesa dels incorporals en diem [coneixement] espiritual, perquè rep el coneixement en esperit i no per les percepcions... I el [coneixement] que prové del [poder] diví l'anomenem [coneixement] més enllà de la naturalesa i incognoscible o més bé més elevat que el coneixement.” “No és de la matèria exterior d'on l'ànima rep, diu sant Isaac, aquest coneixement”, com en el cas de les dues primeres espècies de coneixement, “sinó que es manifesta de manera immaterial a l'interior d'ella mateixa, rebuda com un do directe i inesperat i revelat de l'interior, perquè segons la paraula del Crist, *el Reialme dels cels és dintre vostre*¹⁸⁸ i no l'esperem en imatge i no ve de manera observable.”

¹⁸⁶ Jn., 14, 15-17.

¹⁸⁷ Discurs 66, p. 262-263.

¹⁸⁸ Lc. 17, 21.

El primer coneixement “procedeix d’un estudi perllongat i del desig d’aprendre; el segon d’una conducta bona i de la fe de la intel·ligència; la tercera no és heretatge més que de la fe, perquè en ella el coneixement és abolit, les obres reben la seva superació i les percepcions creixen més enllà de la necessitat.”¹⁸⁹ Per als misteris de l’esperit “que ultrapassen el coneixement, allò que els sentits del cos no serien capaços de percebre, ni la capacitat lògica de l’intel·lecte, Déu ens ha donat la fe, per la qual senzillament sabem que existeixen.” A la presència de l’esperit, el Salvador els dóna el nom de “carismes de la revelació dels misteris de l’Esperit.”¹⁹⁰ Per això la perfecció del coneixement espiritual rau “en la vinguda de l’Esperit, que els Apòstols han rebut.” “La fe és la porta dels misteris. Perquè el que són els ulls del cos per a les realitats sensibles, ho és la fe per als ulls amagats.” Quan l’home travessa la porta de la fe, Déu l’inicia en els “misteris espirituals i obre en la seva intel·ligència l’oceà de la fe.”¹⁹¹

Totes les virtuts participen en el coneixement espiritual. La fe és el fruit del treball de les virtuts¹⁹². La fe “engendra el temor de Déu”, i el temor de Déu incita al penediment i al treball de les virtuts. I d’aquest exercici de les virtuts és d’on neix el coneixement espiritual.¹⁹³ “Aconseguit gràcies als treballs de les proves i per l’exercici, aquest coneixement és dolç” i procura a l’home una gran força.¹⁹⁴ La primera i més important de les condicions del coneixement espiritual és una ànima sana, com a òrgan sa

¹⁸⁹ Carta 4, p. 385 i Discurs 72, p. 291.

¹⁹⁰ Jn. 14, 15.

¹⁹¹ Discurs 44, p. 193.

¹⁹² Discurs 18, 65.

¹⁹³ Discurs 48, p. 198.

¹⁹⁴ Discurs 38, p. 164.

del coneixement. “El coneixement és el fruit de la salut de l’ànima”, i la salut de l’ànima no es pot assolir més que per un exercici mantingut de les virtuts evangèliques.¹⁹⁵ Són els perfectes qui són “sans en la seva ànima”, i és a ells a qui és concedit el coneixement.¹⁹⁶ És molt difícil i sovint impossible expressar en paraules el misteri i la naturalesa del coneixement. En el món dels conceptes humans, no n’hi ha cap terme que el pugui exhaurir. És per això que sant Isaac dóna al coneixement noms nombrosos i variats. Això vol dir que el problema del coneixement el turmenta. En un qüestionament ardent, aquest problema crema constantment sota els ulls del sant asceta. I el sant extreu les respostes del tresor d’una experiència obtinguda en la gràcia, adquirida al preu d’una llarga i dolorosa ascési. Però la resposta més profunda, segons la seva opinió, i la més exhaustiva, que l’home pot donar a aquesta qüestió, és la que sant Isaac formula sota la forma d’un diàleg:

“Pregunta: Què és el coneixement?”

Resposta: És la percepció de la vida immortal.

Pregunta: I què és la vida immortal?”

Resposta: És percebre Déu, perquè l’amor prové de la consciència. El coneixement segons Déu és el sobirà de tots els desigs, i per al cor que el rep ultrapassa totes les dolçors de la terra, perquè res no és semblant a la dolçor del coneixement de Déu.”¹⁹⁷

¹⁹⁵ Discurs 44, p. 195.

¹⁹⁶ Discurs 38, p. 164.

¹⁹⁷ Discurs 69, p. 272.

Segons aquestes paraules el coneixement és una victòria aconseguida sobre la mortalitat, una aliança entre la vida d'ací baix i la vida immortal, una unió entre Déu i l'home. En el mateix acte del coneixement, n'hi ha quelcom d'immortal, ja que per ell podem superar les limitacions del subjecte per passar al domini del trans-subjectiu. Quan aquest objecte trans-subjectiu és Déu, el misteri del coneixement esdevé el misteri dels misteris i l'enigma dels enigmes. El coneixement representa el treball místic sobre el que l'home pot teixir l'ornament de la seva ànima, des del moment en què s'uneix a Déu.

Pel coneixement humà, la veritat representa el més immediat i el més important de tots els problemes. N'hi ha quelcom que arrossega irresistiblement l'ànima vers les infinitats místiques, sense que mai pugui saciar la seva set instintiva de veritat si la mateixa Veritat, absoluta i eterna, no forma la substància del coneixement i si aquest no adquireix la percepció de Déu en la percepció de si mateix. Només el Déu-home, el Crist, pot donar a l'home aquesta percepció, perquè Ell és l'única encarnació i l'única personalització de la Veritat eterna en el món de les realitats humanes. A partir del moment en què l'home ha rebut el Déu-home, i que l'ha assimilat com l'ànima de la seva ànima i la vida de la seva vida, llavors pot omplir-se de la veritat eterna per sempre més.

