



SERIA RELIGIE

VLADIMIR
LOSSKY

TEOLOGIA
MISTICĂ
A BISERICII
DE RĂSĂRIT

HUMANITAS

Tipărită cu binecuvântarea
Pre Sfințitului Părinte GALACTION
Episcopul Alexandriei și Teleormanului

Digital Copy:
Dragoș Pavel

“Mulțumesc Bunului Dumnezeu că mi-a dat putere să duc la bun sfârșit copierea acestui material.

Să ne fie de folos și mult Milostivului Dumnezeu pururea laudă să aducem. Amin!”

CUPRINS:

Capitolul 1

Introducere: Teologia și mistica în tradiția
Bisericii de Răsărit

Capitolul 2

Întinericul dumnezeiesc

Capitolul 3

Dumnezeu-Treime

Capitolul 4

Energiile necreate

Capitolul 5

Ființa creată

Capitolul 6

Chip și asemănare

Capitolul 7

Iconomia Fiului

Capitolul 8

Iconomia Sfântului Duh

Capitolul 9

Cele două aspecte ale Bisericii

Capitolul 10

Calea unirii

Capitolul 11

Lumina dumnezeiască

Capitolul 12

Concluzie: Ospățul Împărăției

Notă biografică

Note

CAPITOLUL 1

**Introducere: Teologia și mistica în tradiția
Bisericii de Răsărit**

În această lucrare ne propunem să analizăm câteva aspecte ale spiritualității răsăritene referitoare la temele fundamentale ale tradiției dogmatice ortodoxe. În cazul de față, termenul de “teologie mistică” nu desemnează așadar nimic altceva decât o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară.

Într-un anume sens, orice teologie, întrucât face arătarea tainei dumnezeiești, deci a datelor revelației, este o teologie mistică. Pe de altă parte, adesea teologia este opusă misticii, aceasta din urmă fiind socotită ca un domeniu inaccesibil cunoașterii, ca o taină negrăită, ceva ascuns care poate fi mai degrabă trăit decât cunoscut și care nu se dezvăluie atât prin vreo putere de percepere a simțurilor sau a priceperii noastre, cât printr-o experiență anume, care este mai presus de facultățile noastre de înțelegere. Dacă ne-am însuși întru totul această ultimă părere, opunând în mod hotărât mistica teologiei, am ajunge în cele din urmă la teza lui Bergson care, în *Les deux sources de la morale et de la religion*, deosebește “religia statică” a Bisericilor - religie socială și conservatoare - de “religia dinamică” a misticilor, religie personală și înnoitoare. În ce măsură avea dreptate Bergson când afirmă o atare opoziție? Este greu de dezlegat o astfel de întrebare, cu atât mai mult cu cât la Bergson cei doi termeni pe care îi pune în opoziție în domeniul religios se întemeiază pe cei doi poli ai viziunii sale filosofice despre univers: natura și elanul vital. Dar,

independent de atitudinea bergsoniană, adesea se exprimă părerea conform căreia mistica ar fi un domeniu rezervat câtorva, o excepție de la regula comună, un privilegiu acordat câtorva suflete ce s-ar bucura de trăirea adevărului, pe câtă vreme ceilalți ar trebui să se mulțumească doar cu o supunere mai mult sau mai puțin oarbă față de dogmă, care s-ar impune din afară, ca o autoritate coercitivă. Adâncind această opoziție, se merge prea departe, mai ales dacă se constrânge puțin realitatea istorică; se ajunge astfel la un conflict între mistici și teologi, între duhovnici și prelați, între sfinți și Biserică. Este suficient să ne amintim de numeroasele pasaje din Harnack, de *Viața Sfântului Francisc* a lui Paul Sabatier, precum și de alte lucrări, scrise cel mai adesea de către istorici protestanți.

În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între mistică și teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogma afirmată de Biserică. Cuvintele rostite acum un veac de către un mare teolog ortodox, Mitropolitul Filaret al Moscovei, exprimă exact această atitudine: “Nici una dintre tainele înțelepciunii celei mai ascunse a lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul mai presus de noi (transcendentă), ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea celor dumnezeiești”¹. Altfel spus, dogma care exprimă un adevăr revelat, care ne apare ca o taină de nepătruns, trebuie să fie trăită de noi ca o lucrare în decursul căreia, în loc să adaptăm taina modului nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, ca noi să veghem pentru că să se petreacă o schimbare adâncă, o prefacere lăuntrică a duhului nostru, spre a ajunge capabili de trăire mistică. Departe de a fi opuse, teologia și mistica se sprijină și se

întregesc reciproc. Una este cu neputință fără cealaltă: dacă trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, spre folosința tuturor a ceea ce poate fi încercat de fiecare. În afara adevărului păstrat de Biserică în totalitatea ei, experiența personală ar fi lipsită de orice siguranță, de orice obiectivitate; ar fi un amestec de adevăr și minciună, de realitate și iluzie, ar fi “misticism” în înțelesul peiorativ al cuvântului. Pe de altă parte, învățătura Bisericii nu ar avea nici o influență asupra sufletelor dacă nu ar exprima o trăire oarecum lăuntrică a adevărului dat într-o măsură diferită fiecărui credincios. Așadar, nu există mistică creștină fără teologie, dar, mai ales, nu există teologie fără mistică. Nu din întâmplare tradiția Bisericii de Răsărit a rezervat denumirea de “teologul” numai pentru trei scriitori sacri, dintre care primul este Sfântul Ioan, cel mai “mistic” dintre cei patru evangheliști, al doilea, Sfântul Grigorie de Nazianz, autor de poeme contemplative, al treilea, Sfântul Simeon, supranumit “Noul Teolog”, care proslăvește unirea cu Dumnezeu. Mistica este, așadar, socotită drept desăvârșirea sau piscul întregii teologii, drept teologia prin excelență.

Spre deosebire de gnosticism², în care cunoașterea în sine constituie scopul gnosticului, teologia creștină, în ultimă instanță, este dintotdeauna un mijloc, un ansamblu de cunoștințe care trebuie să servească un scop care este mai presus de orice cunoaștere. Această țintă ultimă este unirea cu Dumnezeu, îndumnezeirea, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, cum îi spun Părinții greci. Ajungem astfel la o concluzie care poate părea paradoxală: contemplația creștină ar avea un înțeles mai ales practic, și aceasta cu atât mai mult cu cât este mai

mistică și cu cât țintește mai de-a dreptul către scopul înalt al unirii cu Dumnezeu. Întreaga desfășurare a disputelor dogmatice susținute de Biserică de-a lungul veacurilor - dacă o privim din punct de vedere pur duhovnicesc - ne apare stăpânită de grija statornică pe care a avut-o Biserica de a păstra pentru creștini, în fiecare moment al istoriei sale, posibilitatea de a atinge deplinătatea unirii mistice. Într-adevăr, Biserica luptă împotriva gnosticilor spre a apăra însăși ideea de îndumnezeire ca scop universal: "Dumnezeu S-a făcut om pentru că oamenii să poată deveni dumnezei". Ea afirmă, împotriva arienilor, dogma Treimii celei deoființă, deoarece Cuvântul, Logosul, este Cel ce ne deschide calea spre unirea cu dumnezeirea și, în cazul în care Cuvântul întrupat nu ar fi deoființă cu Tatăl, dacă nu ar fi Dumnezeu adevărat, atunci îndumnezeirea noastră nu ar fi cu putință. Biserica osândește nestorianismul, spre a înlătura zidul prin care acela voia să despartă în Hristos Însuși pe om de Dumnezeu. Ea se ridică împotriva apolinarismului și a monofizitismului spre a dovedi că adevărata fire omenească, fiind asumată în toată deplinătatea ei de către Cuvântul, întreaga noastră fire poate să intre în unirea cu Dumnezeu. Ea se luptă cu monoteliții, pentru că fără de unirea celor două voințe, a celei dumnezeiești și a celei omenești, nu s-ar putea ajunge la îndumnezeire: "Dumnezeu l-a creat pe om numai prin voința Sa, dar nu-l poate mântui fără concursul voinței omenești". Biserica iese biruitoare din lupta pentru icoane, afirmând posibilitatea de a exprima realitățile dumnezeiești în materie, simbol și garanție a sfințirii noastre. În celelalte probleme care apar rând pe rând cu privire la Sfântul Duh, cu privire la har, cu privire la Biserica însăși - problema

dogmatică a epocii în care trăim - preocuparea centrală, prețul luptei rămâne tot posibilitatea, felul sau mijloacele de unire cu Dumnezeu. Întreaga istorie a dogmei creștine se desfășoară în jurul aceluiași nucleu mistic, mereu apărât cu arme felurite împotriva numeroșilor potrivnici de-a lungul vremurilor ce s-au scurs.

Doctrinile teologice elaborate în cadrul acestor lupte pot fi tratate în legătura lor cea mai nemijlocită cu scopul vital pe care ele urmau să-l atingă: unirea cu Dumnezeu. Ele vor apărea deci ca temelie a spiritualității creștine. Este tocmai ceea ce înțelegem când vrem să vorbim de “teologia mistică”. Nu-i vorba de mistica propriu-zisă: experiențe personale ale diferiților dascăli ai vieții duhovnicești. De altminteri, aceste experiențe ne rămân cel mai adesea inaccesibile, chiar atunci când îmbracă o expresie verbală. Într-adevăr, ceea ce se poate spune despre experiența mistică a Sfântului Pavel: “Cunosc un om în Hristos, care acum patrusprezece ani - fie în trup, nu știu; fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe - a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Și-l știu pe un astfel de om - fie în trup, fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe - că a fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască!” (*II Cor.* 12, 2-4). Ca să îndrăznească cineva să emită vreo apreciere cu privire la natura acestei experiențe ar trebui ca să știe mai mult decât Sfântul Pavel, care își mărturisește neștiința: “eu nu știu, Dumnezeu știe”. În mod voit lăsăm la o parte orice chestiune de psihologie mistică. De altminteri, nu avem de gând să înfățișăm aici doctrinele teologice ca atare, ci doar elementele de teologie fără de care nu se poate pricepe o spiritualitate, adică dogmele care stau la temelie unei

mistici. Iată prima definiție și limitare a subiectului nostru, care este teologia mistică a Bisericii de Răsărit.

A două precizare a subiectului nostru rezultă din delimitarea lui în spațiu: Răsăritul creștin sau, mai precis, *Biserica Ortodoxă din Răsărit* va fi câmpul de cercetare al studiilor noastre de teologie mistică. Trebuie să recunoaștem că această delimitare este puțin artificială. Într-adevăr, întrucât ruptura dintre Răsăritul și Apusul creștin nu datează decât de la jumătatea celui de-al XI-lea veac, tot ceea ce este anterior acestei date constituie un tezaur comun ce nu poate fi despărțit de cele două părți dezbinat. Biserica Ortodoxă nu ar fi ceea ce este dacă nu i-ar avea pe Sfântul Ciprian, pe Fericitul Augustin, pe Sfântul Grigorie cel Mare, după cum, la rândul ei, Biserica Romano-Catolică nu s-ar putea lipsi de Sfântul Atanasie, de Sfântul Vasile, de Sfântul Chiril al Alexandriei. Deci, când vrem să vorbim despre teologia mistică a Răsăritului și a Apusului, ne așezăm pe fâgașul uneia dintre cele două tradiții care, până la un anumit moment, rămân două tradiții locale ale uneia și aceleiași Biserici, mărturisind un singur adevăr creștin, dar care apoi se despart și dau naștere la două atitudini dogmatice deosebite, care nu se pot împăca în privința mai multor probleme. Este oare cu neputință să se evalueze cele două tradiții plasându-ne pe un teren neutru, deopotrivă străin uneia ca și celeilalte? Ar însemna să judecăm creștinismul ca necreștinii, adică ar însemna să refuzăm de la început să înțelegem ceva cu privire la obiectul pe care ne propunem să-l studiem. Căci obiectivitatea nu constă nicidecum în a te așeza în afară de obiect, ci dimpotrivă, în a lua în considerație obiectul în el

însuși și prin el însuși. Sunt domenii în care ceea ce se numește de obicei obiectivitate nu este altceva decât nepăsare și în care nepăsarea înseamnă nepricepere. În starea actuală de opoziție dogmatică dintre Răsărit și Apus, dacă cineva vrea să cerceteze teologia mistică a Bisericii de Răsărit trebuie deci să aleagă între două atitudini posibile: ori să se așeze pe tărâmul dogmatic apusean și să cerceteze tradiția răsăriteană prin prisma celei a Apusului, adică criticând-o, ori să înfățișeze această tradiție în lumina dogmatică a Bisericii de Răsărit. Pentru noi, această atitudine din urmă este singura cu putință.

Ni se va obiecta, poate, că dezacordul dogmatic dintre Răsărit și Apus nu a fost decât întâmplător, că el nu a jucat un rol hotărâtor, că era vorba mai degrabă de două lumi istorice deosebite, care, mai curând sau mai târziu, trebuiau să se despartă spre a-și urma fiecare drumul său propriu; în sfârșit, că disputa dogmatică nu a fost decât un motiv spre a rupe definitiv unitatea bisericească, care, de fapt, nu mai exista de multă vreme. Asemenea afirmații care se fac auzite foarte adesea atât în Răsărit, cât și în Apus rezultă dintr-o mentalitate cu totul laică și dintr-o deprindere generală de a aprecia istoria Bisericii după niște metode care fac abstracție de natură religioasă a Bisericii. Pentru “un istoric al Bisericii”, factorul religios dispare, fiind înlocuit de alții, cum ar fi jocul intereselor politice sau sociale, rolul condițiilor etnice ori culturale, socotite drept forțe determinante pentru viața Bisericii. Oamenii aceștia se socotesc mai isteți, mai moderni, când iau acești factori drept adevăratele rațiuni conducătoare ale istoriei bisericești. Deși recunoaște importanța acestor condiții, un istoric creștin nu va putea să le socotească altfel decât ca

fiind exterioare înseși ființei Bisericii; el nu va putea renunța la a vedea în Biserică un trup de sine stătător, supus altei legi decât celei a determinismului lumii acesteia. Dacă luăm în considerare problema dogmatică privind purcederea Sfântului Duh, care a despărțit Apusul de Răsărit, nu o putem trata ca pe un fenomen întâmplător în istoria Bisericii, prezentată ca atare. Din punct de vedere religios, aceasta este singura rațiune care are importanță în înlănțuirea faptelor care au dus la separare. Deși condiționată poate de mai mulți factori, această determinare dogmatică a fost pentru unii, ca și pentru alții, un angajament duhovnicesc, o luare de poziție conștientă în materie de credință.

Dacă suntem adesea înclinați să diminuăm importanța faptului dogmatic care a determinat întreaga dezvoltare de mai târziu a celor două tradiții, aceasta se datorează unei anumite insensibilități față de dogmă, considerată ca un fapt exterior și abstract. Spiritualitatea este ceea ce contează, se spune, deosebirea dogmatică nu schimbă nimic. Totuși, spiritualitate și dogmă, mistică și teologie sunt inseparabil legate în viața Bisericii. În ceea ce privește Biserica de Răsărit, așa cum am spus, ea nu face o deosebire netă între teologie și mistică, între domeniul credinței comune și acela al trăirii personale. Așadar, dacă dorim să vorbim despre teologia mistică a tradiției răsăritene, atunci nu vom putea trata acest subiect altfel decât în limitele dogmaticii Bisericii Ortodoxe.

Înainte de a începe tratarea subiectului nostru, socotim că este nevoie să spunem câteva cuvinte despre Biserica Ortodoxă, puțin cunoscută până astăzi în Apus. Cartea

părintelui Congar *Creștinii dezuniți*, de altfel remarcabilă din mai multe puncte de vedere, în paginile închinată Ortodoxiei, în ciuda tuturor preocupărilor de nepărtinire, nu rămâne mai puțin tributară anumitor păreri preconcepute în privința Bisericii Ortodoxe. “Acolo unde Apusul - spune el -, pe temeiul totodată lărgit și restrâns al ideologiei augustiniene, va revendica pentru Biserică autonomia unei vieți și a unei organizări proprii și va fixa în acest sens trăsăturile dominante ale unei eclesiologii pozitive, Răsăritul va admite în chip practic și uneori chiar teoretic, pentru realitatea socială și omenească a Bisericii, un principiu de unitate politică, nereligios, parțial, dar nu cu adevărat universal.”³ Pentru părintele Congar, ca de altfel pentru cei mai mulți autori catolici sau protestanți care s-au exprimat în această privință, Ortodoxia se prezintă sub înfățișarea unei federații de biserici naționale, având ca bază un principiu politic: Biserica unui Stat. Pentru a face astfel de generalizări trebuie să ignori atât temeiurile canonice, cât și istoria Bisericii de Răsărit. Curentul care vrea să întemeieze unitatea unei Biserici locale pe un principiu politic, etnic ori cultural este socotit de către Biserica Ortodoxă ca o erezie care poartă denumirea specială de *filetism*⁴. În realitate, teritoriul bisericesc, ținutul consfințit de tradiția mai mult sau mai puțin străveche a creștinismului, constituie baza unei provincii mitropolitane, administrate de un arhiepiscop ori mitropolit, cu episcopi pentru fiecare eparhie și care se adună din când în când în sinod. Dacă provinciile mitropolitane se întrunesc în grupe și alcătuiesc biserici locale sub jurisdicția unui episcop care poartă adesea titlul de patriarh, comunitatea de tradiție locală și de destin

istoric, precum și ușurința de a convoca un sinod al mai multor provincii sunt factorii care prezidează la formarea acestor cercuri jurisdicționale, al căror teritoriu nu corespunde neapărat limitelor politice ale unui stat⁵. Patriarhul de la Constantinopol se bucura de o anumită întâietate de onoare, ajungând uneori arbitru în neînțelegeri, fără a exercita o jurisdicție asupra întregii Biserici ecumenice. Bisericile locale din Răsărit aveau mai mult sau mai puțin aceeași atitudine față de patriarhul apostolic al Romei, cel dintâi scaun din Biserică înainte de separare, simbol al unității sale. Ortodoxia nu cunoaște un cap văzut al Bisericii. Unitatea Bisericii se exprimă prin comuniunea capilor bisericilor locale între ei, prin acordul tuturor bisericilor în privința unui sinod local, care tocmai prin aceasta dobândește o valoare universală; în sfârșit, în cazurile excepționale, ea se poate manifesta printr-un sinod general⁶. Sobornicitatea Bisericii, departe de a fi privilegiul unui scaun sau centru determinat, se împlinește mai degrabă în bogăția și mulțimea tradițiilor locale care mărturisesc în mod unanim un Adevăr unic, anume ceea ce este totdeauna păstrat, pretutindeni și de către toți. Biserica fiind sobornicească în toate părțile sale, fiecare dintre mădularele sale - nu numai clerul, ci și fiecare laic - este chemat să mărturisească deopotrivă și să apere adevărul tradiției, opunându-se până și episcopilor, dacă cumva aceștia cad în erezie. Primind harul Sfântului Duh în taina mirungerii, un creștin nu poate fi inconștient de credința sa; el rămâne tot timpul responsabil în fața Bisericii. De aici caracterul frământat și adesea tulbure al vieții bisericești în Bizanț, în Rusia, precum și în celelalte țări ale lumii ortodoxe. Dar acesta este prețul plătit pentru vitalitatea

religioasă, pentru intensitatea vieții duhovnicești, care pătrunde în poporul credincios, unit prin conștiința că formează un singur trup cu ierarhia Bisericii. De aici rezultă, de asemenea, această putere de neînvingere care a îngăduit Ortodoxiei să treacă prin toate încercările, cataclismele și bulversările, adaptându-se mereu noii realități istorice, dovedindu-se mai puternică decât condițiile exterioare. Persecuțiile împotriva credinței în Rusia, a căror furie metodică n-a putut să distrugă Biserica, sunt cea mai bună mărturie despre această putere care nu este din lumea aceasta.

Biserica Ortodoxă, deși în mod obișnuit numită “Biserica de Răsărit”, nu se socotește mai puțin Biserica ecumenică. Lucrul acesta este adevărat în sensul că ea nu este limitată de un tip de cultură determinată, de moștenirea unei civilizații, elenistice ori alta, sau de forme culturale strict răsăritene. De altminteri, “răsăritean” înseamnă prea multe lucruri deodată: Răsăritul este mai puțin omogen din punct de vedere cultural decât Apusul. Spre exemplu, ce au în comun elenismul și cultura rusă, în ciuda originilor bizantine ale creștinismului în Rusia? Ortodoxia a fost aluatul prea multor culturi deosebite spre a fi socotită drept forma culturală a creștinismului răsăritean: aceste forme sunt diferite dar credința este una. Ea nu a opus niciodată diverselor culturi naționale o cultură care să treacă în exclusivitate drept ortodoxă. Iată de ce activitatea misionară s-a putut dezvolta în chip atât de uimitor: creștinarea Rusiei în veacurile al X-lea și al XI-lea și, mai târziu, predicarea Evangheliei de-a lungul întregii Asii. Către sfârșitul veacului al XVIII-lea, misiunea ortodoxă atinge insulele Aleutine și Alaska, trece apoi în America de

Nord, înființând eparhii noi ale Bisericii ruse în afara Rusiei, răspândindu-se în China și în Japonia. Varietățile antropologice și culturale din Grecia până la extremitățile Asiei, din Egipt și până la Oceanul Înghețat nu distrug caracterul omogen al acestei familii de spiritualitate, foarte deosebite de cea a Apusului creștin.

Viața duhovnicească în Ortodoxie cunoaște o mare bogăție de forme, dintre care monahismul rămâne cea clasică. Totuși, spre deosebire de monahismul apusean, cel din Răsărit nu cuprinde atât de multe ordine deosebite. Aceasta se explică prin însăși concepția vieții mănăstirești, al cărei scop nu poate fi altul decât unirea cu Dumnezeu, prin lepădarea totală de viața acestei lumi. În timp ce clerul de mir (preoții și diaconii căsătoriți), ca și frățiile de mireni, pot să se ocupe cu activități sociale sau să se dedice altor activități din afară, cu totul altfel este pentru călugări. Ei se călugăresc spre a veghea înainte de toate la rugăciune, la lucrarea lăuntrică în cadrul unei mănăstiri sau într-un schit. Între o mănăstire cu viață obștească și sihăstria unui pustnic care continuă tradițiile Părinților pustiului sunt mai multe tipuri intermediare de așezăminte mănăstirești. În general, s-ar putea spune că monahismul răsăritean este numai contemplativ, dacă distincția dintre cele două căi, contemplativă și activă, ar avea în Răsărit același înțeles ca în Apus. În realitate, cele două căi nu se pot delimita la cei ce trăiesc viața duhovnicească răsăriteană: una nu se poate exercita fără cealaltă, deoarece măiestria ascetică, școala rugăciunii lăuntrice primesc numele de *lucrare* duhovnicească. Dacă monahii îndeplinesc uneori munci fizice, ei o fac tot în scop ascetic, spre a reuși mai bine să rupă firea răzvrătită, precum și spre

a scăpa de lenevirea vrăjmașă vieții duhovnicești. Spre a ajunge la unirea cu Dumnezeu, în măsura în care acest lucru se poate împlini aici, pe pământ, este nevoie de un efort neconținut sau, mai precis, de o veghe neîncetată, așa încât integritatea omului lăuntric, “unirea minții cu inima” (ca să folosim expresia asceticii ortodoxe), să poată ține piept tuturor atacurilor dușmanului, tuturor pornirilor pătimase ale firii căzute. Firea omenească trebuie să se schimbe, ea trebuie să fie transfigurată din ce în ce mai mult prin har pe calea sfințirii, care nu are numai o însemnătate duhovnicească, ci și trupească și, prin aceasta, cosmică. Nevoia duhovnicească a unui cenobit⁷ sau a unui pustnic retras din lume, chiar dacă rămâne nebăgată în seamă de către cei mai mulți, totuși își păstrează valoarea pentru întreaga creație. Iată de ce așezăminte de mănăstirești s-au bucurat întotdeauna de o mare cinste în toate țările din lumea ortodoxă.

Rolul marilor centre de spiritualitate a fost considerabil, nu numai în viața bisericească, dar și în domeniul cultural și politic. Mănăstirile de la Muntele Sinai, de la Studion, de lângă Constantinopol, “republica monahală” de la Muntele Athos unde se află călugări din toate națiunile (inclusiv monahi latini, înainte de separare), alte centre mari din afara Imperiului, ca mănăstirile de la Tîrnovo din Bulgaria și mari lavre din Rusia - Pecerska de la Kiev, Sfânta Treime de lângă Moscova - au fost citadele ale Ortodoxiei, școli de viață duhovnicească a căror influență religioasă și morală a fost de primă importanță în formarea creștină a noilor popoare⁸. Dar, cu toate ca idealul monahismului are o atât de mare influență asupra sufletelor, monahismul nu a fost singura forma de viață duhovnicească pe care Biserica

a pus-o la dispoziția credincioșilor. Calea unirii cu Dumnezeu poate fi urmată și în afara mănăstirilor, în toate stările vieții omenești. Formele exterioare se pot schimba, mănăstirile pot dispărea așa cum au disparut astăzi în Rusia⁹, dar viața duhovnicească continuă cu aceeași tărie, găsind moduri noi de exprimare.

Hagiografia răsăriteană, de o bogăție extraordinară, înfățișează alături de sfinți călugări mai multe exemple de desăvârșire duhovnicească atinsă în lume de simplii laici și chiar de către persoane căsătorite. Ea cunoaște, de asemenea, și căi de sfințire ciudate și neobișnuite, cum sunt cele ale “nebunilor” pentru Hristos, care săvârșeau acte nefirești pentru a-și ascunde darurile duhovnicești de ochii celor din jur, sub înfățișarea respingătoare a nebuniei, sau, mai degrabă, spre a se desprinde de legăturile lumii acesteia în expresia cea mai intimă și mai stânjenitoare pentru duh, aceea a “eului” nostru social¹⁰. Unirea cu Dumnezeu se arată adesea prin daruri harismatice, cum ar fi de exemplu cel al îndrumării duhovnicești exercitate de “stareți” ori “bătrâni”. Aceștia sunt, cel mai adesea, călugări care și-au petrecut mai mulți ani din viață în rugăciune, feriți de orice atingere cu lumea și care, către sfârșitul vieții, deschid larg ușile chiliei pentru toți. Ei au darul de a pătrunde în adâncurile de nepătruns ale conștiințelor, de a scoate la iveală păcatele și poverile lăuntrice care, cel mai adesea, ne rămân necunoscute, de a întări sufletele împovărate, de a îndruma pe oameni, nu numai pe calea duhovnicească, dar și în toate întâmplările vieții lor obișnuite¹¹.

Experiența individuală a marilor mistici ai Bisericii Ortodoxe ne rămâne cel mai adesea necunoscută. În afara

câtorva cazuri rare, literatura duhovnicească a Răsăritului creștin nu cunoaște deloc scrieri autobiografice privind viața lăuntrică, cum ar fi cele ale Sfintei Angela de Foligno, ale lui Henri Suso sau cum ar fi *Povestea unui suflet* a Sfintei Tereza din Lisieux. Calea unirii mistice este de obicei o taină a lui Dumnezeu și a sufletului care nu se dă pe față, decât duhovnicului sau câtorva ucenici. Ceea ce se arată în afară sunt doar roadele unirii: înțelepciunea, cunoașterea tainelor dumnezeiești exprimată într-o învățătura teologică sau morală, în sfaturi care sunt destinate să întărească pe frați. În ceea ce privește latura intimă și personală a experienței mistice, ea rămâne ascunsă tuturor privitorilor. Trebuie să recunoaștem că individualismul mistic apare în literatura apuseană destul de târziu, către veacul al XIII-lea. Sfântul Bernard nu vorbește direct despre experiența sa personală decât foarte rar, o singură dată în *Cuvântări la Cântarea Cântărilor*, și atunci cu un fel de sfială, în felul Sfântului Pavel. A fost necesar să se ajungă la o anumită sciziune între experiența personală și credința ortodoxă, între viața individuală și viața Bisericii pentru că spiritualitatea și dogma, mistica și teologia să devină două domenii deosebite, pentru că sufletele, nemaigăsind destulă hrană în sumele teologice, să înceapă să caute cu lăcomie povestiri referitoare la experiențele mistice individuale, pentru a se reîmprospăta într-o atmosferă de duhovnicie. Individualismul mistic a rămas străin vieții duhovnicești a Bisericii de Răsărit. Părintele Congar are dreptate când spune: “Am ajuns niște *oameni deosebiți*. Avem același Dumnezeu, dar ne deosebește felul în care stăm înaintea Lui și nu putem să cădem de acord asupra felului legăturii noastre cu El”¹².

Dar pentru a ajunge la o apreciere cu privire la aceste deosebiri duhovnicești ar trebui s-o examinăm în expresiile sale desăvârșite, adică în tipurile diferite de sfinți din Apus și din Răsărit, după separare. Am putea astfel să ne dăm seama de strânsa legătură care există dintotdeauna între dogma mărturisită de Biserică și roadele duhovnicești pe care ea le produce, căci experiența lăuntrică a unui creștin se împlinește în cercul trasat de învățătura Bisericii, în limitele dogmei care îi modelează persoana. Dacă până și doctrina politică mărturisită de membrii unui partid poate să modeleze mentalitățile, până acolo încât să producă niște tipuri de oameni care se deosebesc de alții prin anumite semne morale și psihice, cu atât mai mult dogma religioasă izbutește să transforme chiar duhul celor care o mărturisesc: aceștia sunt oameni deosebiți de alții, deosebiți de cei care au fost formați de o altă concepție dogmatică. Nu vom putea înțelege niciodată o spiritualitate dacă nu vom ține seama de dogma care îi stă la temelie. Trebuie să acceptăm lucrurile așa cum sunt și să nu căutăm a explica deosebirea dintre spiritualitatea Apusului și cea a Răsăritului prin cauze de ordin etnic sau cultural, atâta vreme cât este în joc o cauză majoră, și anume o cauză dogmatică. De asemenea, nu trebuie să spunem că problema purcederii Sfântului Duh sau aceea referitoare la natura harului nu au o însemnătate mare în ansamblul învățăturii creștine, care rămâne mai mult sau mai puțin identică la romano-catolici și la ortodocși. În dogme atât de fundamentale, tocmai acest “mai mult sau mai puțin” este important, căci el dă un accent deosebit întregii doctrine, o înfățișează în altă lumină, adică dă naștere la o viață duhovnicească deosebită.

Nu voim să facem “teologie comparată” și încă mai puțin să reînnoim polemicile confesionale. Ne limităm să constatăm aici realitatea unei deosebiri dogmatice între Răsăritul și Apusul creștin, înainte de a trece în revistă câteva elemente de teologie care se află la baza spiritualității răsăritene. Rămâne ca cititorii noștri să aprecieze în ce măsură aceste aspecte teologice ale misticii ortodoxe pot să fie folositoare pentru înțelegerea unei spiritualități străine creștinătății apusene. Dacă am putea ajunge să ne cunoaștem unii pe alții, rămânând fideli atitudinilor noastre dogmatice, mai cu seamă în ceea ce ne deosebim, aceasta ar fi cu siguranță o cale spre unire mai sigură decât aceea care ar trece pe lângă deosebiri. Căci, așa cum spune Karl Barth, “unirea Bisericilor nu se face, ci se descoperă”¹³.

CAPITOLUL 2

Întunericul dumnezeiesc

Problema cunoașterii lui Dumnezeu a fost pusă în mod radical într-un mic tratat, al cărui titlu este într-adevăr semnificativ: Περὶ μυστικῆς θεολογίας (*Despre teologia mistica*). Această scriere cu totul deosebită, a cărei însemnătate pentru întreaga dezvoltare a gândirii creștine n-ar putea fi exagerată, aparține autorului necunoscut al scrierilor numite “areopagitice”, persoană în care opinia comună a vrut să vadă foarte multă vreme un ucenic al Sfântului Pavel, anume Dionisie Areopagitul. Dar apărătorii acestei păreri au trebuit să țină seama de un fapt tulburător: o tăcere absolută învăluie “operele areopagitice” timp de aproape cinci veacuri; ele nu sunt citate, nici pomenite de vreun scriitor bisericesc mai înainte de veacul al VI-lea, și tocmai niște eterodocși - monofiziții - au fost aceia care le-au făcut cunoscute pentru prima oară, căutând să se sprijine pe autoritatea lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul, în veacul următor, smulge această armă din mâinile ereticilor, arătând în comentariile sau “scoliile”¹⁴ sale sensul ortodox al scrierilor dionisiene¹⁵. Începând din acel moment, *Areopagiticele* se vor bucura de o autoritate netăgăduită, atât în tradiția teologică a Răsăritului, cât și în cea a Apusului.

Criticii moderni, departe de a cădea de acord asupra persoanei lui *Pseudo-Dionisie* și asupra datei alcătuirii operelor sale, se pierd în ipotezele cele mai felurite¹⁶. Nesiguranța cercetărilor critice între veacurile III și IV arată cât de puțin lămurii suntem până astăzi în ceea ce

privește originile acestei lucrări cu conținut mistic. Oricare ar putea fi rezultatele acestor cercetări, ele nu vor scădea cu nimic valoarea teologică a *Areopagiticeilor*. Din acest punct de vedere, interesează prea puțin cine a fost autorul, principală este judecata Bisericii cu privire la conținutul operei, precum și întrebuintarea pe care Biserica i-o acordă. Nu spune oare Sfântul Pavel, când citează un psalm al lui David: “Cineva a făcut undeva următoarea mărturisire...” (*Evr.* 11, 6), dovedind astfel că problema atribuirii este secundară când e vorba de un text insuflat de Sfântul Duh. Ceea ce este adevărat pentru Sfânta Scriptură este, de asemenea, și pentru tradiția teologică a Bisericii.

Dionisie distinge două căi teologice cu putință: una procedează prin afirmații (teologie catafatică sau pozitivă), iar cealaltă, prin negații (teologie apofatică sau negativă). Cea dintâi ne duce la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu - ea este o cale nedesăvârșită; cea de-a doua face să ajungem la necunoașterea totală - aceasta este calea desăvârșită, singura care se potrivește când e vorba despre Dumnezeu, care în natura Sa nu poate fi cunoscut. Într-adevăr, toate cunoștințele au drept obiect ceea ce este; ori Dumnezeu este dincolo de ceea ce există. Spre a ne apropia de El ar trebui negat tot ceea ce este mai prejos de El, adică tot ceea ce este. Dacă văzându-L pe Dumnezeu cunoaștem ceea ce vedem, nu L-am văzut pe Dumnezeu în sine, ci ceva inteligibil, ceva care este mai prejos de El. Tocmai prin necunoaștere (*ἀγνωσία*) ajungem să cunoaștem pe Acela care-i mai presus de toate obiectele cunoștințelor posibile. Procedând prin negații, ne ridicăm de la treptele cele mai de jos ale ființei până la culmile sale, îndepărtând în mod progresiv tot ceea ce poate fi cunoscut, spre a ne

putea apropia de Cel Necunoscut în întinericul necunoașterii absolute. Căci, după cum lumina - și mai ales o lumină prisositoare - face nevăzut întinericul, tot așa cunoașterea fapturilor - și mai ales prisosul de cunoaștere - desființează necunoașterea, care este singura cale spre a ajunge la Dumnezeu în Sine¹⁷.

Dacă transpunem pe planul dialecticii distincția stabilită de Dionisie între teologia afirmativă și cea negativă, ne vom afla în fața unei antinomii. Vom căuta atunci o rezolvare, vor încerca să facem o sinteză a celor două căi opuse, reducându-le la o singură metodă de cunoaștere a lui Dumnezeu. Astfel, bunăoară, Sfântul Toma d'Aquino reduce la una singură cele două căi ale lui Dionisie, făcând din teologia negativă o corectare a teologiei afirmative. Atribuind lui Dumnezeu desăvârșirile pe care le întâlnim în ființele create, trebuie să negăm, după Sfântul Toma, modul în care înțelegem aceste desăvârșiri limitate, dar putem să le afirmăm față de Dumnezeu, într-un mod mai sublim, *modo sublimiori*. Astfel, negațiile s-ar raporta la *modus significandi*, printr-un mijloc de exprimare care e totuși nepotrivit, iar afirmațiile, la *res significata*, la desăvârșirea pe care voim să o exprimăm, care se află în Dumnezeu într-un chip deosebit decât se află în fapte¹⁸. Ne putem întreba în ce măsură corespunde gândirii lui Dionisie o descoperire filosofică atât de ingenioasă. Dacă pentru autorul *Areopagiticelor* există o antinomie între cele două "teologii", pe care o distinge, admite el oare sinteza celor două căi? Și, în general vorbind, le putem opune tratându-le la același nivel, punându-le pe același plan? Oare Dionisie nu spune de mai multe ori că teologia apofatică este mai presus de cea catafatică? Analiza

tratatului despre teologia mistică, închinat căii negative, ne va arăta ce înseamnă la Dionisie acesta metodă. Totodată, ea ne va îngădui să apreciem natura adevărată a apofatismului, care constituie trăsătura de baza a întregii tradiții teologice a Bisericii de Răsărit.

Dionisie își începe tratatul¹⁹ printr-o rugăciune către Sfânta Treime pe care o roagă să-l îndrepte “chiar până dincolo de necunoaștere, spre vârful cel mai înalt al Scrierilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute și nesticăcioase ale teologiei se arată în întunericul mai mult decât luminos al Tăcerii”. El îl îndeamnă pe Timotei, căruia îi este dedicat tratatul, la contemplații tainice (μύστικα θεάματα): trebuie să renunți la simțuri ca și la orice lucrare a minții, la orice obiect simțit ori gândit, la tot ceea ce este, precum și la tot ceea ce nu este, spre a putea ajunge în necunoașterea absolută la unirea cu Acela care este mai presus de orice ființă și de orice știință. Se vede deja că nu este vorba doar de un procedeu dialectic, ci de cu totul altceva. E necesară o curățire (κάθαρσις): trebuie să părăsești tot ceea ce este necurat, ba chiar și pe cele curate; trebuie să treci apoi de toate înălțimile sublime ale sfințeniei și să lași în urmă toate luminile dumnezeiești, toate sunetele și toate cuvintele cerești. Numai atunci se pătrunde în întunericul în care locuiește Acela care este în afară de toate lucrurile²⁰.

Această cale de înălțare în care te desprinzi treptat de legătura cu tot ceea ce poate fi cunoscut este asemuită de Dionisie cu urcușul lui Moise pe Muntele Sinai, spre întâlnirea cu Dumnezeu. Moise începe prin a se curăți; apoi se desparte de cei necurați; și numai atunci “aude trâmbițele cu sunete nenumărate, vede mulțime de focuri

ale căror raze fără de număr iradiază o strălucire vie; și numai atunci, despărțit de mulțime, el ajunge cu cei mai aleși dintre preoți pe piscul suișurilor dumnezeiești. Totuși, pe treapta aceasta, el nu este încă în legătura cu Dumnezeu, el nu-L contemplă pe Dumnezeu, căci Dumnezeu nu este vizibil, ci doar locul unde sălășluiește, ceea ce înseamnă, cred eu, că în ordinea văzută, precum și în ordinea inteligibilului, cele mai dumnezeiești și cele mai înalte obiecte nu sunt decât rațiunile ipotetice ale atributelor care se potrivesc cu adevărat Aceluia care este cu totul transcendent, rațiuni care descoperă prezența Aceluia care este mai presus de orice putere de înțelegere a minții, mai presus de culmile gândite ale celor mai sfinte locuri ale Sale. Și numai atunci, după ce a trecut dincolo de lumea în care vezi și ești văzut (τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων), Moise pătrunde în Întunericul cu adevărat tainic al necunoașterii; doar acolo el face să înceteze orice știință pozitivă, scapă în întregime de orice legături și de orice vederi, căci aparține în întregime Aceluia care este mai presus de toate, căci nu-și mai aparține lui însuși, nici nu mai ține de ceva străin, unit prin ce este mai bun în el cu Acela care scapă oricărei cunoașteri, renunțând la orice știință pozitivă și, tocmai datorită acestei necunoașteri, cunoaște mai presus de orice pricepere” (καὶ τὸ μὲδὲν γινώσκειν, ὑπερ βούν γινώσχων)²¹.

Acum se poate spune limpede despre calea apofatică sau teologia mistică (căci acesta este titlul tratatului închinat metodei negațiilor) că are drept obiect pe Dumnezeu ca fiind în mod absolut necunoscut. Ar fi chiar inexact să se spună că ea are drept obiect pe Dumnezeu: partea finală a textului pe care tocmai l-am citat ne arată că o dată ce am

ajuns la vârful cel mai înalt a ceea ce poate fi cunoscut, trebuie să ne eliberăm de cel care vede, ca și de ceea ce poate fi văzut, altfel spus, atât de subiectul, cât și de obiectul percepției. Dumnezeu nu se mai înfățișează ca obiect, întrucât nu mai este vorba de cunoaștere, ci de unire. Teologia negativă este deci o cale spre unirea tainică cu Dumnezeu, a cărei fire rămâne pentru noi necunoscută.

Cel de-al doilea capitol al *Teologiei mistice* opune calea afirmativă, cea a pozițiilor (θέσεις), care este o pogorâre de pe treptele superioare ale ființei către treptele inferioare, căii negative, cea a “abstracțiilor” sau a “desprinderilor” (ἀφαιρέσεις) succesive, calea care se prezintă ca un suiș către necunoscutul dumnezeiesc. În capitolul al III-lea, Dionisie își enumeră lucrările teologice, clasându-le în ordinea “prolixității”, care crește pe măsură ce coborâm de la teofaniile superioare la cele inferioare. Tratatul despre *Teologia mistică este* cel mai scurt dintre toate, deoarece este vorba de metoda negativă care duce la liniștea unirii cu Dumnezeu. În capitolele al IV-lea și al V-lea, Dionisie trece în revistă o întregă serie de atribute împrumutate din lumea sensibilă și din cea inteligibilă, refuzând să le raporteze la firea dumnezeiască. El își încheie tratatul afirmând despre Cauza universală că scapă oricărei afirmări, ca și oricărei negări: “Dacă facem cumva anumite afirmații care se aplică unor realități ce sunt mai prejos de ea, despre ea noi nu afirmăm, nici nu negăm nimic, deoarece orice afirmație rămâne mai prejos de Cauza unică și desăvârșită a tuturor lucrurilor și, la fel, orice negație rămâne mai prejos de transcendența Aceluia care în mod simplu este golit de orice și care prin așezare este mai presus de toate”²².

Unii au voit adesea să facă din Dionisie un neoplatonic. Într-adevăr, comparând extazul dionisian cu cel pe care îl găsim descris de Plotin la sfârșitul celei de a VI-a *Enneade*, ajungem să constatăm asemănări izbitoare. Pentru a te apropia de Unul (έν), se cade, după Plotin, “să te întorci pe tine însuși de la obiectele văzute care sunt cele mai din urmă dintre toate, până la primele obiecte; trebuie să fii liber de orice viciu, deoarece te îndrepti către Bine; trebuie să te întorci spre principiul care își este lăuntric și să devii o singură ființă în loc de mai multe, dacă trebuie să contempli principiul și Unul”²³. Este cea dintâi treaptă a suișului pe care te afli eliberat de lumea văzută, adunându-te în minte. Însă trebuie să treci dincolo de minte, fiindcă trebuie să atingi o realitate care îi este superioară. “Într-adevăr, mintea este ceva și ea este o ființă; dar termenul acesta nu este ceva, fiindcă este mai înainte de orice; nu este nicidecum ființă, deoarece ființa are o formă care este aceea a ființei; dar termenul acesta este lipsit de orice formă, chiar gândită. Căci, datorită faptului că firea Unului este cea din care totul se naște, ea nu este nimic din ceea ce naște.”²⁴ Această fire primește unele definiții negative care amintesc de cele din *Teologia mistică* a lui Dionisie. “Ea nu este un lucru; nu are nici calitate, nici cantitate; nu este nici inteligență, nici suflet; nu este nici în mișcare, nici în repaus; nu este nici în spațiu, nici în timp; ea este în sine, esența despărțită de toate celelalte sau, mai bine zis, ea este fără de esență, fiindcă este mai înainte de orice esență, mai înainte de mișcare și mai înainte de repaus; *căci proprietățile acestea se află în ființă și o fac pe aceasta multiplă.*”²⁵

Intervine aici o idee pe care nu o găsim deloc la Dionisie și care trage o linie de demarcație între mistica creștină și mistica filosofică a neoplatonicilor. Dacă Plotin, căutând să atingă dumnezeirea, îndepărtează însușirile proprii ale ființei, lucrul acesta nu este, ca la Dionisie, datorat neputinței absolute de a-L cunoaște pe Dumnezeu, care este umbrit de tot ceea ce poate fi cunoscut în ființe, ci tocmai pentru că domeniul ființei, chiar în ceea ce are ea mai înalt, este în mod necesar multiplu, neavând simplitatea absolută a “Unului”. Dumnezeu lui Plotin nu este prin fire de necunoscut: Dacă nu putem pricepe Unul nici prin știință, nici prin intuiție intelectuală, este pentru că sufletul, atunci când cuprinde un obiect prin știință, se îndepărtează de unitate și nu este absolut unul²⁶. Trebuie deci să recurgem la calea extatică, la unire, în care ești într-un tot al obiectului, ești una cu el, în care orice multiplicitate pierde și în care subiectul nu se mai deosebește de obiectul său. “Când se întâlnesc, ei devin una și nu sunt doi decât atunci când se despart. Oare cum să spunem că el este o realitate deosebită de noi înșine, de vreme ce nu îl vedem deosebit, ci unit cu noi, atunci când îl contemplăm?”²⁷. Ceea ce se înlătură în calea negativă a lui Plotin este multiplul și se ajunge la unitatea absolută care este dincolo de ființă, fiindcă ființa este legată de multiplicitate, fiind posterioară “Unului”.

Pentru Dionisie, extazul este o ieșire din ființa ca atare; pentru Plotin, extazul este mai degrabă o reducere a ființei la simplitatea ei absolută. Iată de ce Plotin numește extazul printr-un cuvânt cu totul caracteristic, anume acela de “simplificare” (ἀπλωσις). Este o cale de reducere la simplitatea obiectului contemplației, care poate fi definită

în mod pozitiv ca Unul - év - și care, în această calitate, nu se deosebește de subiectul care contemplă. În ciuda tuturor asemănărilor exterioare, datorate, mai ales, vocabularului comun, suntem departe de teologia negativă a *Areopagiticelor*. Dumnezeu lui Dionisie, de necunoscut prin fire, Dumnezeuul *Psalmlor*, care și-a făcut “întunericul acoperământ” (*Ps.* 17, 13), nu este Dumnezeu-unitate primordială al neoplatonicilor. Dacă El este de necunoscut, aceasta nu se datorează simplității Sale care nu s-ar putea potrivi cu multiplul de care este întinată orice cunoaștere referitoare la ființe; este vorba de o necunoaștere, ca să spunem așa, mai temeinică, absolută. Într-adevăr, dacă ar avea ca teme simplitatea Unului, ca la Plotin, Dumnezeu nu ar mai fi de necunoscut prin fire. Or, singura definiție care se potrivește lui Dumnezeu, după Dionisie, este aceea că El nu poate fi cunoscut, dacă putem să vorbim aici de definiții proprii. Refuzând să atribuie lui Dumnezeu însușirile care fac obiectul teologiei afirmative, Dionisie are în vedere îndeosebi definițiile neoplatonice (οὐδέ év οὐδέ évότης) - ”El nu este nici Unul, nici Unitatea”, spune Dionisie²⁸. În tratatul *Despre numele divine*, examinând numele de Unul, care poate fi spus despre Dumnezeu, el îi arată neajunsul și îi opune un alt nume, “cel mai sublim”, cel de Treime, care ne învață că Dumnezeu nu este nici unul, nici multiplul, ci că El depășește această antinomie, fiind de necunoscut în ceea ce este El²⁹.

Dacă Dumnezeuul Revelației nu este cel al filosofilor, elementul care trasează limita între cele două concepții este conștiința incognoscibilității Lui profunde. Tot ce s-a putut spune despre platonismul Părinților, și îndeosebi despre dependența autorului *Areopagiticelor* de filosofii

neoplatonici, se reduce la asemănări din afară, care nu merg până în adâncul învățaturii și nu țin decât de un vocabular comun acelei epoci. Pentru un filosof de tradiție platonice, chiar atunci când vorbește de unirea extatică drept calea unică spre a ajunge la Dumnezeu, firea dumnezeiască este pentru el un obiect, ceea ce se poate defini în chip pozitiv - este “év”-ul, o fire a cărei necunoaștere se datorează mai ales slăbiciunii priceperii noastre legate de multiplu. Această unire extatică va fi, după cum am spus deja, mai degrabă o reducere la simplitate decât un lanț de raționamente inspirate din domeniul ființelor create, ca la Dionisie. Căci în afară de Revelație nu se cunoaște deosebirea dintre creat și necreat, se ignoră creația *ex nihilo*, prăpastia care trebuie depășită dintre creatură și Creator. Învățăturile eretice de care era învinuit Origen își aveau rădăcina într-o anumită lipsă de sensibilitate a acestui mare gânditor creștin față de neputința cunoașterii lui Dumnezeu; o atitudine care nu era fundamental apofatică a făcut din marele cărturar alexandrin mai degrabă un filosof religios decât un teolog mistic, în sensul propriu tradiției răsăritene. Într-adevăr, pentru Origen, Dumnezeu este “o natură intelectuală simplă care nu admite nici o complexitate; El este Monada (μονάς) și Unitatea (ένάς), Duhul, izvorul și originea oricărei firi inteligibile și duhovnicești”³⁰. Este curios de notat că Origen era insensibil și la facerea lumii *ex nihilo*: un Dumnezeu care nu este *Deus absconditus* al Scripturii nu concordă cu adevărul Revelației. Prin Origen se încearcă introducerea elenismului în Biserică, o concepție venind din afară, avându-și originea în firea omenească, în felul de a gândi propriu oamenilor, “elinilor și iudeilor”; nu

e tradiția în care Dumnezeu se descoperă și vorbește Bisericii. Iată de ce Biserica va avea de luptat împotriva origenismului, așa cum va lupta mereu împotriva învățăturilor care, atentând la imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, înlocuiesc experiența adâncurilor nepătrunse ale lui Dumnezeu prin concepte filosofice.

Tocmai acest adânc apofatic al oricărei teologii autentice este ceea ce “marii Capadocieni” apărau în disputa lor cu Eunomius. Acesta susținea posibilitatea de a exprima ființa dumnezeiască în concepte înnăscute, prin care ea se descoperă rațiunii. Pentru Sfântul Vasile nu numai ființa dumnezeiască, dar nici măcar ființele create nu ar putea fi exprimate prin concepte. Contemplând obiectele, noi analizăm însușirile lor, ceea ce ne îngăduie formarea conceptelor. Totuși, această analiză nu va putea niciodată să epuizeze conținutul obiectelor percepției noastre, va rămâne mereu un “rest irațional” care îi va scăpa și care nu va putea fi exprimat în concepte; acesta este adâncul de necunoscut al lucrurilor, ceea ce constituie adevărata lor ființă care nu poate fi definită. În ceea ce privește numele pe care le dăm lui Dumnezeu, ele ne dezvăluie energiile Sale ce se pogoară spre noi, dar care nu ne apropie de ființa Sa inaccesibilă³¹. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, orice concept privitor la Dumnezeu este un simulacru, un chip amăgitor, un idol. Conceptele pe care le formăm după judecata și părerea care ne sunt firești, întemeindu-ne pe o reprezentare inteligibilă, creează idoli despre Dumnezeu, în loc să ne descopere pe Dumnezeu Însuși³². Nu există decât un singur nume pentru a exprima natura dumnezeiască: este tocmai uimirea ce cuprinde sufletul când gândește la Dumnezeu³³. Sfântul Grigorie de Nazianz, citându-l pe

Platon fără să-l numească (“unul dintre teologii elini”), corectează în felul următor textul din *Timaios* referitor la dificultatea cunoșterii lui Dumnezeu și la neputința de a-L exprima: “Este cu neputință să exprimi natura lui Dumnezeu, dar este și mai puțin posibil să o cunoști”³⁴. Această revizuire a maximei lui Platon de către un autor creștin care este adesea socotit drept un platonizant ne arată, ea singură, cât de evoluată este gândirea Părinților față de cea a filosofilor.

Ca atitudine religioasă privind imposibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, apofatismul nu este caracteristica exclusivă a *Areopagiticelor*. Îl aflăm la cei mai mulți dintre Părinți. Clement Alexandrinul, bunăoară, declară în *Stromate* ca noi îl putem atinge pe Dumnezeu nu în ceea ce este, ci în ceea ce El nu este³⁵. Însăși conștiința inaccesibilității “Dumnezeului necunoscut” nu ar putea fi dobândită, după el, altfel decât prin har, “prin această înțelepciune pe care o dăruiește Dumnezeu și care este puterea Tatălui”³⁶. Această conștiință a incognoscibilității echivalează deci cu o experiență, cu o întâlnire cu Dumnezeu personal al Revelației. Datorită acestui har, Moise și Sfântul Pavel au încercat neputința de a-L cunoaște pe Dumnezeu; cel dintâi, când a pătruns în întunericul neapropierii, cel de-al doilea, când a auzit cuvintele ce exprimau negrăitul dumnezeiesc³⁷. Tema referitoare la Moise, care s-a apropiat de Dumnezeu în întunericul de pe Sinai, tema pe care am întâlnit-o la Dionisie și care a fost adoptată pentru prima oară de către Filon Alexandrinul ca imagine a extazului, va deveni figura preferată a Părinților spre a exprima experiența incognoscibilității firii dumnezeiești. Sfântul Grigorie de

Nyssa consacră un tratat special *Vieții lui Moise*³⁸, în care urcarea pe Muntele Sinai către întunericul incognoscibilității este reprezentată drept calea contemplării, preferabilă celei dintâi întâlniri a lui Moise cu Dumnezeu, când i S-a arătat în rugul aprins. Atunci Moise L-a văzut pe Dumnezeu în lumină; acum el intră în întuneric, lăsând în urma lui tot ceea ce putea fi văzut ori cunoscut; nu-i rămâne decât ceea ce este nevăzut și necunoscut, dar ceea ce este în acest întuneric este Dumnezeu³⁹. Căci Dumnezeu se găsește acolo unde cunoștințele noastre nu pot ajunge. Progresul nostru duhovnicesc nu face altceva decât să ne arate într-un mod din ce în ce mai evident imposibilitatea absolută de cunoaștere a firii dumnezeiești. Dorind-o din ce în ce mai mult, sufletul nu încetează să crească, iese din sine însuși, se întrece pe sine și, întrecându-se, dorește mai mult; în felul acesta, progresul devine fără de sfârșit, iar dorința, nepotolită. Este iubirea Miresei din *Cântarea Cântărilor*; ea întinde mâna spre zăvor, caută pe Cel ce nu poate fi prins, cheamă pe Acela pe care nu-L poate atinge... Ea Îl atinge în recunoașterea că unirea va fi fără de sfârșit și că înălțarea va fi fără de capăt⁴⁰.

Sfântul Grigorie de Nazianz reia aceleași imagini și îndeosebi pe cea a lui Moise: “Înaintam, spune el, spre a-L cunoaște pe Dumnezeu. Iată de ce m-am despărțit de materie și de tot ceea ce este trupesc; m-am adunat în mine însumi, atât cât am putut, și am urcat spre vârful muntelui. Dar când am deschis ochii, abia am putut să-L văd din spate și încă fiind acoperit în piatră, adică în omenescul Cuvântului întrupat pentru mântuirea noastră. Nu am putut contempla firea cea dintâi și preacurată, care nu poate fi

cunoscută decât de ea însăși, adică de Treimea cea Sfântă. Căci nu pot să privesc ceea ce se află ascuns în dosul primului val, tănuit de heruvimi, ci doar ceea ce pogoară spre noi - măreția dumnezeiască ce se face văzută în făpturi”⁴¹. Cât despre ființa dumnezeiască în sine, ea este “Sfânta Sfintelor care rămâne tănuită chiar serafimilor”⁴². Firea dumnezeiască este ca un noian de ființă, nedeterminată și nesfârșită, care se întinde mai presus de orice noțiune de timp și de natură. Dacă mintea încearcă să formeze o imagine superficială despre Dumnezeu, considerându-L nu în El - Însuși, ci în ceea ce Îl înconjoară, această imagine pierde mai înainte de a încerca să o prindă, iluminându-i facultățile superioare ca un fulger care orbește ochii⁴³. Sfântul Ioan Damaschinul se exprimă în același sens: “Dumnezeirea este infinită și de necuprins cu mintea, și singurul lucru pe care îl putem înțelege este faptul ca ea este nemarginită și cu neputință de înțeles. Tot ceea ce spunem în termeni pozitivi despre Dumnezeu nu indică firea, ci cele care se găsesc în legătură cu firea Sa. Dumnezeu nu e nimic din felul ființelor, și aceasta nu pentru că El nu ar fi Ființă, ci că El este mai presus de toate ființele, mai presus chiar de ființă. Într-adevăr, a fi și a fi cunoscut sunt de același ordin. Ceea ce e mai presus de orice cunoaștere este, de asemenea, în chip absolut mai presus de orice ființă; și invers, ceea ce este mai presus de ființă este, de asemenea, mai presus de cunoaștere”⁴⁴.

Ar putea fi date la nesfârșit exemple de apofatism în teologia tradiției răsăritene. Ne vom mulțumi să cităm un pasaj dintr-un mare teolog bizantin din veacul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama: “Firea cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu nu poate fi nici grăită, nici cugetată, nici

văzută - căci ea este departe de toate lucrurile și mai mult decât de necunoscut, fiind purtată de puterile de neînțeles cu mintea ale duhurilor cerești -, cu neputință de cunoscut și cu neputință de grațit, de nimeni și niciodată. Nici în veacul acesta și nici în cel viitor nu este vreun nume spre a fi dat firii dumnezeiești, nici cuvânt al sufletului și exprimat de limbă, nici atingere simțită ori gândită, nici imagine spre a da o anumită lamurire în privința ei, afară doar de faptul ca ea este incognoscibilitatea desăvârșită pe care o mărturisim, tăgăduind tot ceea ce este și poate fi numit. Nimeni nu o poate numi ființa sau natura în mod propriu, dacă va căuta, într-adevăr, adevărul care este mai presus de orice adevăr⁴⁵. “Dacă Dumnezeu este fire, toate celelalte nu sunt fire; Dacă ceea ce nu-i Dumnezeu este fire, atunci Dumnezeu nu este fire, și El nici nu este, dacă celelalte existențe sunt⁴⁶”.

Față de acest apofatism radical, propriu tradiției teologice a Răsăritului, ne putem întreba dacă el corespunde unei atitudini extatice, dacă are loc o căutare a extazului de fiecare dată când este vorba de cunoașterea lui Dumnezeu pe calea negațiilor. Teologia negativă este oare în mod necesar o teologie a extazului, sau poate avea un sens mai general? Am văzut, examinând *Teologia mistică* a lui Dionisie cu privire la calea apofatică, că aceasta nu constă numai într-o lucrare intelectuală, că ea este mai mult decât un joc al minții. Ca și la extaticii platonici, ca și la Plotin, este vorba de “κάθαρσις”, de o curățire lăuntrică, cu deosebirea că purificarea platonice este mai mult de natură intelectuală, având ca scop eliberarea minții de multiplul corelativ ființei, în timp ce pentru Dionisie ea este un refuz de a primi ființa ca atare, care are calitatea de a ascunde

neființa dumnezeiască, o renunțare la domeniul creat pentru a ajunge la cel necreat, o eliberare, ca să spunem așa, mai existențială, angajând ființa întregă a celui care vrea să cunoască pe Dumnezeu. În amândouă cazurile e vorba de o unire. Dar unirea cu „év” -ul lui Plotin poate să însemne foarte bine și o încunoștiințare despre unitatea primordială, ontologică, a omului cu Dumnezeu; unirea tainică la Dionisie este o stare nouă care presupune un suiș, un șir de schimbări, trecerea de la creat spre necreat, dobândirea a ceva pe care nu-l avea mai înainte subiectul prin firea sa. Într-adevăr, nu numai că iese din el însuși (ceea ce se petrece și la Plotin), dar aparține total Celui ce nu poate fi cunoscut, primind în această unire cu necreatul starea îndumnezeirii; unirea înseamnă aici îndumnezeire. În același timp, deși este unit în mod strâns cu Dumnezeu, el nu Îl cunoaște altfel decât ca pe Cel-care-nu-poate-fi-cunoscut, deci nesfârșit deîndepărtat prin natura Sa, rămânând chiar în această unire inaccesibil în ceea ce El este prin natura Sa. Dacă Dionisie vorbește de extaz și de unire, dacă teologia sa negativă, departe de a fi o operație pur intelectuală, are în vedere o experiență tainică, o înălțare către Dumnezeu, el ține totuși să arate că, dacă în felul acesta am ajunge până la vârfurile cele mai înalte și care pot fi atinse de către ființele create, singura noțiune rațională pe care am putea-o avea despre Dumnezeu va fi tot aceea că El este necunoscut. Deci, teologia trebuie să fie mai puțin o căutare de cunoștințe pozitive cu privire la ființa dumnezeiască, cât mai degrabă o experiență a ceea ce este mai presus de orice înțelegere. „A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar este un lucru și mai

mare a te curăți pentru Dumnezeu“, spunea Sfântul Grigorie de Nazianz⁴⁷.

Apofatismul nu este în mod necesar o teologie a extazului. Este înainte de toate o dispoziție a minții care refuză să-și formeze concepte cu privire la Dumnezeu. Acest lucru exclude cu desăvârșire orice teologie abstractă și pur intelectuală, care ar voi să adapteze la limitele cugetării omenești tainele înțelepciunii lui Dumnezeu. Aceasta este atitudinea existențială care îl angajează pe om în întregime: nu există teologie în afară de trăire; trebuie să te schimbi, să devii un om nou. Spre a-L cunoaște pe Dumnezeu trebuie să te apropii de El; nu ești teolog dacă nu urmezi calea unirii cu Dumnezeu. Calea cunoașterii lui Dumnezeu este neapărat aceea a îndumnezeirii. Cel care, chiar urmând această cale, își închipuie la un moment dat că L-a cunoscut pe Dumnezeu, acela are mintea stricată, după Sfântul Grigorie de Nazianz⁴⁸. Așadar, apofatismul este un criteriu, un semn sigur al unei dispoziții a minții conform adevărului. În acest sens, orice teologie adevărată este în mod absolut o teologie apofatică.

Firește, ne vom întreba care este rolul teologiei numite „catafatică“ sau afirmative, a teologiei „numelor divine“, pe care le aflăm arătate în fapte? Spre deosebire de calea negativă, care este un suiș spre unire, aceasta este o cale care coboară spre noi, o scară a „teofaniilor“ sau a arătărilor lui Dumnezeu în creație. Se poate spune chiar că este o singură cale urmată în două direcții opuse: Dumnezeu pogoară spre noi în „energiile“ care Îl fac cunoscut, iar noi ne înălțăm spre El în „unirile“ în care El rămâne necunoscut prin fire. „Teofania cea mai înaltă“, arătarea desăvârșită a lui Dumnezeu în lume prin în-

omenirea⁴⁹ Cuvântului, își păstrează pentru noi caracterul apofatic: „În firea umană a lui Hristos - spune Dionisie - Cel mai presus de ființă S-a arătat în firea omenească fără a înceta să fie ascuns după această arătare, sau, ca să mă exprim într-un chip mai dumnezeiesc, în chiar această arătare”⁵⁰. „Afirmațiile al căror obiect este sfânta fire omenească a lui Iisus Hristos au toată strălucirea și valoarea celor mai formale negații”⁵¹. Cu atât mai mult, teofaniile parțiale de pe treptele inferioare îl ascund pe Dumnezeu în ceea ce este El, arătându-L totodată în ceea ce El nu este prin natura Sa. Scara teologiei catafactice, care ne dezvăluie numele dumnezeiești scoase îndeosebi din Sfintele Scripturi, constituie o serie de trepte care trebuie să servească drept sprijin contemplării. Noi nu formulăm cunoștințe raționale, niște concepte care ar oferi facultăților noastre de înțelegere o știință pozitivă asupra naturii dumnezeiești, ci mai degrabă imagini ori idei în stare să ne îndrume, să ne modeleze facultățile în vederea contemplării Celui ce întrece orice înțelegere⁵². Mai ales pe treptele inferioare, aceste imagini sunt formate pornind de la obiectele materiale cel mai puțin potrivite să ducă la rătăcire mințile puțin experimentate în contemplare. Într-adevăr, este mai greu a-L confunda pe Dumnezeu cu piatra și cu focul, decât de a fi înclinat să-L identifici cu inteligența, cu unitatea, cu ființa ori cu binele⁵³. Ceea ce părea evident la începutul urcușului („Dumnezeu nu este piatra, El nu este focul”) devine din ce în ce mai puțin evident, pe măsură ce ajungem pe culmile contemplării, împinși de același elan apofatic care acum ne îndeamnă să spunem: „Dumnezeu nu este ființa, El nu este binele”. Pe fiecare treaptă a acestui urcuș, ajungând la imagini sau la

idei mai înalte, trebuie să ne ferim să facem din acestea un concept, „un idol despre Dumnezeu“; atunci contemplăm însăși frumusețea dumnezeiască, pe Dumnezeu care se face văzut în creație. Încet, încet, speculația cedează locul contemplației, cunoașterea rațională se șterge din ce în ce mai mult în fața experienței, căci îndepărtând conceptele care înlănțuie mintea, apofatismul deschide, pe fiecare treaptă a teologiei pozitive, orizonturi nelimitate de contemplare. Așadar, în teologie sunt trepte deosebite, potrivite capacităților inegale ale minții omenești, care duc la tainele lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nazianz, în cea de-a doua cuvântare teologică, reia în această privință imaginea lui Moise de pe Muntele Sinai: „Dumnezeu îmi poruncește să pătrund în nor spre a vorbi cu El. Aș fi dorit ca vreun Aaron să fie lângă mine să mă însoțească în această călătorie, chiar de nu ar fi îndrăznit să intre în nor... Preoții rămân mai jos... Iar poporul, care nu este vrednic de acest suiș, nici în stare de o vedere atât de înaltă, rămâne la poalele muntelui, fără să se apropie, fiindcă este necurat și profan; ar risca să se piardă. Dacă s-a nevoit cumva să se curățească, atunci va putea auzi de departe sunetul trâmbițelor și glasul, adică o tâlcuire simplă a tainelor... Dacă se află vreun animal răutăcios și crud, vreau să spun niște oameni neputincioși pentru speculație și teologie, să nu cumva să atace cu furie dogmele..., ci să se îndepărteze de munte cât mai mult, altminteri vor fi uciși cu pietre...“⁵⁴. Nu-i vorba aici de ezoterismul unei învățături desăvârșite, ascunse celor profani, nici de o despărțire gnostică între cei duhovnicești, psihici și trupești, ci de o școală de contemplare în care fiecare își primește partea sa de experiență a tainei creștine trăită de Biserică. Această

contemplare a comorilor ascunse ale înțelepciunii dumnezeiești se poate exercita în mod diferit, cu o intensitate mai mică sau mai mare; fie că pătrundem în tainele lui Dumnezeu printr-o înălțare a sufletului spre Dumnezeu pornind de la creaturile care lasă să transpară măreția Sa, fie printr-o meditare asupra Sfintei Scripturi în care Dumnezeu Însuși stă ascuns, ca după un zid, sub expresia verbală a Revelației (Grigorie de Nyssa); fie prin dogmele Bisericii sau prin viața liturgică, fie, în sfârșit, prin extaz, prin care pătrundem în taina divină, această trăire a lui Dumnezeu va fi totdeauna rodul atitudinii apofatice pe care ne-o recomandă Dionisie în a sa *Teologie mistică*.

Tot ceea ce am spus despre apofatism poate fi rezumat în câteva cuvinte. Teologia negativă nu este doar o teorie a extazului propriu-zis, ci este expresia acelei atitudini fundamentale care face din teologie în general o contemplare a tainelor Revelației. Nu este o ramură a teologiei, un capitol, o introducere inevitabilă, despre incognoscibilitatea lui Dumnezeu, după care trecem liniștiți mai departe la expunerea în termeni obișnuiți a învățaturii, adică în termeni proprii rațiunii omenești ori filosofiei obișnuite. Apofatismul ne învață să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, un sens negativ, oprește pusă gândirii noastre de a-și urma căile sale naturale și de a forma concepte care să înlocuiască realitățile duhovnicești, deoarece creștinismul nu este oșcoală filosofică teoretizând pe marginea conceptelor abstracte, ci, înainte de toate, este o împărtășire din Dumnezeu Cel viu. Iată de ce, în ciuda culturii lor filosofice și a înclinărilor firești către speculație, Părinții tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic

al teologiei, au știut să mențină gândirea la limita misterului și nu L-au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu. Iată de ce nu există o filosofie „mai mult“ sau „mai puțin“ creștină - Platon nu este mai creștin decât Aristotel. În Răsărit nu s-a pus niciodată problema raporturilor dintre teologie și filosofie: atitudinea apofatică le dădea Părinților Bisericii această libertate și o generozitate cu care ei foloseau termenii filosofici fără a fi în primejdie să fie înțeleși greșit sau să cadă într-o „teologie a conceptelor“. Când teologia se transforma într-o filosofie religioasă, cum a fost cazul lui Origen, aceasta era posibil ca urmare a lepădării apofatismului care este adevărata urzeală a întregii tradiții a Bisericii de Răsărit. Imposibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși totdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu este cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi așadar vorba nicicând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități ce sunt mai presus de înțelegerea rațională. Iată de ce dogmele Bisericii se prezintă adesea rațiunii omenești sub forma unor antinomii, cu atât mai greu de dezlegat cu cât taina pe care o exprimă este mai înaltă. Nu este vorba de desființarea antinomiei pentru a adapta dogma puterii noastre de înțelegere, ci de a ne primeni spiritul spre a putea ajunge la contemplarea realității care ni se dezvăluie, ridicându-ne la Dumnezeu, unindu-ne cu El într-o măsură mai mare sau mai mică.

Culme a Revelației, dogma Sfintei Treimi este prin excelență antinomică. Spre a ajunge să contemplăm în

deplinătatea sa această realitate primordială, trebuie să atingem limita care ne este fixată, trebuie să ajungem la starea îndumnezeită, căci, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nazianz, „vor fi moștenitori ai luminii desăvârșite și ai contemplării Treimii celei preasfinte și atotputernice... aceia care se vor uni în întregime cu Duhul total; și aceasta va fi, cred eu, Împărăția cerească”⁵⁵. Calea apofatică nu duce la un gol, la un vid absolut, căci Dumnezeu de necunoscut al creștinilor nu este Dumnezeu impersonal al filosofilor. Sfintei Treimi, „Celei care este mai presus de ființă, mai mult decât dumnezeiască și mai mult decât bună”⁵⁶, i se încredințează autorul *Teologiei mistice*, angajându-se pe calea care trebuie să-l ducă spre o prezență și o deplinătate absolută.

CAPITOLUL 3

Dumnezeu-Treime

Apofatismul propriu gândirii teologice a Bisericii de Răsărit nu este un fel de misticism impersonal, nici experiența unei dumnezeiri-neant absolut în care să se piardă atât persoana umană, cât și Dumnezeu-persoana.

Punctul la care ajunge teologia apofatică (dacă s-ar putea vorbi de punct și de capăt acolo unde este vorba de un suis spre infinit...), acest capăt nesfârșit nu este o fire ori o esență și nu este o persoană, ci ceva care, în același timp, **este mai presus de orice noțiune de fire și de persoană: este Treimea.**

Sfântul Grigorie de Nazianz, care adesea este numit **“cântărețul Sfintei Treimi”**, spune în poemele sale teologice: “Începând din ziua în care m-am lepadat de lucrurile lumii acesteia spre a-mi închina sufletul contemplațiilor luminoase și cerești, când inteligența supremă m-a răpit de aici, de jos, spre a mă așeza departe de tot ceea ce este trupesc, spre a mă închide în tainița cortului ceresc, începând din ziua aceea ochii mei mi-au fost **orbiți de lumina Treimii**, a cărei strălucire întrece tot ce gândirea putea să-mi prezinte sufletului; căci, din lăcașul ei preaînalt, Treimea revarsă peste tot strălucirea Sa negrăită comună Celor Trei. **Ea este principiul a tot ceea ce se află aici jos**, despărțit de cele de sus prin timp... Începând din acea zi, am murit pentru lumea aceasta și lumea a murit pentru mine”⁵⁷. Către sfârșitul vieții, el dorește să fie “acolo unde este Treimea mea și strălucirea

împreună a slavei Sale..., Treimea, în care până și umbrele nelămurite m-au umplut de emoție”⁵⁸.

Dacă **principiul însuși al ființei create este schimbarea, trecerea de la neființă la ființă, în cazul în care creatura este contingentă prin natura sa, Treimea este statornicie absolută.** Am putea spune, necesitate absolută a ființei desăvârșite și totuși ideea de necesitate nu i se potrivește, deoarece Treimea este dincolo de antinomia necesarului și a contingentului: în întregime personală și în întregime fire, în Ea libertatea și necesitatea nu sunt decât una sau, mai bine zis, acestea nu pot avea loc în Dumnezeu. Nu poate fi vorba de vreo dependență a Treimii față de ființa creată, nu există nici o determinare a ceea ce se numește “purcedere veșnică a persoanelor dumnezeiești” prin actul facerii lumii. S-ar putea ca fapăturile să nu existe și totuși Dumnezeu ar fi Treime - Tată, Fiu și Duh Sfânt -, **căci creația este un act de voință, iar purcederea persoanelor este un act “după fire” (κατά φύσιν)**⁵⁹. Nu-i vorba de vreun proces lăuntric în Dumnezeu, de vreo “dialectică” a celor trei persoane, de vreo devenire, de vreo “tragedie în Absolut” care ar avea nevoie, spre a fi depășită sau dezlegată, de dezvoltarea treimică a ființei dumnezeiești. Aceste concepții proprii tradițiilor romantice ale filosofiei germane din veacul trecut sunt cu desăvârșire străine dogmei Treimii. Dacă se vorbește de purcederi, de acte sau determinări lăuntrice, astfel de expresii, care cuprind ideea de timp, de devenire și de năzuință, arată numai **cât sunt de sărace și de neconvingătoare limbajul și cugetarea noastră în față tainei primordiale a Revelației.** Din nou ne vedem obligați să ne îndreptăm spre teologia apofatică, pentru a ne elibera de conceptele proprii gândirii, prefăcându-le în

temeiuri de la care pornind, să ne ridicăm la contemplarea unei realități pe care inteligența creată nu o poate cuprinde.

În sensul acesta se exprimă și Sfântul Grigorie de Nazianz în cuvântul său cu privire la Botez: “Nici nu am început să cuget la Unitate și Treimea mă și scaldă în slava Sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime și Unitatea mă și cuprinde din nou. Când unul dintre Cei Trei mi se înfățișează, îmi vine să cred că este totul, într-atât ochiul mi se umple și într-atât ceea ce este mai presus de ochi îmi scapă; căci în mintea mea prea mărginită spre a pricepe măcar pe unul singur nu mai rămâne loc pentru ceea ce este mai presus. Când aduni pe Cei Trei în aceeași cugetare, văd o singură flacără, fără a putea împărți sau analiza lumina unificată”⁶⁰. Gândirea trebuie să fie mereu în mișcare și să alerge neîncetat când la unul, când la Cei Trei spre a reveni apoi la unitate; ea trebuie să se împartă neîncetat între cei doi termeni ai antinomiei spre a ajunge la vederea lăcașului Celui preaînalt al acestei monade în trei. Oare cum vom putea să prindem într-un singur chip antinomia unității și a trinității? Oare cum vom putea prinde această taină, dacă nu avem decât ajutorul unei idei nepotrivite, aceea a mișcării sau a desfășurării? Și același autor împrumută cu buna știință limbajul lui Plotin, lucru care nu poate înșela decât mințile înguste care nu sunt în stare să se ridice mai presus de concepte raționale, minți de critici și de istorici preocupate să caute în gândirea Părinților “platonism” ori “aristotelism”. Sfântul Grigorie vorbește filosofilor ca filosof, spre a-i întoarce pe filosofi la contemplarea Treimii: “Monada este pusă în mișcare în virtutea bogăției sale; diada este depășită, deoarece dumnezeirea este mai presus de materie și de formă; triada se închide în

desăvârșire, deoarece ea este cea dintâi care trece dincolo de alcătuirea diadei. În felul acesta dumnezeirea nu rămâne limitată și nici nu se risipește la nesfârșit. Una ar fi fără de cinste, cealaltă ar fi contrară rânduiei; primul aspect ar fi numai ceva pur iudaic, celălalt aspect ar fi ceva elin și politeist”⁶¹. Se întrevede aici taina numărului trei: dumnezeirea nu este nici una, nici multiplă; desăvârșirea Sa depășește multiplicitatea a cărei rădăcină este dualitatea (să ne amintim diadele interminabile ale gnosticilor sau dualismul platonicienilor) și se exprimă în Treime. Verbul “se exprimă” este nepotrivit, căci dumnezeirea nu are nevoie să-și arate desăvârșirea nici Ei înseși, nici altora. Ea este Treime și acest fapt nu ar putea fi scos din nici un principiu și nici explicat prin vreo rațiune suficientă, **căci nu există principii, nici rațiuni anterioare Treimii.**

Τρίαξ: acest cuvânt unește pe cele unite prin fire și nu îngăduie să se risipească cele ce sunt cu neputință de despărțit printr-un număr care să despartă”⁶², spune Sfântul Grigorie de Nazianz. **Doi este numărul care desparte, trei, numărul care trece dincolo de separare:** unul și multiplul se află adunate și cuprinse în Treime. “Atunci când numesc pe Dumnezeu, eu numesc pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Aceasta nu înseamnă ca aş presupune o dumnezeire risipită - ar fi ca și cum aş aduce tulburare falșilor dumnezei; nu înseamnă ca-mi imaginez dumnezeirea redusă la unu - asta ar însemna să o sărăcim foarte mult. Or, nu vreau să gândesc în felul iudeilor din pricina monarhiei divine, nici în felul elinilor din cauza belșugului dumnezeiesc”⁶³. Sfântul Grigorie de Nazianz nu caută să apere treimea persoanelor înaintea rațiunii omenești; el arată doar în mod simplu că oricare alt număr în afară de trei nu este

mulțumitor. Dar ne putem întreba dacă ideea de număr se poate aplica lui Dumnezeu, dacă nu cumva supunem dumnezeirea unei determinări din afară, unei forme adecvate priceperii noastre, aceea a numărului trei. Sfântul Vasile răspunde acestei obiecții: “Noi nu numărăm adunând (persoanele Sfintei Treimi), pornind de la unitate spre pluralitate prin creștere, pentru că nu zicem: unu, doi, trei, nici primul, al doilea, al treilea. **Căci Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu există alt dumnezeu afară de Mine**” (Is. 44, 6). Niciodată până astăzi nu s-a spus “al doilea Dumnezeu”, dar, adorând pe Dumnezeul din Dumnezeu, **mărturisind individualitatea ipostasurilor fără a împărți firea în mai multe părți, rămânem la credința într-un singur Dumnezeu**”⁶⁴. Cu alte cuvinte, nu este vorba aici de numărul material care servește la calcule și care nu-i deloc aplicabil pe tărâmul duhovnicesc în care nu există spor cantitativ. Îndeosebi când este vorba de ipostasurile dumnezeiești unite în chip nedespărțit și al căror ansamblu (“suma”, ca să ne exprimăm în mod impropriu) dă întotdeauna unitatea, $3=1$, numărul trei nu este o cantitate cum înțelegem în mod obișnuit: el vedește ordinea cea negrăită din dumnezeire.

Contemplarea acestei desăvârșiri absolute, a acestei plinătăți dumnezeiești care este Treimea - Dumnezeu personal și care nu este o persoană închisă în sine -, gândul chiar, până și “umbra de departe a Treimii”, înalță sufletul omenesc mai presus de ființa schimbătoare și tulbure, dăruindu-i în mijlocul patimilor acea statornicie și acea seninătate - *ἀπάθεια* - care este începutul îndumnezeirii. Căci **creatura, schimbătoare prin fire, trebuie să atingă starea de statornicie veșnică prin har, să participe la viața**

infinită în lumina Treimii. Tocmai pentru aceasta Biserica a apărut cu tărie taina Sfintei Treimi împotriva pornirilor firești ale rațiunii omenești, care se străduiau să o suprimă reducând Treimea la unitate, făcând din Ea o esență a filosofilor, cu trei chipuri de manifestare (modalismul lui Sabelie), sau împărțind-o în trei ființe deosebite, cum făcea Arie.

Biserica a exprimat prin “ὁμοούσιος” (*omousios*) **consubstanțialitatea Celor Trei, identitatea tainică a monadei și a triadei;** identitate și deosebire în același timp a firii una și a celor trei ipostasuri. Este curios faptul că expresia “τό ὁμοούσιον εἶναι” se întâlnește la Plotin⁶⁵. **Triada plotiniană cuprinde trei ipostasuri consubstanțiale: Unul, Inteligența și Sufletul lumii.** Consubstanțialitatea lor nu se ridică până la antinomia treimică a dogmei creștine: ea se înfățișează ca o ierarhie care descrește și se împlinește datorită scurgerii fără încetare a ipostasurilor care trec unul în altul și se oglindesc unul pe altul. Lucrul acesta ne arată încă o dată cât de falsă este metoda istoricilor care vor să exprime gândirea Părinților Bisericii tâlcuind termenii de care ea se servește în sensul filosofiei eleniste. Revelația sapă o prăpastie între Adevărul pe care îl vestește și adevărurile care pot fi aflate prin speculația filosofică. Dacă gândirea omenească îndrumată de instinctul adevărului, care este credința încă tulbure și nestatornică, ar putea să ajungă și în afară de creștinism, să-și formeze bâjbâind câteva idei care să o apropie de Treime, taina Dumnezeului-Treime i-ar rămâne de nepătruns. **Era nevoie de “o schimbare a minții”, μετάνοια (*metanoia*), care mai înseamnă și “pocăință”, ca pocăința lui Iov când s-a aflat față în față cu Dumnezeu: “Din**

spusele unora și altora auzisem despre Tine: dar acum ochiul meu Te-a văzut. Pentru aceea mă urgisesc eu pe mine însumi și mă pocăiesc în praf și cenușă” (Iov 42, 5-6). Taina Treimii nu devine accesibilă decât acelei necunoașteri care se ridică mai presus de ceea ce poate fi cuprins în conceptele filosofilor. Totuși, această necunoaștere, nu numai doctă dar și iubitoare, coboară apoi din nou asupra conceptelor spre a le modela și spre a transforma expresiile înțelepciunii omenești în unelte ale înțelepciunii lui Dumnezeu, care este nebunie pentru elini.

A fost nevoie de strădaniile supraomenești ale unui Atanasie al Alexandriei, ale unui Vasile cel Mare, ale unui Grigorie de Nazianz și ale altora încă, pentru a purifica conceptele gândirii eleniste, spre a sparge zidurile lor ferecate, introducând în ele apofatismul creștin care a transformat speculația rațională într-o contemplare a tainei Treimii. Era nevoie să se facă o distincție între termenii care ar exprima unitatea și diferențierea dumnezeirii, fără să se acorde întâietate unuia sau altuia, astfel încât gândirea să nu alunece în unitarismul sabelian și nici în triteismul păgân.

Părinții secolului al IV-lea, prin excelență “secol treimic”, s-au folosit mai ales de termenii “ούσία” (*ousiaa*) și “ὑπόστασις” (*ipostasis*) spre a îndruma mințile spre taina Treimii. Termenul “ούσία” (*ousia*) este des întrebuințat de către Aristotel, care îl definește astfel în *Categorii*, cap. V: “Numim “ούσία” (*ousia*) în mod principal, cu precădere și în mod propriu ceea ce nu se spune despre nici un subiect și care nu se află în nici un subiect; spre exemplu, omul acesta ori calul acesta. Numim “ousii secunde” (δέυτεροι

ούσία) speciile în care există “primele ousii” împreună cu genurile corespunzătoare; astfel, “omul acesta” este în mod specific om și, în general vorbind, animal. Numim deci “ousii secunde” omul și animalul”⁶⁶. Altfel spus, “primele ousii” înseamnă subzistențele individuale, individul subzistent, iar “ousii secunde” numim “esențele” în înțelesul realist al acestui termen. Ipostasis, fără să aibă valoarea unui termen filosofic, arată în vorbirea curentă ceea ce subzistă în mod real, deci subzistența (de la verbul ὑρίσταιμι = a subzista). Sfântul Ioan Damaschinul, în *Dialectica*, dă următoarea definiție valorii conceptuale a celor doi termeni: **ούσία este lucrul care există prin sine însuși și care nu are nevoie de un altul pentru stabilitatea sa.** Sau, mai precis, ούσία este tot ceea ce *subzistă* prin sine însuși și care nu are ființa în altul. Este deci ceea ce nu este pentru un altul, care nu are existența într-un altul, care nu are nevoie de un altul pentru stabilitatea sa, dar care este în sine și deci în care accidentul are existență” (cap. 39). “Cuvântul ipostas are două înțelesuri. Uneori, el înseamnă pur și simplu existență. Urmând această semnificație, ούσία și ipostas sunt același lucru. Iată pentru ce unii Sfinți Părinți au zis: firile (naturile) sau ipostasurile. Alteori, termenul ipostas desemnează ceea ce există prin sine însuși și în propria sa consistență. Potrivit acestei semnificații, termenul desemnează individul diferit din punct de vedere numeric, diferit de oricare altul, cum ar fi Petru, Pavel, acest cal” (cap. 42)⁶⁷. Cei doi termeni apar deci mai mult sau mai puțin sinonimi: ούσία însemnând o substanță individuală, fiind susceptibilă în același timp să desemneze ființa comună a mai multor indivizi, ipostasul desemnând existența în general, dar putând în egală măsură

să se aplice și substanțelor individuale. După mărturia lui Teodoret al Cyrului, “pentru filosofia profană nu este nici o deosebire între ousia și ipostas. Căci οὐσία înseamnă ceea ce este, iar ipostasul, ceea ce subzistă. Dar, după doctrina Părinților, între οὐσία și ipostas este aceeași deosebire ca între comun și particular”⁶⁸. Geniul Părinților s-a folosit de două sinonime spre a deosebi în Dumnezeu ceea ce este comun - οὐσία - substanță ori ființă, și ceea ce este particular - ipostas sau persoană.