Què és la Veritat? A aquesta pregunta sant Isaac aporta la següent resposta: "*La Veritat és percebre segons Déu.*"¹⁹⁸ En d'altres paraules: la percepció de Déu constitueix la Veritat. Si aquesta percepció es troba en

¹⁹⁸ Discurs 58, p. 240.

l'home, llavors posseeix la Veritat i coneix la Veritat. Però si no té aquesta percepció, llavors per ell no n'hi ha de Veritat. Aquest home per més que pugui cercar sempre la Veritat no serà en condicions de trobar-la, si no adquireix la percepció de Déu en la qual trobarà també la percepció i el coneixement de la Veritat.

L'home pot atènyer aquesta percepció i aquest coneixement de la Veritat a partir del moment en què el treball de les virtuts diví-humanes modela i transforma els seus òrgans de coneixement. Per aquest home la fe i el coneixement, amb tot el seu contingut, constitueixen una unitat orgànica indissociable i es complementen, es recolzen i es reforcen l'un a l'altre. “La llum de la intel·ligència engendra la fe”, diu sant Isaac, “i la fe engendra el consol de l'esperança, i l'esperança fa ferm el cor. La fe és la revelació de la consciència, i quan la intel·ligència s'enfosqueix, la fe s'amaga i la por ens domina i fa cessar la nostra esperança.” La fe, “que vetlla i s'aixeca en la consciència [...] deslliure l'home de l'orgull i del dubte [...] i se l'anomena reconeixement i manifestació de la veritat.”¹⁹⁹

Mitjançant una vida santa és com es pot adquirir un coneixement sant; l'orgull “enfosqueix” la puresa d'aquest coneixement sant.²⁰⁰ La llum de la veritat pot multiplicar-se o disminuir per la forma de vida.²⁰¹ Terribles temptacions fan la guerra a qui desitja viure la vida espiritual. Així

¹⁹⁹ Discurs 61, p. 249.

²⁰⁰ Cf. Discurs 84, p. 323.

²⁰¹ Cf. Discurs 57, p. 233. Cf. Discurs 1, p. 3.

l'atleta de la fe ha de passar nombroses proves abans d'atènyer el coneixement de la veritat.²⁰²

L'agitació de la intel·ligència i el tumult dels pensaments provenen d'una vida dissipada, i això és el que “enfosqueix” l'ànima.²⁰³ Quan les passions s'han allunyat de l'ànima per l'acció de les virtuts i “el vel de les passions s'ha retirat dels ulls de la intel·ligència”, llavors l'intel·lecte [*nûs*] pot veure la glòria d'aquest món.²⁰⁴ Per les virtuts l'ànima creix, la intel·ligència s'aferma en la veritat per esdevenir incommovible i “disposada a respondre i bandejar totes les passions obstinades.”²⁰⁵ L'alliberament de les passions s'obté per la crucifixió de l'intel·lecte i de la carn. Això és el que fa a l'home capaç de la visió espiritual de Déu. L'intel·lecte és crucificat quan els pensaments impurs són foragitats lluny d'ell, la carn, quan les passions són extirpades d'ella.²⁰⁶ “El coneixement de Déu no roman en una carn amiga del plaer.”²⁰⁷

Les virtuts són les que fan arribar a l'home a un coneixement veritable, “que és la revelació dels misteris”²⁰⁸ i “el coneixement de la salvació.”²⁰⁹ La principal característica d'aquest coneixement és la humilitat.²¹⁰ Quan l'intel·lecte es troba “en el domini del reconeixement de la veritat”, llavors cessen les preguntes,²¹¹ una gran calma i una gran pau

²⁰² Cf. Discurs 78, p. 299. Cf. Discurs 34, p. 147.

²⁰³ Discurs 19, p. 62.

²⁰⁴ Discurs 83, p. 318. Discurs 85, p. 335-336.

²⁰⁵ Discurs 30, p. 130.

²⁰⁶ Discurs 56, p. 223.

²⁰⁷ Discurs 37, p. 161-162.

²⁰⁸ Discurs 5, p. 19.

²⁰⁹ Discurs 5, p. 31.

²¹⁰ Carta 4, p. 383.

²¹¹ Discurs 58, p. 234.

davallen per establir-se en l'ànima. La pau de la intel·ligència s'anomena "sana perfecció",²¹² quan el poder de l'Esperit Sant cobreix l'ànima amb la seva ombra, llavors aquesta "aprèn de l'Esperit."²¹³

Per aquesta filosofia en la gràcia que és la filosofia de sant Isaac, el problema gnoseològic retorna al problema ontològic-ètic i es resumeix finalment en el problema de la persona humana. L'ésser i el caràcter del coneixement depenen ontològicament, èticament i gnoseològicament de la formació i de la situació dels òrgans gnòstics de la persona. En la persona de l'asceta de la fe, el coneixement troba de manera completament natural la seva continuïtat en la visió espiritual [*theoria*].

2. *La visió espiritual*

A la filosofia dels sants Pares, la paraula "*theoria*" té un significat a la vegada ontològic-ètic i gnoseològic. La "*visió espiritual*" designa la concentració de l'ànima, en la pregària i per la gràcia, sobre els misteris que superen l'intel·lecte, i que existeixen en abundància, no només en la Divinitat triàdica, sinó també en la mateixa persona de l'home, i així mateix en la substància de la creació de Déu. En la situació de *visió espiritual*, la persona de l'asceta de la fe depassa les percepcions i les categories del temps i de l'espai per percebre el lligam viu que l'uneix al món del més enllà, i nodrir-se de revelacions entre les que es troben *allò*

²¹² Discurs 56, p. 227.

²¹³ Discurs 30, p. 131.

que l'ull no ha vist i que l'orella no ha sentit i que no ha pujat al cor de l'home.²¹⁴

Sant Isaac assaja d'expressar amb paraules la gran experiència de la situació de visió espiritual que ell havia adquirit en la gràcia – en la mesura que les paraules dels homes són capaces d'estrenyer i expressar aquestes veritats de l'experiència religiosa que supera l'intel·lecte – i explicar parcialment d'aquesta manera què significa la visió espiritual. Per ell, “la visió espiritual és la percepció dels misteris divins que hi són amagats en les coses i en les causes.”²¹⁵ La visió espiritual consisteix “en un treball subtil de l'intel·lecte, una conversa divina així com una persistència en la pregària.”²¹⁶ La visió espiritual és qui il·lumina: “Purifica la part intel·lectual de l'ànima.”²¹⁷

“De vegades”, segons sant Isaac, “la visió espiritual és engendrada per la pregària, interromp la pregària dels llavis i [l'home] es torna per la visió espiritual un cos sense alè, petrificat. És el que anomenem la visió espiritual de la pregària.” I “la mesura de la pregària es troba en la visió espiritual, així com en el discerniment dels carismes”, perquè “la intel·ligència no pot penetrar” allà on no n'hi ha de pregària, és a dir en una situació més elevada que la pregària.²¹⁸

²¹⁴ 1 Cor. 2, 9.

²¹⁵ Discurs 30, p 129-130.

²¹⁶ Ibid. p. 130.

²¹⁷ Discurs 31, p. 134.

²¹⁸ Discurs 40, p. 169-170.

Per una bona conducta²¹⁹, per una conducta en la gràcia, l'asceta de la fe pot elevar-se a la visió espiritual. El seu inici està en això: “Per damunt de tot [l'home] és enfortit pel disegni predeterminat de Déu vers l'home, i és il·luminat en el seu amor vers el seu Creador, i a la vegada es meravella de la disposició d'aquests significats i de la cura que Déu n'hi ha posat. D'ací comença en ell la dolçor de Déu i l'ardor del seu amor per Ell cremant en el seu cor i consumint les passions de l'ànima i del cos.” Tot seguit “l'home comença a caminar vers l'amor diví i s'embriaga com si fos de vi [...] i la seva intel·ligència roman estupefacta; i el seu cor és com un captiu seguint Déu.” Llavors “arriba el moment en què recorda que porta un cos i ja no sap que és en aquest món. Aquí està el començament del coneixement espiritual en l'home, i aquí està el principi de totes les revelacions de la intel·ligència.” Amb la visió espiritual, la intel·ligència “creix” i s'aixeca vers les altres revelacions, “que ultrapassen la naturalesa humana”. En poques paraules, en la visió espiritual, “totes les visions divines i les revelacions de l'esperit són transportades vers l'home, totes les que els sants reben en aquest món i tots els carismes i totes les revelacions que la naturalesa pot conèixer en aquesta vida.”²²⁰

La virtut de la intel·ligència “humilia l'ànima i decanta d'ella tots els pensaments grollers; a fi que deixi d'aferrar-s'hi apassionadament, per adreçar-se més aviat cap a la visió espiritual”. Aquesta visió espiritual la fa retornar ves la naturalesa primitiva de l'intel·lecte, i d'aquesta manera es pot anomenar “la virtut espiritual”, perquè és la

²¹⁹ N.T. *politeia*, en grec, manera de comportar-se; P. Placide en la seva versió escriu les expressions originals gregues distingint tres *politeias* o conductes: *politeia physiké* (del cos), *politeia tes dianoias* (del pensament, obra del cor) i *politeia è pneumatiké* (espiritual)

²²⁰ Discurs 17, p. 59.

que “exalta la intel·ligència i la visió inexpressable [...] i la treu d’aquest món i de les seves percepcions.”²²¹ La conducta espiritual és “una activitat sense percepció”, i els sants Pares l’han descrita. I quan “els intel·lectes dels sants la reben, la visió subalterna i l’espessor del cos són retirats i des de les hores la visió esdevé espiritual.”²²²

Segons sant Isaac, n’hi ha diferents “modes de pregària”; però tots no tenen més que una única fita: la pregària pura. Després de la pregària pura “vindrà l’esglai, i ja no la pregària, perquè tot el que té a veure amb la pregària ha cessat, i és una mena de visió, i l’intel·lecte no prega més la pregària”. “La pregària és una cosa, la visió que hi és en ella, n’és una altra, i prenen llur font l’una de l’altra. Aquella és el gra, aquesta sega les garbes. Llavors el segador exulta amb una visió indicible: Com d’aquells grans nus i ínfims que ha sembrat, de quina manera aquestes espigues madures han pogut tot d’una alçar-se al seu davant?” en aquesta situació de visió, l’intel·lecte supera els seus propis límits, i accedeix a la puresa, i és aleshores que sap que veu en Déu a la manera divina i no a la nostra manera, és a dir que és capaç de veure “d’una manera digna de Déu” i no “a la manera humana.”²²³ Qui guarda el seu cor de les passions “veu el Senyor tothora”. “Qui vigila la seva pròpia ànima en tot moment, el seu cor s’alegra en les revelacions. Qui aplega en ell mateix la visió del seu intel·lecte, veu el seu Mestre dins el seu cor [...] Mira el cel dins teu si tu ets pur, i contemplaràs en tu mateix els Àngels en la seva llum, i el seu Mestre amb ells i enmig d’ells [...] L’ànima de l’home bo

²²¹ Ibid. p. 61.