În ceea ce privește ultima noțiune, cea de *persoană* (în grecește *προσωπον*), care s-a impus în special în Occident, a început prin a stârni vii împotriviri din partea răsăritenilor. Într-adevăr, acest cuvânt, departe de a avea înțelesul modern de “persoană” (personalitate umană, spre exemplu), arată mai degrabă înfățișarea exterioară a individului, și anume fața, figura, masca ori rolul unui personaj de teatru. Sfântul Vasile a văzut în acest termen aplicat doctrinei treimice o tendință proprie cugetării apusene, care se exprimase deja o dată în sabelianism, făcând din Tatăl, din Fiul și din Sfântul Duh trei modalități ale unei substanțe unice. La rândul lor, apusenii vedeau în termenul de “ipostas”, pe care îl traduceau prin “*substantia*”, o expresie a triteismului și chiar a arianismului. Cu toate acestea, s-a ajuns să se înlăture orice neînțelegere: termenul de “ipostas” a pătruns în Apus, atribuind noțiunii de persoană sensul său concret; iar termenul de “persoană” sau *προσωπον* a fost primit la rândul lui în Orient și înțeles în mod adecvat. În felul acesta s-a manifestat sobornicitatea Bisericii, eliberând mințile din granitele lor naturale datorate deosebirii mentalităților și culturilor. Faptul ca latinii au exprimat

taina Treimii pornind de la ființa “una” spre a ajunge la trei persoane, iar grecii au preferat ca punct de plecare concretul, adică cele trei ipostasuri și au văzut în ele o singură natură, exprimă întotdeauna aceeași dogmă a Treimii, mărturisită de toată creștinătatea înainte de separare. Sfântul Grigorie de Nazianz întrunește cele două feluri de a vedea lucrurile, spunând: “Atunci când vorbesc despre Dumnezeu ar trebui să vă simțiți scăldați de o singură lumină și în trei lumini. Spun *trei*, cu sensul de însușiri proprii sau ipostasuri sau persoane (să nu contestăm cuvintele, de vreme ce silabele ne dau același sens). Spun *una* în ceea ce privește οὐσία, adică dumnezeirea. Căci aici este vorba de o împărțire neîmpărțită, de o îmbinare (unire) cu distincție. Una singură în Trei, aceasta este dumnezeirea. Cele Trei, Una singură; înțeleg pe cele trei care este dumnezeirea sau, ca să mă exprim mai exact, care sunt dumnezeirea”⁶⁹. Iar în alta cuvântare el rezumă, deosebind însușirile ipostatice: “Nenașterea, nașterea, purcederea caracterizează pe Tatăl, pe Fiul și pe Acela pe care îl numim Sfântul Duh, pentru că în chipul acesta să păstrăm distincția ipostasurilor în firea unica și în slava dumnezeirii. Căci Fiul nu este Tatăl, de vreme ce nu are decât un singur Tată, dar El este ceea ce Tatăl este. Sfântul Duh, cu toate că purcede din Dumnezeu (Tatăl), nu este Fiul, de vreme ce Tatăl nu are decât un singur Fiu, dar El este ceea ce este Fiul. Una sunt Cei Trei în dumnezeire, și Unul este în Trei personalități. În felul acesta noi înlăturăm unitatea lui Sabelie și triplicitatea odioasei erezii de acum” (arianismul)⁷⁰.

Curățită de cuprinsul său aristotelic, noțiunea teologică de ipostas în gândirea Părinților răsăriteni înseamnă mai puțin individul, cât persoana în înțelesul modern al acestui cuvânt. Într-adevăr, ideea pe care o avem despre personalitatea umană, despre acest ceva *personal* care face din fiecare individ uman o ființă unică în lume, absolut neasemuită și cu neputință de redus la alte individualități, ideea aceasta de persoană vine din teologia creștină. Filosofia Antichității nu cunoștea decât indivizi umani. Persoana umană nu poate să fie exprimată în concepte. Ea scapă oricărei definiții raționale, chiar oricărei descrieri, căci toate însușirile prin care am voi să o caracterizăm pot să se regăsească și la alți indivizi. Persoana poate fi prinsă numai în viață printr-o intuiție directă sau poate fi tradusă printr-o operă de artă. Când spunem “este din Mozart” ori “este un Rembrandt”, ne aflăm de fiecare dată într-un univers personal care nu-și găsește nicaieri echivalentul. Dar totuși “persoanele sau ipostasurile umane sunt izolate - după cum spune Ioan Damaschinul - și nu unele în altele”; în timp ce “în Sfânta Treime, dimpotrivă... ipostasurile sunt unele în altele”⁷¹. Lucrările persoanelor umane sunt deosebite; cele ale persoanelor dumnezeiești nu sunt, deoarece Cei Trei, având doar o singură fire, nu au decât o singură voință, decât o singură putere, decât o singură lucrare. **“Persoanele, spune același Sfânt Ioan Damaschinul, sunt unite nu spre a se amesteca, ci spre a se conține una pe alta; și între ele există o întrepătrundere (τήν έν ἀλλήλαις περιχώρησιν έχουσι) fără amestec, fără confuzie, în virtutea căreia ele nu sunt nici despărțite, nici împărțite în substanță, contrar ereziei lui Arie. Într-adevăr, ca să spunem totul într-un cuvânt, dumnezeirea este**

neîmpartită în indivizi, așa cum trei sori amestecați unul într-altul ar avea o singură lumină printr-o strânsă întrepătrundere.”⁷² **“Fiecare dintre persoane conține unitatea prin relația sa cu celelalte, și nu mai puțin prin relația sa față de sine însăși.”**⁷³ Într-adevăr, fiecare dintre cele trei ipostasuri conține unitatea, firea cea una, într-un mod care îi este propriu și care, deosebind-o de celelalte două persoane, amintește în același timp de legătura inseparabilă care unește pe Cele Trei. **“Nenașterea, nașterea și purcederea... sunt singurele însușiri ipostatice prin care se deosebesc cele trei ipostasuri sfinte împărțite în chip neîmpărțit nu prin substanța, ci prin caracteristica propriului lor ipostas”**, spune Ioan Damaschinul⁷⁴. “Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt una în toate privințele în afară de nenaștere, naștere și purcedere.”⁷⁵

Singura caracteristică a ipostasurilor pe care am putea-o formula ca fiind proprie în mod exclusiv fiecăruia și care nu s-ar afla deloc în celelalte, din cauza consubstanțialității lor, ar fi deci relația de origine. Totuși, această relație trebuie să fie înțeleasă **într-un sens apofatic: ea este mai ales o negație care ne arată că Tatăl nu este Fiul, nici Sfântul Duh; că Fiul nu este Tatăl, nici Duhul; că Sfântul Duh nu este nici Tatăl, nici Fiul.** A înfățișa altfel lucrurile ar însemna să supunem Treimea unei categorii a logicii aristotelice, cea a relației. Înțeleasă apofatic, relația de origine ne arată deosebirea, dar nu ne arată și modul în care se petrec purcederile dumnezeiești. **“Felul nașterii, ca și cel al purcederii, sunt cu neputință de înțelese...”**, spune Sfântul Ioan Damaschinul. “Am învățat că este deosebire între naștere și purcedere, dar fără să știm deloc care este genul acestei deosebiri.”⁷⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz a trebuit

deja să înlătore încercările făcute spre a defini felul purcederilor dumnezeiești. “Mă întrebi, spune el, ce este purcederea Sfântului Duh? Spune-mi mai întâi ce este nenașterea Tatălui; atunci, la rândul meu, voi trata ca un fiziolog nenașterea Fiului și purcederea Duhului. În acest mod, amândoi vom fi loviți de nebunie pentru că am voit să privim în chip viclean tainele lui Dumnezeu.”⁷⁷ “Pricepi tu că este naștere? Nu căuta în chip ispititor cum. Pricepi că Duhul purcede din Tatăl? Nu te obosi să cauți cum.”⁷⁸ Într-adevăr, dacă relațiile de origine - nenaștere, naștere, purcedere - pe al căror temei distingem cele trei ipostasuri ne duc cu gândul spre izvorul unic al Fiului și al Sfântului Duh, și anume $\pi\eta\gamma\alpha\acute{\iota}\alpha$ θεότης, adică la Tatăl-Izvor al dumnezeirii⁷⁹, ele nu stabilesc o legătură aparte între Fiul și Sfântul Duh. Aceste două persoane se deosebesc prin modul deosebit al originii lor: Fiul este născut, iar Sfântul Duh *purcede* din Tatăl. Aceasta ajunge pentru a le deosebi.

Reacția Sfântului Grigorie de Nazianz arată că speculația cu privire la Sfânta Treime, nemulțumită de formula purcederii Sfântului Duh $\delta\acute{\iota}\alpha$ υἱοῦ, “prin Fiul” sau “în raport cu Fiul” - expresie care se întâlnește la Părinți și înseamnă cel mai adesea misiunea în lume a Sfântului Duh prin mijlocirea Fiului - încearcă să stabilească o legătură între Fiul și Sfântul Duh în privința originii lor ipostatice. Această legătură între cele două persoane care își trag originea din Tatăl a fost stabilită de învățătura apuseană a purcederii Sfântului Duh *ab utroque*, adică din două persoane deodată, din Tatăl și din Fiul. *Filioque* a fost singura rațiune dogmatică, motivul primordial al separării dintre Răsărit și Apus, celelalte nepotriviri doctrinare nefiind decât consecințe ale acestuia. Pentru a înțelege ceea

ce voiau să apere răsăritenii când se împotriveau formulei apusene, este suficient să se confrunte cele două concepții treimice, așa cum se aflau ele față în față, pe la mijlocul secolului al IX-lea.

Așa cum am spus deja, în expunerea dogmei treimice, **gândirea apuseană pornea cel mai adesea de la firea unică** spre a privi mai apoi cele trei persoane, în timp ce grecii urmau calea opusă, de la cele trei persoane către firea cea una. Sfântul Vasile preferă această din urmă cale, având ca punct de plecare concretul, potrivit Sfintei Scripturi și formulei de la botez care numește pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt; cugetarea nu era în primejdie de a se rătăci, trecând de la luarea în considerare a celor trei persoane la firea comună. Totuși, cele două căi erau deopotrivă de legitime, atât timp cât nu presupuneau, în primul caz, întâietatea ființei, iar în al doilea, întâietatea celor trei persoane asupra firii comune. Într-adevăr, așa cum am văzut, Părinții au folosit două sinonime (ούσία și ipostas) **pentru a stabili deosebirea dintre fire și persoană**, fără a pune accentul pe una sau pe cealaltă. Atunci când iei în considerare persoanele (sau persoana), iei în considerare în același timp firea și invers, **firea este cu neputință de conceput în afară de persoane sau anterioară celor trei persoane**, fie chiar în ordinea logică. Dacă facem să încline într-o parte sau alta echilibrul acestei antinomii între fire și persoană, absolut identice și totodată absolut diferite, ajungem la unitarismul lui Sabelie (Dumnezeul-esență al filosofilor) sau la triteism. Grecii au văzut în formula privind purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul o tendință de a accentua unitatea firii în detrimentul

distincției reale a persoanelor: relațiile de origine, care nu duc imediat pe Fiul și pe Sfântul Duh la izvorul unic, adică la Tatăl - pe Unul ca născut, iar pe Celălalt ca purcezend -, devin un sistem de legături în ființa una, ceva care din punct de vedere logic este posterior ființei. Într-adevăr, după concepția apuseană, Tatăl și Fiul fac să purceadă pe Duhul Sfânt, întrucât Ei reprezintă firea “una”; la rândul său, Duhul Sfânt, care pentru teologii apuseni este “legătura Tatălui și a Fiului”, semnifică această unitate naturală între primele două persoane. Înșușirile ipostatice (paternitatea, nașterea, purcederea) se află mai mult sau mai puțin resorbite în natură sau ființă, care devine principiul de unitate în Treime, diferențiat prin relații, referindu-se la Fiul ca Tată și la Sfântul Duh ca Tată și ca Fiu. În loc de a fi însușiri ale ipostasurilor, relațiile se identifică cu acestea; Sfântul Toma va spune mai târziu: **“Cuvântul persoană înseamnă relație”⁸⁰, raport lăuntric al ființei care o diversifică.** Nu se poate tăgădui deosebirea care există între această concepție cu privire la Sfânta Treime și aceea a unui Grigorie de Nazianz cu ale sale “Trei Sfînțenii adunate într-o stăpânire și dumnezeire unică”⁸¹. Părintele Régnon face o observație justă: “Filosofia latină, spune el, înfățișează firea în ea însăși și continuă până la fundament; filosofia greacă înfățișează mai întâi temelia și pătrunde apoi în ea spre a da de fire. Latinul privește personalitatea ca un mod al firii, în timp ce grecul privește firea ca pe un conținut al persoanei”⁸².

Părinții greci au afirmat întotdeauna că principiul unității în Treime este persoana Tatălui. Principiu al celorlalte două persoane, Tatăl este prin aceasta chiar termenul

relațiilor din care ipostasurile primesc însușirile lor distincte: făcând să porceadă persoanele, **El rânduiește relațiile lor de origine - naștere și porcedere - în raport cu principiul unic al dumnezeirii.** Iată de ce Răsăritul s-a opus formulei *Filioque*, care părea să slăbească monarhia Tatălui: ori trebuia să se distrugă unitatea, recunoscându-se două principii ale dumnezeirii, ori trebuia să se întemeieze unitatea îndeosebi pe natura comună care trecea astfel pe primul plan, făcând din persoane relații în interiorul ființei unice. Pentru apuseni, relațiile diversifică unitatea primordială; **pentru răsăriteni, ele înseamnă deodată deosebire și unitate, deoarece ele se raportează la Tatăl care este atât principiul, cât și recapitularea (ἀνακεφαλαίσις) Treimii.** În acest mod înțelege și Sfântul Atanasie sentința lui Dionisie Alexandrinul: “Noi extindem unitatea în Treime fără să o împărțim și apoi *recapitulăm* Treimea în unitate fără să o micșorăm”⁸³. În altă parte, el spune: “Există un singur principiu al dumnezeirii și, prin urmare, există monarhie în chipul cel mai absolut”⁸⁴: “Un singur Dumnezeu, pentru că-i un singur Tată”, după completarea Părinților greci. Persoanele și firea sunt gândite, ca să spunem așa, în același timp, fără ca, în mod logic una să fie înaintea celorlalte. **Tatăl - πηγαία θεότης, izvor al oricărei dumnezeiri în Treime - produce pe Fiul și pe Sfântul Duh, dându-le firea Sa care rămâne una și neîmpărțită, asemenea cu ea însăși în Cei Trei.** A mărturisi unitatea firii înseamnă, după Părinții greci, a recunoaște pe Tatăl drept izvor unic al persoanelor, care primesc chiar de la El această fire. “După judecata mea, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, păstrăm un singur Dumnezeu raportând pe Fiul și pe Duhul la un singur Principiu fără a-I compune, nici a-I amesteca

și afirmând identitatea de ființă și ceea ce noi numim unica și aceeași mișcare și voință a dumnezeirii”⁸⁵. “Pentru noi este un singur Dumnezeu, pentru că este o singură dumnezeire și pentru că cei care purced se raportează la *Unul* din care purced, fiind totuși trei după credință... Deci, atunci când avem în vedere dumnezeirea, cauza primă, monarhia, ne apare *Unul*; și atunci când avem în vedere pe aceia în care este dumnezeirea și pe aceia care purced din Principiul cel dintâi în aceeași veșnicie și slavă, cinstim pe Cei Trei.”⁸⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz apropie aici într-atât dumnezeirea și persoana Tatălui, încât ai putea crede ca le amestecă. În altă parte, el își precizează gândirea spunând: “Firea una în Cei Trei este Dumnezeu; cât despre unitate (έγωσις), Tatăl este Cel din care purced ceilalți și către care ei se îndreaptă fără să se amestece, dar existând o dată cu El, fără să fie despărțiți prin timp, prin voință sau putere”⁸⁷. Sfântul Ioan Damaschinul exprimă aceeași idee cu precizarea doctrinară care îi este proprie: “Tatăl are ființa prin El Însuși, și El nu deține de la altul nimic din ceea ce El are. Dimpotrivă, El este izvorul și principiul naturii și al felului de a fi, pentru toți... Deci, tot ceea ce au Duhul și Fiul, până și ființa lor, dețin de la Tatăl. De nu ar fi Tatăl, nu ar fi nici Fiul, nici Duhul. Dacă Tatăl nu ar avea ceva, nici Fiul nu ar avea, nici Duhul. Datorită Tatălui, Fiul și Duhul au tot ceea ce au, pentru că Tatăl are toate acestea... Atunci când privim în Dumnezeu cauza primă, monarhia..., vedem unitatea. Dar atunci când luăm în considerare pe cele în care este dumnezeirea sau, mai precis, pe cele care sunt dumnezeirea însăși, adică persoanele care purced din cauza primă..., adică

ipostasurile Fiului și Duhului, atunci noi ne închinăm celor Trei”⁸⁸.

Tatăl este Cel care distinge ipostasurile “într-o veșnică mișcare de dragoste”(ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς), după cuvântul Sfântului Maxim⁸⁹. El dă firea Sa una deopotrivă Fiului și Sfântului Duh, în care ea rămâne una și nedivizată, neîmpartită, fiind totuși dată în chip deosebit, căci purcederea Sfântului Duh din Tatăl nu este identică cu nașterea Fiului din același Tată. Arătat prin Fiul și cu Fiul, Sfântul Duh subzistă ca persoană dumnezeiască purcezend din Tatăl, cum spune atât de limpede Sfântul Vasile: “Din Tatăl purcede Fiul prin care sunt toate și cu care Sfântul Duh este în chip nedespărțit cunoscut, fiindcă nu se poate să ne gândim la Fiul fără să fim iluminați de Duhul. Astfel, pe de o parte, Sfântul Duh, izvor al tuturor bunurilor împărțite făpturilor, este unit cu Fiul cu care este gândit în chip nedespărțit; pe de altă parte, ființa Sa ține de Tatăl din care purcede. Așadar, noțiunea caracteristică a însușirii Sale personale este de a fi arătat după Fiul și cu El și de a subzista purcezend din Tatăl. Cât despre Fiul care arată prin Sine Însuși și cu Sine Însuși pe Duhul care purcede numai din Tatăl, El strălucește din lumina nenăscută ca Fiu unic; aceasta este însușirea proprie care Îl deosebește de Tatăl și de Sfântul Duh și care Îl pecetluiește în chip personal. Cât despre Dumnezeuul suprem, însușirea cea mai înaltă a ipostasului Său este de a fi singur Tată și de a nu purcede din nici un principiu; prin această însușire El s-a făcut cunoscut ca persoană”⁹⁰. Sfântul Ioan Damaschinul se exprimă nu cu mai puțină precizie, deosebind persoanele Sfintei Treimi fără să le supună categoriei de relație: “Trebuie să se știe - spune el - că noi nu facem pe Tatăl să

purceadă din nimeni, ci îl numim Tatăl Fiului; cât despre Fiul, noi nu Îl numim nici Cauză (αίτιον), nici Tată, ci spunem ca El provine din Tatăl și că El este Fiul Tatălui; spunem, de asemenea, că Sfântul Duh purcede din Tatăl și Îl numim Duhul Tatălui, dar nu spunem că El purcede din Fiul, ci că este Duhul Fiului (ἐκ τοῦ Υἱοῦ δέ το Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δέ Υἱοῦ ὀνομάζομεν)⁹¹.

Cuvântul și Duhul, două raze ale aceluiași soare sau “mai degrabă doi sori noi”⁹², **sunt nedespărțiți în lucrarea lor de revelare a Tatălui și totuși deosebiți în chip negrăit**, ca două persoane purcezând din același Tată. Dacă, potrivit formulei latinești, s-ar introduce aici o nouă relație de origine, făcându-se ca Duhul Sfânt să purceadă din Tatăl și din Fiul, atunci monarhia Tatălui, acest raport personal care creează unitatea o dată cu Treimea, ar face loc unei alte concepții, aceleia a substanței una, în care relațiile ar interveni spre a întemeia deosebirea persoanelor, în care ipostasul Duhului Sfânt nu ar fi decât o legătură reciprocă între Tatăl și Fiul. Dacă vom înțelege accentul diferit al celor două doctrine trinitare, atunci vom pricepe, desigur, **pentru ce răsăritenii au apărat dintotdeauna caracterul inefabil, apofatic al purcederii Sfântului Duh din Tatăl, izvor unic al persoanelor, împotriva învățaturii mai raționale, care, făcând din Tatăl și din Fiul un principiu comun al Duhului Sfânt, punea ceea ce este comun mai presus de ceea ce este personal, învățătura care tindea să desființeze ipostasurile, amestecând persoanele Tatălui și Fiului în actul firesc al purcederii, făcând din persoana Sfântului Duh o relație între celelalte două.**

Stăruind asupra monarhiei Tatălui, izvor unic al dumnezeirii și principiu al unității Celor Trei, răsăritenii apărau o concepție despre Treime pe care o socoteau mai concretă, mai personală. Totuși, ne putem întreba dacă această triadologie nu cade în păcatul opus celui pe care grecii îl reproșau latinilor, și anume dacă nu face să treacă persoanele înaintea ființei. Aceasta s-ar fi petrecut, spre exemplu, dacă ființa ar fi primit caracterul unei revelații comune a persoanelor, cum este cazul în sofiologia Părintelui Bulgakov⁹³, un teolog rus modern, a cărui doctrină, ca și cea a lui Origen, dezvăluie primejdiile gândirii răsăritene sau, mai degrabă, pericolele proprii gândirii rusești. În realitate, tradiția ortodoxă este tot atât de departe de acest exces răsăritean pe cât este și antiteza sa apuseană. Într-adevăr, așa cum am văzut, dacă există persoanele, aceasta este pentru că ele au ființă; însăși purcederea lor constă în a primi ființa Tatălui. O altă obiecție poate părea mai întemeiată: **această monarhie a Tatălui nu ar fi o expresie a subordinaționismului?** Tatăl, izvor unic, nu primește El în această concepție însușirea de persoană dumnezeiască prin excelență? Sfântul Grigorie de Nazianz prevăzuse această dificultate: “Mi-ar fi plăcut, spune el, să-L preamăresc pe Tatăl ca pe Cel mai mare, pe El, din care cei egali își trag egalitatea o dată cu ființa lor... mă tem, totuși, să nu fac din Principiu un principiu al celor inferioare și să-L jignesc astfel, deși aș voi să-L preamăresc, căci slava Principiului nu stă în micșorarea acelor care purced din El”⁹⁴. “Dumnezeire... fără treapta superioară care să înalțe sau fără treapta inferioară care să coboare, egală în orice privință, în orice privință aceeași, așa precum în cer frumusețea și măreția nu sunt decât una.

Aceasta este nesfârșita conaturalitate a celor trei nesfârșituri. Fiecare luat în sine este Dumnezeu, este Fiul ca și Tatăl, la fel Duhul Sfânt ca și Fiul, totuși fiecare păstrându-și însușirea personală; **Cei Trei luați împreună sunt Dumnezeu.** Fiecare este Dumnezeu din cauza consubstanțialității; Cei Trei sunt Dumnezeu din cauza monarhiei⁹⁵.

Astfel, gândirea apofatică a Părinților, formulând dogma Treimii, a știut să păstreze în deosebirea dintre ființă și ipostasuri echivalența lor tainică: Dumnezeu este “în chip identic monadă și triadă”, după cuvântul Sfântului Maxim⁹⁶. Acesta este capătul căii care nu are sfârșit, este capătul suișului celui fără de limită: Cel ce nu poate fi cunoscut se arată tocmai prin faptul ca El este cu neputință de cunoscut, pentru că incognoscibilitatea Sa stă în faptul ca Dumnezeu nu este numai natura, ci și Trei persoane, pentru că ființa cea cu neputință de cunoscut este așa, întrucât ea este ființă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh. **Dumnezeu este cu neputință de cunoscut pentru că este Treime, dar care Se și descoperă ca Treime.** Iată capătul apofatismului: **revelația Sfintei Treimi ca fapt inițial, realitate absolută, dat primordial ce nu poate fi dedus, explicat ori aflat pornind de la alt adevăr, pentru că nu exista nimic ca să fie mai înainte de El.** Gândirea apofatică ce renunță la orice reazem află un temei în Dumnezeu, a cărui incognoscibilitate apare ca Treime. Aici își află cugetarea o statornicie de nezdruncinat, teologia își găsește temeiul, iar nepriceperea devine cunoștință. Pentru Biserica de Răsărit, dacă vorbim despre Dumnezeu, vorbim întotdeauna despre ceva concret: “Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeul lui Iisus Hristos”,

adică mereu de Treime - Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Dimpotrivă, atunci când firea comună trece pe primul plan în sensul dogmei trinitare, este inevitabil ca realitatea religioasă a Dumnezeuului-Treime să se șteargă în vreo măsură oarecare, dând naștere unei anumite filosofii a ființei⁹⁷. Până și ideea de fericire va primi în Apus un accent oarecum intelectual, înfățișându-se ca o viziune a ființei lui Dumnezeu. Legătura personală a omului cu Dumnezeuul Cel viu nu se va mai adresa Treimii, ci va avea mai curând drept obiect persoana lui Hristos, care ne dezvăluie ființa dumnezeiască. Cugetarea și viața creștină vor deveni hristocentrice⁹⁸, sprijinindu-se îndeosebi pe firea umană a Cuvântului întrupat și se poate spune ca aceasta va fi ultima lor resursă. Într-adevăr, în împrejurările doctrinare proprii Apusului, orice speculație în exclusivitate teocentrică ar risca să se orienteze mai degrabă spre ființă decât spre persoane, să devină deci o mistică a “prăpastiei divine” (vezi noțiunea de “Gottheit” la Maister Eckhart), un apofatism impersonal al dumnezeirii-neant, mai înainte de Treime. Printr-un ocol paradoxal, am reveni astfel prin creștinism la mistica neoplatonică.

În tradiția Bisericii de Răsărit, nu există loc pentru o teologie și, cu atât mai puțin, pentru o mistică a ființei dumnezeiești. Pentru această spiritualitate, termenul ultim, fericirea Împărăției Cerurilor, nu este vederea ființei, ci înainte de toate **este participarea la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi, starea de îndumnezeire a “moștenitorilor firii dumnezeiești”, dumnezei creați după Dumnezeuul Cel necreat și având prin har tot ceea ce Sfânta Treime are prin ființă.**

Pentru Biserica Ortodoxă, Treimea este temelul de nezdruccinat al întregii cugetări religioase, al oricărei evlavii, al oricărei vieți duhovnicești, al oricărei trăiri. Pe Ea o căutăm atunci când Îl căutăm pe Dumnezeu, atunci când căutăm deplinătatea ființei, sensul și scopul existenței. Revelația primordială și izvorul oricărei revelații, ca și al oricărei ființe, Sfânta Treime se impune cunoașterii noastre religioase: se cade să o primim ca pe un fapt ale cărui evidență și necesitate nu se pot întemeia decât pe sine însuși. După părerea părintelui Florensky⁹⁹, teolog rus contemporan, pentru gândirea umană nu va putea exista alta soluție în vederea găsirii unei stabilități absolute decât admiterea antinomiei Sfintei Treimi: Dacă înlăturăm Treimea, ca unicul temel al oricărei realități, al oricărei gândiri, atunci intrăm pe un făgaș fără ieșire, ajungem la o aporie, la nebunie, la sfârșirea ființei, la moartea duhovnicească. Nu avem altă alegere decât Treimea sau iadul! Într-adevăr, aceasta este o problemă crucială în sensul literal al acestui cuvânt: dogma treimică este o cruce a gândirii omenești. Suișul apofatic este o urcare pe Golgota. Iată de ce nici o speculație filosofică nu s-a putut ridică vreodată până la taina Treimii Celei Sfinte. Iată de ce nici mințile omenești nu au putut să primească această dezvăluire prea plină a dumnezeirii decât după crucea lui Hristos, care a biruit moartea și prăpastia iadului. Iată de ce, în sfârșit, revelarea Treimii se răsfrânge în Biserică întocmai ca un dat pur religios și ca adevărul universal prin excelență.

CAPITOLUL 4

Energile necreate

Revelația lui Dumnezeu-Treime, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, stă la temelia întregii teologii creștine; este teologia însăși, potrivit sensului pe care Părinții greci îl dădeau cuvântului “teologie”, care pentru ei însemna, cel mai adesea, taina Treimii revelată Bisericii. Nu este numai temelia dar și scopul cel mai înalt al teologiei, căci, după cugetarea lui Evagrie Ponticul dezvoltată de Sfântul Maxim, a cunoaște taina Treimii în plinătatea Sa înseamnă a intra în unire desăvârșită cu Dumnezeu, a atinge starea de îndumnezeire a ființei omenești, adică a intra în viața dumnezeiască, în chiar viața Sfintei Treimi, a deveni “părtași ai firii dumnezeiești” - θείας κοινωνοί φύσεως - după Sfântul Petru (*II Petru* 1, 4). Teologia trinitară este, așadar, o teologie a unirii, o teologie mistică cerând trăire, care presupune o cale de schimbări progresive ale naturii create, o împărtășire din ce în ce mai intimă a persoanei omenești cu Dumnezeul-Treime.

Cuvântul Sfântului Petru este formal: “*divinae consortes naturae*”, “părtași ai firii dumnezeiești”. El nu îngăduie nici o îndoială asupra unirii reale cu Dumnezeu, unire care ne este făgăduită și vestită drept scopul ultim, ca fericirea veacului viitor. Ar fi ceva copilăresc - și lipsit de evlavie - să nu vedem aici decât o expresie emfatică, o metaforă. Într-adevăr, ar însemna să urmăm o metoda de exegeză prea ușoară dacă am încerca să înlăturăm astfel greutățile, golind de înțelesul lor cuvintele Revelației susceptibile să ne contrazică gândirea și să fie în neconcordanță cu ceea ce

ne pare că s-ar potrivi lui Dumnezeu. Totuși, este cu totul firesc să căutăm a defini sensul unei expresii care pare să fie în contradicție cu atâtea alte mărturii ale Sfintei Scripturi și ale Tradiției cu privire la necomunicabilitatea absolută a ființei dumnezeiești. Din Scriptura și din scrierile Sfinților Părinți ar reieși două serii de texte contradictorii, unele mărturisind faptul că firea dumnezeiască este inaccesibilă, iar celelalte afirmând că Dumnezeu Se comunică, Se oferă experienței prin trăire, poate fi realmente atins în unire (cu El). Sfântul Macarie Egipteanul - sau Pseudo-Macarie (aceasta nu schimbă nimic în ceea ce privește marea valoare a scrierilor mistice cunoscute sub acest nume) -, vorbind despre sufletul care intră în unire cu Dumnezeu, stăruie asupra deosebirii absolute dintre cele două firi chiar în această unire: “El este Dumnezeu, el (sufletul) nu este Dumnezeu; El este Domn, el (sufletul) este slujitor; El este Creator, el (sufletul) este creatura... și nu este nimic comun între firile lor”¹⁰⁰. Însă, pe de altă parte, același autor vorbește despre: “prefacerea sufletului în fire dumnezeiască”¹⁰¹. Așadar, Dumnezeu ar fi cu totul de neatins și totodată s-ar împărtăși în chip real ființelor create, fără să putem desființa sau reduce în vreo măsură vreunul din termenii acestei antinomii. Într-adevăr, dacă mistica creștină nu se poate împăca cu un Dumnezeu transcendent, apoi cu atât mai puțin s-ar putea împăca cu un Dumnezeu imanent și accesibil făpturilor. Etienne Gilson exprimă foarte bine acest principiu fundamental al vieții duhovnicești: “Înclinați - spune el -, fie doar pentru o clipă și dintr-o parte, stavila pe care o ridică între om și Dumnezeu contingentă ființei și veți lipsi pe misticul creștin de Dumnezeul său, îl veți lipsi de mistica sa: el se

poate lipsi de orice Dumnezeu care nu este inaccesibil, singurul de care nu se poate lipsi este Dumnezeu care prin natura Sa este inaccesibil”¹⁰².

Unirea reală cu Dumnezeu și, în general, trăirea mistică pun teologia creștină în față unei probleme antinomice, anume aceea a accesibilității la natura inaccesibilă. Oare cum poate Dumnezeu-Treime să fie obiectul unirii și, în general, obiectul experienței mistice? Această problemă a dat naștere la dispute teologice foarte animate în Răsărit pe la jumătatea secolului al XIV-lea și la hotărâri sinodale prin care s-a formulat în mod clar tradiția Bisericii Ortodoxe în această privință. Sfântul Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului, purtătorul de cuvânt al sinoadelor acestei mari epoci a teologiei bizantine, a consacrat un dialog intitulat *Theophanes* problemei dumnezeirii care nu se poate împărtăși și care totuși se împărtășește. Examinând sensul cuvintelor Sfântului Petru despre “părtașii firii dumnezeiești”, Sfântul Grigorie al Tesalonicului afirmă că această expresie are un caracter antinomic care o înrudește cu dogma Sfintei Treimi. După cum Dumnezeu este deodată Unul și Trei, tot așa “natura dumnezeiască trebuie să fie numită în același timp neparticipabilă și, într-un anume sens, participabilă; ajungem la unirea cu natura lui Dumnezeu și totuși ea rămâne cu totul inaccesibilă. Trebuie să le afirmăm pe amândouă deodată și să păstrăm antinomia lor ca pe un criteriu al slavei”¹⁰³.

În ce privință putem noi să intrăm în unire cu Sfânta Treime? Dacă la un moment dat am putea să ne aflăm uniți chiar cu ființa lui Dumnezeu, să participăm la ea, fie și într-o foarte mica măsură, atunci, în acel moment, nu am mai fi

ceea ce suntem, am fi Dumnezeu prin fire. Atunci Dumnezeu nu ar mai fi Treime, ci un Dumnezeu “μυριπρόστα - τος”, cu mii și mii de ipostasuri, căci El ar avea tot atâtea ipostasuri câte persoane s-ar împărtăși din firea Sa. Deci, Dumnezeu ne rămâne inaccesibil în ceea ce privește ființa Lui. Putem să spunem oare ca intrăm în unire cu una dintre cele trei persoane dumnezeiești? Asta ar însemna unire ipostatică, proprie numai Fiului lui Dumnezeu, care Se face om fără să înceteze să fie a doua persoană a Treimii. Îmbrăcându-ne cu aceeași natură omenească, primind în Hristos numele de fii ai lui Dumnezeu, nu devenim, cu toate acestea, prin faptul Întrupării, ipostasul dumnezeiesc al Fiului. Deci, noi nu putem să participăm nici la firea, nici la ipostasurile Treimii. Și totuși, făgăduința dumnezeiască nu poate să fie o iluzie: suntem chemați să participăm la firea dumnezeiască. Trebuie așadar să mărturisim în Dumnezeu o distincție negrăită, alta decât cea existentă între ființă și persoană, o distincție după care El ar fi deodată totalmente inaccesibil și accesibil în anumite privințe. Este distincția dintre ființa lui Dumnezeu sau natura Sa propriu-zisă, inaccesibilă, incognoscibilă, necomunicabilă, și energiile sau lucrările dumnezeiești, adică acele puteri naturale și inseparabile de ființă, în care Dumnezeu purcede în afară, Se arată, Se comunică, Se dăruiește. “Iluminarea și harul dumnezeiesc și îndumnezeitor nu este ființa, ci energia lui Dumnezeu”¹⁰⁴, o “putere și o lucrare comună Treimii”¹⁰⁵. Așadar, după Sfântul Grigorie Palama, “spunând că putem participa la natura dumnezeiască, nu în Sine, ci în energiile Sale, rămânem în limitele evlaviei”¹⁰⁶.

După cum am văzut, necesitatea de a stabili o bază dogmatică a unirii cu Dumnezeu este ceea ce a determinat Biserica Răsăritului să formuleze învățătura privind distincția reală existentă între ființă și energiile dumnezeiești. Cu toate acestea, nu Sfântul Grigorie Palama a fost autorul acestei învățături. Cu mai puțină claritate dogmatică, aflăm această distincție la cei mai mulți dintre Părinții greci, urcând în timp până la primele secole ale Bisericii. Aceasta este tradiția însăși a Bisericii de Răsărit, strâns legată de dogma treimică.

Gândirea Părinților vedea în teologia propriu-zisă învățăturile privitoare la Ființa dumnezeiască în sine, cu privire, deci, la Sfânta Treime, în timp ce manifestările din afară ale lui Dumnezeu, deci Treimea cunoscută în raporturile Sale cu ființa creată, intrau în domeniul iconomiei¹⁰⁷. Scriitorii bisericești din primele secole, anteriori dogmei de la Niceea, amestecau adesea aceste două planuri când vorbeau despre persoana Cuvântului ca despre Λόγος προφορικός, care arată dumnezeirea Tatălui. În această ordine de idei, în sensul iconomiei dumnezeiești, ei numesc uneori Cuvântul “putere”, “tărie” (δύναμις) a Tatălui sau mai degrabă “lucrarea” Sa. Atenagora îl numea “idee și lucrare” dumnezeiască care se arată în creație¹⁰⁸. Textul Sfântului Pavel (*Rom.* 1, 20) despre însușirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veșnică și dumnezeirea Lui, care se văd lamurit de la facerea lumii, va fi tâlcuit când cu sensul de Cuvânt “Putere” și “Înțelepciune” care arată pe Tatăl, când, mai precis, cu sensul de “energii”, lucrări comune ale Sfintei Treimi care se arată în fapte, “ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu” (τό γνωστόν τοῦ Θεού), după același text al Sfântului Pavel (*Ibidem*, 19). În

acest sens vorbește Sfântul Vasile despre rolul revelator al energiilor care se deosebesc de ființa care rămâne necunoscută: “Afirmând, spune el, ca îl cunoaștem pe Dumnezeu nostru în energiile Sale, noi nu făgăduim deloc că ne putem apropia de El chiar în ființa Sa. Căci dacă energiile Sale coboară până la noi, ființa Sa rămâne de neatins”¹⁰⁹. În creație, Treimea cea deoființă Se face cunoscută prin energiile Sale firești.

Autorul *Operele areopagite* face deosebire în Dumnezeu între “uniri” (ένώσεις) pe care le opune “distincțiilor” (διακρίσεις). “Unirile” sunt “locașurile tainice și care nu se arată deloc”, firea supraființială în care Dumnezeu rămâne ca într-un repaus absolut, fără a purcede în afară în nici o arătare. “Distincțiile” sunt, dimpotrivă, purcederi (προόδοι) ale lui Dumnezeu în afară, manifestările Sale (έκφρασεις), pe care Dionisie le numește de asemenea virtuți sau puteri (διακρίσεις), de care se împărtășește tot ceea ce există, făcându-L cunoscut pe Dumnezeu prin creaturi¹¹⁰. Distincția între cele două căi în cunoașterea lui Dumnezeu, anume între teologia negativă și teologia pozitivă, se întemeiază, după Dionisie, pe această deosebire inefabilă dar reală între ființa incognoscibilă și energiile care descoperă dumnezeirea, între “uniri” și “distincții”. Sfânta Scriptură ni-L descoperă pe Dumnezeu formând numele divine după energiile în care Dumnezeu Se comunică, rămânând inaccesibil în ceea ce privește ființa Sa, Se distinge fiind simplu, Se înmulțește fără a-și părăsi unitatea, căci în El “unirile sunt mai presus de distincții”¹¹¹. Aceasta înseamnă că distincțiile nu sunt împărțiri sau separări în Ființa dumnezeiască. Δυνάμεις ori energiile în care Dumnezeu purcede în afară sunt chiar

Dumnezeu, dar nu după ființă. Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă aceeași idee spunând: “Dumnezeu poate participa în ceea ce El ne comunică, dar rămâne neîmpărtășibil în ființa Sa care nu Se comunică”¹¹². Sfântul Ioan Damaschinul reia gândirea Sfântului Grigorie de Nazianz: “Tot ceea ce spunem despre Dumnezeu în termeni pozitivi nu face cunoscută firea, ci ceea ce înconjoară firea Sa”¹¹³. Și el desemnează energiile dumnezeiești prin imagini expresive de “mișcare” (κίνησις) sau de “inițiativa lui Dumnezeu” (ἐξάλμα Θεου)¹¹⁴. Împreună cu Dionisie Pseudo-Areopagitul, Părinții aplică energiilor numele de “raze ale dumnezeirii” care pătrund universul creat. Sfântul Grigorie Palama le va numi pe scurt “dumnezeiri”, “lumina necreată” sau “har”.

Prezența lui Dumnezeu în energiile Sale trebuie să fie înțeleasă în sens realist. Nu este vorba de o prezență operativă a cauzei în efectele sale: energiile nu sunt efecte ale Cauzei dumnezeiești așa cum sunt făpturile; ele nu sunt create, produse ale neantului, ci se scurg veșnic din ființa una, a Treimii. Sunt revărsările firii dumnezeiești care nu se poate limita, care este mai mult decât ființa. Se poate spune ca energiile arată un mod de ființare a Treimii în afară de ființa Sa, care nu poate fi atinsă. Așadar, Dumnezeu ar exista totodată în ființa Sa, dar și în afara ființei Sale. Referindu-se la Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Grigorie Palama declară: “Este propriu energiei să creeze, iar firii îi este propriu să nască”¹¹⁵. Tăgăduind deosebirea reală dintre ființă și energie, nu s-ar putea pune o limită prea netă între purcederea persoanelor dumnezeiești și facerea lumii; și una, și alta ar fi deopotrivă

acte ale firii¹¹⁶. Ființa și lucrarea lui Dumnezeu s-ar prezenta atunci ca identice și având același caracter de necesitate, după Sfântul Marcu al Efesului (sec. al XV-lea)¹¹⁷. Trebuie, așadar, să deosebim în Dumnezeu o singură fire, cele trei ipostasuri și energia necreată care purcede din fire, fără a se despărți de ea în această purcedere care o face cunoscută.

Dacă noi participăm la Dumnezeu în energiile Sale, pe măsura puterii noastre, aceasta nu înseamnă ca Dumnezeu nu Se arată în mod deplin în purcederea Sa *ad extra*. Dumnezeu nu este micșorat în energiile Sale: El este pe deplin prezent în fiecare rază a dumnezeirii Sale. Trebuie să ne ferim de două păreri greșite, pe care ni le-am putea forma cu privire la energiile divine:

1. Energia nu este o funcțiune divină față de creaturi, cu toate că Dumnezeu creează și activează prin energiile Sale, care pătrund tot ceea ce există. Creaturile ar putea să nu existe, Dumnezeu S-ar arata totuși în afara ființei Sale, așa cum soarele strălucește în razele sale în afara discului solar, fie că există sau nu ființele capabile să primească lumina Sa. Desigur, expresiile “a se arata” și “în afara” sunt nepotrivite aici, pentru că ceea ce este în afară nu începe să existe decât o dată cu creația și “arătarea” nu poate fi concepută decât într-un mediu străin de Cel care Se arată. Întrebuințând aceste cuvinte greșite, aceste imagini neadecvate, semnalăm caracterul absolut și nerelativ al unei puteri naturale de propagare, proprie lui Dumnezeu din veșnicie.

2. Dar lumea creată nu devine fără de sfârșit și veșnică alături de Dumnezeu pentru faptul ca purcederile din ființa sau energiile dumnezeiești sunt altfel. Energiile nu

presupun necesitatea creației, care este un act liber săvârșit de energia dumnezeiască, dar determinat de o hotărâre a voinței comune celor Trei Persoane. Este un act al voinței lui Dumnezeu stabilind un subiect nou în afară de ființa dumnezeiască, *ex nihilo*. “Mediul” arătării Sale va începe în felul acesta. În ceea ce privește însăși arătarea Sa, aceasta este veșnică: ea este slava lui Dumnezeu.