²²² Discurs 35, p. 154.

²²³ Discurs 43, p. 176-177.

brilla més que el sol, en tot moment s'alegra en la visió de les revelacions.”²²⁴

Quan després de nombroses ascesis evangèliques, l'home retroba dins seu el centre del seu ésser, creat a la imatge de Déu, troba simultàniament també el centre de la Divinitat supracòsmica en el món visible, va més enllà del temps i es pot veure a ell mateix per damunt del temps i l'espai, immortal i etern. En la base, el veritable coneixement de si mateix pel Crist és també el veritable coneixement de Déu. El camí més curt que du d'un mateix a Déu és aquell que transporta l'home dins d'ell mateix, a la imatge de Déu que es troba en la mateixa naturalesa de la seva ànima. I és així com tenim la distància més curta entre l'home i Déu. Tots els camins que menen de l'home cap a Déu poden acabar em un carreró sense sortida. No és més que en el Crist on podem trobar el camí que du a Déu. En la seva filosofia, sant Isaac subratlla particularment la gran importància del coneixement d'un mateix: “aquell qui ha estat jutjat digne de veure's a si mateix, diu, és més gran que qui ha estat digne de veure els Àngels.”²²⁵

Per a què l'home pugui arribar a veure la seva ànima en si mateix, convé que el seu cos rebí abans de res la gràcia de Déu.²²⁶ “Quan més brutes i fosques són les ànimes, menys poden veure's, ni les unes a les altres, ni elles mateixes.” No poden arribar-hi més que si “es purifiquen” i retornen “a la creació primitiva.”²²⁷ Aquell qui vol veure el Senyor dintre de si mateix, que s'esforci en purificar el seu cor en el record

²²⁴ Discurs 34, p. 153.

²²⁵ Discurs 34, p. 153.

²²⁶ Discurs 73, p.291.

²²⁷ Discurs 67, p. 265.

incessant de Déu. Així en la llum dels ulls de la seva intel·ligència podrà veure el Senyor en tot moment. El mateix que al peix que surt de l'aigua, així li arriba a l'intel·lecte que ha sortit del record de Déu [...] L'espai espiritual de la puresa de l'ànima es troba dins d'ell mateix i el sol que en ell brilla és la llum de la Santíssima Trinitat, i l'aire que respiren els que hi sojornen és el Paràclit, l'Esperit Sant [...] I la seva vida, la seva joia i la seva felicitat és el Crist, llum de la llum del Pare. Un home tal capaç d'alegrarse en tot temps en la visió de la seva ànima i meravellar-se de la seva pròpia bellesa, projecta el seu esclat cent vegades més lluny que la llum del sol. Aquí hi és la Jerusalem i el Regne de Déu, amagat dins nostre, segons les paraules del Senyor.²²⁸ És l'espai, és el núvol de la glòria de Déu, on només poden entrar els qui tenen el cor pur, per tal de veure el rostre del mateix Mestre i per a què els seus intel·lectes resplendeixin amb la resplendor de la seva llum [...] L'home no pot veure la bellesa que es troba dins d'ell mateix si no menysprea i maleeix tota la bellesa situada fora d'ell [...] qui vetlla per ser savi i humil i maleeix la negligència [...], quan s'està en pregària veu la llum de l'Esperit Sant en la seva ànima i salta de joia en el resplendor de l'esclat d'aquesta llum, i s'alegra de la seva glòria.”²²⁹

En la llum de l'Esperit Sant l'home pot aprendre a conèixer la naturalesa de la seva ànima. Per naturalesa, l'ànima és sense passió. “Quan sents parlar en l'Esclusura de les passions de l'ànima i del cos, sàpigues que és qüestió de les seves causes, perquè per naturalesa l'ànima és sense passió. Els partidaris de la filosofia de l'exterior no ho

²²⁸ Lc, 17, 21.

²²⁹ Discurs 43, p. 177-178. Cf. ibid. p. 182.

admeten, així com els seus seguidors”, o bé com ho diríem avui: els partidaris de la filosofia materialista, sensualista, fenomenològica. Però Déu l’ha feta “sense passió a imatge seva, és a dir que ha creat sense passió la imatge de Déu en l’ànima.”²³⁰

N’hi ha tres estats de l’ànima: l’estat natural, l’estat contra natura i l’estat més enllà de la natura. “L’estat natural de l’ànima és el coneixement de les criatures de Déu, sensibles i intel·lectuals. L’estat més enllà de la naturalesa és el moviment de la visió de la Divinitat supersubstancial. L’estat contra natura consisteix en el moviment dins les realitats passionals”, ja que per les passions no formen part de la naturalesa de l’ànima.²³¹ La passió és l’estat contra natura de l’ànima; la virtut és el seu estat natural.²³² Quan l’intel·lecte es nodreix de virtuts, i en particular la de la misericòrdia, llavors en l’ànima “es reflecteix la imatge santa” la que fa l’home semblant a Déu.²³³ En el cor pur es revela “la bellesa santa” de l’ésser humà, i més l’home desenvolupa en si mateix aquesta bellesa santa, més revela la bellesa de les criatures de Déu.²³⁴

Això mostra que el coneixement d’un mateix és el millor mètode que permet adquirir un coneixement real de la naturalesa i en general del món material. “Qualsevol que se sotmet a Déu, diu sant Isaac, no està lluny de sotmetre l’univers [*a si mateix*]. A qui es coneix, li és atorgat el coneixement de totes les coses. Conèixer-se a si mateix

²³⁰ Discurs 82, p.314.

²³¹ Discurs 83, p. 316.

²³² Ibid. 317.

²³³ Discurs 1, p. 6.

²³⁴ Carta 3, p. 366.

representa en efecte la plenitud del coneixement de totes les coses.”²³⁵ Si l’home s’humilia davant de Déu, totes les coses s’humiliaran davant d’ell, tota la Creació. “La verdadera humilitat és un engendrament del coneixement, i el coneixement vertader és un engendrament de proves.”²³⁶ És a dir que l’home l’adquireix pel combat amb les proves.

La naturalesa humana esdevé capaç de coneixement quan es purificada de les passions pel treball de les virtuts. És el Crist qui dóna la veritable visió espiritual de les naturaleses sensibles i intel·ligibles, i fins i tot de la Santíssima Trinitat. Ell és qui ha “mostrat i ensenyat” aquest coneixement als homes “quan al principi operà en la seva pròpia Hipòstasi la renovació de la naturalesa humana i ens obrí en Ell mateix el camí a fi que passéssim a través dels seus manaments vivificants vers la veritat. Llavors fou quan la naturalesa [humana] fou capaç de la veritable visió espiritual, quan l’home, primer de tot en la resistència a les passions, en l’observança [dels manaments] i en la prova, despulla de les passions l’home vell [...] Aleshores l’intel·lecte és capaç d’engendrar espiritualment i de veure en el món de l’esperit i de rebre la visió espiritual de la seva pàtria [...] Aquesta visió espiritual del nou món en l’esperit de revelació en què l’intel·lecte s’alegra espiritualment, és l’energia de la gràcia [...] i aquesta visió espiritual esdevé aliment per l’esperit, fins al moment en què sigui fet capaç de rebre una visió més elevada que la precedent. Perquè la visió espiritual es transmet a la visió espiritual, fins que l’intel·lecte sigui introduït en el món de l’amor perfecte, perquè l’amor és l’espai dels espirituals, i sojorna en la

²³⁵ Discurs 16, p. 58.

²³⁶ Ibid., p. 59. Cf. Discurs 44, p. 186.

puresa de l'ànima. I quan l'intel·lecte s'està en l'espai de l'amor, la gràcia actua i l'intel·lecte rep la visió de l'esperit, adquireix la visió espiritual dels secrets²³⁷.”

La visió espiritual “mística”, “és revelada a l'intel·lecte després de la salut de l'ànima.”²³⁸ Són els que ja han adquirit la puresa pel treball de les virtuts els que s'han fet dignes de la visió de l'esperit²³⁹. “La puresa veu a Déu.”²⁴⁰ Els que s'han purificat del pecat i s'estan contínuament en el record de Déu, són els que veuen Déu²⁴¹. “Donem al Regne dels Cels el nom de visió espiritual, diu sant Isaac, perquè ho és. Ara bé, no és en el treball dels pensament on el trobem, és per la gràcia que en rebem el tast. Mentre l'home no s'ha purificat, no pot ni tant sols sentir-ne parlar. Perquè ningú no ho pot adquirir per l'estudi”, sinó únicament per la puresa del cor.²⁴² És a la puresa de la vida a qui Déu atorga pensaments purs.²⁴³ “És del treball i la guarda [del cor] d'on brolla la puresa dels pensaments, i de la puresa dels pensaments és d'on prové la llum de la intel·ligència. I és doncs per la gràcia que l'intel·lecte és dut vers allò que les percepcions no tenen el poder d'ensenyar ni de ser ensenyades.”²⁴⁴

Per la vigilància de la pregària, “la intel·ligència s'eleva com si tingués ales”, per alçar-se “cap a la dolçor de Déu” i per “submergir-se dins el coneixement que ultrapassa

²³⁷ Carta 4, p. 389.

²³⁸ Carta 4, p. 383.

²³⁹ Ibid., p. 370.

²⁴⁰ Ibid., p. 383.

²⁴¹ Cf. Discurs 5, p.26. Cf. Discurs 43, p. 177.

²⁴² Discurs 19, p. 70. Cf. Discurs 35, p. 154.

²⁴³ Discurs 25, p. 105.

²⁴⁴ Discurs 30, p. 131.

la intel·ligència humana”. L'ànima que ha sofert per observar aquesta vigilància i que s'hi ha distingit [*en aquest esforç*], obté els ulls dels querubins per abastar l'univers de la visió i contemplar la visió celeste.²⁴⁵ L'ànima veu la veritat de Déu per la força de la seva conducta, és a dir, per la vida de la fe. “Si la visió espiritual és vertadera”, la llum s'hi troba “i allò que és vist espiritualment és vist clarament prop de la veritat.”²⁴⁶ La visió de Déu prové del coneixement de Déu; perquè la visió espiritual no precedeix al coneixement de Déu.²⁴⁷

La fita del cristià és d'atènyer la vida en la Santíssima Trinitat i la visió espiritual de la Santíssima Trinitat. Segons sant Isaac, és l'amor el que representa “la primera visió espiritual de la Santíssima Trinitat”. “Diem de la puresa que és el primer dels misteris, ella és qui forma l'energia dels manaments. Aquesta visió és la visió espiritual de l'intel·lecte”. I consisteix en que l'intel·lecte “resta estupefacte i copsa conceptualment tot el que existeix i existirà. La visió espiritual és la visió de l'intel·lecte.” En aquest estat, “el cor es trenca i es renova [...] i es torna exempt de tota malícia, s'acostuma als misteris de l'esperit i a les revelacions del coneixement, elevant-se de coneixement en coneixement, de visió espiritual en visió espiritual, de comprensió en comprensió, és raptat místicament fins a elevar-se en l'amor i unificar-se en l'esperança, s'omple d'una joia secreta i s'eleva cap a Déu i rep la corona de la glòria de la naturalesa original en la que havia estat creat.” Així és com l'intel·lecte “és purificat, es torna com un oli i és jutjat realment digne de la visió espiritual de la Santíssima

²⁴⁵ Discurs 29, p.122-123. Cf. *Ibid.*, p. 124. Carta 3, p. 364.