Filaret al Moscovei exprimă această învățătură, proprie Bisericii Răsăritului, în predica sa de Crăciun, vorbind despre cântarea îngerească *Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...*: “Dumnezeu - spune el - se bucură din veci de înălțimea slavei Sale... Slava este revelația, arătarea, reflectarea, veșmântul desăvârșirii lăuntrice. Dumnezeu Se dezvăluie față de El însuși din veci prin nașterea veșnică a Fiului Celui deo-ființă și prin purcederea veșnică a Duhului Sfânt, și astfel unitatea Sa, în Treimea Sfântă, strălucește de slava ființială, nepieritoare și neschimbătoare. Dumnezeu-Tatăl este Tatăl slavei (*Efes. 1, 17*); Fiul lui Dumnezeu este strălucirea slavei (*Evr. 1, 3*) și El însuși a avut slavă la Tatăl mai înainte de a fi lumea (*Ioan 17, 5*); la fel, Duhul lui Dumnezeu este Duhul slavei (*I Petru 4, 14*). În această slavă proprie, prin sine, Dumnezeu trăiește într-o fericire desăvârșită mai presus de orice slavă, fără să aibă nevoie de vreun martor, fără a putea admite vreo împărțire. Dar cum în mila și dragostea Sa fără de sfârșit El dorește să transmită fericirea Sa, să-și facă părtași care să fie fericiți de slava Sa, El își activează desăvârșirile-I nesfârșite și acestea se dezvăluie în faptele Sale; slava Sa se arată în puterile cerești, se oglindește în om, îmbracă măreția lumii văzute; El o dă, cei pe care îi face părtași acesteia o primesc, ea se reîntoarce la El și în acest ciclu

perpetuu, ca să spunem așa, al slavei dumnezeiești, stă viața binecuvântată, fericirea făpturilor”¹¹⁸.

Energiile infinite și veșnice ale lui Dumnezeu rămân în făpturi, ființe create din neant prin voința lui Dumnezeu, mărginite și schimbătoare, făcând să strălucească în toate măreția lui Dumnezeu, arătându-se de asemenea dincolo de toate ca lumină dumnezeiască pe care lumea creată nu o poate cuprinde. Este lumina cea neapropiată în care locuiește Dumnezeu, cum spune Sfântul Pavel (*I Tim. 6, 16*): *qui... lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. Este slava în care se arată Dumnezeu dreptilor din Vechiul Testament, este lumina eternă care pătrunde firea umană a lui Hristos și care, la Schimbarea la față, a dovedit Apostolilor dumnezeirea Sa; este harul cel necreat și îndumnezeitor, împărtășit sfinților Bisericii care trăiesc în unire cu Dumnezeu; în sfârșit, este Împărăția lui Dumnezeu în care dreptii vor străluci la rându-lor ca soarele (*Matei 13, 43*). Sfânta Scriptură este plină de texte care, după tradiția Bisericii Răsăritene, se referă la energiile divine, ca de exemplu, acest text din profetul Avacum (III, 3-4): “Dumnezeu vine din Teman, și Cel Sfânt din muntele Paran! (...) Slava Lui acoperă cerurile și tot pământul este plin de lauda Lui. Izbucnire de lumină ca la răsărit de soare, raze vii din mâna Lui pornesc!... Acolo stă tainic ascunsă puterea Lui”.

Se înțelege că dogma referitoare la energii nu este o concepție abstractă, o pură distincție intelectuală: aici este vorba de o foarte concretă realitate de ordin religios, cu

toate că este greu de înțeles. Iată de ce această învățătură se exprimă antinomic: prin modul lor de purcedere, energiile anunță o deosebire negrăită - ele nu sunt Dumnezeu în ființa Sa - și, totodată, fiind nedespărțite de ființă, ele mărturisesc despre unitatea ființei celei simple a lui Dumnezeu. Adversarii Sfântului Grigorie Palama, teologi răsăriteni care suferiseră o puternică influență tomistă (este vorba de călugărul calabrez Varlaam, care își facuse studiile în Italia, și Achindin, traducătorul în grecește al lucrării *Summa theologica*), vedeau în deosebirea reală dintre ființă și energii o lezare adusă simplității lui Dumnezeu și îl învinuiau pe Palama de diteism și politeism. Înstrăinându-se de duhul apofatic și antinomic al teologiei răsăritene, ei apărau împotriva acesteia o concepție despre Dumnezeu care făcea din El, înainte de toate, o esență simplă în care până și ipostasurile primeau caracterul de relații ale esenței. Filosofia care îl concepe pe Dumnezeu drept act pur nu poate admite ca ceva să fie Dumnezeu fără să fie ființa însăși a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu ar fi mărginit de ființa Sa. Ceea ce nu este esență nu aparține Ființei dumnezeiești, nu este Dumnezeu. Deci, după Varlaam și Achindin, energiile ar fi sau esența însăși în calitate de act pur, sau produse ale actelor exterioare ale esenței, adică niște efecte create având esența drept cauză, altfel spus, niște fapte. Pentru adversarii Sfântului Grigorie Palama, există esența dumnezeiască, existau efectele sale create, dar nu existau lucrările dumnezeiești (energiile). Răspunzând criticilor acestora, arhiepiscopul Tesalonicului a pus pe tomisții răsăriteni în fața următoarei dileme: ori trebuia ca ei să admită deosebirea dintre ființă și lucrări, dar atunci, potrivit

concepției lor filosofice cu privire la ființă, aceștia trebuiau să treacă în rândul creaturilor slava lui Dumnezeu, lumina schimbării la Față și harul; sau trebuia să nege această deosebire, ceea ce, iarăși, i-ar fi obligat să identifice incognoscibilul cu ceea ce se poate cunoaște, ceea ce nu se poate împărtăși cu ceea ce se împărtășește, adică ființa cu harul¹¹⁹. În amândouă cazurile îndumnezeirea reală era imposibilă. Astfel, această apărare a simplității dumnezeiești pornind de la un concept filosofic ca acela al ființei ducea la concluzii inadmisibile pentru evlavie, potrivit tradiției Bisericii Răsăritului.

Pentru Sfântul Grigorie Palama - ca și pentru toată teologia răsăriteană, profund apofatică - simplitatea dumnezeiască nu se poate întemeia pe conceptul de esență simplă. Punctul de plecare al gândirii sale teologice este Treimea, cea cu totul simplă, în ciuda deosebirii dintre ființă și persoane, ca și a distincțiilor dintre persoane. Această simplitate este antinomică, ca, de altfel, orice enunț doctrinar referitor la Dumnezeu: ea nu exclude distincția, dar nu admite nici separarea și nici divizarea în Ființa dumnezeiască. Sfântul Grigorie de Nyssa putea să afirme cu tărie că inteligența omenească rămâne simplă în ciuda diversității facultăților sale; Într-adevăr, ea se diversifică atunci când purcede înspre obiectele pe care le cunoaște, rămânând însă neîmpărțită și fără ca prin ființa sa să treacă în alte subzistențe. Totuși, inteligența omenească nu este "mai presus de nume", ca cele trei persoane care posedă în energiile lor comune tot ceea ce ar putea fi atribuit naturii lui Dumnezeu¹²⁰. Simplitatea nu înseamnă uniformitate sau indistinție; altfel, creștinismul nu ar fi religia Sfintei Treimi. În general, trebuie spus că uităm

prea des că ideea de simplitate dumnezeiască - cel puțin așa cum se prezintă ea în manualele de teologie - ține mai mult de filosofia omenească decât de revelația dumnezeiască¹²¹. Recunoscând dificultatea cu care gândirea filosofică admite în Dumnezeu un mod de a ființa deosebit de acela al esenței, dificultatea de a împăca deosebirea cu simplitatea, Sfântul Marcu al Efesului schițează un tablou în care arată iconomia plină de înțelepciune a Bisericii, care se potrivește posibilităților oamenilor de a primi adevărul, după timpul în care aceștia trăiesc: “Nu trebuie să ne mirăm - spune el - că nu întâlnim la cei vechi deosebirea limpede și netă între ființa lui Dumnezeu și lucrarea Sa. Dacă, în vremea noastră, după întărirea solemnă a adevărului și recunoașterea universală a monarhiei dumnezeiești, partizanii științei profane au creat Bisericii atâtea tulburări cu privire la această problemă și au învinuit-o de politeism, oare ce nu ar fi făcut altădată aceia care se mândreau cu zădarnica lor înțelepciune și nu căutau decât să găsească defecte la dascălii noștri? Iată de ce teologii au insistat mai mult asupra simplității lui Dumnezeu, decât asupra distincțiilor care se află în El. Celor cărora le era greu să admită distincția dintre ipostasuri nu trebuia să li se impună distincția lucrărilor. Învățăturile dumnezeiești au fost clarificate cu o discreție înțeleaptă, de-a lungul timpului, înțelepciunea dumnezeiască utilizând pentru aceasta tocmai atacurile neînțelepte ale ereziei”¹²².

Deosebind în Dumnezeu cele trei ipostasuri, ființa cea una și energiile firești, teologia ortodoxă nu admite în El nici un amestec. Ca și persoanele, energiile nu sunt

elemente ale ființei dumnezeiești care ar putea fi socotite aparte, în mod separat de Treimea a cărei manifestare comună sunt, ca o veșnică iradiere. Ele nu sunt accidente (συμβεβηκοί) ale naturii, în calitatea lor de energii pure, neimplicând nici un fel de pasivitate în Dumnezeu¹²³. Ele nu sunt nici ființe ipostatice, în felul celor trei persoane¹²⁴. Nici nu se poate atribui o energie oarecare în chip exclusiv numai unuia dintre ipostasurile divine, cu toate că atunci când se spune “Înțelepciunea sau puterea Tatălui” este vorba despre Fiul. Întrebuițând un termen uzual, am putea spune că energiile sunt atribute ale lui Dumnezeu; totuși, aceste atribute dinamice și concrete nu au nimic comun cu atributele-concepte puse pe seama lui Dumnezeu de către teologia abstractă și sterilă a manualelor. După învățătura lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, energiile dezvăluie nenumăratele numiri ale lui Dumnezeu: Înțelepciune, Viața, Putere, Dreptate, Dragoste, Ființă, Dumnezeu, și o infinitate de alte numiri care ne rămân necunoscute, căci lumea nu poate să cuprindă deplinătatea manifestării dumnezeiești care se descoperă în energii, tot așa cum nu s-ar putea cuprinde cărțile dacă s-ar fi scris despre tot ceea ce a făcut Iisus, după cuvântul Sfântului Ioan (*Ioan* 21, 25). Numele divine fiind, ca și energiile, fără de număr, natura pe care ele o dezvăluie rămâne anonimă, incognoscibilă: întuneric ascuns de belșugul de lumină.

Pentru gândirea ortodoxă, energiile fac cunoscută arătarea exterioară a Treimii, care nu poate fi interiorizată sau, altfel spus, introdusă înlăuntrul ființei dumnezeiești, ca determinarea sa naturală. Acesta a fost punctul de plecare al dezvoltării teologice și, totodată, eroarea fundamentală a părintelui Bulgakov, care a voit să vadă în energia

înțelepciunii (*Sophia*), pe care o identifică cu ființa, principiul însuși al dumnezeirii. Într-adevăr, Dumnezeu nu este determinat de nici unul dintre atributele Sale; toate determinările îi sunt inferioare și, logic vorbind, posterioare ființei Sale gândite în Sine. Când spunem că Dumnezeu este Înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, înțelegem energiile, ceea ce vine după ființă, manifestările Sale firești, dar exterioare ființei înseși a Treimii. Iată de ce, spre deosebire de teologia apuseană, tradiția Bisericii de Răsărit nu desemnează niciodată relațiile dintre persoanele Sfintei Treimi cu numele atributelor. Spre exemplu, nu se va spune niciodată ca Fiul purcede prin modul inteligenței și Sfântul Duh prin modul voinței. Duhul nu va fi niciodată asimilat cu iubirea dintre Tatăl și Fiul. În psihologismul trinitar al Sfântului Augustin se va vedea mai curând o imagine analogică, decât o teologie pozitivă exprimând raporturile dintre persoane. Sfântul Maxim Mărturisitorul refuză să admită în Treime calificări de ordin psihologic privind voința; el vedea în ele ceea ce este posterior firii lui Dumnezeu, adică determinările Sale exterioare, manifestările Sale¹²⁵. Spunând “Dumnezeu este iubire” și “persoanele dumnezeiești sunt unite prin dragoste mutuală”, avem în vedere o arătare comună, iubirea-energie pe care o au cele trei ipostasuri, căci unirea Celor Trei este mai presus chiar și decât iubirea. Sfântul Grigorie Palama aplică uneori energiilor - atribute reale ale lui Dumnezeu întrucât ele sunt posterioare Treimii - numele de “dumnezeire de jos” (ὕφειμένη θεότης), spre deosebire de ființa, “dumnezeirea de sus” (ὕπεριμένη), ceea ce scandaliza mult pe adversarii săi. Totuși, această expresie este legitimă, ea referindu-se la arătare, care în mod logic

este posterioară Celui care Se arată “căci Dumnezeu desemnează pe Cel care lucrează, iar dumnezeirea (în înțeles de energie) desemnează lucrarea Sa”¹²⁶.

După cum am spus, Sfânta Treime poate fi privită în ea însăși: aceasta este teologia propriu-zisă, după terminologia Părinților; ea însă poate fi privită și în raporturile Sale cu creația și acesta este domeniul “iconomiei”¹²⁷, al lucrării sau al dăruirii dumnezeiești. Purcederea veșnică a persoanelor este obiectul teologiei înțelese în acest sens restrâns, în timp ce manifestările lor în lucrarea creației sau a proniei, menirea temporală a Fiului și a Sfântului Duh țin de domeniul iconomiei; aceasta este “Treimea iconomică”, după expresia destul de inexactă a unor teologi moderni. Potrivit acestei împărțiri a materiei doctrinare, energiile ar ocupa un loc de mijloc: pe de o parte, ele aparțin teologiei, ca niște puteri veșnice și cu neputință de despărțit de Treime, existând neatârnat de actul creării lumii; pe de o altă parte, ele țin, de asemenea, și de domeniul iconomiei, fiindcă Dumnezeu se arată fapturilor în energiile Sale “care pogoară până la noi”, după cuvântul Sfântului Vasile.

În ordinea manifestării iconomice a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl, comunicându-se prin Fiul în Duhul Sfânt - ἐκ πατρός διὰ υἱού, ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Se va spune astfel că Tatăl creează totul prin Fiul în Duhul Sfânt. Acest lucru este exprimat cu multă putere de către Sfântul Chiril al Alexandriei: “Lucrarea substanței necreate - spune el - este ceva de ordin comun, deși ea se potrivește, la drept vorbind, fiecărei persoane, în așa fel încât, datorită celor trei ipostasuri, lucrarea se potrivește fiecăreia ca proprietate a unei persoane desăvârșite. Deci, Tatăl

lucrează, dar prin Fiul în Sfântul Duh. Fiul lucrează, de asemenea, dar ca putere a Tatălui, întrucât este din El și în El, urmând propriul Său ipostas. Duhul lucrează și El, căci El este Duhul Tatălui și al Fiului, Duh Atotputernic¹²⁸. În dăruirea energiilor revelatoare, Tatăl va apărea ca Stăpânitor al atributului arătat, Fiul ca descoperire a Tatălui, iar Sfântul Duh ca Acela care descoperă. Astfel, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, Tatăl este Cel Adevărat, Fiul este Adevărul, iar Sfântul Duh este Duhul Adevărului: Αληθινός, καί Αλήθεια, και πνεύμα τής Αληθείας¹²⁹. După Sfântul Grigorie de Nyssa, “izvorul puterii este Tatăl; Puterea Tatălui este Fiul, Duhul Puterii este Duhul Sfânt”¹³⁰. Iată pentru ce atributul Înțelepciunii, comun Treimii, va desemna pe Fiul în ordinea iconomiei dumnezeiești; vom spune ca “Fiul este Înțelepciunea ipostatică a Tatălui”. Chiar numele de Cuvântul - Λόγος - atribuit Fiului este de asemenea o denumire mai ales “iconomică”, potrivită Celui de-al doilea ipostas, întrucât El face cunoscută firea Tatălui. Aceasta este ceea ce lasă să se înțeleagă Sfântul Grigorie de Nazianz când spune: “Mi se pare ca Fiul este numit Logos nu numai pentru că este născut fără de patimă, ci și pentru că El rămâne legat de Tatăl și Îl revelează. S-ar mai putea spune: pentru că El este față de Tatăl așa cum este definiția față de subiectul definit. Căci *logos* înseamnă și definiție, și *Cel care cunoaște pe Fiul cunoaște pe Tatăl* (Ioan 14, 7). Fiul este deci o mărturisire scurtă și clară a firii Tatălui; căci orice ființa născută este o definiție tăcută a celui care l-a născut. În sfârșit, dacă prin cuvântul *logos* înțelegem rațiunea ființială a fiecărui lucru, nu ne vom înșela dacă vom atribui acest nume Fiului. Căci poate, oare, să existe ceva care să

nu se sprijine pe Logos?”¹³¹. Nu se poate exprima mai limpede caracterul iconomic al numelui de “Logos”, arătarea în afara a naturii Tatălui prin Fiul. Sfântul Irineu se exprimă în aceeași ordine de idei, tipică mai ales pentru gândirea creștină a primelor veacuri: “Nevăzutul Fiului este Tatăl și văzutul Tatălui este Fiul”¹³². Fiul care arată în chip văzut natura cea ascunsă a Tatălui este aproape identificat aici cu energiile revelatoare. La fel Sfântul Vasile spunând: “Fiul arată în Sine pe Tatăl în întregime țâșnind în toată slava Sa prin strălucire”¹³³ pune accentul pe caracterul energetic (“slavă”, “strălucire”) al arătării Tatălui prin Fiul.

Învățătura Părinților despre persoanele Cuvântului și Duhului, considerate drept chipuri desăvârșite ale lui Dumnezeu, nu poate fi explicată decât în același sens, adică în planul cel din afară al Treimii, arătându-se în lume prin energii. Dezvoltând ideea conținută în textul Sfântului Pavel (*splendor gloriae ejus et figura substantiae*, *Evr.* 1, 3), Sfântul Ioan Damaschinul va spune: “Fiul este chipul Tatălui și Duhul, chipul Fiului”¹³⁴. Or, chipul (εἰκών) este pentru Ioan Damaschinul o arătare și o mărturisire a ceea ce rămâne ascuns¹³⁵. Și el își va preciza astfel concepția cu privire la lucrarea revelatoare a celor două persoane ce purced din Tatăl: “Fiul este chipul Tatălui, chip firesc, întreg, întru totul asemenea Tatălui, mai puțin nenașterea și paternitatea. Căci Tatăl este născător iar nu născut, în timp ce Fiul este născut și nu este Tată...”, “Sfântul Duh este chipul Fiului. Căci *nimeni nu poate zice: Doamne Iisuse, decât prin Duhul Sfânt (I Cor. 12, 3)*. Așadar, prin Sfântul Duh Îl cunoaștem pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, și în Fiul Îl vedem pe Tatăl”¹³⁶. Deci,

persoanele Fiului și Duhului fiind deoființă, lucrând în lume, nu se arată pe ele însele - căci ele nu activează în virtutea unei voințe proprii -, ci Fiul Îl face cunoscut pe Tatăl, iar Sfântul Duh Îl mărturisește pe Fiul. Să reținem o trăsătură importantă: persoana Sfântului Duh rămâne nearătată, ea nu-și are chipul în alta. Vom reveni mai târziu asupra acestei chestiuni, atunci când vom trata despre problema Sfântului Duh și a harului. Deocamdată, să facem următoarea precizare: Biserica de Răsărit a obiectat teologiei apusene ca a amestecat planul exterior al lucrărilor revelatoare în lume, în care Sfântul Duh descoperă pe Fiul în calitate de persoană consubstanțială, trimisă de Tatăl și de Fiul, și planul lăuntric al Treimii în Ea Însăși, unde persoana desăvârșită a Sfântului Duh purcede numai din Tatăl, fără să aibă vreo legătură de origine cu Fiul. Deosebirea între cele două planuri este constituită de voința care, după tradiția răsăriteană, nu intervine niciodată în legăturile lăuntrice ale Treimii, ci determină lucrările din afară ale persoanelor dumnezeiești în raport cu creatura. Această voință este comună celor trei persoane; iată de ce, în misiunea Fiului și a Sfântului Duh, fiecare dintre cele trei persoane va acționa împreună cu celelalte două: Fiul Se întrupează dar trimis de Tatăl și luând trup cu asistența Sfântului Duh; Duhul Sfânt Se pogoară, dar trimis de Tatăl prin Fiul. În acest plan al iconomiei dumnezeiești, iubirea Sfintei Treimi care se arată în taina crucii va fi exprimată de către Filaret al Moscovei astfel: “Iubirea Tatălui care răstignește, iubirea Fiului răstignit, iubirea Sfântului Duh biruind cu puterea de neînvins a crucii”¹³⁷.

Teologia Bisericii de Răsărit distinge deci în Dumnezeu cele trei ipostasuri - purcederi personale -, natura sau ființa, energiile - purcederi firești. Energiile sunt cu neputință de despărțit de ființă; ființa este cu neputință de despărțit de cele trei persoane. Lucrul acesta are o mare însemnătate în tradiția Răsăritului pentru viața mistică:

1. Învățătura despre energiile deosebite în chip negrăit de ființă este temelia dogmatică a caracterului real al oricărei trăiri mistice. Dumnezeu, cu neputință de atins în ființa Sa, este prezent în energiile Sale “ca într-o oglindă”, rămânând nevăzut în ceea ce este El; “așa cum chipul nostru se poate vedea în oglindă, rămânând totuși nevăzut pentru noi înșine”, după comparația Sfântului Grigorie Palama¹³⁸. Întru totul cu neputință de cunoscut în ființa Sa, Dumnezeu Se revelează deci în chip total în energiile Sale care nu împart ființa în două părți - cognoscibilă și incognoscibilă -, ci arată două moduri distincte ale existenței dumnezeiești în ființă și în afară de ființă.

2. Această învățătură ne ajută să înțelegem cum poate să ființeze Treimea în ființa Sa ce nu poate fi comunicată și, în același timp, să vină să locuiască printre noi, după făgăduința lui Hristos (*Ioan* 14, 23). Nu este o prezență cauzală, așa cum este omniprezența dumnezeiască în creație; nu este nici măcar prezență după ființa însăși care, prin definiție, nu se poate împărtăși; ci este un mod după care Treimea rămâne în noi, în chip real, prin ceea ce se poate împărtăși din Ea, prin energiile comune celor trei ipostasuri, adică prin har, căci așa se numesc energiile îndumnezeitoare pe care ni le comunică Sfântul Duh. Cel care are Duhul care acordă darul Îl are în același timp și pe

Fiul, prin a cărui mijlocire ni se transmite tot darul; Îl are de asemenea și pe Tatăl de la care vine tot darul desăvârșit. Primind darul, adică energiile îndumnezeitoare, primim în același timp și pe Sfânta Treime, care nu poate fi despărțită de energiile Sale firești și care este prezența în ele în alt chip, dar deopotrivă de real ca și în ființa Sa.

3. Deosebirea dintre ființă și energie - fundamentală pentru învățătura ortodoxă cu privire la har - îngăduie să păstrăm sensul real al expresiei Sfântului Petru: “părtași la dumnezeiască fire”. Unirea la care suntem chemați nu este nici ipostatică, după cum este cu firea umană a lui Hristos, nici ființială, cum este între cele trei persoane dumnezeiești; este unirea cu Dumnezeu în energiile Sale sau unirea prin har, care ne face să participăm la firea dumnezeiască, fără ca prin aceasta firea noastră să devină fire a lui Dumnezeu. În îndumnezeire avem prin har, adică prin energiile divine, tot ceea ce Dumnezeu are prin fire, în afară de identitatea de ființă ($\chiωρίς τής κατ' ούσίαν ταυτότητας$), după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul¹³⁹. Rămânem creatură, devenind însă dumnezeu prin har, așa cum Hristos a rămas Dumnezeu, devenind om prin Întrupare.

Distincțiile pe care teologia Bisericii de Răsărit le admite în Dumnezeu nu sunt împotriva atitudinii sale apofatice față de realitățile revelate. Dimpotrivă, aceste distincții antinomice sunt dictate de grija religioasă de a păzi taina, exprimând în același timp în dogmă datele Revelației. Astfel, așa cum am văzut pentru dogma Treimii, deosebirea între persoane și ființă dezvăluie tendința de a reprezenta pe Dumnezeu ca monadă și triadă în același timp, fără ca unitatea ființei să fie mai presus de treimea ipostasurilor,

fără ca taina inițială a acestei identități-diversități să fie îndepărtată ori micșorată. În același timp, distincția între ființă și energii este datorată antinomiei dintre incognoscibil și cognoscibil, dintre necomunicabil și comunicabil, de care se lovește gândirea religioasă, ca și experiența celor dumnezeiești. Aceste distincții reale nu introduc nici o compunere în ființa dumnezeiască, ci arată taina lui Dumnezeu, absolut unul în ceea ce privește ființa, absolut întreit în ceea ce privește persoanele. Treime atotputernică și inaccesibilă, ființând în belșugul slavei care este Lumina cea necreată, Împărăția Sa veșnică în care vor intra toți aceia care vor moșteni starea îndumnezeită a veacului viitor.

Teologia apuseană, care chiar în dogma Treimii pune accentul pe ființa una, nu admite cu atât mai puțin o deosebire reală între ființă și energii. Dimpotrivă, ea stabilește alte distincții, străine teologiei răsăritene: între lumina slavei, create, lumina harului, deopotrivă creat, precum și între alte elemente de “ordin supranatural”, cum ar fi darurile, virtuțile infuze, harul habitual și cel actual. Tradiția răsăriteană nu cunoaște o orânduire supranaturală între Dumnezeu și lumea creată, care s-ar adăuga la aceasta din urmă ca o nouă creație. În acest punct, ea nu cunoaște o altă deosebire sau, mai bine zis, o altă împărțire, în afară de aceea dintre creat și necreat. Pentru ea nu există “supranaturalul creat”. Ceea ce teologia apuseană denumește cu termenul de *supranatural* înseamnă pentru Răsărit *necreatul*, energiile dumnezeiești deosebite în chip negrăit de ființa lui Dumnezeu. Deosebirea constă în următorul fapt: concepția apuseană despre har presupune ideea de cauzalitate, harul prezentându-se ca un efect al

Cauzei divine, ca și în actul creației, în timp ce pentru teologia răsăriteană el este o purcedere firească, energiile, iradierea veșnică a ființei dumnezeiești. Numai în actul creației Dumnezeu lucrează în calitate de cauză, producând un nou subiect chemat să participe la deplinătatea dumnezeiască, păstrându-l, mântuindu-l, *acordându-i* harul, îndrumându-l către scopul său ultim. În energii, *El este*, El există, El se arată veșnic. Este un mod dumnezeiesc de a fi la care avem acces primind harul. De asemenea, în lumea creată și pieritoare, prezența Luminii necreate și veșnice, omniprezența reală a lui Dumnezeu în toate lucrurile este mai mult decât prezența Sa cauzală - "lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o" (*Ioan* 1, 5).

Energiile dumnezeiești sunt în toate și în afară de toate. Trebuie să ne ridicăm mai presus de ființa creată, să părăsim orice contact cu fapăturile, spre a ajunge la unirea cu "raza dumnezeirii", după cuvântul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Și totuși, aceste raze dumnezeiești pătrund universul creat, sunt cauza existenței sale. "Lumina în lumea și lumea prin ea s-a făcut, dar lumea nu o cunoștea" (*Ioan* 1, 10). Dumnezeu a creat totul prin energiile Sale. Actul creației stabilește o legătură a energiilor dumnezeiești cu ceea ce nu este Dumnezeu. Este o limitare, o determinare (προορισμός) a iradierii nesfârșite și veșnice a lui Dumnezeu care devine cauza ființei mărginite și trecătoare. Căci energiile nu produc lumea creată chiar prin faptul că ele există, prin faptul că ele sunt purcederile firești ale ființei. Altminteri, sau lumea ar fi fără de sfârșit și veșnică ca Dumnezeu, sau energiile nu ar fi decât manifestări marginite și vremelnice ale lui Dumnezeu.

Așadar, energiile dumnezeiești, în ele însele, nu sunt raporturi între Dumnezeu și natura creată, ci ele intră în legătură cu ceea ce nu este Dumnezeu, ele trag lumea la existență prin voința lui Dumnezeu. Or, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, voința este mereu o relație activă către un altul decât sine, către ceva exterior subiectului activ. Această voință a creat totul *prin* energii pentru ca natura creată să ajungă în mod liber la unirea cu Dumnezeu în aceleași energii. Căci, spune Sfântul Maxim, “Dumnezeu ne-a făcut pentru ca noi să ajungem părtași ai firii dumnezeiești, pentru ca să intrăm în veșnicie, pentru ca să ne arătăm asemănători Lui, fiind îndumnezeiți de harul care produce toate ființele existente și cheamă la existență tot ceea ce nu există”¹⁴⁰.

CAPITOLUL 5

Ființa creată

Când încercăm să trecem de la deplinătatea ființei dumnezeiești spre cei care sunt chemați să dobândească această deplinătate, adică spre noi înșine, spre universul creat care este nedeplinătate și în el însuși neființă, suntem siliți să constatăm că, dacă a fost greu să ne ridicăm spre înțelegerea lui Dumnezeu, dacă a trebuit să ne impunem suișul apofatic spre a primi pe cât este cu putință Revelația Treimii, nu este mai puțin dificil să trecem de la noțiunea de ființă dumnezeiască la aceea de ființă creată. Căci, dacă există o taină a lui Dumnezeu, există și o taină a făpturii. În acest punct, este nevoie de asemenea de un efort al credinței pentru a admite ca în afara lui Dumnezeu, alături de Dumnezeu, există altceva decât El, un subiect absolut nou. Și ne trebuie un fel de apofatism invers spre a ajunge la adevărul revelat al creației *ex nihilo*, din neant.

Creația lumii - faptul se uită prea des - nu este un adevăr de ordin filosofic, ci un articol de credință. Filosofia antică nu cunoaște creația în înțelesul absolut al acestui cuvânt. Demiurgul lui Platon nu este un Dumnezeu creator, ci mai degrabă un orânduitor al universului, un meșter, un făuritor al cosmosului (κόσμος), care înseamnă orânduire, podoabă. "Ființa", în spiritul gândirii grecești, înseamnă a fi în chip ordonat, a avea o ființă. Demiurgul creează substanțe dând formă materiei amorfe care există veșnic în afară de el, ca un mediu haotic și fără denumire, gata să primească toate formele și însușirile cu putință. În sine, materia este deci neființă, o pură posibilitate de a fi, de a deveni ceva; ea este

μή όν-ul, care însă nu este neantul absolut, ούκ όν-ul. Ideea creației *ex nihilo* își găsește cea dintâi expresie în Biblie (*II Macabei* 7, 28), când o mamă îndemnându-și copilul să rabde mucenicia pentru credință spune: “la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-am fost le-a făcut pe ele Dumnezeu” (ότι ούκ έξ όντθν έποίησεν αύτά ό Θεός, traducerea după Septuaginta).

“Făpturile sunt așezate pe Cuvântul cel de viață făcător al lui Dumnezeu ca pe un pod de diamant, sub prăpastia infinitului dumnezeiesc, deasupra prăpastiei propriului lor neant”, spune Filaret al Moscovei¹⁴¹. Neantul creaturilor este tot atât de tainic și cu neputință de înțeles cu mintea ca și neantul dumnezeiesc al teologiei negative. Ideea însăși a neantului absolut este contradictorie și absurdă: a spune despre neant că există ar însemna să te contrazici; a spune că nu există ar însemna să emiți un pleonasm, fără numai dacă am voi cumva să exprimăm prin aceasta, într-o manieră stângace, ideea că nu există nimic în afară de Dumnezeu, că până și noțiunea de “în afară” nu există. Or, creația *ex nihilo* dovedește tocmai un act prin care se produce ceva în afară de Dumnezeu, producerea unui subiect absolut nou, neavând bază nici în firea dumnezeiască și nici într-o materie sau posibilitate oarecare de a fi în afară de Dumnezeu. Putem spune că prin creația *ex nihilo* Dumnezeu dă naștere la ceva în afară de El Însuși, că El așează chiar acest “din afară” sau neantul alături de deplinătatea Sa. El dă naștere unui subiect care este în mod absolut altul, îndepărtat de El în mod infinit, “nu prin loc, ci prin fire” (ού τόπό, άλλα φύσει), după cuvântul Sfântului Ioan Damaschinul¹⁴².

Facerea lumii nu este o desfășurare, o risipire fără de sfârșit a lui Dumnezeu, o comunicare spontană a energiilor care produc ființele în virtutea unei necesități a firii dumnezeiești. “Binele care se propagă de la sine” al neoplatonicilor nu este Dumnezeu Sfântului Pavel, “care cheamă la ființă cele ce încă nu sunt” (*Rom.* 4, 17). Creația este o lucrare a voinței, și nu a firii. În acest sens opune Sfântul Ioan Damaschinul facerea lumii nașterii Cuvântului: “Fiindcă nașterea - spune el - este o lucrare a firii și purcede din însăși firea lui Dumnezeu, trebuie în mod necesar ca ea să fie fără început și veșnică, altfel Cel care naște ar suferi o schimbare, ar exista un Dumnezeu anterior și un Dumnezeu posterior; ar mai apărea un Dumnezeu. Cât despre creație, ea este lucrarea voinței, deci ea nu este din eternitate cu Dumnezeu. Căci nu este cu putință ca ceea ce este adus la existență din neant să fie co-etern cu ceea ce există fără de origine și dintotdeauna”¹⁴³. Este o lucrare care a început; or, începutul presupune o schimbare, trecerea de la neființă la ființă. Deci, în virtutea originii sale, creația va fi chiar ființa schimbătoare, în stare să treacă dintr-o stare în alta. Ea nu are fundament nici în ea însăși, fiind creată din neant, nici în ființa dumnezeiască, pentru că Dumnezeu nu a fost împins de vreo necesitate să creeze. Într-adevăr, nu există nimic în ființa dumnezeiască care să fie cauza necesară a producerii fapturilor: creatura ar putea să nu existe. Dumnezeu putea tot atât de bine să nu creeze. Creația este un act liber al voinței Sale și ea este singurul fundament al ființelor. Însăși intenția voinței divine, atunci când Dumnezeu vrea, devine o lucrare și voința Sa se împlinește, devine de îndată o fire prin puterea Celui Atotputernic, care atunci când, în înțelepciunea și în

taria Sa creatoare, dorește ceva, nu lasă neîmplinită voința Sa. După Sfântul Grigorie de Nyssa, această înfăptuire a voinței divine este firea creată¹⁴⁴. Creatura contingentă în însăși originea sa a început să existe, dar ea va exista pentru totdeauna. Moartea și distrugerea nu vor fi o întoarcere în neant, căci Cuvântul Domnului rămâne în veac (*I Petru* 1, 25) și voința lui Dumnezeu este de neschimbat.

Creația, care este un act liber al voinței și nu o revărsare naturală, ca iradierea energiilor divine, este lucrarea unui Dumnezeu personal, a Treimii, care are o voință comună care aparține ființei și care lucrează potrivit deciziei gândirii sale. Aceasta este ceea ce Sfântul Ioan Damaschinul numește “Sfatul cel veșnic și cu neputință de schimbat al lui Dumnezeu”¹⁴⁵. *Cartea Facerii* ni-L arată pe Dumnezeu spunând: “Să facem om după chipul și după asemănarea noastră” (1, 26), ca și cum Treimea s-ar sfătui mai înainte să creeze. Acest “sfat” înseamnă un act liber și gândit: “Dumnezeu creează prin cugetare și cugetarea devine lucrare”, după același Sfânt Ioan Damaschinul¹⁴⁶. “Dumnezeu - spune el - vedea toate mai înainte ca ele să existe, închipuindu-le în cugetarea Sa și fiecare ființă își primește într-un anume moment existența, după a Sa veșnică cugetare-voință (κατά τήν θελητικήν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν), care este o predeterminare (προορισμός), un chip (εἰκών) și un model (παράδειγμα)”¹⁴⁷. Termenul θελητική έννοια pe care l-am tradus “cugetare-voință” (poate că ar fi mai exact să se spună “cugetare volitivă”) este foarte semnificativ. El exprimă în mod desăvârșit învățătura răsăriteană cu privire la ideile divine, locul pe care teologia

Bisericii de Răsărit îl fixează ideilor lucrurilor create în Dumnezeu. După această concepție, ideile nu sunt rațiuni veșnice ale fapturilor, conținute chiar în ființa lui Dumnezeu, determinări ale ființei la care lucrurile create se referă ca la cauza lor exemplară, potrivit cu gândirea Sfântului Augustin, care a devenit mai apoi învățătura comună a întregii tradiții apusene - învățătura formulată în mod limpede de Toma d'Aquino. În gândirea Părinților greci ideile divine au un caracter mai dinamic, intențional. Ele nu-și au locul în ființă, ci în “cea ce este după ființă”, în energiile divine, căci ideile se identifică cu voința sau cu voințele (*θελήματα*) care determină modurile felurite după care ființele create participă la energiile creatoare. În felul acesta, Dionisie Pseudo-Areopagitul caracterizează “ideile sau modelele” care sunt “rațiunile care dau ființă lucrurilor...”, “căci prin ele Dumnezeu Cel mai presus de ființă a determinat și creat totul”¹⁴⁸. Dacă ideile divine nu sunt însăși ființa lui Dumnezeu, dacă, altfel spus, ele sunt despărțite de ființă prin voință, atunci nu numai actul creației, dar nici gândirea Fiului lui Dumnezeu nu este o decizie necesară a firii, conținutul inteligibil al Ființei dumnezeiești. Atunci universul creat nu va mai apărea ca în gândirea platonizantă sub înfățișarea palidă și superficială a unei replici imperfecte a lui Dumnezeu, ci va apărea ca o ființă absolut nouă, drept creația care a ieșit înnoită din mâinile Dumnezeului Facerii, care a văzut că “aceasta era bună”, un univers creat, voit de Dumnezeu și care a fost, în bucuria înțelepciunii Sale, “o orânduire muzicală”, “un imn alcătuit în chip minunat de către forța cea atotputernică”, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa¹⁴⁹.

Dacă vrem ca ideile să intre în ființa lăuntrică a lui Dumnezeu, ajungem să dăm ființei divine un conținut ideal, așezând în ea lumea inteligibilă, κόσμος νοητός a lui Platon. Potrivit accentului pe care îl punem pe această lume ideală care se află în Dumnezeu, ajungem la următoarea alternativă: ori lumea creată își va pierde din valoare, lipsită fiind de caracterul unei lucrări originale a Înțelepciunii creatoare, ori creatura va pătrunde în viața lăuntrică a lui Dumnezeu, rădăcinile sale ontologice afundându-se în Treimea Însăși, ca în doctrinele pretinse sofologice. În primul caz (cel al Sfântului Augustin), ideile divine rămân statice - perfecțiuni nemișcate ale lui Dumnezeu; în cel de-al doilea (cel al sofianismului răsăritean), ființa însăși a lui Dumnezeu, οὐσία, devine dinamică. Este interesant de observat ca Jean Scot Erigena, al cărui sistem teologic este un amestec ciudat de elemente răsăritene și apusene, o transpunere a învățăturilor Părinților greci pe fondul gândirii augustiniene¹⁵⁰, își reprezintă ideile divine ca pe niște creaturi, ca fiind primele principii create prin care Dumnezeu creează universul (*natura creată creans*). Ca și răsăritenii, el așează ideile în afara ființei dumnezeiești, dar în același timp vrea să păstreze, ca și Sfântul Augustin, caracterul lor substanțial; ele devin astfel primele esențe create. Jean Scot Erigena nu a înțeles deosebirea dintre ființă și energii; asupra acestui punct el a rămas fidel augustinismului și de aceea nu a izbutit să identifice ideile cu voințele creatoare ale lui Dumnezeu.

Ideile-voință, pe care Dionisie le numește “modele” (παραδειγματα), “predeterminări” (προορισμοί) sau

“providențe” (προνοίαί)¹⁵¹, nu sunt identice cu existențele create. Cu toate că sunt baza tuturor celor stabilite de către voința divină în strălucirile simple sau energii, raporturi ale lui Dumnezeu cu ființele pe care El le creează, ideile rămân totuși despărțite de creaturi, așa cum voința artistului rămâne despărțită de lucrarea în care ea se arată. Ideile prestabilesc moduri felurite de împărtășire din energii, trepte inegale pentru diferite categorii de ființe, mișcate de iubirea divină și răspunzând fiecare acestei iubiri după măsura firii sale. Creația apare astfel ca o ierarhie de analogii reale, în care, după cuvântul lui Dionisie, “fiecare ceată a orânduirii ierarhice se înalță conform propriei sale analogii spre conlucrarea cu Dumnezeu, împlinind prin har și prin virtutea dată de Dumnezeu ceea ce Dumnezeu are prin fire și din abundență”¹⁵². Toate creaturile sunt deci chemate la unirea desăvârșită cu Dumnezeu, care se împlinește în “sinergie”, în conlucrarea voințelor create cu voințele-idei divine. Noțiunea de creație la Dionisie se află atât de aproape de cea de îndumnezeire, încât aproape ne este greu să deosebim între starea primordială a făpturilor și scopul final, cel al unirii lor cu Dumnezeu. Totuși, fiindcă, după Dionisie, această unire presupune “conlucrarea”, acordul voințelor, deci libertatea, putem vedea în starea inițială a lumii create o desăvârșire nestatornică în care însă nu se atinsese deplinătatea unirii și în care ființele create trebuiau să mai sporească în iubire spre a împlini pe deplin ideea-voință a lui Dumnezeu.

Acest mod de gândire își află dezvoltarea la Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care făpturile se definesc înainte de toate ca ființe limitate, ceea ce, pentru Sfântul Maxim, înseamnă că ele își au scopul în afară de ele însele,

că ele tind către ceva, că sunt în neîncetată mișcare. Acolo unde este diversitate și multiplicitate este și mișcare. În lumea creată toate sunt în mișcare, cele gândite ca și cele văzute. Această limitare și această mișcare fac loc formelor spațiului și timpului. Numai Dumnezeu rămâne în liniște absolută și starea Lui de stabilitate desăvârșită Îl așează în afară de timp și spațiu. Dacă I se atribuie mișcarea, atunci când se vorbește despre El în raporturile Sale cu firea creată, aceasta înseamnă că El produce în ființele create iubirea care le face să tindă către El, că El le atrage “voind ca să fie voit și iubind ca să fie iubit”¹⁵³. Pentru noi, voința Sa este o taină, căci voința este o relație cu altcineva, or, în afară de Dumnezeu nu există nimic: creația *ex nihilo* este pentru noi cu neputință de priceput. Noi nu cunoaștem voința lui Dumnezeu decât în măsura în care ea este raportul Său cu lumea deja creată. Ea este punctul de contact între infinit și finit și, în acest sens, voințele divine sunt ideile creatoare ale lucrurilor, logoi, “cuvintele”. În ciuda identității de termeni, aceste “cuvinte” au prea puțin comun cu λόγοι σπερματικοί, “rațiunile seminale” ale stoicilor. Sunt mai degrabă “cuvintele” facerii și ale providenței pe care le întâlnim în *Geneză* și în *Psalmi* (*Ps.* 147). Orice creatură își are punctul de contact cu dumnezeirea: aceasta este ideea, rațiunea sa, *logosul* său, care este în același timp ținta către care tinde. Ideile lucrurilor individuale sunt conținute în idei mai înalte și mai generale, precum sunt speciile în genuri. Totul este conținut în Logos, cea de-a doua persoană a Treimii, care este primul principiu și ținta ultimă a tuturor celor create. Logosul, Dumnezeu-Cuvântul, primește aici accentul iconomic, propriu teologiei dinainte de Niceea: El este

descoperirea voinței divine, căci prin El Tatăl a creat toate lucrurile în Sfântul Duh. Cercetând firea celor create, căutând să pătrundem rațiunea lor de a fi, ajungem în cele din urmă la cunoașterea Logosului, principiu cauzal și, în același timp, țintă a tuturor ființelor. Totul a fost creat de acest Logos, care se prezintă ca un centru divin, focar din care pornesc razele creatoare, *logoi* particulari ai fapturilor, centru spre care tind la rândul lor ființele create, ca spre ținta lor ultimă. Căci fapăturile, încă din starea lor primordială, erau despărțite de Dumnezeu, îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu fiind scopul, împlinirea lor finală. Deci, fericirea cea dintâi nu era o stare îndumnezeită, ci o anumită orânduire, o desăvârșire a fapturii rânduite și tinzând către o țintă¹⁵⁴.