²⁴⁶ Discurs 33, p. 141 i Carta 4, p. 388.

²⁴⁷ Discurs 16, p. 58.

Trinitat.”²⁴⁸ N’hi ha efectivament tres “visions de les naturaleses” en les quals “l’esperit s’eleva, actua i es despulla”: dues visions “de les naturaleses creades, les naturaleses lògiques i les naturaleses irracionals, espirituals i corporals, i l’altra [visió] és la de la Santíssima Trinitat.”²⁴⁹

Enriquit amb l’ineestimable tresor de la visió espiritual, l’asceta de la fe, quan es gira cap a la creació, revela tota la seva persona en l’amor i la misericòrdia. “Estima els pecadors, segons sant Isaac, i odia les seves obres.”²⁵⁰ Tot sencer teixit d’humilitat i de misericòrdia, de penediment i d’amor, guarda el seu cor misericordiós envers totes les criatures. “I què és un cor misericordiós?” – sant Isaac respon: “És un cor que es consumeix per tota la Creació, pels homes i pels ocells, pels animals i pels dimonis així com per tota criatura. Quan es recorda d’ells i els contempla, els seus ulls ploren, no pot suportar sentir o veure que sobrevingui el més petit mal o la més petita desgràcia a la Creació. Així ofereix en tot moment pregàries barrejades amb llàgrimes pels animals i fins i tot pels enemics de la veritat i per tots els que els fan mal, a fi que siguin guardats i perdonats: i també per la raça de les serps, mogut per la gran misericòrdia que actua en el seu cor, sense mesura a la imatge de Déu.”²⁵¹

Quan l’home transporta es seu propi ésser de l’efímer vers l’eternitat per la pràctica de l’Evangeli, quan viu en Déu, quan pensa en Déu, quan parla “com en Déu”²⁵², quan

²⁴⁸ Carta 4, p. 387 i 384.

²⁴⁹ Ibid. p. 384.

²⁵⁰ Discurs 5, p. 30. Cf. Discurs 60, p. 244.

²⁵¹ Discurs 81, p. 306.

²⁵² 2 Cor., 2, 17.

mira el món *sub specie Christi*, llavors el món li és revelat en tota la seva bellesa primitiva, i de la mirada del seu cor purificat, perfora l'escorça del pecat per arribar fins el nucli creat a la imatge de Déu de tota criatura. L'asceta de la fe revela, a aquest món de realitats efímeres i limitades, la seva visió espiritual de la Santíssima Trinitat, obtinguda d'una manera mística i incomprensible, pregant i portant dol per tots i per tot, tot participant en la joia dels qui s'alegren i en les llàgrimes dels qui ploren, sofrint amb els que pateixen i penedint-se amb els qui es penedeixen. La seva vida en aquest món no és més que el reflex i la irradiació de la vida que ell viu en el món dels valors místics i invisibles. Els seus pensaments i els seus actes en aquest món prenen l'arrel en aquest altre món, i d'aquest altre món en treuen el poder i l'energia que els dóna la vida i el poder de fer miracles. Si seguim cada un dels seus pensaments, cada una de les seves percepcions, cada un dels seus actes, cada una de les ascesis, sempre remuntarem fins trobar que la seva primera font és el la Santíssima Trinitat. Tot en ell ve del Pare, pel Fill, en l'Esperit Sant. No en tenim cap altre millor exemple que en la persona del gran místic de la Santíssima Trinitat que fou sant Isaac, que reeixí, a exemple de sant Simeó el Nou Teòleg, a donar-nos, per la seva experiència ascètica en la gràcia, la justificació més creïble de la veritat sobre la Santíssima Trinitat, així com de la veritat sobre el caràcter trinitari de la persona humana creada a la imatge de Déu.

CONCLUSIÓ

Una convicció domina tota la gnoseologia de sant Isaac: que el problema del coneixement és de base un problema religiós i ètic. Des dels seus començaments fins a l'infinita plenitud que adquireix per la gràcia, el coneixement depèn del contingut religiós i ètic i de la qualitat de la persona de l'home. I per damunt de tot de la seva cultura religiosa i ètica i del desenvolupament dels òrgans del coneixement humà. No n'hi ha dubte de què el coneixement depèn en tots els estadis de la situació religiosa i ètica de l'home. Quan més perfecte és l'home des del punt de vista religiós i ètic (és a dir espiritual) més perfecte és el seu coneixement. L'home ha estat creat de tal forma que el seu coneixement i el seu comportament hi són sempre en una simetria exacta.

El coneixement progressa sense cap dubte amb les virtuts de l'home, mentre que les passions el fan retrocedir. El coneixement és semblant a un vestit que teixeixen les virtuts damunt la trama de l'ànima. Això s'estén a tots els móns visibles i invisibles. Les virtuts no són només potències capaces de crear el coneixement, són també els principis del coneixement. Quan fa de les virtuts els elements constitutius del seu ésser gràcies a l'ascesi, l'home progressa de coneixement en coneixement. Podríem dir que les virtuts diví-humanes constitueixen les percepcions del coneixement. Quan l'home progressa d'una a altra virtut, passa de coneixement en coneixement.

Des de la virtut inicial, que és la fe, a la virtut darrera, que és l'amor total, s'estén un camí continu, és el camí de l'ascetisme. Tot al llarg d'aquest llarg camí, l'home es forma, es remodela i es transforma per les ascesis en la gràcia. D'aquesta manera pot guarir el seu ésser de la malaltia del pecat i de la ignorància, restaurar la integritat de la persona, unificar i integrar el seu esperit. Quan ja ha pogut guarir i integrar les facultats religioses i ètiques – que són les virtuts – l'home pot expressar la integritat de la seva persona, abans de tot pel coneixement integral. Segons la concepció ortodoxa de l'Evangelí, que és la de sant Isaac, el coneixement és una acte de la persona humana tota sencera, no d'una simple part del seu ésser, ja sigui l'intel·lecte, la voluntat, el cos o les percepcions. És l'home complet, amb tot el seu ésser, qui participa a cada energia del coneixement, a cada un dels seus pensaments, a cada una de les seves percepcions, a cada un dels seus desigs.

Tan aviat els òrgans del coneixement han estat guarits per les ascesis en la gràcia, produeixen el coneixement integral, el coneixement sa, la *sana doctrina*.²⁵³ A tots els estadis del seu desenvolupament, el coneixement és un coneixement “*ple de gràcia*” [*kejaritomeni*], perquè és fruit d'una col·laboració entre les ascesis voluntàries de l'home i la gràcia de Déu. És a dir que l'home tot sencer i Déu tot sencer hi participen. Per això sant Isaac pot parlar de la reunificació de l'ànima, de l'intel·lecte, de les ascesis, obtinguda pel treball de les virtuts evangèliques diví-humanes.

²⁵³ 1 Tim. 1, 10; 4, 3; Tit 1, 9.

Però aquestes virtuts es diferencien de les virtuts de les altres religions, no només pel contingut, sinó també pel mètode. Les virtuts evangèliques tenen un contingut diví-humà que els és propi, acompanyat d'un mètode diví-humà propi. En la seva persona diví-humana perfecta i sense confusió, així com en la seva vida diví-humana perfecta i sense confusió, el Déu-home, el Crist, ha mostrat i demostrat que el mètode diví-humà és l'únic mètode natural i regular de la vida i del coneixement. En quant l'home fa seva la fe diví-humana com a mètode de vida, simultàniament la fa seva com a mètode de coneixement. Això no és vàlid sols per la fe, també ho és per totes les altres virtuts diví-humanes: l'amor, l'esperança i la pregària, el dejuni, la dolçor i la humilitat. En efecte, cadascuna d'aquestes virtuts es fa, per a l'home que viu en el Crist, un poder creatiu vivent, tant per la vida com pel coneixement.

En aquest mètode diví-humà de vida i de coneixement, no n'hi ha res que no sigui real, res d'abstracte o condicional. Aquí tot és realment substancial, perquè tot es fonamenta en l'experiència i la prova, i això és així perquè la Persona del Déu-home, el Crist, ha rebut de la manera més empírica possible una realitat divinament transcendent i simultàniament la seva definició. Amb l'encarnació del Crist, ha estat la realitat més subtil, la més transcendent, la més perfecta, la que ha estat recollida com en una abraçada en el cos de l'home. Aquesta realitat no coneix límits, perquè la Persona del Crist no podria en tenir, de límits. Per això és que la personalitat i el coneixement humans no coneixen límits, i és també per això que el manament diví diu: *Sigueu perfectes, com el vostre Pare que està als cels és perfecte.*²⁵⁴

²⁵⁴ Mat, 5, 48.

Això vol dir que és l'infinit, Déu, qui forma el límit de la persona i del coneixement humans.

La persona del Déu-home, el Crist, constitueix i expressa la realització profunda i ideal del monisme diví-humà; el pas de Déu a l'home és natural; és un pas natural que du de Déu a l'home, d'allò que es troba per damunt de la naturalesa a allò que és natural, de la vida natural a la vida humana. Aquest passatge és igualment natural pel coneixement, quan travessant el pont de la fe, de l'esperança i de l'amor, progressa de l'home vers Déu, del que és natural a allò que està més enllà de la naturalesa, del que és mortal vers el que és immortal, de l'efímer a l'etern, i així descobreix la unitat natural que existeix entre la vida en aquest món i l'altra vida, entre el món d'aquí i l'altre món, entre la naturalesa i tot el que es troba més enllà de la naturalesa.

El coneixement diví-humà és un coneixement integral perquè gràcies a les ales que li donen les virtuts diví-humanes, supera sense entrebancs els límits del temps i de l'espai per passar a l'eternitat. És aquest coneixement integral el que albira sant Isaac quan, per definir el coneixement diu que és "la percepció de la vida eterna", o bé quan defineix la veritat com "la percepció d Déu".

El que és vàlid per a la virtut també ho és pel coneixement. Tal com "cada virtut és la mare d'una segona virtut", i és també la mare del coneixement, igualment cada coneixement és mare d'un altre coneixement. Un coneixement és mare d'una altra virtut i l'un du a l'altre.

L'home quant més es dóna a les virtuts ascesis diví-humanes, més coneix Déu, i quan més coneix Déu més es dóna a l'ascesi. El mètode diví-humà és un mètode empíric, pragmàtic: *Si qualcú vol fer la voluntat de Déu, aprendrà, pel meu ensenyament, si és de Déu.*²⁵⁵ Això vol dir que és per l'experiència viscuda de la Veritat del Crist, que reconeixem la seva veritat i el caràcter inevitable d'aquesta veritat. Aquest mètode és doncs perfectament empíric, experimental, pragmàtic. El coneixement de la veritat és concedit no a les recerques de l'intel·lecte, sinó a un intel·lecte que es dóna a les ascesis diví-humanes. El coneixement és el fruit que madura a l'arbre de les virtuts diví-humanes el qual és també l'arbre de la vida. El coneixement és el resultat de l'ascetisme. Per això la veritable filosofia cristiana és l'ascetisme diví-humà de l'intel·lecte i de la personalitat sencera. En tot moment són vàlides per ella aquestes paraules del Senyor: *A qui té se li donarà, i a qui creu tenir li serà manllevat.*²⁵⁶

Avaluat a la llum de la gnoseologia de sant Isaac, el simple realisme es revela tràgicament i mortalment simple. No pot aportar un veritable coneixement del món, ja que utilitza òrgans de coneixement malalts i corromputs, que demanen ser purificats, guarits i regenerats capaços, de veure fins el nucli més profund dels éssers i les criatures.