Arătându-se prin ideile-voințe creatoare, Dumnezeu poate fi cunoscut în fapături, prin mijlocirea fapturilor, dar El poate fi cunoscut, de asemenea, într-un mod nemijlocit în contemplarea tainică, în energiile Sale necreate, care sunt strălucirea feței Sale. Așa a apărut Hristos Apostolilor pe Muntele Taborului, în dumnezeirea Sa; așa S-a făcut El cunoscut sfinților care se desprind de toate fapăturile, renunțând la orice cunoaștere a celor finite spre a ajunge la unirea cu Dumnezeu. Iată de ce, după ce au părăsit totul sfinții primesc cunoașterea desăvârșită a celor create¹⁵⁵, căci ridicându-se la vederea lui Dumnezeu, ei cunosc în același timp întreg domeniul ființei în rațiunile sale primordiale, care sunt ideile-voințe ale lui Dumnezeu, conținute în energiile Sale simple. Aceasta ne face să ne gândim la extazul Cuviosului Benedict de Nursia, care a văzut întregul univers ca adunat într-o raza de lumină dumnezeiască¹⁵⁶.

Toate au fost create prin Cuvântul. Sfântul Ioan spune: *omnia per ipsum facta sunt* (1, 3) și noi repetăm aceasta în Crez: *per quem omnia facta sunt*. Același simbol de la Niceea ne învață însă că Tatăl este Cel care a făcut cerul și pământul și toate cele văzute și nevăzute iar, mai departe, Duhul Sfânt este numit “de viață făcătorul”, ζωοποιόν. “Tatăl a făcut toate prin Fiul și în Duhul Sfânt - spune Sfântul Atanasie - căci acolo unde este Cuvântul este Duhul și ceea ce produce Tatăl își primește existența prin Cuvântul în Duhul Sfânt; Într-adevăr, Psalmul 32 zice: *Verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum*”¹⁵⁷. Este arătarea iconomică a Treimii. Pentru aceasta, Sfântul Irineu numește pe Fiul și Duhul “cele două mâini ale lui Dumnezeu”¹⁵⁸. Creația este lucrarea comună a Treimii, dar cele trei persoane sunt cauza ființei create în mod diferit, deși unit. Sfântul Vasile, vorbind despre facerea îngerilor, expune în felul următor arătarea celor trei persoane în lucrarea creatoare: “În creație, zice el, aveți în vedere cauza cea dintâi a tot ce a fost creat, care este Tatăl; cauza lucrătoare, care este Fiul; cauza care duce la desăvârșire, care este Duhul; astfel, prin voința Tatălui sunt duhurile cerești, prin lucrarea Fiului ele ajung la existență, prin prezența Duhului, ele sunt desăvârșite”¹⁵⁹. Această lucrare comună a Treimii, care se prezintă ca o dublă economie, a Cuvântului și a Duhului - care lucrează și care desăvârșește -, dăruiește făpturilor nu numai ființa, ci și “ființa bună” - το εὖ εἶναι - însușirea de a fi potrivit binelui, adică desăvârșirea.

Tradiția răsăriteană nu cunoaște “firea curată” căreia s-ar adăuga harul ca un dar supranatural. Nu există pentru ea o stare firească, “normală”, harul fiind cuprins în însuși actul

creator. Determinările veșnice ale “Sfatului dumnezeiesc”, ideile dumnezeiești, nu corespund deloc firii lucrurilor, așa cum se prezintă ele pentru speculația zisă naturală a unui Aristotel sau a oricărui alt filosof care nu cunoaște decât firea căzută. “Firea curată” ar fi deci, pentru teologia răsăriteană, o ficțiune filosofică care nu corespunde nici stării inițiale a creației, nici stării sale actuale, care este “contra fire”, nici cu starea îndumnezeită proprie veacului viitor. Creată pentru a fi îndumnezeită, lumea este dinamică, tinzând către scopul său ultim, de mai înainte hotărât în ideile-voințe. Acestea din urmă își au centrul în Cuvântul, înțelepciune ipostatică a Tatălui, care se manifestă în toate și care aduce toate în Duhul Sfânt la unirea cu Dumnezeu. Căci nu există “fericire naturală” pentru făptura care nu poate avea alt scop decât îndumnezeirea. Toate deosebirile pe care ne străduim să le stabilim între starea care le era datorată fapturilor primare după firea lor și starea pe care le-o dăruia participarea mereu crescândă la energiile dumnezeiești nu sunt decât închipuiri. Într-adevăr, acestea tind să despartă în momente distincte o realitate indivizibilă care apare în același timp: ființele create înzestrate cu facultatea de a se asemăna cu Dumnezeu pentru că aceasta este destinația lor.

Facerea spune că cerul și pământul, tot universul a fost creat la început. Pentru Sfântul Vasile, acesta este începutul timpului. Cum însă “începutul drumului nu-i încă drumul și începutul casei nu-i încă casa, tot astfel începutul timpului nu-i încă timpul și nici măcar o parte mică din timp”¹⁶⁰. Dacă voința dumnezeiască a creat “la început”, aceasta înseamnă că “lucrarea Sa se arată deodată și în afară de

timp”. Dar cu lumea începe timpul. După Sfântul Maxim, mișcarea, schimbarea proprie făpturii, a cărei origine a fost chiar o schimbare, este cea care a dat naștere timpului, formă a ființei sensibile (τά αίσθητά). Timpul este cel care începe, durează și va avea sfârșit. În afară de timp, este o altă formă de existență creată, proprie ființei inteligibile (τά οητά). Este veacul - αιών. “Veacul, spune Sfântul Maxim, este timpul mișcător, pe când timpul este veacul măsurat prin mișcare.”¹⁶¹ Lumea inteligibilă nu este veșnică: ea își are începutul “în veac”, trecând de la neființă la ființă, dar rămâne fără schimbare, supusă unui fel de existență în afară de timp. Veacul este în afara timpului, dar, având un început ca și timpul, se măsoară împreună cu el. Numai veșnicia dumnezeiască nu poate fi măsurată și aceasta atât în raport cu timpul, cât și în raport cu veacul.

După Sfântul Vasile cel Mare, Dumnezeu a creat lumea îngerilor în această condiție din afară de timp¹⁶². De aceea, îngerii nu pot să mai cadă în păcat: adeziunea lor neschimbătoare la Dumnezeu sau dușmănia lor veșnică împotriva Lui s-au produs într-o clipă, chiar în momentul creației lor, pentru vecii vecilor. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, ca și pentru Sfântul Maxim, firea îngerilor poate totuși să oprească fără încetare în dobândirea bunurilor veșnice, într-o mișcare neconținută proprie creaturii, dar care exclude orice succesiune temporală.

După învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa, preluată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, natura materiei ar fi rezultatul unirii unor însușiri simple, inteligibile în ele însele, dar a căror sumă, conlucrare, închegare produce substratul celor văzute, lumea materială. “Nimic din trup - nici forma, nici dimensiunea, nici volumul, nici greutatea,

nici culoarea, nici celelalte însușiri luate în ele însele nu sunt trupul, ci numai realități gândite. Cu toate acestea, structurarea lor (συνδρομή) devine trup.”¹⁶³ Această teorie dinamică cu privire la materie va îngădui să înțelegem treptele deosebite de materialitate, corpuri mai mult sau mai puțin materiale; ea va face, de asemenea, mai ușor de înțeles schimbarea survenită după păcat în natura primordială, ca și învierea trupurilor. Elementele materiale trec dintr-un trup în altul, încât universul nu este decât un singur trup. Toate există unele în altele - spune Sfântul Grigorie de Nyssa - și toate lucrurile se mențin unele pe altele în mod tacit, căci o putere de prefacere, într-un fel de rotație, face să treacă neconținut elementele pământești unele în altele pentru a le aduce din nou către punctul de plecare. “Astfel, în această revoluție nimic nu se micșorează, nici nu se mărește, ci întregul rămâne în limitele sale de la început.”¹⁶⁴ Cu toate acestea, fiecare element al trupului este păzit “ca de o strajă”¹⁶⁵ de puterea cugetătoare a sufletului care-l însemnează cu pecetea sa, căci sufletul își cunoaște trupul chiar când elementele lui sunt risipite în lume. Astfel, în starea muritoare, după păcat, natura duhovnicească a sufletului va păstra o oarecare legătură cu elementele despărțite ale trupului pe care ea va ști să le găsească la înviere, ca să fie prefăcute în “trup duhovnicesc”, care este adevăratul trup, deosebit de corporalitatea noastră grosieră, “veșminte de piele”, pe care Dumnezeu le-a făcut după păcat pentru Adam și Eva.

Cosmologia Părinților greci reproduce în mod inevitabil imaginea universului potrivit științei din epoca lor. Aceasta nu depreciază deloc fondul propriu-zis teologic al comentariilor cu privire la istorisirea biblică a creației.

Teologia Bisericii ortodoxe, totdeauna soteriologică, n-a intrat niciodată la învoială cu filosofia în vreo încercare de sinteză doctrinară. Cu toată bogăția sa, gândirea religioasă a Răsăritului n-a avut scolastică. Dacă ea are elemente de gnoză creștină, ca la Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim sau în *Capitolele fizice și teologice* ale Sfântului Grigorie Palama, această speculație rămâne totdeauna supusă ideii centrale de unire cu Dumnezeu și nu ia trăsăturile unui sistem. Neavând nici o preferință filosofică, Biserica se va sluji totdeauna cu multă libertate de filosofie și de științe într-un scop apologetic, dar ea nu va apăra niciodată aceste adevăruri relative și schimbătoare, așa cum apăra adevărul neschimbător al dogmelor sale. De aceea, învățăturile cosmologice vechi și moderne nu vor afecta deloc adevărul fundamental descoperit Bisericii. “Veracitatea Sfintei Scripturi se întinde mai departe decât limitele înțelegerii noastre”, spune Filaret al Moscovei¹⁶⁶. Dacă concepția despre univers, proprie omenirii din epoca Renașterii încoace, prezintă pământul ca pe un atom pierdut în spațiul nesfârșit, în mijlocul altor nenumărate lumi, teologia nu va avea nimic de schimbat din istorisirea Genezei după cum, cu atât mai mult, nu se va preocupa de problema mântuirii locuitorilor de pe Marte. Pentru ea, Revelația va rămâne prin excelență geocentrică, pentru că se adresează oamenilor, dându-le adevărul care privește mântuirea lor în condițiile proprii realității vieții pământești. Gândirea patristică a vrut să vadă în pilda Bunului Pastor, care coboară pentru a căuta oaia rătăcită, lăsând în munți o turmă de 99 de oi, o aluzie la micimea lumii căzute, în comparație cu întregul cosmosului, îndeosebi cu eonii îngerești¹⁶⁷.

Biserica ne descoperă taina mântuirii noastre și nu tainele întregului univers, care poate nu are trebuință să fie mântuit. De aceea, cosmologia Revelației va fi în mod necesar geocentrică. Tot pentru aceasta cosmografia coperniciană, din punct de vedere psihologic sau mai curând din punct de vedere duhovnicesc, va corespunde unei stări de împrăștiere, unei anumite dezaxări religioase, unei slăbiri a atitudinii soteriologice, ca la gnostici și în doctrinele oculte. Spiritul nesățios de știință, spiritul neliniștit al lui Faust îndreptându-se spre cosmos va sfărâma sferile cerești prea înguste pentru a se avânta în spațiile nesfârșite unde se va pierde în căutarea unei cunoașteri sintetice a universului; cunoașterea sa exterioară, mărginită la domeniul devenirii, nu va înțelege cosmosul decât sub înfățișarea dezagregării, care corespunde stării naturii noastre de după cădere. Dimpotrivă, un mistic creștin va intra în el însuși, se va închide în chilia lăuntrică a inimii sale, pentru ca să găsească aici, mai adânc decât păcatul¹⁶⁸, începutul unui suiș în decursul căruia universul îi va apărea din ce în ce mai unit, din ce în ce mai coerent, pătruns de puteri duhovnicești și neformând altceva decât un tot ținut în mâna lui Dumnezeu. Din simplă curiozitate, putem cită încercarea unui mare teolog rus modern, părintele Pavel Florensky, care a fost în același timp și un mare matematician, de a reveni la o cosmologie geocentrică pe baza teoriilor științifice ale epocii noastre. Este de prisos să spunem că această sinteză îndrăzneată și poate demnă de apărut din punct de vedere științific nu are nici o valoare pentru teologia creștină care se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din

urmă să nu-și depășească limitele și să nu încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afară de câmpul său vizual.

Nu vom vorbi despre cosmologie - sau mai degrabă despre cosmologiile Părinților - decât pentru a desprinde din ele câteva idei teologice care își au locul în ceea ce privește unirea cu Dumnezeu. Lucrarea celor șase zile se prezintă - la Sfântul Vasile din *Hexaemeron*, ca și la Sfântul Grigorie de Nyssa care a completat tratatul Sfântului Vasile - ca o distincție succesivă a elementelor create în mod simultan în prima zi. Sfântul Vasile înfățișează această primă zi, “începutul”, primul moment al ființei create, ca și cum ar fi “în afara celor șapte zile”, ca și pe cea de ”a opta zi”, pe care noi o sărbătorim duminica și care va fi începutul veșniciei, ziua învierii¹⁶⁹. În cele cinci zile care urmează creării elementelor inteligibile și sensibile, cerului și pământului, lumea văzută se organizează în chip progresiv, dar această orânduire succesivă, după Sfântul Grigorie de Nyssa, nu există decât pentru creaturi. Acestea din urmă sunt stăpânite de o “putere luminoasă” pe care Dumnezeu a introdus-o în materie și care este Cuvântul Său (“cuvintele-voințe” ale Sfântului Maxim), poruncile date celor create de care vorbește *Geneza*¹⁷⁰. Căci Cuvântul lui Dumnezeu, după cum spune Filaret al Moscovei, “nu este asemenea cuvintelor omenești, care o dată ce ies de pe buze se sfârșesc și se risipesc în aer”¹⁷¹. În Dumnezeu nu-i nimic care să înceteze, nimic care să ia sfârșit. Cuvântul Său purcede, dar nu trece. El n-a creat pentru un timp oarecare, ci pentru totdeauna; El a adus făptura la existență prin

Cuvântul Său creator. “Pentru că a întărit lumea care nu se va clinti” (Ps. 92, 2)¹⁷².

Sfântul Isaac Sirul observă că există o oarecare deosebire tainică în creație, feluri deosebite ale lucrării dumnezeiești: dacă, după ce a creat cerul și pământul, Dumnezeu dă pe rând porunci materiei care trebuie să producă ființe felurite, El creează în schimb lumea duhurilor îngerești “în tăcere”¹⁷³. La fel, creația omului nu este efectul unei porunci date pământului ca pentru restul ființelor vii: Dumnezeu nu poruncește, ci își zice în sfatul Său cel veșnic: “Să facem om după chipul și după asemănarea noastră” (*Facere* 1, 26). Prin poruncile Sale, Dumnezeu împarte lumea și îi organizează părțile; dar nici îngerii, nici omul nu sunt, la drept vorbind, părți, fiind ființe personale. O persoană nu este partea unui tot, ci ea conține într-însa totul. În această ordine de idei, ființa omenească este mai completă, mai bogată, conține mai multe posibilități decât duhurile îngerești. Așezată la hotarul dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă, ea reunește într-însa aceste două lumi și participă, în general, la toate sferile lumii create. “Căci tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu în diversele naturi se reunește în om ca într-un creuzet, pentru a forma în el o desăvârșire fără pereche, ca o armonie compusă din diverse sunete.”¹⁷⁴

După Sfântul Maxim Mărturisitorul¹⁷⁵, procesul creației cuprinde cinci diviziuni care fac loc sferelor concentrice ale ființei în centrul cărora se găsește omul, care în mod virtual le cuprinde într-însul pe toate. Înainte de toate, trebuie să distingem ființa necreată și firea creată, pe Dumnezeu și totalitatea fapturilor. Natura creată se împarte apoi în lumea inteligibilă și lumea sensibilă (νοητά καί

αίσθητά). În universul sensibil, cerul este despărțit de pământ (οὐρανός και γή). Din toată suprafața pământului este despărțit raiul (οἰκουμένη και παράδεισος), locul sălășluirii omului. În sfârșit, omul se împarte în două genuri, masculin și feminin, împărțire care se va actualiza definitiv după păcat, în firea căzută. Această împărțire a fost făcută de Dumnezeu care a prevăzut păcatul, după Sfântul Maxim, care în această privință repetă gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa. “Ființa care a început printr-o schimbare, zice acesta din urmă, păstrează afinitatea pentru schimbare. De aceea, Cel care, după cuvântul Scripturii, vede toate lucrurile înainte de nașterea lor, scrutând cu privirea sau mai curând văzând de mai înainte prin forța cunoașterii Sale premergătoare de ce parte va înclina mișcarea alegerii libere și neatârinate a omului, din clipa când a văzut ce se va întâmpla, adaugă chipului împărțirea în bărbat și femeie, împărțire care nu are nici o legătură cu Arhetipul dumnezeiesc, dar care, cum s-a spus, se înrudește cu natura irațională.”¹⁷⁶ Aici, însă, orice gândire teologică devine confuză și nu mai poate fi limpede exprimată; se suprapun două planuri - cel al creației și cel al căderii - și nu putem concepe pe primul altfel decât în chipurile proprii celui de-al doilea, adică prin sexualitate, așa cum aceasta s-a realizat în natura căzută. Adevăratul sens al acestei ultime împărțiri tainice va putea fi întrevăzut acolo unde sexul va fi depășit într-o nouă plinătate - în mariologie, ecleziologie, ca și în Sfânta Taină a căsătoriei sau în “calea îngerească” a monahismului. Ca și aceasta din urmă, și celelalte împărțiri ale cosmosului au dobândit, ca urmare a păcatului, un caracter de limitare, de separare, de divizare.

Primul om era chemat, după Sfântul Maxim, să adune în ființa lui toată ființa creată; el trebuia în același timp să atingă unirea desăvârșită cu Dumnezeu și astfel să confere întregii creații starea îndumnezeită. Trebuia, mai întâi, să desființeze în propria lui natură împărțirea în două sexe, printr-o viață fără de patimă dusă după modelul arhetipului dumnezeiesc. Apoi, trebuia să reunească raiul cu restul pământului, adică purtind totdeauna în el însuși raiul, într-o comuniune statornică cu Dumnezeu, trebuia să transforme tot pământul în rai. După aceea, trebuia să desființeze condițiile spațiale nu numai pentru mintea, ci și pentru trupul său, adunând pământul și cerul, toată lumea văzută. Depășind marginile lumii sensibile, trebuia să pătrundă în lumea inteligibilă printr-o cunoaștere egală cu cea a duhurilor îngerești, ca să reunească în el însuși lumea inteligibilă și lumea sensibilă. În sfârșit, neavând în afara lui decât numai pe Dumnezeu, n-ar mai fi rămas omului decât să se dăruiască în întregime Lui, într-un elan de dragoste, redându-i universul întreg unit în ființa omenească. Atunci Dumnezeu Însuși s-ar fi dăruit la rândul Său omului, care ar fi avut în virtutea acestui dar, adică prin har, tot ceea ce Dumnezeu posedă prin firea Sa¹⁷⁷. În felul acesta, s-ar fi îndeplinit îndumnezeirea omului și a întregii lumi create. Această sarcină prescrisă omului nefiind împlinită de Adam, o putem întrezări prin lucrarea lui Hristos, al doilea Adam.

Aceasta este învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul cu privire la împărțirile ființei create, învățatură care a fost împrumutată, în parte, de Jean Scot Erigena în lucrarea sa *De divisione naturae*. La Sfântul Maxim aceste împărțiri exprimă caracterul mărginit al făpturii, mărginire care este

însăși condiția ei. Ele sunt în același timp probleme de rezolvat, piedici ce trebuie depășite pe calea unirii cu Dumnezeu. Omul nu este o ființă izolată de restul creației; prin însăși firea sa, el este legat de ansamblul lumii, și Sfântul Pavel mărturisește că toată făptura așteaptă slava viitoare care trebuie să se descopere în fiii lui Dumnezeu (*Rom.* 8, 18-22). Sensul cosmic nu a fost niciodată străin de spiritualitatea răsăriteană. El se exprimă și în teologie, ca și în poezia liturgică, în iconografie și poate, mai ales, în scrierile ascetice ale Dascălilor de viață duhovnicească ai Bisericii Ortodoxe. “Ce este inima iubitoare? - se întreabă Sfântul Isaac Sirul. Este o inimă care se înflăcărează de dragoste pentru Întreaga făptură, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru draci, pentru toate făpturile. Cel care are această inimă nu va putea să-și amintească sau să vadă o făptură, fără ca ochii să nu i se umple de lacrimi din pricina milei nesfârșite care îi cuprinde inima. Și inima se înmoaie și nu mai poate să rabde, dacă vede sau aude de la alții de vreo suferință, fie chiar o mică durere făcută unei făpturi. De aceea, un asemenea om nu încetează să se roage și pentru dobitoace, pentru dușmanii Adevărului, pentru cei care îi fac rău, ca ei să fie păstrați și curățiți. El se roagă chiar și pentru târâtoare, mișcat de o milă nesfârșită care se trezește în inima celor care se aseamănă cu Dumnezeu.”¹⁷⁸

În calea sa de unire cu Dumnezeu, omul nu respinge făpturile, ci adună în dragostea sa cosmosul dezbinat prin păcat, ca în cele din urmă să fie transfigurat prin har.

Omul a fost creat cel din urmă ca să fie introdus în univers ca un rege în palatul său, spuneau Părinții greci. “Ca un profet și ca un preot”, va adăuga Filaret al

Moscovei¹⁷⁹, dând un accent ecleziologic cosmologiei Bibliei. Pentru acest mare teolog al veacului trecut, creația este deja o pregătire a Bisericii, care își va avea începutul cu primii oameni, în raiul pământesc. Cărțile Revelației sunt pentru el o istorie sfântă a lumii, începând prin crearea cerului și a pământului, sfârșind prin cerul nou și pământul nou al Apocalipsei. Istoria lumii este o istorie a Bisericii care este temelia mistică a lumii. Teologia ortodoxă a ultimelor veacuri este în esență ecleziologică. Dogma despre Biserică este motivul ascuns ce determină gândirea și viața religioasă a Ortodoxiei. Ansamblul tradiției creștine, fără a fi modificat sau modernizat, se prezintă astăzi sub această nouă înfățișare a ecleziologiei, căci tradiția nu este un depozit neschimbător și inert, ci viața însăși a Duhului Adevărului care învață Biserica. Nu-i de mirare deci ca astăzi cosmologia să primească o notă ecleziologică, care să nu se opună deloc, ci, dimpotrivă, să ofere o nouă valoare cosmologiei hristologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Chiar și în căile sale, care se îndepărtează cel mai mult de tradiție, chiar și în rătăcirile sale, gândirea Răsăritului creștin a ultimelor veacuri - și mai ales gândirea religioasă rusă - oglindește o năzuință de a înfățișa cosmosul creat sub un aspect ecleziologic. Se pot găsi aceste motive în filosofia religioasă a lui Soloviev, în care mistica cosmică a lui Iacob Böhme, a lui Paracelsus și a Kabalei se amestecă cu ideile sociologice ale lui Fourier și Auguste Comte, în utopismul eshatologic al lui Fedorov, în aspirațiile hiliaste ale creștinismului social, în sfârșit, în sofianismul părintelui Bulgakov, care este o ecleziologie nereușită. La acești gânditori, ideea de Biserică se confundă cu ideea de

cosmos, și ideea de cosmos se descreștinează. Dar și rătăcirile dau câteodată mărturie despre Adevăr, cu toate că o fac într-un mod ocolit și negativ. Dacă ideea de Biserică - mediu în care se săvârșește unirea cu Dumnezeu - este deja cuprinsă în cea de cosmos, aceasta nu înseamnă ca cosmosul este Biserica. Nu poate fi pus pe seama începuturilor ceea ce aparține vocației, desăvârșirii, scopului ultim.

Lumea a fost făcută din nimic numai prin voința lui Dumnezeu: aceasta este originea ei. Lumea a fost creată pentru a participa la plinătatea vieții dumnezeiești: aceasta este vocația sa. Ea este chemată să săvârșească în libertate această unire, în acordul liber al voinței create cu voința lui Dumnezeu: aceasta este taina Bisericii nedespărțite de creație. Dincolo de toate suferințele care au urmat căderii omenirii în păcat și distrugerii primei Biserici, Biserica paradiziacă, făptura, va păstra ideea chemării sale și, în același timp, ideea de Biserică ce se va înfăptui, în sfârșit pe deplin, după Golgota, după Cincizecime, ca Biserica propriu-zisă, Biserica lui Hristos, cu neputință de distrus. De aici înainte universul creat și mărginit va purta un trup nou având o plinătate necreată și nemărginită pe care lumea nu o poate cuprinde. Acest trup nou este Biserica; plinătatea pe care o conține este harul, abundența energiilor dumnezeiești prin care și pentru care a fost creată lumea. În afară de Biserică, ele activează ca niște cauze determinante din afară, ca niște voințe dumnezeiești, creatoare și păstrătoare ale ființei. Numai în Biserică, în unitatea trupului lui Hristos ele sunt oferite, date oamenilor prin Sfântul Duh; în Biserică apar energiile ca har în care ființele create sunt chemate să se unească cu Dumnezeu.

Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos pentru a fi prefăcut, după sfârșitul veacurilor, în veșnica împărăție a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea își găsește împlinirea în Biserică, unde fapta dobândește un temelie de neclintit împlinindu-și vocația.

CAPITOLUL 6

Chip și asemănare

Dacă omul conține în el toate elementele din care este alcătuit universul, totuși nu în această calitate constă adevărata sa desăvârșire, titlul de glorie. “Nu este nimic remarcabil - spune Sfântul Grigorie de Nyssa - în a vrea să faci din om chipul și asemănarea universului; căci pământul trece, cerul se schimbă, și conținutul lor este la fel de trecător ca și forma care le conține...” “Se spunea: omul este un microcosmos... și, crezând că preamăresc natura umană prin acest nume pompos, nu s-a observat că omului i se confereau în același timp calități proprii țăntărilor și șoarecilor”¹⁸⁰. Desăvârșirea omului nu constă în faptul că el este asemănător cu totalitatea creaturilor, ci în ceea ce îl deosebește de cosmos și-l face asemănător Creatorului. Revelația ne învață că omul a fost creat după chipul și asemănarea¹⁸¹ lui Dumnezeu.

Toți Părinții Bisericii, atât cei din Răsărit, cât și cei din Apus, sunt de acord să vadă în actul creației omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu o oarecare orânduire, un acord primordial între ființa omenească și Ființa dumnezeiască. Totuși, punerea în valoare teologică a acestui adevăr revelat va fi deseori diferită în tradițiile răsăriteană și apuseană, deși deloc contradictorie. Gândirea Sfântului Augustin, plecând de la chipul lui Dumnezeu din noi, va căuta să formeze o noțiune despre Dumnezeu încercând să descopere în El ceea ce se găsește în sufletul făcut după chipul Său. Va fi o metodă de analogii psihologice aplicată cunoașterii lui Dumnezeu, teologiei.

Sfântul Grigorie de Nyssa, dimpotrivă, va alege ca punct de plecare ceea ce Revelația ne spune despre Dumnezeu, pentru a regăsi în om ceea ce corespunde în el chipului dumnezeiesc. Aceasta va fi o metoda teologică aplicată cunoașterii omului, antropologiei. Prima cale va căuta să cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul făcut după chipul Său; a doua cale va vrea să definească adevărata fire a omului pornind de la noțiunea de Dumnezeu după chipul căruia a fost creat.

Când vrem să găsim în scrierile Părinților o definiție limpede a ceea ce corespunde în noi chipului dumnezeiesc, riscăm să ne pierdem printre afirmații diverse, care, fără a fi potrivnice unele altora, nu pot reduce chipul la o oarecare parte a ființei umane. Într-adevăr, uneori se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnității împărătești a omului, superiorității sale în lumea sensibilă, alteori se vrea închipuit în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală, conducătoare (ἡγεμονικόν) a ființei sale, în minte (νοῦς), în facultățile superioare ca inteligența, rațiunea (λόγος) sau în libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior - αὐτεξουσία -, în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Câteodată chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a trăi în legătura cu El, cu posibilitatea de participare la Dumnezeu, cu sălășluirea Duhului Sfânt în suflet. În alte cazuri, ca în *Omiliile duhovnicești* atribuite Sfântului Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă sub un dublu aspect: este, mai întâi, libertatea formală a omului, liberul arbitru sau facultatea de a alege,

care nu poate fi distrusă prin păcat; pe de altă parte, este “chipul ceresc”, conținutul pozitiv al chipului, care este comuniunea cu Dumnezeu în virtutea căreia natura omenească înainte de păcat era îmbrăcată în Cuvântul și în Duhul Sfânt¹⁸². În sfârșit, ca la Sfântul Irineu, și la Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Palama, nu numai sufletul, dar și trupul omenească ar fi părtaș la calitatea de chip, ar fi creat după chipul lui Dumnezeu. “Numele de om, zice Sfântul Grigorie Palama, nu este dat sufletului sau trupului luate în mod separat, ci amândurora împreună, căci împreună ele au fost create după chipul lui Dumnezeu.”¹⁸³ Omul, după Palama, este “după chipul lui Dumnezeu” mai mult decât îngerii, pentru că sufletul său unit cu trupul deține o energie dătătoare de viață prin care se însuflețește și stăpânește trupul, putere de care îngerii, duhuri fără de trup, sunt lipsiți, deși sunt mai aproape de Dumnezeu datorită simplității firii lor duhovnicești¹⁸⁴.

Mulțimea și varietatea acestor definiții ne arată că gândirea Părinților nu vrea să mărginească la o parte oarecare din ființa omenească ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Într-adevăr, istorisirea biblică nu dă nici o precizare despre caracterul de chip al lui Dumnezeu, dar prezintă însăși creația omului ca un fapt deosebit, altul decât creația celorlalte ființe. Ca și îngerii, care au fost creați “în tăcere”, după expresia Sfântului Isaac Sirul¹⁸⁵, omul n-a fost creat printr-o poruncă dumnezeiască adresată pământului. Dumnezeu Însuși l-a plăsmuit din țărâna pământului cu înseși mâinile Sale, adică prin Cuvântul și Duhul Său, după cum spunea Sfântul Irineu¹⁸⁶, și El (Dumnezeu-Tatăl) i-a insuflat suflarea de viață. Sfântul

Grigorie de Nazianz interpretează în felul următor textul *Facerii*: “Cuvântul lui Dumnezeu, luând o bucată din pământul de curând creat, a modelat cu mâinile Sale nemuritoare chipul nostru și i-a dat viață: căci duhul pe care i l-a insuflat este o revărsare din dumnezeirea cea nevazută. Astfel, din țărână și din suflare, omul a fost creat chip al Celui nemuritor, căci atât într-unul [trupul], cât și în celălalt [sufletul] stăpânește firea cea duhovnicească. Tocmai pentru aceasta, în calitatea mea de pământ, eu sunt legat de viața de aici, dar, fiind și părțică dumnezeiască, port în mine dorul după viața viitoare”¹⁸⁷. Și în aceeași omilie consacrată sufletului, el spune: “Sufletul este o suflare a lui Dumnezeu și, cu toate că este ceresc, se lasă amestecat cu pământul. El este o lumină închisă într-o peșteră, dar care nu este mai puțin lumină dumnezeiască și de nestins”¹⁸⁸. Luând aceste cuvinte după litera lor, se pare că ar trebui să deducem din cele două texte de mai sus caracterul necreat al sufletului și să vedem în om un Dumnezeu îngreunat de firea trupească sau, mai rău, o alcătuire de Dumnezeu și animal. Tălmăcită astfel, creația după chipul lui Dumnezeu ar fi în contradicție cu învățătura creștină, care vede în om o făptură chemată să *ajungă* la unirea cu Dumnezeu, să *devină* Dumnezeu prin har, dar nicidecum un Dumnezeu prin însăși originea Sa. Fără să mai vorbim de alte consecințe monstruoase, în aceste condiții problema răului ar fi de neconceput: sau Adam n-ar putea să păcătuiască, fiind prin sufletul său Dumnezeu, părțică din Dumnezeu, sau păcatul original ar cădea asupra firii dumnezeiești - Dumnezeu Însuși ar păcătui în Adam. Sfântul Grigorie de Nazianz nu putea susține un asemenea punct de vedere. În omilia sa cu

privire la firea omenească, el se adresează sufletului său zicând: “Dacă ești cu adevărat suflare a lui Dumnezeu și destin dumnezeiesc, așa cum socotești, atunci aruncă toată nedreptatea, ca să te pot crede... Cum se face că tu ești așa de mult tulburat de isпитirile vrăjmașului, cu toate că ești unit cu Duhul ceresc? Dacă tu, în ciuda unui asemenea ajutor, înclini totuși spre pământ, vai cât de puternic trebuie să fie păcatul tău!”¹⁸⁹. Amestecat (κίρνωμένη) cu “Duhul ceresc”, sufletul este deci *ajutat* de ceva mai mare ca el. Tocmai prezența acestei forțe dumnezeiești în el este cea care i-a dat numele de “părticică din dumnezeire”, căci sufletul își are începutul o dată cu “revărsarea de dumnezeire” insuflată, care este harul. “Suflarea dumnezeiască” arată, așadar, un mod de creație în virtutea căruia duhul omenesc este strâns legat de har, produs de har, așa cum mișcarea aerului este produsă de suflare, duhul cuprinzând această suflare și neputând să fie despărțit de ea. Este o împărțășire din energia dumnezeiască proprie sufletului, care este arătată prin expresia “părticică din dumnezeire”. Într-adevăr, într-una dintre omiliile sale, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește de participare cu prilejul “celor trei lumini” dintre care prima este Dumnezeu, Lumină supremă, neapropiată, negrăită; a doua, îngerii, “o anumită revărsare” (ἀποροή τις) sau *împărțășire* (μετουσία) din prima Lumina; a treia, omul, numit și el lumină din pricina duhului său iluminat de “Lumină arhetip”, care este Dumnezeu¹⁹⁰. Crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu presupune deci ideea unei participări la ființa dumnezeiască, ideea unei comuniuni cu Dumnezeu. Adică ea presupune harul.

După Sfântul Grigorie de Nyssa, chipul lui Dumnezeu în om, întrucât este desăvârșit, este în mod necesar cu neputință de a fi cunoscut, căci oglindind plinătatea Arhetipului, el trebuie să dețină de asemenea și caracterul incognoscibil al ființei dumnezeiești. De aceea nu se poate defini în ce constă chipul lui Dumnezeu din om. Noi nu-L putem concepe altfel decât prin mijlocirea ideii de participare la bunurile nesfârșite ale lui Dumnezeu. “Prin natura sa, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, Dumnezeu este bunătate, este acea bunătate care poate fi concepută sau, mai degrabă, El este dincolo de bunătatea care poate fi concepută și înțeleasă. El nu creează deci viața omenească dintr-un alt motiv decât că este bun. Fiind astfel și creând din acest motiv firea omenească, El nu a vrut să-și arate pe jumătate puterea bunătății Sale, dând omului numai o parte din bunurile Sale, refuzându-i din gelozie împărtășirea din celelalte. Ci desăvârșirea bunătății Sale constă în aceea ca face ca omul să iasă din neființă la ființă, să nu fie lipsit de vreun bine. Or, șirul acestor bunătăți este așa de lung, încât este imposibil să le enumerăm. De aceea, toate sunt conținute pe scurt în expresia ca omul este *chipul lui Dumnezeu*. Căci este cum s-a spus că Dumnezeu a făcut natura omenească părtașă la tot binele... Dar dacă chipul ar fi fost întru totul asemănător frumuseții Prototipului său, nu ar mai fi fost chipul Său, ci s-ar fi confundat cu El. Deci, ce diferență există între dumnezeire și cel care este după chipul Său? Este aceasta: unul este necreat [Dumnezeu], celălalt [omul] primește existența prin creație.”¹⁹¹ Este clar că Sfântul Grigorie de Nyssa, prin “chipul lui Dumnezeu” înțelege aici desăvârșirea finală, starea îndumnezeită a omului ce se împărtășește din deplinătatea dumnezeiască,

din deplinătatea bunătăților Sale. Iată de ce, vorbind despre chipul limitat la împărtășirea din anumite bunuri, despre chipul în devenire, el va vedea caracteristica specifică a omului în faptul că a fost creat după chipul lui Dumnezeu și, mai ales, în aceea ca “el este liber de orice necesitate și că nu este supus nici unei constrângerii fizice, dar că are o voință independentă. Virtutea este, într-adevăr, ceva independent și stăpân pe sine”¹⁹². Acesta este, ca să spunem așa, chipul “formal”, condiție necesară în vederea ajungerii la asemănarea cu Dumnezeu. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul se înfățișează deci ca o ființă personală, ca o persoană care nu trebuie să fie determinată de natură, dar care poate determina natura să se asimileze arhetipului dumnezeiesc.

Persoana umană nu este o parte din ființa omenească, așa cum persoanele Treimii nu sunt părți din Dumnezeu. De aceea, calitatea de chip al lui Dumnezeu nu se rezumă doar asupra unui element oarecare al compusului uman, ci privește întreaga fire a omului. Primul om care deținea în sine toată firea omenească era, de asemenea, persoană unică. “Fiindcă numele de Adam - spune Sfântul Grigorie de Nyssa - nu-i dat acum obiectului creat, ca în istorisirile ce urmează. Ci omul creat nu are un nume deosebit, el este omul universal. Așadar, prin această numire universală a firii, suntem chemați să înțelegem că Pronia și Puterea dumnezeiască îmbrățișează tot neamul omenesc din prima creație... Deoarece chipul nu este într-o parte a firii, nici harul într-un ins - ci această virtute se întinde asupra întregului neam. Nici o deosebire nu există din acest punct de vedere între omul plăsmuit la prima creație a lumii și cel ce va veni la sfârșitul lumii: ei poartă deopotrivă în ei înșiși

chipul dumnezeiesc... “. “Deci, omul creat după chipul lui Dumnezeu este firea înțeleasă ca un tot. Aceasta poartă asemănarea cu Dumnezeu.”¹⁹³ Chipul dumnezeiesc propriu persoanei lui Adam se referea la întreaga omenire, la omul universal. Pentru aceasta, în neamul lui Adam, înmulțirea persoanelor, din care fiecare este după chipul lui Dumnezeu - s-ar putea spune, înmulțirea chipului dumnezeiesc în pluralitatea ipostasurilor omenești - nu se va împotrivi deloc unității ontologice a firii comune tuturor oamenilor. Dimpotrivă, o persoană omenească nu va putea realiza deplinătatea la care este chemată, nu poate să devină chip desăvârșit al lui Dumnezeu, dacă își însușește o parte din fire socotind-o ca bunul său privat. Căci chipul ajunge la desăvârșire atunci când firea omenească se face asemănătoare celei a lui Dumnezeu, când dobândește împărtășirea totală din bunurile necreate. Or, nu există decât o singură fire comună pentru toți oamenii, deși ni se înfățișează divizată prin păcat, împărțită între mai mulți inși. Această unitate dintru început a firii umane statornică din nou în Biserică, se va prezenta Sfântului Pavel sub o înfățișare atât de deosebită, încât el o va desemna prin numele de *trup* al lui Hristos.

Așadar, oamenii au o fire comună, o singură fire în mai multe persoane. Această distincție între fire și persoană în om este tot așa de greu de înțeles ca și distincția analoagă dintre ființa una și cele trei Persoane în Dumnezeu. Trebuie să ne dăm seama înainte de orice că noi nu cunoaștem persoana, ipostasul uman în adevărata sa expresie, curat de orice amestec. Ceea ce noi numim în mod obișnuit “persoane”, “personal” arată mai degrabă inșii, ceea ce este individualul. Noi suntem obișnuiți să vedem între cei doi

termeni - persoană și individ - aproape niște sinonime; ne slujim fără deosebire de un termen sau altul pentru a exprima același lucru. Într-un anumit sens însă, *individ* și *persoană* au un înțeles contrar, *individul* exprimând un oarecare amestec al persoanei cu elemente care țin de firea obștească, *persoana* însemnând, dimpotrivă, ceea ce se deosebește de fire. În starea noastră de acum noi nu cunoaștem persoanele decât prin indivizi, ca inși izolați. Când vrem să definim, să caracterizăm o persoană, noi îngrămădim însușiri individuale, “trăsături de caracter” ce se întâlnesc totuși în altă parte, la alți inși și deci nu sunt niciodată absolut “personale”, ca unele ce țin de fire. Ne dăm seama până la urmă că ceea ce ne este cel mai scump într-o ființă, ceea ce o face să fie “ea însăși” rămâne nedefinit, căci nu-i nimic în firea sa care ar reveni în chip propriu persoanei, totdeauna unică și incomparabilă, “fără de asemănare”. Omul determinat, acționând prin firea sa în virtutea însușirilor sale firești, prin “caracterul” său, este cel mai puțin personal. El se afirmă ca un individ, proprietar al unei firi pe care o opune firii altora ca pe “eul” său, confuzie între persoană și fire. Această confuzie, caracteristică firii căzute, este desemnată în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit printr-un termen special - αὐτότης φιλαυτία - sau în rusă “samost”, al cărui sens adevărat nu ar putea fi redat prin cuvântul “egoism”; ar trebui mai degrabă să născocim un barbarism latin și să-l traducem prin “ipseitate”.

Întâmpinăm o oarecare dificultate atunci când dogma hristologică vrea să vadă în voință o funcție a firii; ne este mai ușor să ne imaginăm persoana care vrea, care se afirmă, care se impune prin voința sa. Totuși, ideea de

persoană implică libertatea față de fire; persoana este liberă de firea sa, nu este determinată de ea. Ipostasul omenesc nu poate să se realizeze decât în renunțarea la voința proprie, la ceea ce ne determină și ne aservește unei necesități naturale. În mod personal, afirmarea de sine, în care persoana se confundă cu firea și își pierde adevărata libertate, trebuie sfârșită. *Acesta este principiul de bază al ascetismului: o renunțare liberă la voia proprie, la simulacrul de libertate individuală, pentru a intra în posesia adevăratei libertăți, cea a persoanei care este chipul lui Dumnezeu propriu fiecăruia.* De aceea, după Sfântul Nil Sinitul, un călugăr desăvârșit “va cinsti după Dumnezeu pe toți oamenii ca pe Dumnezeu Însuși”¹⁹⁴. Persoana altuia va apărea ca chip al lui Dumnezeu pentru cel care va ști să se rupă de limitarea sa individuală pentru a regăsi firea comună și a realiza prin aceasta chiar propria sa persoană.

Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu este deci o parte din firea noastră, ci persoana care cuprinde în ea firea. Leonțiu din Bizanț, un teolog din veacul al VI-lea, numește firea cuprinsă într-o persoană prin termenul special de ἐνυπόστατον, (enipostatic), ceea ce se găsește într-un ipostas sau persoană. Orice fire se găsește într-un ipostas, ea este firea unui ipostas și nu poate exista altfel, afirmă Leonțiu¹⁹⁵. Dar pe treptele inferioare ale ființei, ipostasurile înseamnă indivizi, ființa individuală; ele nu primesc sensul de persoane decât atunci când este vorba despre ființe duhovnicești, precum oamenii, îngerii, Dumnezeu. Ca persoană (și nu individ), ipostasul nu împarte firea făcând loc la mai multe firi deosebite. Treimea nu este trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu.

Dacă înmulțirea persoanelor omenești fărâmițează firea, împărțind-o în mai mulți inși, este pentru că noi nu cunoaștem alta naștere decât pe aceea care are loc după păcat în firea omenească ce a pierdut asemănarea cu ființa dumnezeiască. Am văzut că, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul, crearea Evei se înfățișa deja ca un fapt săvârșit de Dumnezeu cu prevederea păcatului și a urmărilor sale pentru omenire. Totuși, luată din firea lui Adam, os din oasele sale și trup din trupul său, Eva, o nouă persoană umană, întreaga firea lui Adam, era aceeași fire, “același trup”. Numai ca urmare a păcatului aceste două prime persoane umane au devenit două naturi despărțite, două ființe individuale, având între ele legături exterioare, dorințele femeii îndreptându-se spre bărbatul ei și stăpânirea bărbatului exercitându-se asupra femeii, după cuvântul din *Geneza* (3, 16). După păcatul original, firea umană devine împărțită, îmbucătățită, tăiată în mai mulți indivizi. Omul se prezintă sub o îndoită înfățișare: ca fire individuală, el devine o parte dintr-un tot, unul dintre elementele constitutive ale universului; dar ca persoană el nu este deloc o parte: el conține într-însul totul. Firea este conținutul persoanei, persoana este existența firii. O persoană care se afirmă ca individ, închizându-se în limitele firii sale particulare, nu se poate desăvârși cu adevărat, din contră, ea se împruținează, sărăcește. Numai lepădându-se de propriul său conținut, numai dăruindu-l în chip liber, numai încetând să existe pentru sine se exprimă din plin persoana în aceeași fire a tuturor. Lepădându-se de binele său individual, ea sporește la nesfârșit și se îmbogățește cu tot ce aparține tuturor. Persoana devine icoana desăvârșită a lui Dumnezeu, dobândind asemănarea

care este desăvârșirea firii comune tuturor oamenilor. Distincția dintre persoane și fire reproduce în omenire ordinea de viața dumnezeiască exprimată prin dogma treimică. Este temelia întregii antropologii creștine, a întregii morale evanghelice, căci creștinismul este “o imitare a firii dumnezeiești”¹⁹⁶, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa.

Ca chip al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală, așezată în față unui Dumnezeu personal. Dumnezeu Se adresează lui ca la o persoană și omul Îi răspunde ca o persoană. Omul, spunea Sfântul Vasile, este o făptură care a primit porunca să ajungă dumnezeu¹⁹⁷. Dar această poruncă adresată libertății omului nu este o constrângere. Ființa personală, omul poate să primească sau să respingă voința lui Dumnezeu. El va rămâne o persoană, oricât de mult s-ar îndepărta de Dumnezeu, devenind prin firea sa neasemănător Lui, ceea ce înseamnă că chipul lui Dumnezeu nu poate fi distrus în om. El va rămâne de asemenea o ființă personală îndeplinind voința lui Dumnezeu, realizând asemănarea desăvârșită cu El în firea sa, căci, după Sfântul Grigorie de Nazianz, “Dumnezeu a cinstit pe om dându-i libertatea, pentru ca binele să aparțină în mod propriu celui care îl alege nu mai puțin decât Aceluia care a așezat pârga (începutul) binelui în fire”¹⁹⁸. Astfel, fie că alege binele sau răul, fie că realizează asemănarea sau neasemănarea, omul își va stăpâni firea în chip liber, pentru că este o persoană făcută după chipul lui Dumnezeu. Totuși, persoana neputând fi despărțită de firea care există în ea, orice nedesăvârșire, orice neasemănare a firii va mărgini persoana, va întuneca “chipul lui

Dumnezeu”. Într-adevăr, dacă libertatea ne aparține, dat fiind că suntem persoane, voința prin care acționăm este o facultate a firii. După Sfântul Maxim, voința este “o putere firească ce se îndreaptă către ceea ce este conform firii, putere care îmbrățișează toate însușirile firești ale firii”¹⁹⁹. Sfântul Maxim Mărturisitorul deosebește această voință firească (θέλημα φυσικόν), care este dorința de împlinire a binelui spre care tinde orice natură rațională, de voința care alege (θέλημα γνωμικόν) proprie persoanei²⁰⁰. Firea vrea și activează, persoana alege; persoana primește sau respinge ceea ce vrea firea. Totuși, după Sfântul Maxim, această *libertate de alegere* este deja o nedesăvârșire, o mărginire a adevăratei libertăți. O fire desăvârșită n-are nevoie să aleagă, pentru că ea cunoaște în chip firesc binele; libertatea sa este întemeiată pe această cunoaștere. Liberul nostru arbitru (γνωμή) dovedește nedesăvârșirea firii omenești căzute, pierderea asemănării cu Dumnezeu. Această fire fiind întunecată prin păcat, nemaicunoscând adevăratul bine, tinzând de cele mai multe ori către ceea ce este “potrivnic firii”, persoana umană se găsește totdeauna înaintea necesității de a alege; ea va înainta dibuind. Noi numim această nehotărâre în urcușul spre bine “liberul arbitru”. Persoana chemată la unirea cu Dumnezeu, la asemănarea desăvârșită a firii sale cu firea dumnezeiască prin har este unită cu firea trunchiată, deformată de păcat, sfâșiată de dorințe potrivnice. Cunoscând și voind prin firea nedesăvârșită, ea este practic oarbă și neputincioasă, nu mai știe să aleagă binele și cedează prea adesea pornirilor firii devenite sclava păcatului. Astfel, ceea ce este în noi după chipul lui Dumnezeu este târât în

prăpastie, rămânând totuși liber să aleagă, să se întoarcă din nou spre Dumnezeu.

Omul a fost creat desăvârșit. Aceasta nu înseamnă că starea să primordială coincidea cu scopul ultim, că a fost unit cu Dumnezeu încă din clipa creației. Înainte de păcat, Adam nu era nici “fire curată”, nici om îndumnezeit. Cum am spus deja, cosmologia și antropologia Bisericii de Răsărit au un caracter dinamic care exclude orice simplă juxtapunere între noțiunile de fire și har: acestea se întrepătrund, una există în cealaltă. Sfântul Ioan Damaschinul vede o taină de nepătruns în faptul ca omul a fost creat “ca să se îndumnezeiască”, tinzând la unirea cu Dumnezeu²⁰¹. Desăvârșirea firii dintâi se exprimă înainte de toate în această facultate de a comunica cu Dumnezeu, de a se uni din ce în ce mai strâns cu deplinătatea dumnezeirii care trebuia să pătrundă și să transfigureze natura creată. Sfântul Grigorie de Nazianz se gândea la această facultate supremă a sufletului omenesc atunci când vorbea despre Dumnezeu Cel care insufla cu suflarea Sa “partea dumnezeirii Sale”, harul prezent de la început în sufletul vrednic să primească în el și să-și improprieze această energie îndumnezeitoare. Căci persoana umană era chemată, după Sfântul Maxim, “să unească prin iubire firea creată cu firea necreată, făcându-le să se arate în unitate și identitate prin dobândirea harului”²⁰². Unitatea și identitatea se raportează aici la persoană, la ipostasul uman. Omul trebuia deci să unească prin har două firi în ipostasul creat, să ajungă un “dumnezeu creat”, un “dumnezeu prin har”, spre deosebire de Hristos, persoana divină care a asumat firea umană. Conlucrarea celor două voințe era necesară pentru a ajunge la acest scop: pe de o parte, voința

dumnezeiască îndumnezeitoare dând harul prin Duhul Sfânt prezent în persoana umană; pe de altă parte, voința omenească, care se supune voinței lui Dumnezeu primind harul, dobândindu-l, lăsându-l să-i pătrundă în întregime firea. Fiind o putere lucrătoare a firii raționale, voința va acționa prin har în măsura în care firea va participa la har și va ajunge la asemănare prin “focul schimbării”²⁰³.

Părinții greci înfățișează firea omenească uneori ca pe un compus din trei părți: minte, suflet, trup (νοῦς, ψυχή, σῶμα), alteori ca pe o unire a sufletului cu trupul. Deosebirea dintre adepții trihotomismului și ai dihotomismului se reduce, în definitiv, la o chestiune de terminologie: dihotomiștii văd în νοῦς o facultate superioară a sufletului rațional, facultate prin care omul intră în legătură cu Dumnezeu. Persoana sau ipostasul uman cuprinde părțile acestui compus natural, ea se exprimă în totalitatea ființei umane care există în ea și prin ea. Chip al lui Dumnezeu, ea este principiul statornic al firii dinamice și schimbătoare, totdeauna atrasă de către voință spre un scop din afară. Se poate spune că chipul este o pecete dumnezeiască care marchează firea punând-o într-o legătură personală cu Dumnezeu, legătura absolut unică pentru fiecare ființă. Această legătură se va săvârși, se va realiza prin voința care rânduiește firea în ansamblul ei spre Dumnezeu, în care omul trebuie să-și găsească deplinătatea ființei sale. “Sufletul omenesc, spune Sfântul Tihon de Voronej (veacul al XVIII-lea), fiind un duh făcut de Dumnezeu, nu-și poate găsi mulțumirea, liniștea, pacea, mângâierea nici bucuria în nimic decât în Dumnezeu, care l-a creat după chipul și asemănarea Sa. O dată separat de El, sufletul încearcă să-și găsească plăcerea în fapte și se

hrănește din patimi ca din roșcove - hrana pentru porci -, dar negăsind adevărata liniște, nici adevărata mulțumire, moare până la urmă de foame. Căci sufletului i se potrivește o hrană duhovnicească.²⁰⁴ Mintea trebuia să-și afle hrana în Dumnezeu, să trăiască în Dumnezeu; trebuia ca sufletul să se hrănească din minte; trebuia ca trupul să trăiască din suflet - iată care era rânduiala dintru început a firii nemuritoare. Întorcându-se de la Dumnezeu, mintea, în loc să comunice hrana sa sufletului, începe să trăiască pe socoteala sufletului, hrănindu-se din substanța sa (este ceea ce numim de obicei “valori spirituale”). Sufletul, la rândul său, începe să trăiască din viața trupului - aceasta este obârșia patimilor; în sfârșit, trupul, fiind silit să-și caute hrana în afară, în materia neînsufletită, află până la urmă moartea. Compusul omenesc se destramă.

Răul a intrat în lume prin voință. El nu este o fire, ci o stare (έξις). “Firea binelui este mai puternică decât obișnuința răului - zice Diadoh al Foticeei - căci binele este, pe când răul nu este sau, mai bine zis, nu există decât în momentul în care este săvârșit.”²⁰⁵ Păcatul este o boală a voinței care se înșeală luând drept bine o închipuire a binelui, după Sfântul Grigorie de Nyssa. De aceea, chiar numai dorința de a gusta din rodul cunoașterii binelui și răului era deja un păcat, căci, după Sfântul Grigorie de Nyssa, cunoașterea presupune o anumită înclinare către obiectul pe care vrem să-l cunoaștem; or, răul, neexistând în sine, nu trebuia să fie cunoscut²⁰⁶. Răul devine realitate numai prin voință, care este singura lui subzistență; ea este aceea care îi dă răului o oarecare ființă. Dacă omul a putut să tindă prin voința sa către un bine care nu există, către un

scop amăgitor - el, care era în chip firesc înclinat să cunoască și să iubească pe Dumnezeu -, aceasta nu se poate explica altfel decât printr-o înrăurire din afară, prin convingerea unei voințe străine căreia i-ar fi consimțit voința omenească²⁰⁷. Înainte de a intra prin voința lui Adam în lumea pământească, răul a apărut în lumea duhurilor. Voința duhurilor îngerești, veșnic determinată în vrăjmășia cu Dumnezeu, a fost cea dintâi care a dat naștere răului, care este o atracție a voinței către neant, o tăgăduire a ființei, a creației, a lui Dumnezeu, mai ales o ură furioasă împotriva harului căruia voința răzvrătită i se împotrivesc cu înverșunare. O dată ajunse duhuri ale întunericului, îngerii căzuți rămân totuși ființe create de Dumnezeu și hotărârea lor potrivnică voinței dumnezeiești ajunge să fie o obsesie disperată după neant pe care ei nu îl vor găsi niciodată. Căderea lor veșnică în neființă nu va avea sfârșit. Sfântul Serafim de Sarov, un mare mistic rus al veacului trecut, spunea vorbind despre diavoli: "Sunt dezgustători; împotrivirea lor conștientă față de harul dumnezeiesc i-a prefăcut în soli ai întunericului și ai grozăviilor de neînchipuit. Creaturi îngerești, ei au o putere uriașă. Cel mai mic dintre ei ar putea să nimicească pământul dacă harul dumnezeiesc n-ar face neputincioasă ura lor împotriva creației lui Dumnezeu. Ei încearcă deci să distrugă făptura din interior, înclinând libertatea omenească spre rău"²⁰⁸. Același Sfânt Serafim, referindu-se la o scriere ascetică atribuită Sfântului Antonie²⁰⁹, distinge trei voințe deosebite care lucrează în om: cea dintâi a lui Dumnezeu, voința desăvârșită și mântuitoare; a două, cea a omului, care fără să fie neapărat vătămătoare, nu este nici

mântuitoare în ea însăși; în fine, a treia voința, cea diabolică, ce caută pierzarea noastră.

Ascetica ortodoxă are termeni speciali pentru a arăta feluritele lucrări săvârșite de duhurile răului în suflet. Λογισμοί (*Logismo*)... sunt gândurile sau plăsmuirile din părțile inferioare ale sufletului, din “subconștient”²¹⁰. Προσβολή (*prosbol* - provocare) n-ar putea fi tălmăcită prin “ispită”; este mai degrabă prezența unui gând străin, venit din afară, introdus de o voință vrăjmașă în cugetul nostru; “ea nu este un păcat - zice Sfântul Marcu Ascetul -, ci o dovadă a libertății noastre”²¹¹. Păcatul începe acolo unde există o συγκαθάτεσις²¹², adică învoirea minții la un gând sau la o imagine intrusă sau, mai bine zis, acolo unde există un oarecare interes, o atenție care arată deja începutul consimțirii cu voința vrăjmașă. Căci răul presupune totdeauna libertate, altfel n-ar fi decât o silnicie, o posedare din afară.

Omul a păcătuit în mod liber. În ce constă păcatul original? Părinții vor deosebi mai multe momente în această hotărâre a liberei voințe care a despărțit pe om de Dumnezeu. Momentul moral și, ca atare, personal ar consta după toți în neascultare, în călcarea poruncii dumnezeiești. Dacă omul ar fi primit această poruncă în spiritul iubirii filiale, el ar fi răspuns voinței dumnezeiești printr-o jertfă totală; el s-ar fi abținut de bunăvoie nu numai de la fructul oprit, ci de la orice obiect din afară, ca să nu trăiască decât din Dumnezeu, ca să năzuiască numai și numai la unirea cu El. Porunca dumnezeiască arată voinței omenești calea de urmat pentru a atinge îndumnezeirea, o cale de desprindere de tot ceea ce nu este Dumnezeu. Voința omenească a ales

calea opusă: despărțindu-se de Dumnezeu, ea s-a supus tiraniei diavolului. Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul dau atenție mai ales laturii fizice a păcatului: în loc să urmeze înclinarea sa spre Dumnezeu, mintea omului s-a întors către lume; în loc să înduhovnicească trupul, intră el însuși în curentul vieții animale și senzitive, supunându-se condițiilor materiale. Sfântul Simeon Noul Teolog²¹³ vede o dezvoltare progresivă a păcatului în faptul că omul, în loc să se pocăiască, încearcă să se dezvinovățească înaintea lui Dumnezeu: Adam aruncă orice responsabilitate asupra Evei - ”femeia pe care mi-ai dat-o Tu” -, făcând astfel din Dumnezeu cauza dintâi a căderii sale. Eva învinuiește șarpele. Refuzând să recunoască obârșia răului numai în voința lor liberă, oamenii renunță la putința de a se elibera de rău, supunând libertatea lor necesității din afară. Voința se împietrește și se închide față de Dumnezeu. “Omul a oprit în el curgerea harului dumnezeiesc”, va spune Filaret al Moscovei²¹⁴.

Lipsa harului era, oare, pricina căderii firii? Noțiunea de har supraadăugat²¹⁵ care a fost pus peste firea umană pentru a o îndrepta spre Dumnezeu este străină Bisericii de Răsărit. Ca chip al lui Dumnezeu, persoana umană era orientată către Arhetipul său; firea sa tindea de la sine către Dumnezeu prin voință, care este o putere duhovnicească și rațională. “Dreptatea primordială” ținea de faptul că omul, fiind creat de Dumnezeu, nu putea fi decât o fire bună, îndreptată spre bine, adică spre comuniunea cu Dumnezeu, spre dobândirea harului necreat. Dacă această natură bună a intrat în dezacord cu Creatorul său, acest lucru nu ar fi

fost posibil decât în virtutea însușirilor sale de a se hotărî din interior, ca urmare a autodeterminării sale (αὐτεξουσία), care conferea omului putința să activeze și să voiască nu numai potrivit cu înclinările sale firești, dar și împotriva firii sale pe care o putea strica, o putea face “contra-fire”. Căderea firii este urmarea nemijlocită a liberei determinări a omului, care s-a voit așa, încât a rămas în această stare, în mod deliberat. O stare potrivnică firii trebuia să ducă la destrămarea ființei omenești, care pierde până la urmă în moarte, ultima despărțire a firii denaturate, despărțite de Dumnezeu. Nu mai este loc pentru harul necreat în firea stricată în care, după Sfântul Grigorie de Nyssa, mintea, ca o oglindă răsturnată, în loc să oglindească pe Dumnezeu, primește în ea chipul materiei fără formă²¹⁶, unde patimile răstoarnă ierarhia cea dintâi a ființei omenești. Lipsa harului nu este cauza, ci mai degrabă urmarea căderii firii. Omul a obturat în sine putința de a comunica cu Dumnezeu, a închis calea pentru harul care prin el trebuia să curgă peste toată făptura.

Această concepție “fizică” cu privire la păcat și la urmările lui nu exclude, în învățătura Bisericii de Răsărit, un alt moment care se face întotdeauna simțit, anume aspectul personal, moral, cel al greșelii și al pedepsei. Cele două aspecte sunt legate în chip nedespărțit, omul fiind nu numai o fire, dar și o persoană pusă în fața unui Dumnezeu personal, în legătură personală cu El. Dacă firea omenească se destramă ca urmare a păcatului, dacă păcatul aduce moartea în universul creat, aceasta nu se întâmplă numai pentru că libertatea omenească a creat o nouă stare (έξίς), un nou mod de a fi în rău, ci și pentru că Dumnezeu a pus

un hotar păcatului, îngăduind ca el să ajungă la moarte. “*Stipendia enim peccati, mors...*”

“Suntem vlastare ale unui neam întunecat”, spunea Sfântul Macarie Egipteanul²¹⁷. Totuși, în natura creată, nimic - nici chiar dracii - nu este rău. Dar păcatul, acest parazit al naturii înrădăcinat în voință, ajunge un fel de anti-har care pătrunde făptura, trăiește în ea, o face roabă a diavolului, el însuși rob al voinței lui împietrite în rău pentru totdeauna. Un pol nou, potrivit chipului lui Dumnezeu, se creează în lume, amăgitor în sine dar real prin voință (paradoxul de a-și avea existența însăși chiar în non-existență, după Sfântul Grigorie de Nyssa). Prin voința omului, răul devine o putere care molipsește creația (“pământul este blestemat din pricina omului”, spune *Geneza*). Cosmosul, care oglindește dintotdeauna măreția dumnezeiască, dobândește în același timp trăsături întunecate, “înfățișarea de noapte a fapturilor”, după expresia unui teolog și filosof rus, prințul E. Trubețkoi²¹⁸. Păcatul a pătruns acolo unde trebuia să stăpânească harul și, în locul deplinătății dumnezeiești, se cascadează o prăpastie a neființei deschisă în creația lui Dumnezeu: porțile iadului sunt deschise prin voia liberă a omului.

Adam nu și-a împlinit chemarea. El n-a știut să atingă unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea lumii create. Ceea ce nu a săvârșit pe când se slujea din plin de libertatea sa i-a devenit cu neputință din clipa în care s-a robit de bunăvoie puterii din afară. De la cădere până în ziua Cincizecimii, energia dumnezeiască, harul necreat și îndumnezeitor va rămâne străin de firea omenească și nu

va lucra asupra ei decât din afară, producând în suflet efecte create. Profetii și dreptii Vechiului Testament vor fi unelte ale harului. Harul va lucra prin ei, dar nu va fi impropriat de oameni ca o forță personală a lor. Îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu prin har va fi peste putință. Dar planul dumnezeiesc nu va fi desființat prin greșeala omului: vocația primului Adam va fi împlinită de Hristos, Adam cel nou. Dumnezeu se va face om, ca omul să poată deveni Dumnezeu, după cuvintele lui Irineu și Atanasie, repetate de Părinții și teologii tuturor veacurilor²¹⁹. Totuși, această lucrare, săvârșită de Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, se va arăta înaintea de toate omenirii decăzute sub înfățișarea sa cea mai nemijlocită, ca lucrare a mântuirii, a răscumpărării lumii robite de păcat și de moarte. Fascinați de *felix culpa*, uităm adesea că, distrugând stăpânirea păcatului, Mântuitorul ne deschidea din nou calea îndumnezeirii, care este scopul final al omului. Lucrarea lui Hristos cheamă lucrarea Sfântului Duh (*Luca* 12, 49).

CAPITOLUL 7

Iconomia Fiului

Examinând elementele de teologie care servesc drept bază pentru dogma unirii cu Dumnezeu în tradiția Bisericii de Răsărit, am trasat liniile generale ale învățaturii despre Ființa necreată și firea creată, despre Dumnezeu și făptură, cei doi termeni ai acestei uniri. Am ajuns până la limitele cele din urmă ale firii create, până la tărâmurile cele mai îndepărtate de Dumnezeu, despărțite de El nu numai prin fire, ca ființa creată, ci și prin voința care dă naștere unui nou chip de a fi, cel al păcatului. Căci, după Sfântul Grigorie de Nyssa, **păcatul este o născocire a voinței create.** Depărtarea fără de sfârșit dintre creat și necreat, această **despărțire firească între om și Dumnezeu,** care se cădea **totuși** să fie depășită prin îndumnezeire, ajunge prăpastie de netrecut pentru om după ce s-a hotărât pentru o nouă stare, **vecină cu neființa, stare a păcatului și a morții.** Pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu, unire la care este chemată făptura, va trebui acum să trecem o întreită stavilă: **a morții, a păcatului și a firii.**

Calea către îndumnezeire, care este propusă primului om, nu va fi deci cu puțință înainte ca firea omenească să biruie păcatul și moartea. De acum înainte, această cale a unirii se va prezenta omenirii căzute sub înfățișarea **mântuirii.** Acest termen negativ arată înlăturarea unei piedici: ești mântuit (salvat) din ceva, din moarte, din păcat, care este rădăcina sa. Planul dumnezeiesc n-a fost îndeplinit de Adam; în locul liniei drepte, a suișului către Dumnezeu, voința primului om a trasat o cale potrivnică

firii, ajungând la moarte. Numai Dumnezeu poate da oamenilor putință îndumnezeirii, slobozindu-i în același timp din moarte și din robia păcatului. Ceea ce omul trebuia să atingă ridicându-se către Dumnezeu realizează Dumnezeu coborând spre om. Iată de ce întreita stavilă ce ne desparte de Dumnezeu - moarte, păcat, fire -, cu neputință de trecut pentru oameni, va fi străbătută de Dumnezeu în ordinea inversă, începând prin unirea firilor despărțite, sfârșind prin biruința asupra morții. Nicolae Cabasila, teolog bizantin din veacul al XIV-lea, spune în această privință: “Oamenilor despărțiți de Dumnezeu printr-o întreită stavilă - firea, păcatul și moartea - Domnul le-a dat să-L aibă din plin și să se unească numaidecât cu El, prin faptul că El a înlăturat una câte una fiecare piedică: pe cea a firii, prin Întruparea Sa; pe cea a păcatului, prin moartea Sa; pe a morții, prin învierea Sa”. Iată pentru ce scria Sfântul Pavel: “Vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea” (*I Cor. 15, 26*)²²⁰.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, întruparea (σάρκωσις) și îndumnezeirea (θεώσις) corespund una alteia, se implică una pe alta. Dumnezeu coboară în lume, se face om și omul se ridică spre deplinătatea dumnezeiască, se face dumnezeu, fiindcă această unire a celor două firi, dumnezeiască și omenească, a fost hotărâtă în Sfatul cel veșnic al lui Dumnezeu, fiindcă unirea este scopul ultim pentru care lumea a fost făcută din neant²²¹. S-ar putea presupune, împreună cu câțiva critici moderni, că Sfântul Maxim mărturisea o învățătură asemănătoare aceleia a lui Duns Scot: dacă păcatul originar nu ar fi avut loc, Hristos S-ar fi întrupat totuși pentru a reuni în El ființa creată și firea dumnezeiască. Totuși, după cum am văzut

când am examinat învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre creație, lui Adam²²² i s-a atribuit sarcina de a adună în firea sa sferile felurite ale cosmosului, pentru a le dăruî îndumnezeirea, ajungând la unirea cu Dumnezeu. Dacă aceste uniri sau “sinteze” succesive, care depășesc despărțirile firești, sunt realizate până la urmă de Hristos, este pentru că Adam nu a dat ascultare chemării sale. Hristos le realizează una după alta, potrivit rânduiei care a fost dată primului Adam.

Născându-Se din Fecioară, El desființează prin nașterea Sa separarea firii umane în bărbați și femei. El reunește pe Cruce raiul, lăcașul primilor oameni înainte de păcat, cu realitatea pământească unde locuiesc urmașii căzuți ai primului Adam; Într-adevăr, El spune tâlharului celui bun: “chiar astăzi vei fi cu Mine în rai”, și totuși El nu încetează să vorbească cu ucenicii în vremea șederii Sale pe pământ după Înviere. La Înălțare El a unit din nou mai întâi pământul și sferile cerești, cerul văzut; apoi pătrunde în empireu, străbate ierarhiile îngerești și reunește cerul duhovnicesc, lumea inteligibilă cu lumea sensibilă. În sfârșit, El prezintă Tatălui totalitatea universului reunit în El, ca un nou Adam cosmic, unind creatul cu necreatul²²³. În această înțelegere a lui Hristos, Adam cel nou, unificator și sfințitor al ființei create, răscumpărarea se înfățișează ca unul dintre momentele lucrării Sale, moment condiționat de păcat și de realitatea istorică a lumii căzute, în care a avut loc Întruparea. Cât despre întrebarea scotistă, dacă Logosul ar fi trebuit să Se întrupeze independent de *felix culpa*, Sfântul Maxim nici nu ridică măcar această problemă²²⁴. Mai puțin soteriologic ca teolog, mai metafizician poate decât ceilalți Părinți, cu toate acestea el nu se îndepărtează

de orientarea realistă și practică a gândirii lor; cazurile ireale nu există pentru el. Dumnezeu prevăzuse căderea lui Adam și Fiul lui Dumnezeu a fost “Mielul jertfit înainte de veci”, în voința preexistentă a Treimii. De aceea nu se poate înțelege ceea ce ar fi în afară de Crucea lui Hristos. **“Taina Întrupării Cuvântului** - spune Sfântul Maxim - **cuprinde în sine sensul tuturor simbolurilor și enigmelor Scripturii, ca și sensul ascuns al întregii creații sensibile și inteligibile.** Dar cel care cunoaște taina Crucii și a Mormântului cunoaște și rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor. În sfârșit, cel care pătrunde încă și mai departe și este inițiat în taina Învierii învață scopul pentru care Dumnezeu a creat toate la început”²²⁵.

Lucrarea lui Hristos este o “iconomie a tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu” (*Efes. 3, 9*), cum spune Sfântul Pavel, o “hotărâre din veci care s-a împlinit în Iisus Hristos”. Totuși, **nu există necesitate naturală în Întruparea**²²⁶ **și patima Sa.** “Aceasta nu este o lucrare a firii, ci un fel de condescendență iconomică”, după Sfântul Ioan Damaschinul²²⁷, lucrarea voinței, taina iubirii dumnezeiești. Noi am văzut (cap. V) că “determinările”, “ideile” pentru Părinții greci nu aparțin ființei, ci voinței comune a Treimii. Pentru aceasta **Întruparea Fiului, care este o manifestare a iubirii** (“Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat”, *Ioan 3, 16*), **nu aduce nici o schimbare, nici o realitate nouă în ființa interioară a Treimii.** Dacă “Cuvântul trup S-a făcut” - *ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο* - această “devenire” **nu știrbește cu nimic firea dumnezeiască.** “Cuvântul, rămânând ceea ce era, se face ceea ce nu era”, după cuvântul Sfântului Teofil

al Bulgariei (veacul al XII-lea)²²⁸. Dionisie Pseudo-Areopagitul **dă Întropării și** chiar firii umane a Fiului **numele de φιλανθρωπία²²⁹** (*filantropia* - **iubire de oameni**), denumire ce evidențiază “providența” (προνοία). Or, providența desemnează hotărârile voinței dumnezeiești în raport cu libertatea umană, hotărâri întemeiate pe prevederea actelor libere ale ființei create. Este o voință mântuitoare care știe să creeze un mai mare folos pentru oameni în toate vicisitudinile rătăcirii lor, cu condiția ca omul să știe să recunoască voința lui Dumnezeu. Se poate spune cu o oarecare lipsă de exactitate scuzabilă că Dumnezeu face în providența Sa un act de condescendență față de libertatea oamenilor, că El acționează în funcție de această libertate, coordonează acțiunile Sale cu actele ființelor create, ca îndeplinindu-și voința să conducă universul căzut fără să constrângă libertatea făpturilor. Așadar, taina ascunsă înainte de toți vecii în Dumnezeu și arătată îngerilor prin Biserică (*Efes.* 3, 9-10), această predestinare imuabilă și veșnică a Întropării are, în același timp, un anumit caracter de contingență; aproape s-ar putea spune că ea este ocazională, dacă această expresie n-ar implica ideea de ceva neprevăzut.

Dumnezeu “coboară în lume” neîncetat prin actele providenței Sale, prin iconomia Sa, care înseamnă, literar vorbind, “construire” sau “administrare a unei case”. **La “plinirea vremii”, Înțelepciunea lui Dumnezeu** ce lucrează în lume ca putere, energie, providență **va intra în mersul istoriei ca persoană.** Înțelepciunea ipostatică a Tatălui “își va zidi casă”: firea umană asumată din trupul Prea Sfintei Fecioare Maria. Așa tâlmăcește Sfântul Filotei de Constantinopol (veacul al XIV-lea) textul *Pildelor* (*Pild.* 9,

1): *“Sapientia aedificavit sibi domum”*²³⁰. **“Numele de Maică a lui Dumnezeu cuprinde toată istoria iconomiei dumnezeiești în lume”**, după Sfântul Ioan Damaschinul²³¹. *“Ne putem întreba - spune Sfântul Dimitrie al Rostovului (veacul al XVII-lea) - pentru ce Cuvântul lui Dumnezeu **întârzie** să coboare pe pământ și să Se întrupeze pentru mântuirea omenirii căzute. Dar înainte de jumătatea celui de-al VI-lea mileniu de la păcatul lui Adam, nu s-a găsit pe pământ o fecioară curată nu numai cu trupul, dar și cu sufletul. Nu a fost decât o singură asemenea făptură, unică prin curățenia ei duhovnicească și trupească, care a fost vrednică să se facă Biserică și Templu al Duhului Sfânt.”*²³² Toată perioada Vechiului Testament cu alegerile sale succesive - alegerea lui Noe, alegerea neamului lui Avraam, alegerea poporului Israel, alegerea seminției lui Iuda, alegerea casei lui David - , legea care apără curăția poporului lui Dumnezeu, binecuvântările urmașilor aleși, **toată această istorie sfântă apare ca un proces providențial și mesianic, ca o pregătire a trupului lui Hristos**, a Bisericii, mediul unirii cu Dumnezeu și, înainte de toate, ca o pregătire a Celei care trebuia să dea cu împrumut firea umană ca să se poată săvârși taina Întrupării.

Dogma Imaculatei Concepții²³³ este străină tradiției răsăritene, care nu vrea să despartă pe Sfânta Fecioară de urmașii lui Adam asupra cărora apasă greșeala protopărinților. Cu toate acestea, păcatul ca forță lucrătoare în natură, păcatul ca necurăție nu putea să aibă loc în aceasta. Sfântul Grigorie Palama, în omilia sa la Intrarea în biserică, explică această sfințenie a Fecioarei prin curățirile succesive ce au avut loc în firea strămoșilor săi, ca și în propria sa fire începând din clipa zămislirii sale²³⁴. Ea era

sfântă nu datorită unui privilegiu, unei scutiri de la soarta comună a întregii omeniri, **ci pentru că a fost păzită curată de orice întinare cu păcatul, ceea ce nu înlătură libertatea sa.** Dimpotrivă, era vorba mai ales de această libertate, de răspunsul omenesc dat voinței lui Dumnezeu. Nicolae Cabasila exprimă această idee în omilia sa la Buna Vestire: “Întruparea, spune el, a fost nu numai lucrarea Tatălui, a Puterii Sale și a Duhului Său, **ci și lucrarea voinței și a credinței Fecioarei.** Fără consimțământul celei neprihănite, fără ajutorul credinței, acest plan ar fi fost tot atât de nerealizabil ca și lipsa de intervenție a Celor trei persoane dumnezeiești. Numai după ce a învățat-o și a convins-o, Dumnezeu o ia ca Mamă și-i ia cu împrumut trupul pe care Ea binevoiește să i-L împrumute. După cum El Se întrupa în mod liber, tot așa voia ca și Maica Sa să-L nască în mod liber și de bunăvoie”²³⁵. **În persoana Fecioarei omenirea și-a dat consimțământul ca Logosul să Se facă trup și să locuiască printre oameni,** căci, potrivit maximei patristice, “Dacă voința lui Dumnezeu a fost singură la crearea omului, ea nu-l poate mântui fără conlucrarea voinței omenești”. Tragedia libertății se dezleagă prin cuvintele *ecce ancilla Domini*.

După Sfântul Ioan Damaschinul, care rezumă învățăturile Părinților, Întruparea s-a săvârșit prin lucrarea Sfântului Duh, care a făcut pe Fecioara vrednică să primească într-înșea dumnezeirea Cuvântului, după cum și Cuvântul Însuși lua din trupul fecioresc pârga firii Sale umane²³⁶. Astfel, într-unul și același act, Cuvântul își asumă firea omenească, îi dădea ființă, o îndumnezeia. **Firea umană asumată, impropriată de persoana Fiului, primește ființa sa în ipostasul dumnezeiesc: ea n-a existat**

înainte ca fire distinctă, n-a intrat în unire cu Dumnezeu, ci de la început apare ca fire omenească a Cuvântului. Această fire umană, după Sfântul Maxim, avea calitatea de a fi nemuritoare și nestrictăcioasă precum era firea lui Adam înainte de păcat, dar Hristos a supus-o de bunăvoie la condiția firii noastre căzute²³⁷. Nu numai firea omenească, ci și ceea ce era potrivit firii, urmările păcatului au fost luate asupra Sa de Hristos, care rămâne totuși în afara păcatului originar, datorită nașterii Sale din Fecioară. El a îmbrățișat deci întreaga realitate omenească așa cum era ea după cădere, în afară de păcat: o fire individuală ce poate trece prin suferință și moarte. Cuvântul a coborât astfel până la ultimele limite ale firii stricate de păcat, până în moarte și în iad. Dumnezeu desăvârșit, El S-a făcut nu numai “om desăvârșit”, dar a luat asupra Lui și toate lipsurile, toate limitările ce vin din păcat. “Ne mirăm, zice Sfântul Maxim, văzând cum mărginitul și nemărginitul - realități ce se resping una pe cealaltă și nu se pot amesteca - se găsesc unite în El și se arată în mod reciproc una într-alta. Căci nemărginitul se mărginește într-un mod de negrăit, în timp ce mărginitul se extinde până la măsura nemărginitului.”²³⁸

Gândirea elenistă nu putea îngădui unirea a două principii desăvârșite ($\delta\upsilon\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota$), “două realități desăvârșite nu pot să fie una”. Lupta pentru dogma hristologică a ținut aproape patru veacuri înainte ca “nebulia creștină” să triumfe asupra înțelepciunii grecești. Ca și în dogma treimică, și aici este vorba despre deosebirea dintre fire ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) și ipostas. Dar în Treime este o singură fire în trei ipostasuri, în Hristos, două firi

deosebite într-un singur ipostas. Ipostasul cuprinde și o fire, și pe cealaltă; el rămâne una, devenind totuși cealaltă: “Cuvântul s-a făcut trup”, dar dumnezeirea nu s-a făcut omenire, nici omenirea nu s-a transformat în dumnezeire. Acesta este înțelesul dogmei hristologice, formulate de către Sinodul din Calcedon: “Potrivit tradiției Părinților, proclamăm cu toții că trebuie să mărturisim un singur și același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în ființa divină și desăvârșit în firea umană, Dumnezeu adevărat și om adevărat, alcătuit dintr-un suflet rațional și dintr-un trup, același fiind de aceeași ființă cu Tatăl după dumnezeire și de aceeași ființă cu noi după omenire, întru toate asemenea nouă afară de păcat, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii după dumnezeire, iar după omenire născut în această din urmă vreme din Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, pentru noi și pentru mântuirea noastră. Unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut care Se face cunoscut în două firi fără amestecare, fără schimbare, în chip neîmpărțit și nedespărțit, în așa fel încât unirea nu distruge deosebirea celor două firi, ci, dimpotrivă, însușirile fiecărei firi nu rămân din această pricină decât mai statornice când se găsesc unite într-o singură persoană sau ipostas, care nu se desparte, nici nu se împarte în două persoane, fiind aceeași și singura Persoană a Fiului, Unul-Născut, Dumnezeu și Cuvântul, Domnul Iisus Hristos”²³⁹. Ceea ce surprinde în această formulă este caracterul său apofatic; într-adevăr, unirea celor două firi este exprimată prin patru adverbe negative: ἀσυχύτος (neamestecat), ἀτρέπτος (neschimbabil), ἀδιαίρετος (neîmpărțit), ἀχώριστος (nedespărțit). Noi cunoaștem realitatea unirii celor două firi într-o singură persoană, dar

“cum”-ul acestei uniri rămâne pentru noi o taină întemeiată pe distincția-identitate de neînțeles a firii și a persoanei. Hristos, persoana dumnezeiască, **va avea în El, așadar, două principii deosebite și unite în același timp.** Se va putea spune că Fiul lui Dumnezeu a pățimit, a murit pe cruce, dar cu ceea ce putea patimi și muri, adică cu firea Sa umană. Deopotrivă, vom putea spune ca născându-Se ca un prunc în ieslea din Bethleem, fiind spânzurat pe cruce sau odihnindu-Se în groapă, El n-a încetat să domnească prin atotputernicia Sa peste lumea creată, în virtutea dumnezeirii Sale, care nu suferă nici o schimbare.

După cum am spus de mai multe ori, desăvârșirea persoanei stă în renunțare. Dat fiind că este distinctă de fire, că este “ne-ființă” în calitatea ei de a fi ea însăși, persoana se exprimă în renunțarea la existența pentru sine. Aceasta înseamnă deșertarea persoanei Fiului κένωσις (kenoza) dumnezeiască. “Toată taina iconomiei - zice Sfântul Chiril al Alexandriei - stă în deșertarea și micșorarea Fiului lui Dumnezeu.”²⁴⁰ Este renunțarea la voința proprie pentru a îndeplini voința Tatălui, fiindu-I ascultător până la moarte, până la cruce. De altfel, această lepădare a voinței proprii nu este o determinare, un act, ci, ca să spunem așa, ființa însăși a persoanelor Treimii neavând decât o singură voință proprie firii comune. Voința dumnezeiască în Hristos era, așadar, voința comună a celor trei: voința Tatălui - izvor de voință, voința Fiului - ascultare, voința Sfântului Duh - împlinire. “Căci Fiul - zice Sfântul Chiril al Alexandriei - nu poate face ceva pe care să nu-l poată face și Tatăl. Într-adevăr, având aceeași ființă cu El, este legat, ca să spunem așa, prin anumite legi fizice, să posede aceeași voință și aceeași putere. De

altminteri, Tatăl arată Fiului ceea ce face El Însuși, nu prezentându-I lucrările Sale scrise pe table, nu învățându-L ceea ce El nu știe (Fiul știe toate întrucât este Dumnezeu), ci oglundindu-Se pe Sine întreg în firea Celui născut și arătând în Acesta tot ceea ce-I este propriu și firesc, în așa fel încât Fiul să cunoască după ceea ce este El Însuși tot ceea ce este Cel care L-a născut.”²⁴¹ De aceea, “cel ce a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl”. Kenoza (κένωσις) este modul de a fi al persoanei dumnezeiești trimise în lume, persoana în care se îndeplinește voința comună a Treimii al cărei izvor este Tatăl. Cuvintele lui Hristos: “Tatăl este mai mare decât Mine” sunt o expresie a acestei renunțări kenotice la voința Sa proprie. Aceste cuvinte vor să spună că lucrarea săvârșită pe pământ de Fiul întrupat este lucrarea Sfintei Treimi, de care nu poate fi despărțit Hristos care are aceeași ființă, aceeași voință cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Astfel, deșertarea însăși nu va face decât să arate mai mult dumnezeirea Fiului tuturor celor care știu să recunoască măreția în micșorare, bogăția în lipsă, libertatea în ascultare. Căci trebuie să avem ochii credinței pentru a recunoaște persoana, nu numai persoana dumnezeiască, ci orice persoană omenească făcută după chipul lui Dumnezeu.

Cele două firi ale lui Hristos vor rămâne deosebite, neamestecate una cu alta. Totuși, unite în mod ipostatic, fără să se transforme una în cealaltă, ele vor intra într-o oarecare întrepătrundere (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας) după Sfântul Maxim, care reproduce aici, în cadrul dogmei hristologice, concepția răsăriteană referitoare la energii, purcederi din ființa lui Dumnezeu²⁴². Această perihoreză este, după Sfântul Ioan Damaschinul, mai degrabă

unilaterală: ea vine din partea dumnezeirii și nu din partea firii umane²⁴³. Totuși, dumnezeirea, o dată pătrunzând firea umană asumată, îi dă acesteia o negrăită putere de pătrundere în dumnezeire. “Cinstind pe Împăratul și Dumnezeu meu, cinstesc în același timp purpura trupului Său - zice Damaschinul - nu ca pe un veșmânt sau ca pe o a patra persoană, ci ca pe un trup unit cu Dumnezeu ce rămâne fără schimbare, ca și dumnezeirea care L-a uns. Căci firea trupeză n-a devenit dumnezeire, ci, așa cum Cuvântul nu S-a schimbat și a rămas ceea ce era făcându-Se trup, tot așa trupul s-a făcut Cuvânt fără a fi pierdut ceea ce avea, făcându-se una cu Logosul după ipostas.”²⁴⁴ Firea omenească a lui Hristos este o fire îndumnezeită, pătrunsă de energiile dumnezeiești încă din clipa Întrupării. Sfântul Maxim aplică aici comparația cu fierul pătruns de foc, făcându-se foc, rămânând totuși fier prin fire, exemplul prin care Părinții greci exprimau de obicei starea unei firi îndumnezeite. În fiecare act al lui Hristos se pot vedea două lucrări distincte, căci Hristos lucrează potrivit celor două firi ale Sale, prin cele două firi, așa cum sabia înroșită de foc taie și arde în același timp: “taie în calitate de fier și arde în calitate de foc”²⁴⁵. Fiecare fire lucrează potrivit proprietăților sale: mâna omenească ridică pe tânăra fată, dumnezeirea o învie; picioarele omenești merg pe deasupra apelor pentru că le întărește dumnezeirea. “Nu firea omenească îl învie pe Lazăr, nu puterea dumnezeiască varsă lacrimi înaintea mormântului său”, zice Sfântul Ioan Damaschinul²⁴⁶.

Cele două voințe proprii celor două firi sunt deosebite, dar Cel care voiește este unul, deși El voiește potrivit fiecăreia dintre cele două firi. Unul este, de asemenea,

obiectul voinței, căci cele două voințe sunt unite, voința omenească fiind supusă în mod liber voinței dumnezeiești. Totuși, această libertate nu este liberul nostru arbitru (γωμή), facultatea de alegere ce revine persoanei. Într-adevăr, persoana dumnezeiască a Cuvântului nu avea nevoie să aleagă, să se hotărască chibzuind. Alegerea este o mărginire proprie libertății noastre slăbite: dacă firea umană a lui Hristos ar putea voi ca om, persoana Sa dumnezeiască nu ar alege, ea nu ar exercita ca persoanele umane liberul arbitru²⁴⁷. Voința dumnezeiască, după Sfântul Ioan Damaschinul, îngăduia voinței omenești să voiască, să arate din plin ceea ce-i era propriu firii umane²⁴⁸. Ea mergea de fiecare dată înaintea voinței omenești, încât firea umană a lui Hristos voia “dumnezeiește” (θεϊκός), în acord cu dumnezeirea care o lăsa să înflorească. De aceea trupul Său simțea foamea și setea, sufletul Său iubea, se întrista (la moartea lui Lazar), se indigna, Duhul Său alerga la rugăciune, care este hrana oricărui duh creat. Cele două voințe firești nu puteau intra în conflict în persoana Dumnezeuului-Om. Rugăciunea din grădina Ghetsimani a fost o expresie a spaimei în față morții, reacție proprie oricărei firi omenești, mai ales pentru o fire care nu cunoștea căderea, care nu trebuia să sufere moartea, pentru care moartea nu putea să fie decât o sfâșiere de bunăvoie, potrivnică firii. “În timp ce voința Sa omenească - zice Sfântul Ioan Damaschinul - refuza să primească moartea și voința dumnezeiască făcea loc acestei manifestări a naturii umane, Domnul, potrivit firii Sale omenești, era în luptă și teamă, se ruga pentru a fi cruțat de moarte. Dar fiindcă voința Sa dumnezeiască dorea ca voința Sa omenească să primească moartea, pentru firea

umană a lui Hristos suferința a fost de bunăvoie.”²⁴⁹ De aceea, ultimul strigăt de groază de moarte al lui Hristos de pe cruce era o manifestare a adevăratei Sale firi umane, care suferea de bunăvoie moartea ca pe o ultimă renunțare, ca pe un rezultat al kenozei (κένωσις) dumnezeiești.

Micșorarea dumnezeiască, kenoza, pentru Sfântul Maxim²⁵⁰, nu era o sărăcire a dumnezeirii, ci o coborâre de negrăit a Fiului care S-a smerit până la “chipul unui rob”, fără a fi încetat, din această cauză, să fie pe deplin Dumnezeu. În virtutea acestei micșorări, Hristos, noul Adam, nesticăcios și nemuritor după firea Sa omenească - fire care, mai mult, era și îndumnezeită prin unirea ipostatică -, s-a supus de bunăvoie la toate urmările păcatului, făcându-Se “Om al durerilor”, după cum proorocise Isaia (*Is. 53, 3*). Astfel, El a introdus în persoana dumnezeiască toată decăderea firii omenești răvășite de păcat, făcându-Se asemenea realității istorice în care Întruparea a trebuit să aibă loc. De aceea, voința pământească a lui Hristos a fost o neîntreruptă micșorare: voința Sa omenească renunța fără încetare la ceea ce îi era propriu prin fire și primea ceea ce era contrar firii umane nesticăcioase și îndumnezeite: foamea, setea, oboseala, durerea, suferințele și, la sfârșit, moartea pe cruce. Astfel, se poate spune că persoana lui Hristos, înainte de lucrarea răscumpărătoare, înainte de Înviere, avea în natura Sa umană doi poli deosebiți: nesticăciunea naturală și lipsa naturală de suferință, proprii unei firi desăvârșite și îndumnezeite și, în același timp, posibilitatea alterării și a suferinței asumate de bunăvoie, condiții cărora persoana Sa kenotică a supus și supunea fără încetare firea Sa umană liberă de păcat. Pentru aceasta Sfântul Maxim distinge

două moduri de asumare a firii umane de către Cuvântul: asumarea firească și asumarea relativă sau iconomică²⁵¹. Cea dintâi este, ca să spunem așa, ascunsă de a doua. Ea nu se arată decât o singură dată înainte de Patimi, când Hristos s-a arătat celor trei Apostoli așa cum era în firea Sa umană îndumnezeită, strălucind de lumina dumnezeirii Sale. Condacul praznicului Schimbării la Față exprimă limpede cele două aspecte ale firii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu: starea Sa firească și starea Sa de supunere de bunăvoie la condițiile firii umane căzute: “Schimbatu-Te-ai la față în munte, Hristoase Dumnezeule, (...) și pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut slava Ta pentru că atunci când Te vor vedea răstignit, să înțeleagă Patima Ta cea de bunăvoie și lumii să propovăduiască că Tu ești cu adevărat raza Tatălui”²⁵².

Praznicul Schimbării la Față, foarte respectat de către Biserica Ortodoxă, poate sluji drept cheie pentru înțelegerea firii umane a lui Hristos în tradiția răsăriteană. Aceasta nu privește niciodată firea umană a lui Hristos pierzând din vedere dumnezeirea Sa, a cărei plinătate locuia trupește în El (*Colos. 2, 9*). Îndumnezeită de către energiile dumnezeiești, firea umană a Cuvântului nu poate să apară fiilor Bisericii altfel după Înviere și Rusalii decât în această înfățișare slăvită care rămânea ascunsă ochilor omenești înainte de venirea harului. Această fire umană face să apară dumnezeirea care este strălucirea comună celor Trei Persoane. Firea umană a lui Hristos va servi drept prilej de arătare a Sfintei Treimi. Tocmai pentru acest motiv, Epifania (sărbătoarea Botezului lui Hristos, după tradiția liturgică a Răsăritului) și Schimbarea la Față vor fi

prăznuite așa de solemn: se va serba descoperirea Treimii, căci glasul Tatălui s-a făcut auzit și Duhul Sfânt a fost de față, prima oară sub înfățișarea unui porumbel, a doua oară ca nor luminos care a acoperit pe Apostoli.

Această înfățișare împăratească a lui Hristos - "Unul din Sfânta Treime" -, venit în lume pentru a birui moartea și a slobozi pe cei închiși, este specifică spiritualității ortodoxe din toate epocile și din toate țările. Chiar Patima, chiar moartea pe cruce și punerea în mormânt vor îmbrăca o formă triumfală în care măreția dumnezeiască a lui Hristos, împlinind taina mântuirii noastre, se va vedea în aspectul de decădere și de abandonare. "Mi-au smuls veșmintele și cu purpură M-au îmbrăcat. Mi-au pus pe cap coroană de spini și trestie în mână, ca să-i sfarm ca pe niște vase de lut." Hristos, îmbrăcat în haina batjocurii, apare deodată către sfârșitul acestui imn ca Împărat care vine să judece lumea, Hristosul eshatologic, Cel al Judecății din urmă. "Cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină stătu gol înaintea judecătorilor și primi loviri peste obraz din mâna celui pe care l-a creat. Pe Domnul slavei, oamenii fărădelegii L-au țintuit pe cruce. Atunci catapetasma templului s-a rupt, soarele s-a întunecat, neputând suferi să vadă pe Dumnezeu chinuit, pe Cel de care tremură toată făptura." Aici Hristosul de pe cruce apare în calitate de Creator al lumii în mijlocul creației cuprinse de groază, în fața tainei morții Sale. Aceeași idee este exprimată într-un alt imn din Vinerea Mare: "Astăzi S-a spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pământul pe ape. Cu cunună de spini S-a încununat Împăratul îngerilor. Cu porfiră neadevărată S-a îmbrăcat Cel ce a împodobit cerul cu nori. Loviri peste obraz a luat Cel ce a slobozit pe Adam în Iordan. Cu

piroane S-a pironit Mirele Bisericii. Cu sulița S-a împuns Fiul Fecioarei. Slavă Patimilor Tale, Hristoase! Slavă Patimilor Tale, Hristoase! Arată-ne nouă și slăvita Învierea Ta”. Printre motivele pătimirii, se face simțită din ce în ce mai mult așteptarea Paștilor. “Iată că Mormântul închide pe Cel ce ține cu mâna Sa toată făptura. O piatră acoperă pe Domnul, Cel ce a acoperit cu frumusețea Lui cerurile... Viața doarme și iadul tremură de groază. Adam s-a slobozit din legături. Slavă purtării Tale de grijă prin care ai creat odihna veșnică, descoperindu-ne, Dumnezeule, Prea Sfânta Învierea Ta!” În sfârșit, odihna în mormânt, ultim rezultat al kenozei dumnezeiești, ne introduce deodată în odihna tainică a Creatorului: lucrarea răscumpărării se face una cu lucrarea creației. “Marele Moise a profețit tainic această zi spunând: și *Dumnezeu binecuvântă ziua a șaptea*. Această-i sâmbăta binecuvântată, aceasta este ziua odihnei. Căci în această zi Fiul unic al lui Dumnezeu se va odihni de toate lucrările Sale.” Prin acest imn Sfânt cântat în Vinerea Mare, Biserica întredeschide înaintea noastră “taina ascunsă în Dumnezeu mai înainte de toți vecii”. Să ne amintim cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, pe care le-am citat la începutul acestui capitol: “Cel care a cunoscut taina Crucii și a Mormântului cunoaște și rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor”²⁵³. Dar Duhul rămâne mut înaintea acestei taine și gândirea teologică nu găsește cuvinte pentru a o exprima.

Atitudinea apofatică, proprie teologiei răsăritene, capătă grai în mulțimea de imagini pe care Părinții greci le pun înaintea minții noastre pentru a o ridica la contemplarea lucrării împlinite de Hristos, lucrare cu neputință de înțeles

pentru îngeri, după Sfântul Pavel. Această lucrare este numită, cel mai adesea, răscumpărare, ceea ce implică ideea unei datorii de plătit, a unei răscumpărări a celor închiși, imagine împrumutată din practica juridică. Imaginea, reluată de toți Părinții, este a Sfântului Pavel, ca și o alta imagine din ordinea juridică, cea de “mijlocitor”, care împacă pe oameni cu Dumnezeu prin Crucea pe care El desființează dușmănia. Alte imagini au mai curând un caracter războinic: lupta, cucerirea, distrugerea puterilor potrivnice. Sfântul Grigorie de Nyssa va reprezenta iconomia mântuirii ca pe un pretext dumnezeiesc care a întors viclenia duhului celui rău și astfel a slobozit omenirea. Există, de asemenea, imagini foarte obișnuite din domeniul fizic, ca cea a focului care distruge necurățiile firii, ale nesticăciunii, care face să piară stricăciunea, a medicului care vindecă firea mutilată etc. Dacă vrem să facem din vreuna dintre aceste imagini expresia potrivită a tainei mântuirii noastre, riscăm să înlocuim “taina ascunsă în Dumnezeu înainte de toți vecii” prin concepte pur omenești și nepotrivite. Sfântul Maxim reușește să adune toate aceste imagini ale lucrării mântuitoare într-o expresie concludentă și plină de tâlc: “Moartea lui Hristos pe cruce este o judecată a judecății”²⁵⁴.

Sfântul Grigorie de Nazianz aplică teologiei răscumpărării metoda apofatică. Alungând, nu fără ironie, una după alta imaginile nepotrivite prin care se dorește în mod obișnuit să se exprime lucrarea mântuirii noastre îndeplinită de Hristos, el desprinde astfel taina de nepătruns a biruinței asupra morții. “Trebuie să examinăm, spune el, problema și dogma, adesea trecute sub tăcere, dar care pentru mine, din acest motiv, nu cer mai puțin un

studiu aprofundat. Sângele vărsat pentru noi, sângele de mult preț și slăvit al lui Dumnezeu, acest sânge al Jertfitorului și al Jertfei, pentru ce a fost vărsat și cui s-a oferit? Noi eram sub stăpânirea diavolului, vânduți păcatului, după ce am dobândit stricăciunea prin dorința de plăceri. Dacă prețul răscumpărării noastre este plătit celui care ne ține sub puterea sa, eu mă întreb: cui și pentru care motiv este dat un asemenea preț? Dacă este dat diavolului, ce ocară! Tâlharul primește prețul răscumpărării. Nu numai că îl primește de la Dumnezeu, ci primește pe Dumnezeu Însuși. Pentru silnicia sa, el pretinde un preț așa de neînchipuit, încât ar fi fost mai drept să ne ierte de plată. Dar dacă acest preț este oferit Tatălui, ne întrebăm înainte de toate pentru care motiv? Nu Tatăl ne-a ținut în robie. În sfârșit, pentru ce sângele singurului Său Fiu să fi fost plăcut Tatălui, care n-a voit să primească pe Isaac oferit de Avraam ca ardere de tot, ci a înlocuit această jertfă omenească prin cea a unui berbec? Este evident că Tatăl nu primește jertfa pentru că I se cuvenea sau pentru că avea trebuință de ea, ci din iconomie: trebuia ca omul să fie sfințit de firea umană a lui Dumnezeu, trebuia ca El Însuși să ne slobozească biruind tiranul prin propria Sa putere, ca El să ne cheme spre El prin Fiul Său, care este Mijlocitorul care îndeplinește toate, cinstind pe Tatăl, căruia îi este întru toate ascultător... Restul să fie cinstit prin tăcere...”²⁵⁵

“Trebuia ca Dumnezeu să Se facă om și să moară, ca noi să putem trăi din nou.”²⁵⁶ “Nimic nu se poate asemui minunii mântuirii Mele: câteva picături de sânge reconstituie tot universul.”²⁵⁷

Această biruință asupra morții se arată înainte de toate în Învierea Domnului: “În această zi Hristos a fost chemat

dintre morții cărora li se alăturase. În această zi El a frânt boldul morții, a sfărâmat porțile întunecoase ale tristului iad, slobozind sufletele. În această zi, ieșind din mormânt, S-a arătat oamenilor pentru care S-a născut, a murit și a înviat din morți”²⁵⁸.

Hristos a luat asupra Sa firea noastră, El S-a supus de bunăvoie tuturor urmărilor păcatului, El a luat asupra Sa răspunderea pentru vina noastră, rămânând totuși străin de păcat, pentru a dezlega tragedia libertății umane, pentru a depăși ruptura dintre Dumnezeu și oameni, introducând ruptura în sânul persoanei Sale, unde nu este loc pentru nici o sfâșiere, pentru nici o contradicție interioară. După Sfântul Maxim, Hristos vindecă tot ceea ce aparține oamenilor și, înainte de toate, voința care a fost izvorul păcatului. În kenoza Sa de negrăit, Dumnezeu-Omul Se integrează în realitatea stricăcioasă istovind-o, dând-o afară dinăuntru prin voința Sa nesticăcioasă. Această integrare de bunăvoie în condiția omenirii căzute trebuia să ducă la moartea Sa pe cruce, la coborârea Sa în iad. Astfel, toată realitatea firii căzute - dimpreună cu moartea -, toate condițiile existențiale care erau rezultatul păcatului și, ca atare, aveau caracterul de chin, de pedeapsă, de blestem, au fost prefăcute, prin crucea lui Hristos, în condiții pentru mântuire. “Locul pătimirii se făcu rai.” Crucea, care trebuia să marcheze ultima decădere, devine o temelie de nezdruncinat a universului: “Crucea dăătoare de viață, putere a împăraților, tărie a dreptilor, măreție a preoților” (Cântarea Înălțării Crucii).

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, lucrarea mântuirii cuprinde trei trepte pe care Hristos le restatornicește pe rând în fire: ființa, ființa conformă binelui (εὐ εἶναι), ființa

veșnică (αἰ εἶναι). Prima treaptă este atinsă prin Întrupare, a doua prin incoruptibilitatea voinței în viața pământească ce duce la cruce, a treia prin nesticăciunea firii ce se descoperă în Înviere²⁵⁹. Să revenim la textul din Sfântul Maxim, unde el spune: “Cel care pătrunde mai departe decât Crucea și decât Mormântul și se află inițiat în taina Învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate aceste lucruri”²⁶⁰.

Părinții care au trăit în perioada hristologică, formulând dogma despre Hristos Dumnezeu-Om, n-au pierdut niciodată din vedere problema unirii *noastre* cu Dumnezeu. Argumentele obișnuite pe care ei le invocă împotriva învățăturilor străine Ortodoxiei vizează mai ales deplinătatea unirii noastre, a îndumnezeirii noastre, care devine imposibilă dacă despărțim cele două firi ale lui Hristos ca Nestorie, dacă admitem în El, ca monofiziții, numai firea dumnezeiască, dacă tăiem ca Apolinarie o parte din firea Sa omenească, dacă vrem să vedem în El numai voința și lucrarea divină, ca monoteliții. “Ceea ce nu este asumat nu poate fi îndumnezeit”, iată argumentul patristic care revine fără încetare²⁶¹.

Ceea ce este îndumnezeit în Hristos este firea Sa omenească, preluată în deplinătatea Sa de persoana dumnezeiască. Ceea ce trebuie îndumnezeit în noi este firea noastră întreagă, aparținând persoanei noastre, care trebuie să intre în unire cu Dumnezeu, să devină o persoană creată în două firi: firea umană îndumnezeită și firea sau, mai degrabă, energia dumnezeiască îndumnezeitoare.

Lucrarea îndeplinită de Hristos se referă la firea noastră care nu este despărțită de Dumnezeu prin păcat. Este o nouă fire, o făptură înnoită care intră în lume, un nou trup,

curat de orice atingere cu păcatul, slobod de orice necesitate din afară, despărțit de nedreptatea noastră, de orice voință străină, prin sângele scump al lui Hristos. Această făptură, acest trup este Biserica, mediu curat și nesticăcios, în care se atinge unirea cu Dumnezeu; este chiar și firea noastră, ca una care face parte din trupul Bisericii, ca parte a trupului lui Hristos căruia I se integrează prin botez.

Dar dacă prin firea noastră noi suntem mădulare, părți ale firii umane a lui Hristos, persoanele noastre n-au ajuns încă să se unească cu dumnezeirea Sa. Răscumpărarea, curățirea firii nu oferă încă toate condițiile necesare în vederea îndumnezeirii. Biserica este deja Trupul lui Hristos, dar nu este încă “plinirea Celui ce plinește toate întru toți” (*Efes.* 1, 23). Lucrarea lui Hristos s-a săvârșit; acum poate să se împlinească lucrarea Sfântului Duh²⁶².

CAPITOLUL 8

Iconomia Sfântului Duh

Întruparea Cuvântului este o taină mai mare, mai adâncă decât cea a facerii lumii; totuși, lucrarea lui Hristos se realizează în raport cu ceea ce este contingent, ca o acțiune dumnezeiască realizată ca urmare a păcatului lui Adam. Consecința preexistentă, voința dumnezeiască de mântuire ce precede voința omenească a căderii, această “taină ascunsă mai înainte de toți vecii în Dumnezeu”, care se descoperă în istorie ca taină a Crucii lui Hristos, nu este, la drept vorbind, întâmplătoare, în măsura în care libertatea omenească era implicată în ideea de creație. Iată de ce libertatea aceasta nu a putut să distrugă universul întocmit de Dumnezeu: ea s-a gasit cuprinsă într-un alt plan de existență, mai larg, deschis de Cruce și Înviere. O nouă realitate intră în lume, un trup mai desăvârșit decât lumea: Biserica, întemeiată pe o îndoită iconomie dumnezeiască: lucrarea lui Hristos și lucrarea Sfântului Duh, două dintre persoanele Sfintei Treimi care au fost trimise în lume. Cele două lucrări sunt la temelia Bisericii, amândouă sunt necesare ca noi să putem ajunge la unirea cu Dumnezeu.

Dacă Hristos este “cap al Bisericii, care este trupul Lui”, Sfântul Duh este “Cel ce plinește toate în toți” (*Efes.* 1, 23). Astfel, cele două definiții pe care le dă Sfântul Pavel Bisericii arată doi poli deosebiți, corespunzând celor două persoane dumnezeiești. Biserica este *trup*, întrucât Hristos este Capul său; ea este *plinătate*, întrucât Sfântul Duh o însuflețește, o umple de dumnezeire, căci dumnezeirea

locuiește în ea trupește, precum locuia în firea umană îndumnezeită a lui Hristos. Așadar, putem spune cu Sfântul Irineu: “Unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu, unde este Duhul, acolo este Biserica”²⁶³.

Cu toate acestea, Duhul “care a grăit prin prooroci” nu a fost niciodată străin de iconomia dumnezeiască în lumea în care se manifesta voința comună a Sfintei Treimi. El era prezent atât în lucrarea creației, cât și în cea a răscumpărării. Sfântul Duh este Cel care plinește toate, după Sfântul Vasile: “Venirea lui Hristos: Duhul o ia înainte. Întruparea: Duhul este acolo. Lucrări minunate, haruri și vindecări: prin Sfântul Duh. Dracii alungați: prin Duhul lui Dumnezeu. Diavolul înlățuit: fiind Duhul de față. Lăsarea păcatelor: în harul Sfântului Duh... Unirea cu Dumnezeu: prin Duhul. Învierea morților: prin puterea Duhului”²⁶⁴. Și totuși, Cuvântul Evangheliei este formal: “Încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit” (Ioan 7, 39). Așadar, lucrarea Sfântului Duh în lume înainte de Biserica și în afară de Biserică nu este aceeași cu prezența Sa în Biserică după Cincizecime. Așa cum Cuvântul, *per quem omnia facta sunt*, descoperirea înțelepciunea lui Dumnezeu în creație mai înainte ca El să fi fost trimis în lume și să fi intrat în istoria ei ca o persoană dumnezeiască întrupată, tot așa Duhul Sfânt în care voința dumnezeiască - creatoare și păstrătoare a universului - se împlinea încă din clipa creației a fost trimis la un moment dat în lume pentru a fi prezent acolo nu numai prin lucrarea Sa, comună întregii Treimi, ci și ca persoană.

Teologii au insistat întotdeauna asupra deosebirii radicale dintre purcederea veșnică a persoanelor, care este

“lucrarea firii”, după Sfântul Ioan Damaschinul - ființa însăși a Sfintei Treimi -, și misiunea în timp a Fiului și a Sfântului Duh în lume, lucrare a voinței comune a celor trei ipostasuri. În ceea ce privește Duhul Sfânt, Părinții greci folosesc de obicei verbul ἐκπορεύομαι pentru a arăta purcederea Sa veșnică, în timp ce verbele προΐημι, προχέομαι arată de cele mai multe ori misiunea Sa în lume. În planul veșnic, persoanele Fiului și Duhului purced de la Tatăl, “izvorul unic al dumnezeirii”. În planul misiunii în timp, lucrare a voinței care ține de ființa Treimii, Fiul este trimis de către Tatăl și Se întrupează prin Sfântul Duh; se poate spune, de asemenea, că Fiul este trimis de El Însuși întrucât împlinește voința de a fi trimis, neavând “voință proprie”. Același lucru este adevărat și cu privire la misiunea Sfântului Duh în lume: El împlinește voința comună a Celor Trei, fiind trimis de Tatăl și transmis de Fiul. După Sfântul Simeon Noul Teolog, “spunem că Sfântul Duh este trimis sau dat, dar aceasta nu înseamnă deloc că El rămâne străin de voința misiunii Sale. Într-adevăr, Sfântul Duh, una dintre persoanele Sfintei Treimi, împlinește prin Fiul ceea ce dorește Tatăl, ca și cum aceasta ar fi voința Sa, căci Sfânta Treime este neîmpărțită în ceea ce privește firea, substanța și voința Sa”²⁶⁵.

Astfel, după cum Fiul Se pogoară pe pământ și împlinește lucrarea Sa prin Duhul, tot așa persoana Sfântului Duh vine în lume fiind trimisă de Fiul: “Mângâietorul, pe Care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (*Ioan* 15, 26). Strâns legați în lucrarea Lor comună pe pământ, Fiul și Sfântul Duh rămân totuși, chiar în această lucrare, două persoane independente

una de alta în ceea ce privește ființa lor ipostatică. De aceea venirea personală a Sfântului Duh nu va avea caracterul unei lucrări ce s-ar face din poruncă, depinzând într-un fel de aceea a Fiului. Cincizecimea nu este o “continuare” a Întrupării, ea este urmarea acesteia, consecința acesteia: creația a devenit aptă să primească Sfântul Duh și El pogoară în lume, umple de prezența Sa Biserica răscumpărată, spălată, curățită prin sângele lui Hristos.

Se poate spune, într-un anume sens, că lucrarea lui Hristos o pregătea pe aceea a Sfântului Duh: “Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins!” (*Luca* 12, 49). Cincizecimea apăsarea deci ca țelul, scopul final al iconomieii dumnezeiești pe pământ. Hristos Se întoarce la Tatăl pentru ca Duhul să Se pogoare: “Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci Dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi” (*Ioan* 16, 7). Totuși, în venirea Sa personală Sfântul Duh nu-și arată deloc persoana. El nu vine chiar în numele Său, ci în numele Fiului, pentru a mărturisi pe Fiul - așa cum Fiul a venit în numele Tatălui pentru a-L face cunoscut pe Tatăl. “Nu ne gândim la Tatăl fără Fiul - spune Sfântul Grigorie de Nyssa -, nu-L gândim pe Fiul fără Sfântul Duh. Căci este cu neputință să ajungi la Tatăl fără să fi fost înălțat de Fiul și cu neputință să-L numești pe Iisus Domn fără numai în Sfântul Duh”²⁶⁶. Persoanele dumnezeiești nu se afirmă deloc prin ele-însele, ci una mărturisește pe cealaltă. Aceasta este pricina pentru care Sfântul Ioan Damaschinul spunea că “Fiul este chipul Tatălui și Duhul, chipul Fiului”²⁶⁷. Aceasta înseamnă că al treilea ipostas al Treimii este singurul care nu-și are chipul într-o altă persoană. Sfântul Duh rămâne nearătat ca

persoană, tainic, ascunzându-Se chiar în arătarea Sa. Tocmai pentru acest motiv Sfântul Simeon Noul Teolog, în imnele consacrate iubirii dumnezeiești, îl va cânta prin trăsăturile apofatice ale unei persoane tainice și care nu poate fi cunoscută: “Vino, Lumină adevărată; vino, viață veșnică; vino, taină ascunsă; vino, vistierie fără nume; vino, lucru negrăit; vino, persoană cu neputință de cunoscut; vino, bucurie neîncetată! Vino, lumină neînserată; vino, nădejde care vrei să mântuiești pe toți. Vino, înviere a morților; vino, Puternice, care împlinești, prefaci și schimbi totul prin voința Ta; vino, Nevăzutule, cu totul de neatins și de nepipăit. Vino, Cel care rămâi pururea nemișcat și care, în tot ceasul, Te miști și vii către noi, cei ce zăcem în iad. Tu ești mai presus de ceruri. Numele Tău, atât de dorit și mereu invocat, nimeni n-ar putea spune ce este. Nimeni nu poate ști cum ești Tu, de ce neam sau în ce fel, căci aceasta este cu neputință. Vino, coroană niciodată veștejită. Vino, Cel pe care bietul meu suflet L-a iubit și-L iubește! Vino singur la cel rămas singur. Vino, Tu care m-ai despărțit de toți și m-ai făcut să fiu singuratic în această lume și care Tu Însuți Te-ai făcut dorință în mine, care ai voit să Te voiesc, Tu, Cel cu totul neapropiat. Vino, suflarea și viața mea, mângâierea smeritei mele inimi”²⁶⁸.

Însăși învățătura despre Sfântul Duh are caracterul unei tradiții mai tainice, mai puțin descoperite, spre deosebire de arătarea strălucitoare a Fiului, vestită de Biserică până la marginile lumii. Sfântul Grigorie de Nazianz pune în evidență o iconomie ascunsă în cunoașterea adevărilor privind persoana Sfântului Duh. “Vechiul Testament - spune el - a arătat în chip limpede pe Tatăl, neclar pe Fiul.

Noul Testament a descoperit pe Fiul și a strecurat dumnezeirea Duhului. Astăzi, Duhul trăiește printre noi și se face cunoscut mai limpede. Căci ar fi fost primejdios, când dumnezeirea Tatălui nu era recunoscută, să se predice în chip deschis Fiul și, câtă vreme dumnezeirea Fiului nu era admisă, să se impună, dacă îndrăznesc să spun așa, ca un adaos, Sfântul Duh... Se cuvenea mai degrabă ca, prin adăugiri parțiale și, cum spune David, prin suișuri din slavă în slavă, măreția Treimii să strălucească în mod progresiv... Priviți cum ne vine lumina: puțin câte puțin. Priviți ordinea în care ne este descoperit Dumnezeu: ordine pe care trebuie să o respectăm la rândul nostru, nedezvăluind totul fără vreme și fără dreaptă socoteală și totuși fără să ținem nimic ascuns până la sfârșit. Căci una ar fi fost nechibzuită, și cealaltă neevlavioasă. Una ar fi riscat să rănească pe cei din jur, iar cealaltă să îndeparteze de noi pe propriii noștri frați... Mântuitorul cunoștea anumite lucruri despre care socotea că ucenicii Săi nu ar fi putut să și le însușească încă, deși ei erau deja plini de o învățătură îmbelșugată... Și El le repeta că Duhul, la venirea Sa, îi va învăța totul. Gândesc, așadar, că numărul acestor lucruri era însăși dumnezeirea Sfântului Duh: ea trebuia să fie vestită mai limpede după aceea, atunci când, după biruința Mântuitorului, cunoașterea propriei Sale dumnezeiri va fi întărită.²⁶⁹ Dumnezeirea Fiului este întărită de Biserică și predicată în întreaga lume; mărturisim, de asemenea, dumnezeirea Sfântului Duh, comună cu cea a Tatălui și a Fiului, mărturisim Sfânta Treime. Dar persoana însăși a Sfântului Duh care ne descoperă aceste adevăruri, pe care ni le face vizibile lăuntric, arătate ca și cum le-am atinge, rămâne totuși nedescoperită, tainică, ascunsă de

dumnezeirea pe care ea ne-o descoperă, prin darul pe care ni-l împărtășește.

Teologia Bisericii de Răsărit deosebește persoana Sfântului Duh de darurile pe care ea le împărtășește oamenilor. Această deosebire se întemeiază pe cuvintele lui Hristos: “Acela Mă va mărturisi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; pentru aceasta am zis că din al Meu ia” (*Ioan* 16, 14-15). Ceea ce este comun Tatălui și Fiului este dumnezeirea pe care Sfântul Duh o împărtășește oamenilor în Biserică, făcându-i “părtași ai dumnezeieștii firi”, dând focul dumnezeirii, harul necreat, celor care se fac mădulare ale trupului lui Hristos. Într-un antifon de la utrenia Bisericii Ortodoxe se cântă: “Prin Sfântul Duh tot sufletul viază, și prin curăție se înalță; luminează-se întru unirea Treimii cu sfințenie de Taină”²⁷⁰.

Adesea, darurile Sfântului Duh sunt arătate prin numele celor șapte duhuri care se găsesc într-un text din *Isaia*: duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul sfatului, duhul tăriei, duhul cunoștinței, duhul buneicredințe, duhul temerii de Dumnezeu (*Isaia* 11, 2-3). Cu toate acestea, teologia ortodoxă nu face o distincție specială între aceste daruri și harul îndumnezeitor. În general, pentru tradiția Bisericii de Răsărit, harul înseamnă toată bogăția firii dumnezeiești, în măsura în care se împărtășește oamenilor; este dumnezeirea care purcede în afara ființei Sale și se dăruiește, firea dumnezeiască la care participăm în energii.

Sfântul Duh, izvorul acestor daruri necreate și nesfârșite, rămânând nenumit și nedescoperit, primește toată mulțimea numelor care pot fi date harului. “Sunt cuprins de spaimă - spune Sfântul Grigorie de Nazianz - când cuget la bogăția

numirilor: Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos, Înțelepciunea lui Hristos, Duhul Înfierii. El ne creează din nou în botez și în înviere. El suflă unde voințe. Izvor al luminii și al vieții, El face din mine o Biserică, mă îndumnezeiește, mă desăvârșește, o ia înaintea botezului și este căutat după botez. Tot ceea ce face Dumnezeu, El împlinește. El se înmulțește în limbi de foc și înmulțește darurile, El creează propovăduitori, apostoli, prooroci, păstori, dascăli... El este un alt Mângâietor... ca și cum ar fi un alt Dumnezeu.”²⁷¹ După Sfântul Vasile, nu există dar acordat făpturii în care să nu fie prezent Duhul Sfânt²⁷². El este “Duhul Adevărului, darul înfierii, făgăduința bunătăților ce vor să fie, începutul fericirii celei veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei”²⁷³. Sfântul Ioan Damaschinul Îl numește “Duhul Adevărului, Stăpân, Izvor al înțelepciunii, al vieții și al sfințirii, Plinătate, Cel care cuprinde toate, împlinind toate, Atotputernic, Putere nesfârșită, întinzându-și stăpânirea asupra întregii făpturi, fără a fi supus vreunei stăpâniri oarecare, sfințind fără a fi El Însuși sfințit” etc.²⁷⁴ După cum am spus, toată această nesfârșită mulțime de numiri se referă mai ales la har, la bogăția firească a lui Dumnezeu pe care Sfântul Duh o împărtășește tuturor celor în care este prezent. Or, El este prezent cu dumnezeirea Sa pe care o face cunoscută, rămânând totuși necunoscut și nearătat: ipostas nedescoperit ce nu își are chipul într-o altă persoană dumnezeiască.

Sfântul Duh a fost trimis în lume sau, mai degrabă, în Biserică, în numele Fiului (“Mângâietorul, Duhul Sfânt pe care Tatăl Îl va trimite în numele Meu” - *Ioan* 14, 26).

Trebuie deci să porți numele Fiului, să fii un mădular al trupului Său pentru a primi Sfântul Duh. Hristos a recapitulat în Sine omenirea, după expresia preferată a Sfântului Irineu. El a devenit Capul, principiul, ipostasul firii omenești înnoite, care este trupul Său; pentru aceasta, același Sfânt Irineu dă Bisericii numele de “Fiu al lui Dumnezeu”²⁷⁵. E unitatea “omului nou” la care se ajunge “îmbrăcându-L pe Hristos”, devenind mădular al Trupului Său prin botez. Această fire este una și nedespărțită, “omul unic”. Sfântul Clement al Alexandriei vede în Biserica pe Hristos în întregime, Hristosul total, care nu se împarte: “El nu este nici barbar, nici evreu, nici elin, nici barbat, nici femeie, ci este Omul cel nou, transformat în întregime prin Duhul”²⁷⁶. “Bărbați, femei, copii, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, adânc despărțiți în privința rasei, a neamului, a limbii, a felului de viață, a muncii, a științei, a vredniciei, a averii... Pe toți Biserica îi creează din nou în Duhul Sfânt. Tuturor, deopotrivă, ea le întipărește o formă dumnezeiască. Toți primesc de la ea o fire unică, imposibil de sfărâmat, o fire care nu mai îngăduie să se țină seama de multele și profundele deosebiri care îi caracterizează. În felul acesta, toți sunt crescuți și uniți într-un mod cu adevărat universal. În Biserică nimeni nu este câtuși de puțin despărțit de comunitate, toți se contopesc, pentru a spune așa, unii în alții, prin puterea simplă și de nedespărțit a credinței... De asemenea, Hristos este totul întru toți, El care cuprinde toate în Sine după puterea unică, nesfârșită și atotînțeleaptă a bunătății Sale - ca un centru spre care se adună liniile -, pentru că făpturile Dumnezeului unic să nu rămână străine sau vrăjmașe unele față de altele, neavând un loc comun unde să-și arate prietenia și pacea.”²⁷⁷ În fața

acestei unități a firii în Biserică, Sfântul Ioan Gura de Aur se întreabă: “Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că și din unii, și din alții Hristos face un singur trup. Astfel, cel ce locuiește la Roma privește pe indieni ca pe propriile sale mădulare. Există vreo unire asemenea acesteia? Hristos este Capul tuturor”²⁷⁸. Acesta este însuși sensul “recapitulării” universului, a întregii firi în omul-Adam, care trebuia să unească cu Dumnezeu lumea creată. Hristos, cel de-al doilea Adam, împlinește acum această recapitulare. Cap al trupului Său, El devine ipostasul acestui trup adunat de la marginile universului. În El, fiii Bisericii sunt mădularele Sale și, ca atare, se găsesc cuprinși în ipostasul Său. Dar acest “om unic” în Hristos, cu toate că rămâne unul prin firea Sa înnoită, este totuși multiplu în persoane: el există în mai multe persoane. Dacă firea umană se găsește unită în ipostasul lui Hristos, dacă ea este o fire “enipostaziată” - există într-un ipostas -, persoanele omenești, ipostasurile acestei firii unificate nu sunt nimicite. Ele nu se confundă cu persoana dumnezeiască a lui Hristos, nu se unesc cu ea. Căci un ipostas nu poate intra în unire cu alt ipostas fără a înceta să mai existe ca ființă personală; aceasta ar însemna nimicirea persoanelor omenești în Hristosul unic, o îndumnezeire impersonală, o fericire în care nu ar fi fericiți. Fiind o fire în Hristos, Biserica, acest trup nou al omenirii, cuprinde totuși mai multe ipostasuri omenești. Este ceea ce spune Sfântul Chiril al Alexandriei: “Împărțiți oarecum în personalități distincte, prin care cutare este Petru, sau Ioan, sau Toma, sau Matei, noi suntem ca topiți într-un singur trup în Hristos, hrănindu-ne dintr-un singur trup”²⁷⁹.

Lucrarea lui Hristos cuprinde firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său. Lucrarea Sfântului Duh, dimpotrivă, cuprinde persoanele, adresându-se fiecăreia dintre ele. Sfântul Duh împărtășește ipostasurilor omenești în Biserică plinătatea dumnezeirii într-un chip unic, “personal”, impropriată de fiecare om ca persoană creată după chipul lui Dumnezeu. Sfântul Vasile spune că Sfântul Duh este “izvorul sfințirii”, care nu “seacă din pricina mulțimii celor ce se împărtășesc din el”²⁸⁰. “El este în întregime prezent în fiecare și peste tot. Împărtășindu-Se, El nu suferă împărțire. Când ne împărtășim din El, El nu încetează să rămână întreg, la fel ca o rază de soare... care oferă desfătări tuturor, în așa fel încât fiecare crede că este singurul care profită de aceasta, în timp ce această lumină luminează pământul și marea și pătrunde aerul. La fel, Duhul se află prezent în fiecare dintre cei care Îl primesc, ca și cum ar fi fost împărtășit numai unuia și, cu toate acestea, El revarsă asupra tuturor harul întreg, de care se bucură toți cei ce se împărtășesc din El după măsura propriilor lor capacități, căci nu există măsură pentru puterea duhului.”²⁸¹

Hristos devine chip unic potrivit firii comune a omenirii; Sfântul Duh dă fiecărei persoane create după chipul lui Dumnezeu putința de a realiza asemănarea în firea comună: unul împrumută firii ipostasul Său, celălalt dă dumnezeirea Sa persoanelor. Astfel, lucrarea lui Hristos unește, lucrarea Sfântului Duh diversifică. Totuși, una este cu neputință fără alta: unitatea firii se realizează în persoane; cât despre persoane, ele nu-și pot atinge desăvârșirea, nu pot să devină pe deplin persoane decât în unitatea firii, încetând

să fie “indivizi”, trăind pentru ei înșiși, având firea și voința lor proprie, “individuală”. Lucrarea lui Hristos și lucrarea Sfântului Duh sunt deci de nedespărțit: “Hristos creează unitatea trupului Său mistic prin Sfântul Duh, Sfântul Duh Se împărtășește persoanelor omenești prin Hristos. Într-adevăr, se pot distinge două comunicări ale Sfântului Duh Bisericii: una s-a făcut prin suflarea lui Hristos, care Se arată Apostolilor în seara Învierii (*Ioan* 20, 19-23), cealaltă în venirea personală a Sfântului Duh în ziua Cincizecimii (*Fapt.* 2, 1-5)”.

Cea dintâi comunicare a Sfântului Duh s-a făcut întregii Biserici, Bisericii în calitate de trup sau, mai degrabă, Duhul a fost dat soborului Apostolilor, cărora Hristos le-a dăruit în același timp puterea preoțească de a lega și dezlega. Aceasta este o prezență a Sfântului Duh nu personală, ci mai degrabă funcțională în raport cu Hristos care îi dă legătura unității Bisericii, după interpretarea Sfântului Grigorie de Nyssa²⁸². Aici Duhul Sfânt este dat tuturor împreună, ca legătură și ca putere preoțească; El va rămâne străin persoanelor și nu le va împărtăși nici o sfințenie personală. Aceasta este ultima desăvârșire pe care Hristos o dă Bisericii înainte de a părăsi pământul. Nicolae Cabasila stabilește o analogie între creația omului și reconstituirea firii noastre de către Hristos care Își creează Biserica: “El ne recrează - spune el - din aceeași materie din care ne-a creat întru început: atunci El S-a folosit de țărâna pământului, acum se slujește de propriul Său trup. El înnoiește în noi viața nu reformând un principiu vital pe care l-ar menține în ordinea firească, ci răspândindu-și sângele în inima celor ce se împărtășesc pentru a face să încolțească acolo însăși viața Lui. Odinioară, El a dat

sufflare de viață, acum ne împărtășește Însuși Duhul Lui”²⁸³. Aceasta este lucrarea lui Hristos care se adresează firii, Bisericii, întrucât ea este trupul Lui.