El racionalisme considera la raó com a l'òrgan infalible del coneixement. Per això el racionalisme es presenta sempre per referència a la persona humana presa en la seva integritat com un contestatari anàrquic, i fins i tot

²⁵⁵ Jn. 7, 17.

²⁵⁶ Lc 8, 18.

com la branca rebel i insurgent, que no pot conèixer ni la plenitud de la vida, ni l'acció eficaç sense el conjunt de la vinya. El racionalisme doncs no pot abastar el coneixement de la veritat, perquè en el seu aïllament egocèntric, està trossejat, dispersat, ple de factures. Però la veritat es lliura a l'intel·lecte purificat, santificat, transfigurat i divinitzat per les ascesis i per les virtuts diví-humanes.

La filosofia crítica kantiana no es fixa com a preocupació més que, quasi exclusivament, l'estudi dels instruments del coneixement, en la situació psico-física que els és pròpia i sota la categoria humana. Hi aplega categories que utilitzen i condicions de coneixement. No fa cas, però, de la necessitat de guarició, de retorn a la salut i de purificació dels òrgans del coneixement. Vet aquí perquè el criticisme no pot accedir al coneixement de la veritat, coneixement que podria satisfer la naturalesa humana en tots els seus impulsos vers la veritat. En aquestes condicions, el criticisme no podria representar res més que un racionalisme o un empirisme més circumspecte.

L'idealisme filosòfic parteix de la realitat transcendent i d'un criteri transcendent que tan sols no cal justificar. Basat en criteris transcendents, no pot ni arribar al coneixement d'aquesta Veritat de la qual la naturalesa humana en té tanta necessitat, ni a satisfer, ni tant sols parcialment, la seva set primitiva de veritat eterna i de realitat eterna.

Tot el que aquestes diverses orientacions gnoseològiques no poden aportar a l'home, és tanmateix el que la filosofia ortodoxa, amb la seva gnoseologia ascètica practicada en la gràcia, pot aportar-li. Davant la consciència

humana s'està la Veritat eterna, en tota la plenitud de les seves perfeccions infinites, per lliurar-se a l'home santificat i omplert de gràcia. En la Persona del Déu-home, el Crist, és la divina Veritat transcendent la que ha davallat fins l'home per fer-s'hi "immanent" i constituir així la seva realitat històrica vivent immediata i eterna. Per assimilar-la, per fer-la objectivament immanent, l'home, pel treball de les virtuts, ha de fer seu el Déu-home com a ànima de la seva ànima, com a cor del seu cor, com vida de la seva vida.

1928, Seminari de sant Sabbas
Sremski Karlovci - Sèrbia

TAULA

PRESENTACIÓ	5
Introducció	14
Capítol I	
LA MALALTIA DELS ÒRGANS DEL CONEIXEMENT.....	19
Capítol II	
EL RETORN A LA SALUT DELS ÒRGANS DEL CONEIXEMENT	22
Capítol III	
CONEIXEMENT I VISIÓ ESPIRITUAL.....	44
CONCLUSIÓ.....	71

'Escola de Teologia Ortodoxa Sant Gregori Palamàs, de Barcelona, viu i treballa sota la Presidència d'Honor de S.E. Msr. Luka, Bisbe del Patriarcat de Sèrbia per Europa Occidental, i vinculada a la Parròquia Protecció de la Mare de Déu, amb domicili al carrer Aragó, 181.

Des del mes de Maig de l'any 1994, l'Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge, de París, reconeix, sosté i avala plenament l'ensenyament d'aquest Centre Col·laborador de Barcelona. La seva Junta Directiva garanteix i serveix d'enllaç amb la direcció acadèmica de Saint-Serge, d'una part, i de l'altra, amb l'autoritat canònica de l'Eparquia, sota la que es troba vinculada.

Els estudis de l'Escola de Barcelona estan normalment immersos i compaginats dintre del ritme de pregària de l'Ofici Diví i de la Divina Litúrgia, doncs la Teologia és abans de tot pregària continuada i insistent, segons la Tradició dels Pares.

El fonament i el propòsit dels cursos de Teologia en primer lloc és una diaconia, un servei de l'Església, ja que la Teologia en el sentit ortodox és un dels més grans dons de Déu a l'Església. Gaudir i valorar els dons divins és digne, bo i necessari. Aquesta actitud ens porta vers la unió i la comunió amb Deu i amb tots els homes dins l'experiència del misteri de l'Església.

En l'obra dels sants Pares, aquests filòsofs de l'Evangelí, sants i vivencials, podem trobar, desenvolupat, la forma de la seva apropiació subjectiva, és a dir la metodologia del coneixement cristià. Entre ells, el gran asceta i sant Isaac el Siri ocupa un dels primers llocs. Als seus escrits, sant Isaac segueix i descriu, amb un singular coneixement experimental, l'ensenyament referit al procés de guarició i purificació dels òrgans humans del coneixement, així com el progrés de la persona humana en el coneixement i en l'ascensió orgànica cap a l'adquisició empírica de la Veritat eterna. En aquesta filosofia de l'experiència en la gràcia de sant Isaac de Síria, els principis i la metodologia del coneixement cristià han trobat una de les expressions més perfectes.



Església Ortodoxa Sèrbia