Cu totul alta este comunicarea Sfântului Duh în venirea Sa personală, în care El apare ca o persoană a Treimii, neatârnată de Fiul în ceea ce privește originea Sa ipostatică, deși trimisă în lume “în numele Fiului”. El a apărut sub formă de “limbi de foc” despărțite unele de altele, care se așează pe *fiecare* dintre cei de față, pe fiecare mădular al trupului lui Hristos. Aceasta nu mai este o comunicare a Duhului către Biserică în calitate de trup. Această comunicare este departe de a fi o funcție a unității. Sfântul Duh Se împărtășește *persoanelor*, însemnând pe fiecare membru al Bisericii cu o pecete a raportului personal și unic cu Treimea, devenind prezent în fiecare persoană. Cum? Aceasta rămâne o taină, taina pogorârii, taina kenozei Sfântului Duh care vine în lume. Dacă în kenoza Fiului, Persoana ne-a apărut în timp ce dumnezeirea rămânea ascunsă sub “chipul de rob”, Sfântul Duh, în venirea Sa, arată firea comună a Treimii, dar lasă persoana Sa ascunsă sub dumnezeire. El rămâne nedescoperit, ascuns, ca să spunem așa, de către dar, pentru ca acest dar pe care El îl împărtășește să fie pe deplin al nostru, însușit de către persoanele noastre. Sfântul Simeon Noul Teolog, într-unul dintre imnele sale, slăvește pe Sfântul Duh care Se unește în chip tainic cu noi, dăruindu-ne plinătatea dumnezeirii: “Îți mulțumesc pentru că Tu, Ființa dumnezeiască mai presus de toate ființele, Te-ai făcut un singur duh cu mine - fără amestecare, fără schimbare - , și Te-ai făcut pentru mine totul în toți: hrană negrăită,

împărțită în dar, care se revarsă de pe buze în sufletul meu, care curge din belșug din izvorul inimii mele; veșmântul strălucitor care mă acoperă și mă apără și care îi arde pe draci; curățirea care mă spală de toată spurcăciunea prin aceste sfinte și necurmăte lacrimi pe care prezența Ta le dă celor la care intri. Îți mulțumesc că mi Te-ai descoperit, ca ziua cea neînserată, ca soarele cel neapus, o, Tu, care nu ai loc unde să Te ascunzi; căci niciodată nu Te-ai ascuns: niciodată nu ai disprețuit pe nimeni, ci, dimpotrivă, noi ne ascundem nevoind să venim către Tine²⁸⁴.

Venirea personală a Sfântului Duh “cu desăvârșire liberă”, după cuvântul unui tropar de la Cincizecime²⁸⁵, n-ar putea fi concepută ca o plinătate, ca o nesfârșită bogăție care se deschide dintr-o dată înăuntrul fiecărei persoane, dacă Biserica de Răsărit nu ar mărturisi independența ipostasului Sfântului Duh față de Fiul, în ceea ce privește originea Sa veșnică. Dacă ar fi altfel, Cincizecimea, începutul procesului de sfințire, nu s-ar deosebi de suflarea pe care Hristos a împărțit-o Apostolilor, în care Sfântul Duh ar lucra ca un auxiliar la lucrarea lui Hristos, creând unitatea trupului Său mistic. Dacă Duhul Sfânt, ca persoană dumnezeiască, ar fi socotit ca fiind dependent de Fiul, atunci S-ar prezenta, chiar în venirea Sa personală, ca o legătură care ne unește cu Fiul. Viața mistică s-ar desfășura, așadar, ca o cale către unirea sufletului cu Hristos prin mijlocirea Sfântului Duh. Aceasta ne readuce la problema persoanelor omenești în unire: sau s-ar nimici unindu-se cu persoana lui Hristos, sau persoana lui Hristos ni s-ar impune din afară. În acest din urmă caz, harul ar fi conceput ca exterior față de libertate, în loc să fie dezvoltarea ei lăuntrică. Or, tocmai în această libertate

mărturisim dumnezeirea Fiului arătată minții noastre prin Sfântul Duh care sălășluiește în noi.

Pentru tradiția mistică a creștinismului răsăritean, Cincizecimea care dă persoanelor omenești prezența Sfântului Duh, începutul procesului de sfințire, constituie ținta, scopul final și, în același timp, ea înseamnă începutul vieții duhovnicești. Pogorând peste ucenici sub forma limbilor de foc, Sfântul Duh coboară în chip nevăzut asupra noilor botezați prin taina Sfântului Mir. În Biserica Ortodoxă, ungerea cu Sfântul Mir urmează imediat după botez. Sfântul Duh lucrează în amândouă tainele: El creează din nou firea curățind-o, unind-o cu trupul lui Hristos, El împărtășește, de asemenea, persoanei umane dumnezeirea, energia comună a Sfintei Treimi, adică harul. Legătura strânsă a acestor două taine - botezul și ungerea cu Sfântul Mir - este cauza pentru care darul cel necreat și îndumnezeitor pe care îl dă pogorârea Sfântului Duh membrilor Bisericii este adesea numit “harul de la botez”. Astfel, Sfântul Serafim din Sarov spunea despre harul Cincizecimii: “Acest înflăcărat suflu al harului pe care noi toți, creștinii credincioși, îl primim în taina Sfântului Botez este pecetluit prin sfintele peceți ale Sfântului Mir, puse pe părțile principale ale trupului nostru, după prescripțiile Bisericii; căci trupul nostru devine din această clipă un trup al harului pentru veșnicie... Acest har de la botez este atât de mare, acest izvor de viață este atât de necesar omului, încât el nu este retras nici măcar unui eretic până în ceasul morții sale, până la sorocul pe care Pronia i l-a pus omului pentru a-l încerca în timpul vieții sale pe pământ. Căci Dumnezeu încearcă pe oameni, însemnându-le vremea în

care trebuie să-și împlinească lucrarea, făcând să lucreze tăria harului, care le-a fost hărăzită”²⁸⁶. Harul de la botez, prezența Sfântului Duh în noi inalienabilă și personală pentru fiecare, este temelia întregii vieți creștine; este Împărăția lui Dumnezeu pe care Sfântul Duh o pregătește înăuntrul nostru, după același Sfânt Serafim²⁸⁷.

Sfântul Duh, venind să Se sălășluiască în noi, face din ființa noastră lăcaș al Sfintei Treimi, căci Tatăl și Fiul sunt de nedespărțit de dumnezeirea Duhului. “Noi primim focul curat al dumnezeirii - spune Sfântul Simeon Noul Teolog - focul despre care spunea Domnul: “Foc am venit să arunc pe pământ” (*Luca* 12, 49). Ce altceva este acest foc dacă nu Sfântul Duh, deoființă cu Tatăl prin dumnezeirea Sa, Sfântul Duh cu care Tatăl și Fiul intră în noi și pot fi contemplați?”²⁸⁸ Prin venirea Sfântului Duh, Treimea sălășluiește în noi și ne îndumnezeiește, ne dă energiile Sale necreate, slava Sa, dumnezeirea Sa care este veșnică lumină la care trebuie să participăm. De aceea, după Sfântul Simeon Noul Teolog, harul nu poate rămâne ascuns în noi, sălășluirea Sfintei Treimi nu poate rămâne nedescoperită. “Dacă cineva pretinde că toți credincioșii au primit și dețin Sfântul Duh fără să aibă conștiința sau experiența lui, el hulește ținând drept minciună cuvântul lui Hristos, care zice ca Duhul este “un izvor de apa curgătoare spre viața veșnică” (*Ioan* 4, 14) și iarăși: “Cel ce crede în Mine, (...) râuri de apă vie vor curge din pântecul lui” (*Ioan* 7, 38). Dacă izvorul țâșnește în noi, râul care iese din el trebuie să fie în mod necesar văzut de către cei care au ochi de văzut. Dar dacă totul se petrece în noi fără ca noi să avem vreo experiență sau cunoștință despre aceasta,

atunci este sigur că nu vom simți nicidecum viața veșnică ce rezultă de aici, că nu vom vedea lumina Sfântului Duh, că vom rămâne morți, orbi, nesimțitori în viața veșnică, așa cum suntem în viața de acum. Nădejdea noastră va fi deci deșartă și viața noastră nefolositoare, Dacă rămânem mereu în moarte, dacă rămânem morți după Duh, lipsiți de experiența vieții veșnice. Dar nu este așa, într-adevăr nu este așa. Ceea ce am spus de multe ori voi mai spune și nu voi înceta să o repet: lumină este Tatăl, lumină este Fiul, lumină este Duhul Sfânt. Cei trei sunt o singură Lumină atemporală, indivizibilă, fără confuzie, veșnică, necreată, nesecată, fără măsură, de nevăzut - pentru că este în afară și mai presus de toate -, lumina pe care nimeni nu a putut să o vadă vreodată înainte să se fi curățat, nici să o primească înainte să o fi văzut. Pentru că trebuie mai întâi să o fi văzut pentru ca după aceea să o primim cu multe osteneli și multe strădanii.²⁸⁹

După cum am spus deja, teologia Bisericii de Răsărit deosebește persoana Sfântului Duh, dătătoare a harului, și harul necreat pe care ni-l dăruiește. Harul este necreat, dumnezeiesc prin firea Sa. Este energia sau purcederea firii una, dumnezeirea (θεότης), ca deosebindu-se în mod negrăit de ființa și împărtășindu-se ființelor create să le îndumnezeiască. Nu mai este deci ca în Vechiul Testament, un efect produs în suflet prin voința dumnezeiască, activând ca o cauză exterioară persoanei; acum este viața dumnezeiască ce se deschide în noi în Sfântul Duh. Căci El se identifică în chip tainic cu persoanele omenești, rămânând totuși de neîmpărtășit; El se substituie, oarecum, nouă înșine, căci El este Cel care strigă în inimile noastre “ava, Părinte”, după cuvântul Sfântului Pavel. Ar trebui

mai degrabă să se spună că Sfântul Duh se șterge, ca Persoană, în față persoanelor create, pe care le ajută să-și însușească harul. În El voința lui Dumnezeu nu ne mai este exterioară: ea ne dăruiește harul pe dinăuntru, arătându-se chiar în persoana noastră, atâta vreme cât voința noastră omenească rămâne în acord cu voința dumnezeiască și conlucrează cu ea dobândind harul, făcându-l *al nostru*. Aceasta este calea îndumnezeirii ajungând la Împărăția lui Dumnezeu adusă în inimi de către Sfântul Duh încă din această viață. Căci Sfântul Duh este “ungerea împărătească” așezată peste Hristos și peste toți creștinii chemați să domnească împreună cu El în veacul ce va să fie. Atunci această persoană dumnezeiască necunoscută, care nu-și are chipul într-un alt ipostas, se va arăta în persoanele îndumnezeite: căci mulțimea sfinților vor fi chipul Său.

CAPITOLUL 9

Cele două aspecte ale Bisericii

Rolul celor două persoane dumnezeiești trimise în lume nu este același, deși Fiul și Sfântul Duh împlinesc pe pământ aceeași lucrare: ei creează Biserica în care se va face unirea cu Dumnezeu. Așa cum am spus, Biserica este în același timp trupul lui Hristos și plinătatea Sfântului Duh, “împlinind totul pentru toți”. Unitatea trupului se referă la firea care apare ca “omul unic” în Hristos; plinătatea Duhului se referă la persoane, la mulțimea ipostasurilor omenești, dintre care toate reprezintă un întreg și nu numai o parte. Astfel, omul va fi în același timp o parte, un mădular al trupului lui Hristos prin firea sa; dar el va fi, de asemenea, ca persoană, o ființă care cuprinde în ea totul. Sfântul Duh care Se așează ca o ungere împăratească peste firea umană a Fiului, Capul Bisericii, Se împărtășește fiecărui mădular al acestui trup, creează, spunând astfel, mai mulți hristoși, mai mulți unși ai Domnului: persoane pe cale de îndumnezeire alături de Persoana dumnezeiască. Biserica fiind lucrarea lui Hristos și a Sfântului Duh, ecleziologia are o bază dublă: ea este înrădăcinată în hristologie și totodată în pneumatologie.

Părintele Congar, în cartea sa intitulată *Chrétiens désunis*, spune că “gândirea ecleziologică răsăriteană, încă de la început, privește în taina Bisericii ceea ce aceasta învăluie din realitățile dumnezeiești, mai degrabă decât aspectul său pământesc și implicațiile omenești, realitatea lăuntrică a unității în credință și în dragoste, mai degrabă

decât cerințele concrete ale comuniunii ecleziale. S-a notat - spune el - dezvoltarea relativ slabă a ecleziologiei Părinților greci; adevărul este că ei au rămas într-o mai mare măsură la hristologie și mai mult încă la pnevmatologie, văzând Biserica în Hristos și în Sfântul Duh, mai degrabă decât în ființa sa bisericească ca atare²⁹⁰. Într-un anume sens, Părintele Congar are dreptate: teologia răsăriteană nu gândește niciodată Biserica în afara lui Hristos și a Sfântului Duh. Totuși, aceasta nu ține deloc de o slabă dezvoltare a ecleziologiei; înseamnă mai degrabă că ecleziologia răsăriteană, “ființa bisericească ca atare”, este extrem de complexă: ea nu este din această lume, cu toate că, luată din mijlocul acestei lumi, există în lume și pentru lume. Biserica nu poate fi redusă deci, pur și simplu, la “aspectul său pământesc” și la “implicațiile omenești”, fără să-și părăsească adevărata fire, care o deosebește de orice altă societate omenească. Părintele Congar caută zădarnic în tradiția dogmatică a Răsăritului o sociologie a Bisericii și lasă deoparte, fără să observe, bogăția covârșitoare a tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe: culegerile de canoane atât de felurite, opera minunată a tâlcuitorilor bizantini ca Aristen, Balsamon, Zonara, literatura canonică modernă. Canoanele care reglementează viața Bisericii în “aspectul său pământesc” sunt de nedespărțit de dogmele creștine. La drept vorbind, ele nu sunt niște statute juridice, ci aplicări ale dogmelor Bisericii, ale tradiției sale revelate, în toate domeniile vieții practice ale societății creștine. În lumina canoanelor, această societate apare ca o “colectivitate totalitară”, în care “dreptul indivizilor” nu există; dar, în același timp, fiecare persoană în acest trup este scopul său și nu poate fi

privită ca un mijloc. Este singura societate în care acordul intereselor indivizilor cu cele ale colectivității nu reprezintă o problemă de nedezlegat, căci năzuințele ultime ale fiecăruia se acordă cu scopul cel mai înalt al tuturor și acesta din urmă nu poate fi realizat în dauna interesului cuiva.

În realitate, aici nu este vorba de indivizi și de colectivitate, ci de *persoane* umane care nu-și pot atinge desăvârșirea decât în unitatea de *natură*. *Întruparea* este temelia acestei unități de natură; *Cincizecimea* este afirmarea mulțimii persoanelor în Biserică.

Pe tărâmul ecleziologiei ne găsim iarași în față deosebirea dintre fire și persoane, deosebire tainică pe care am intuit-o pentru prima dată examinând dogma Treimii în tradiția răsăriteană. Aceasta nu este de mirare pentru că, după cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, “creștinismul este imitarea firii dumnezeiești”²⁹¹. Biserică este un chip al Sfintei Treimi. Părinții nu conțin să o repete, canoanele o afirmă, de pildă, vestitul canon 34 al *Așezămintelor apostolice*, care statornicește administrația sinodală a provinciilor mitropolitane, “pentru ca Tatăl, Fiul și Sfântul Duh să fie slăviți în chiar ordinea vieții bisericești”. Tocmai pentru aceasta cea mai minunată însușire a Bisericii - aceea a catolicității (sobornicității) - în lumina dogmei Sfintei Treimi se descoperă în adevăratul ei înțeles (cu adevărat creștinesc), care nu poate fi tradus prin termenul abstract de “universalitate”. Căci sensul foarte concret al cuvântului “catolicitate” cuprinde nu numai unitatea, ci și multiplicitatea; el semnaleză un acord între amândouă sau, mai degrabă, o anumită identitate a unității cu multiplicitatea care face ca Biserica să fie sobornicească

în întregul ei, ca și în fiecare dintre părțile ei. Deplinătatea întregului nu este o sumă de părți, fiecare având aceeași deplinătate ca și întregul. Minunea sobornicității descoperă în însăși viața Bisericii ordinea de viață proprie a Sfintei Treimi. Dogma Treimii, “sobornicească” prin excelență, este modelul, “canonul” tuturor canoanelor Bisericii, temeiul întregii iconomii bisericești. Vom lăsa deoparte chestiunile de ordin canonic, cu tot interesul pe care l-ar putea avea un studiu asupra legăturii strânse dintre dogma treimică și structura administrativă a Bisericii Ortodoxe. Aceasta ne-ar îndepărta de subiectul nostru, care se referă la elementele de teologie care privesc problema unirii cu Dumnezeu. Numai din acest punct de vedere ne propunem să examinăm ecleziologia răsăriteană: Biserica în calitate de mediu în care se săvârșește unirea persoanelor omenești cu Dumnezeu.

După Sfântul Chiril al Alexandriei, Biserica este “cetatea sfântă, care nu a fost sfințită păzind Legea - căci Legea n-a desăvârșit nimic” (*Evr.* 7, 19) -, ci făcându-se asemenea cu Hristos și participând la firea dumnezeiască prin încredințarea Sfântului Duh, care ne-a însemnat cu pecetea Sa în ziua eliberării noastre, când am fost spălați de toată întinăriunea și eliberați de toată nedreptatea²⁹². După Sfântul Irineu, în trupul lui Hristos (Biserica) avem acces la izvorul Sfântului Duh²⁹³. Trebuie deci să fim uniți cu trupul lui Hristos pentru a primi harul Sfântului Duh. Totuși, și una, și alta - unirea cu Hristos și dăruirea harului - se fac prin același Duh. Sfântul Maxim Mărturisitorul distinge moduri diferite ale prezenței Sfântului Duh în lume: “Sfântul Duh, spune el, este prezent în toți oamenii fără

deosebire, ca păstrător al tuturor lucrurilor și de viață făcător al semințelor firești; dar El este cu deosebire prezent în toți aceia care au legea, arătând încălcarea poruncilor și dând mărturie despre persoana lui Hristos; cât despre creștini, Sfântul Duh este prezent în fiecare dintre ei, făcându-i fii ai lui Dumnezeu; dar ca Dătător al înțelepciunii, El nu este deloc prezent în toți, ci numai în cei raționali, adică în cei care prin luptele și strădaniile spre Dumnezeu au devenit vrednici de sălășluirea îndumnezeitoare a Sfântului Duh. Căci toți cei care nu împlinesc voința lui Dumnezeu nu au inima rațională”²⁹⁴. Astfel, corespunzător chemării de a se uni cu Dumnezeu, universul este întocmit după niște cercuri concentrice în mijlocul cărora se află Biserica, ai cărei membri devin fii ai lui Dumnezeu; totuși, această înfiere nu este scopul ultim, căci există un cerc și mai strâmt înăuntrul Bisericii, acela al sfinților (al “celor raționali” - τῶν συνιέντων -, după textul citat) care intră în unirea cu Dumnezeu.

Biserica este inima universului, centrul în care se hotărăsc destinele lui. Toți sunt chemați să intre în Biserică, pentru că, dacă omul este un microcosmos, Biserica este un macro-anthropos, după Sfântul Maxim²⁹⁵. Ea crește și se compune în istorie, aducând la sânul său, unind cu Dumnezeu pe cei aleși. Lumea îmbătrânește și cade în gârbovire, în timp ce Biserica este în mod constant reîntinerită și înnoită de Sfântul Duh, care este izvorul vieții sale. La un moment dat, când Biserica va ajunge la deplinătatea creșterii sale, hotărâtă de voința lui Dumnezeu, lumea din afară va muri, isprăvindu-și resursele vitale; cât despre Biserică, ea se va arăta în veșnica sa slavă, ca împărăție a lui Dumnezeu. Ea se va

descoperi atunci ca adevărata temelie a fapturilor care vor învia în nesticăciune, pentru a fi unite cu Dumnezeu, devenit totul în toate. Dar unii vor fi uniți prin har (κατὰ χάριτιν), alții în afara harului (παρά τὴν χάριτιν), după Sfântul Maxim²⁹⁶. Unii vor fi îndumnezeiți prin energiile pe care le-au dobândit înăuntrul ființei lor; alții vor rămâne în afară, și pentru ei focul îndumnezeitor al Duhului Sfânt va fi o flacără din afară, insuportabilă pentru cei a căror voința se împotrivesc lui Dumnezeu. Biserica este deci modul în care se înfăptuiește în viața de acum unirea cu Dumnezeu, unire care va fi împlinită în veacul ce va să fie, după învierea morților.

Toate condițiile necesare în vederea ajungerii la unirea cu Dumnezeu se regăsesc în Biserica. De aceea Părinții greci o aseamănă adesea raiului pământesc în care cei dintâi oameni trebuiau să ajungă la starea de îndumnezeire. Desigur, firea omenească nu mai are nemurirea și nesticăciunea de la început, dar moartea și stricăciunea au devenit calea spre viața cea veșnică, pentru că Hristos “a luat asupra-și tot ce a fost pătruns de moarte”²⁹⁷, și a zdrobit chiar moartea prin moartea Sa. După Sfântul Grigorie de Nyssa, în viața veșnică se intră prin botez și înviere. Botezul, chipul morții lui Hristos, este deja începutul învierii noastre, “ieșirea din labirintul morții”²⁹⁸. Trupul lui Hristos, cu care s-au unit creștinii prin botez, devine, după Sfântul Atanasie, “rădăcina învierii și a mântuirii noastre”²⁹⁹.

Biserica este ceva mai mult decât raiul pământesc; starea creștinilor este mai bună decât condiția celor dintâi oameni. Nu există riscul pierderii iremediabile a comuniunii cu

Dumnezeu, fiind cuprinși într-un singur trup în care curge sângele lui Hristos care “ne curăță de tot păcatul, de toată întinăciunea. Cuvântul a luat trup pentru ca noi să putem primi Duhul Sfânt”³⁰⁰. Această prezență a Sfântului Duh în noi, condiție a îndumnezeirii noastre, nu poate fi pierdută. Noțiunea de stare de har de care ar putea fi lipsiți membrii Bisericii, ca și deosebirea între păcatele de moarte și păcatele care se iartă sunt străine de tradiția Răsăritului. Orice păcat, chiar și cel mai mic - și starea lăuntrică a inimii, ca și fapta exterioară -, poate să întunece firea și să o aducă în acea stare în care harul să nu mai poată pătrunde în ea. Harul va rămâne nelucrător, deși mereu prezent, unit cu persoana care a primit Sfântul Duh. Viața sacramentală, “viața în Hristos”³⁰¹, se va prezenta ca o necurmată luptă pentru dobândirea harului care trebuie să transfigureze firea, lupta în care înălțările și căderile vor alterna, fără ca vreodată să i se retragă omului condițiile obiective ale mântuirii. În spiritualitatea răsăriteană, starea de har nu are un sens absolut și static. Este o realitate dinamică și nuanțată, care variază după schimbările voinței slăbite a omului. Toți membrii Bisericii care năzuiesc la unirea cu Dumnezeu sunt mai mult sau mai puțin în har și, în același timp, toți sunt mai mult sau mai puțin lipsiți de har... “Toată Biserica este Biserica celor care se pocăiesc, toată Biserica este Biserica celor care pier”, spunea Sfântul Efreem Sirul³⁰².

Ca să te eliberezi de orice întinare a păcatului și să crești fără încetare în har, trebuie să te înrădăcinezi din ce în ce mai mult în unitatea firii care are ca ipostas pe Hristos Însuși. Prin Taina trupului și a sângelui (Sfânta Euharistie) se realizează unitatea firii noastre cu Hristos și, în același

timp, cu toți membrii Bisericii... “Să învățăm minunea acestei Taine - spunea Sfântul Ioan Gura de Aur - scopul instituirii sale, efectele pe care le produce. Devenim un singur trup, după Scriptură, mădulare ale trupului Său și oase din oasele Sale. Este ceea ce realizează hrana pe care ne-o dă: El se amestecă cu noi, ca noi toți să devenim una, ca un trup unit cu Capul”³⁰³. Și Sfântul Ioan Damaschinul precizează: “Dacă taina Euharistiei este unire cu Hristos și în același timp unire a unora cu alții, ea ne mijlocește oricum unitatea cu cei care o primesc ca și noi”³⁰⁴. În Euharistie, Biserica apare ca o singură fire unită cu Hristos. “Mi-ai hărăzit, Doamne, ca această Biserică stricăcioasă - trupul meu omenesc - să se unească cu Sfântul Tău Trup, ca sângele meu să se unească cu Sângele Tău; și de acum eu sunt mădularul Tău străveziu și luminos... Sunt răpit în afara mea, mă văd - o, minune - așa cum am devenit. Temându-mă și totodată rușinându-mă de mine, Te slăvesc și mă tem de Tine și nu știu unde să mă ascund, spre ce scop să folosesc aceste mădulare noi, de temut și îndumnezeite.”³⁰⁵ Astfel slăvește Sfântul Simeon Noul Teolog într-unul dintre imnele sale unirea euharistică care înfăptuiește calitatea noastră de mădulare ale lui Hristos. Ea introduce până în adâncul ființei noastre “focul dumnezeirii”, care nu se desparte de trupul și sângele lui Hristos: “Mă împărtășesc cu foc, eu, care sunt pai, dar - o, minune - mă simt dintr-o dată aprins fără să fiu mistuit, ca odinioară rugul arzător al lui Moise”³⁰⁶.

În Biserică, prin Sfintele Taine, firea noastră intră în unire cu firea dumnezeiască în ipostasul Fiului, Cap al trupului mistic. Firea noastră umană devine deoființă cu

firea umană îndumnezeită, unită cu persoana lui Hristos, dar persoana noastră nu și-a atins încă desăvârșirea, de unde șovăiala Sfântului Simeon Noul Teolog, care se simte plin de teamă și de rușine în față lui însuși, neștiind ce să facă cu mădularele sale, “de temut și îndumnezeite”. Firea noastră este unită cu Hristos în Biserică, care este trupul Său, și această unire se săvârșește în viața sacramentală, dar fiecare persoană a acestei firi una trebuie să realizeze asemănarea cu Hristos, *χριστοειδής*; trebuie ca ipostasurile omenesti să devină și ele “cu două firi”, reunind în ele firea creată cu plinătatea harului necreat, cu dumnezeirea pe care o dă Sfântul Duh, impropriată de fiecare mădular al Trupului lui Hristos. Deoarece Biserica nu este numai firea una în ipostasul lui Hristos, ea este, de asemenea, ipostasurile felurite în harul Sfântului Duh.

Dar această mulțime de persoane nu se poate împlini decât în unitate. Viața creștină, viața în Hristos este o cale care conduce de la multitudinea formelor de stricăciune - cea a individualităților care fărâmițează firea umană - la unitatea unei firi curate, în care apare o nouă mulțime, aceea a persoanelor unite cu Dumnezeu în Sfântul Duh. Ceea ce era împărțit prin starea de jos, în firea fărâmițată între mai multe individualități, trebuie unit într-o singură temelie, în Hristos, pentru a se împărți în starea de sus, în persoanele sfinților care și-au impropriat flăcările îndumnezeitoare ale Sfântului Duh.

Nu se cuvine să cercetăm ceea ce este personal, căci desăvârșirea persoanei se împlinește în părăsire totală, în lepădarea de sine. Orice persoană care caută să se afirme nu ajunge decât la fărâmițarea firii, la ființa particulară, individuală, împlinind o lucrare potrivnică celei a lui

Hristos: “Cine nu adună cu Mine risipește” (*Matei* 12, 30). Or, trebuie să risipești cu Hristos, să-ți părăsești propria fire, care este în realitate firea comună, pentru a aduna, pentru a dobândi harul care trebuie *însușit* de fiecare persoană, pentru a deveni al său. “Și dacă în ceea ce este străin nu ați fost credincioși, cine vă va da ceea ce este al vostru?” (*Luca* 16, 12). Firea noastră este a altuia - a dobândit-o Hristos prin preascumpul Său sânge; harul necreat este al nostru - el ne este dăruit de Sfântul Duh. Aceasta este taina de nepătruns a Bisericii, lucrare a lui Hristos și a Sfântului Duh, una în Hristos, multiplă prin Duhul; *o singură fire omenească* în ipostasul lui Hristos, *mai multe ipostasuri omenești* în harul Sfântului Duh. Totuși, Biserica e una pentru că este un singur trup, o singură fire unită cu Dumnezeu în persoana lui Hristos, căci unirea noastră personală, unirea desăvârșită cu Dumnezeu în persoanele *noastre* nu se va împlini decât în veacul ce va să fie. Unirile prin Sfintele Taine pe care ni le pune înaintea Biserica - și chiar cea mai desăvârșită dintre ele, unirea euharistică - se referă la firea noastră, întrucât ea este primită în persoana lui Hristos. În raport cu persoanele noastre, Sfintele Taine sunt mijloace, realități care trebuie împlinite, dobândite, pentru a deveni pe deplin ale noastre în cursul luptelor statornice în care voința noastră se va conforma voinței lui Dumnezeu în Duhul Sfânt prezent în noi. Dăruite firii noastre, Tainele bisericesti ne fac vrednici pentru viața duhovnicească în care se împlinește unirea persoanelor noastre cu Dumnezeu. Firea noastră primește în Biserică toate condițiile obiective ale acestei uniri. Condițiile subiective nu depind decât de noi.

Așa cum am spus în mai multe rânduri, Biserica are două aspecte, arătate de Sfântul Pavel în Epistola către Efeseni, epistolă prin excelență ecleziologică. Aceste două aspecte sau, mai degrabă, aceste două însușiri fundamentale ale Bisericii sunt atât de strâns legate între ele, încât Sfântul Pavel le trece într-un singur verset (*Efes.* 1, 23). Biserica este reprezentată aici (versetele 17-23) ca împlinirea iconomiei treimice, ca o descoperire a Tatălui în lucrarea Fiului și a Sfântului Duh. Tatăl slavei dă credincioșilor duhul înțelepciunii și al revelației (πνεύμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως), pentru ca ei să-și recunoască chemarea (κλήσις), care este unirea personală pentru fiecare, bogăția slavei moștenirii Sale (κληρονομία) care va apărea în sfinți, în unirea realizată de mulțimea persoanelor omenești; același Duh ne face să recunoaștem lucrarea dumnezeiască pe care a săvârșit-o Tatăl în Hristos: este mărturia dată dumnezeirii lui Hristos. Aspectul hristologic al Bisericii ne este descoperit astfel prin aspectul său pnevmatologic: Duhul arată tuturor pe Hristos pe care Tatăl L-a înviat din morți și L-a făcut să șadă de-a dreapta Sa, mai presus decât toată domnia, decât toată puterea, decât toate numele cu care poate fi numit în veacul acesta și în cel viitor, supunând totul sub picioarele Lui, așezându-L Cap al Bisericii. Urmează apoi definiția Bisericii (versetul 23), unde cele două aspecte, cele două principii - hristologic și pnevmatologic - sunt date deodată, aproape contopite într-o sinteză supremă: Biserica “care este Trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate într-o toți” (“ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τά πάντα ἐν πάσιν πληρουμένου”). Biserica este firea noastră recapitulată de Hristos, cuprinsă în ipostasul Său; este un organism

teandric, divino-uman; totuși, dacă firea noastră se află încrustată în trupul lui Hristos, persoanele omenești nu sunt nicidecum atrase de procesul fizic și inconștient al unei îndumnezeiri care ar înlătura libertatea, care ar nimici înseși persoanele. O dată eliberați de determinismul păcatului, nu cădem sub un determinism dumnezeiesc. Harul nu distruge libertatea, căci el nu este o putere unificatoare care porcede de la Fiul, Capul ipostatic al firii noastre; el are un alt principiu ipostatic, un alt izvor, independent de Fiul: Duhul Sfânt care porcede de la Tatăl. Astfel, Biserica are în același timp un caracter organic și personal, un accent de necesitate și libertate, de obiectiv și de subiectiv, ea este o realitate statornică și hotărâtă, dar totodată și o realitate în devenire. Unită cu Hristos, “enipostaziată”, ea este o ființă teandrică, cu două firi, cu două voințe unite în mod nedespărțit - unirea făpturii cu Dumnezeu, realizată în persoana lui Hristos. Pe de altă parte, în persoanele umane, care sunt ipostasurile multiple ale firii sale, Biserica nu-și atinge decât virtual desăvârșirea. Sfântul Duh S-a împărțit fiecărei persoane. El deschide fiecărui mădular al Trupului lui Hristos deplinătatea moștenirii dumnezeiești, dar persoanele umane, ipostasurile create ale Bisericii nu pot dobândi “două firi” dacă nu se înalță în chip liber către unirea desăvârșită cu Dumnezeu, dacă nu realizează această unire în ele prin Sfântul Duh și voința lor. Ipostasul dumnezeiesc al Fiului a coborât către noi, a reunit în el firea creată cu firea necreată, pentru a îngădui ipostasurilor omenești să se înalțe către Dumnezeu, să reunească în ele, la rândul lor, harul necreat cu natura creată în Duhul Sfânt.

Suntem chemați să împlinim, să ne construim persoana noastră în harul Sfântului Duh. Dar noi creăm, după Sfântul Pavel, pe o temelie deja pusă, pe o piatră de neclintit care este Hristos (*I Cor. 2, 11*). Întemeiați pe Hristos care cuprinde firea noastră în persoana Sa dumnezeiască, se cade să dobândim unirea cu Dumnezeu în persoanele noastre create, să ajungem, după chipul lui Hristos, persoane cu două firi, adică, după cuvântul îndrăzneț al Sfântului Maxim Mărturisitorul, trebuie ca noi să reunim “prin iubire firea creată și firea necreată, făcându-le să apară în unitate și identitate, în dobândirea harului”³⁰⁷. Unirea care s-a realizat în persoana lui Hristos trebuie să fie realizată și în persoanele noastre prin Sfântul Duh și libertatea noastră. De aici, două aspecte ale Bisericii: aspectul realizat și aspectul devenirii. Cel din urmă se întemeiază pe cel dintâi, care este condiția sa obiectivă.

Sub aspect hristologic, Biserica apare ca un organism cu două firi, cu două lucrări, cu două voințe. În istoria dogmei creștine, toate ereziile hristologice vor învia din nou, vor renaște în ceea ce privește Biserica. Astfel, vom vedea aparând un nestorianism ecleziologic, rătăcirea celor ce vor să despartă Biserica în două ființe deosebite: Biserica cerească, nevazută, singura adevărată și absolută, și Biserica (sau mai degrabă bisericile) pământească, nedesăvârșită și relativă, rătăcind în întuneric, societăți omenești care caută să se apropie, pe măsura puterilor lor, de desăvârșirea transcendentă. Dimpotrivă, monofizitismul ecleziologic se va traduce prin dorința de a vedea în Biserică o ființă dumnezeiască prin excelență, în care fiecare amănunt este Sfânt, în care totul se impune cu un

caracter de necesitate dumnezeiască, în care nimic nu poate fi schimbat sau modificat, căci libertatea omenească, “sinergia”, conlucrarea oamenilor cu Dumnezeu nu are loc în acest organism Sfânt care exclude latura omenească: aceasta este o magie a mântuirii care se exercită în tainele și în riturile împlinite cu fidelitate. Aceste două erezii ecleziologice de tendință opusă au apărut aproape în același timp în cursul veacului al XVII-lea; cea dintâi s-a ivit pe teritoriul Patriarhiei de Constantinopol (protestantismul răsăritean al lui Chiril Lucaris), a doua s-a dezvoltat în Rusia, sub forma schismei (rascal), zisă “a partizanilor vechiului rit”. Cele două rătăcirii ecleziologice au fost zdrobite de marile soboare de la Ierusalim și de la Moscova. Monotelismul în ecleziologie se va exprima mai ales printr-o tăgăduire a iconomiei Bisericii față de lumea din afară, pentru mântuirea căreia a fost întemeiată Biserica. Rătăcirea opusă (care nu și-a putut avea precedentul în ereziile hristologice, afară doar de seminestorianism) constă într-o atitudine de compromis gata să jertfească adevărul pentru unele obiective ale iconomiei bisericești față de lume: este relativismul ecleziologic al mișcărilor așa-zis “ecumenice” și al altora asemănătoare. Erezia apolinaristă, care tăgăduia mintea omenească în firea umană a lui Hristos, se traduce în domeniul ecleziologic prin refuzul de a admite deplina cunoaștere omenească, de pildă în slujirea doctrinară a Bisericii: adevărul s-ar descoperi sinoadelor ca un *deus ex machina*, neatârând de cei de față.

Astfel, tot ceea ce poate fi afirmat sau tăgăduit cu privire la Hristos poate fi la fel cu privire la Biserică, întrucât ea este un organism teandric sau, mai exact, o fire creată,

unită în mod nedespărțit cu Dumnezeu în ipostasul Fiului, o ființă având ca și El două firi, două voințe, două lucrări de nedespărțit și deosebite în același timp. Această structură hristologică determină o lucrare statornică și necesară a Sfântului Duh în Biserică, lucrare funcțională în conformitate cu Hristos, care a dăruit Duhul soborului Apostolilor suflând spre ei. Această unire impersonală cu Duhul Sfânt, această sfințenie condițională a ierarhiei bisericești dă un caracter obiectiv, independent de persoane și de intenții, mai înainte de toate, lucrărilor sacramentale săvârșite de membrii clerului. Tainele și riturile sfinte săvârșite în Biserică vor presupune deci două voințe, două lucrări, împlinindu-se deodată: preotul invocă Sfântul Duh binecuvântând pâinea și vinul pe altar, și Duhul lucrează taina euharistică; duhovnicul rostește cuvintele de dezlegare, și păcatele sunt iertate prin voia lui Dumnezeu; episcopul pune mâinile pe cel ce se hirotonisește, și Sfântul Duh dă harul preoțesc etc. Același acord al celor două voințe are loc în exercițiul puterii episcopale, însă cu o anumită nuanță. Actele pornind de la puterea episcopală au un caracter obligatoriu, căci episcopul lucrează prin puterea dumnezeiască; supunându-te voinței sale, te supui voinței lui Dumnezeu. Totuși, un element personal este aici de neînlăturat: episcopul, dacă nu a dobândit personal harul, dacă nu are înțelegerea luminată de Sfântul Duh, poate lucra după scopuri omenești; el poate rătăci în exercițiul puterii dumnezeiești care îi este dăruită. Desigur, va răspunde de actele sale în fața lui Dumnezeu, dar ele vor avea totuși un caracter obiectiv și obligatoriu, afară de cazurile în care episcopul lucrează împotriva canoanelor, adică în dezacord cu voința obștească a Bisericii; el devine

atunci vinovat de schismă și se așează în afara unității bisericești. Hotărârile sinoadelor exprimă, de asemenea, acordul celor două voințe în Biserică; pentru aceasta primul sinod, cel al apostolilor, model al tuturor sinoadelor Bisericii, a pus în fața hotărârilor sale formula: “Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă” (*Fapt.* 15, 28). Cu toate acestea, dacă sinoadele mărturisesc tradiția prin hotărârile lor obligatorii și obiective, Adevărul însuși pe care ele îl afirmă nu este supus formelor canonice. Într-adevăr, tradiția are un caracter pnevmatologic: este viața Bisericii în Sfântul Duh. Adevărul nu poate avea criteriu exterior, acesta arătându-se prin el însuși cu o evidență lăuntrică, dată într-o măsură mai mult sau mai puțin mare tuturor membrilor Bisericii, căci toți sunt chemați să cunoască, să păzească și să apere adevărurile de credință. Aici aspectul hristologic se potrivește cu aspectul pnevmatologic în caracterul sobornicesc al Bisericii: prin puterea pe care o deține de la Hristos, Biserica *afirmă* ceea ce Duhul *descoperă*. Dar facultatea de a defini, de a exprima, de a face ca tainele de nepătruns pentru mintea omenească să fie ținute în dogme precise aparține aspectului hristologic al Bisericii, întemeiat pe Întruparea Cuvântului.

Același principiu stă la temelia cultului sfințelor icoane, care exprimă cele nevăzute și le face realmente prezente, văzute și lucrătoare. O icoană, o cruce nu sunt numai chipuri pentru a călăuzi imaginația noastră în timpul rugăciunii; sunt centre materiale în care sălășluiește o energie, o dumnezeiască putere care se unește cu arta omenească.

La fel, aghiasma, semnul crucii, cuvintele Scripturii citite în timpul slujbei, cântarea sfântă, obiectele cultului,

podoabele bisericești, tămâia, lumina lumânărilor sunt simboluri în sensul realist al acestui cuvânt, semne materiale ale prezenței lumii spirituale. Simbolismul ritual este mai mult decât o reprezentare care se adresează simțurilor pentru a ne reaminti realitățile de ordin duhovnicesc. Cuvântul anamneză (ἀνάμνησις) nu vrea să însemne numai reamintire. El arată mai degrabă o inițiere în taine, descoperirea unei realități mereu prezente în Biserică. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre simbolurile liturgice. Slujba Euharistiei reprezintă pentru el purtarea de grijă mântuitoare a lui Dumnezeu în întregul ei. Intrarea Sfântului Sobor reprezintă prima venire a Mântuitorului. Urcarea arhiereului spre altar și spre scaunul său este chipul Înălțării. Intrarea credincioșilor simbolizează intrarea neamurilor în Biserică. Iertarea păcatelor: judecata lui Dumnezeu care dezvăluie fiecăruia în parte voința dumnezeiască cu privire la persoana Lui. Sfintele cântări exprimă bucuria care cuprinde inimile curate care se înalță spre Dumnezeu. Invocarea pacii amintește de viața pașnică a contemplării care urmează luptelor cumplite ale așezei. Citirea Evangheliei, coborârea arhiereului de pe scaun, scoaterea catehumenilor și a penitenților, închiderea ușilor Bisericii simbolizează actele Judecății din urmă: a doua venire a Domnului, despărțirea aleșilor de cei osândiți, pierderea lumii văzute. Apoi, intrarea cu Sfintele Daruri (Vohodul mare) închipuie descoperirea de dincolo; sărutul păcii: unirea tuturor sufletelor în Dumnezeu, care se săvârșește în mod progresiv. Mărturisirea credinței este marea lucrare de mulțumire a celor aleși. Imnul “Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot” închipuie înălțarea sufletelor

către corul îngerilor care, în nemișcarea veșnicei mișcări în jurul lui Dumnezeu, binecuvântează și cântă Treimea cea Una. “Tatăl nostru” închipuie înfierea noastră în Hristos, și cântarea de la sfârșit: “Unul Sfânt, Unul Domn” ne face să ne gândim la intrarea supremă a făpturii în adâncul unirii dumnezeiești³⁰⁸. Sărbătorile bisericești ne fac să luăm parte la întâmplările vieții pământești a lui Hristos într-un plan mai adânc decât acela al unor simple fapte istorice, căci în Biserică noi nu mai suntem niște privitori din afară, ci martori luminați de Duhul Sfânt.

Am examinat aspectul hristologic al Bisericii, condițiile așa-zis obiective și imuabile, întemeiate pe faptul ca Hristos este Capul trupului Său mistic, că firea noastră este cuprinsă în ipostasul Lui, ceea ce face din Biserică un organism cu două firi. Dar, cum am spus, Biserica este incompletă dacă se lasă deoparte un alt aspect, mai lăuntric, mai puțin aparent, dar cu atât mai însemnat cu cât se referă chiar la scopul Bisericii: unirea cu Dumnezeu care trebuie să se înfăptuiască în fiecare persoană umană. Este aspectul pnevmatologic, care are ca principiu taina Cincizecimii. Deosebirea între cele două aspecte ale Bisericii ne va fi dovedită comparând chipul prezenței harului în Sfintele Taine, actele teurgice, ierarhia, puterea bisericească, cultul, simbolurile sfinte, când aceasta are un anumit caracter de necesitate mai dinainte hotărâtă, cu o altă ordine a harului în Biserică, cu o prezență mai lăuntrică a acestuia, nu numai exterioară și funcțională, ci unită cu ființa însăși care îl poartă: harul devenit propriu persoanei, dobândit în mod personal. Dacă, în primul caz, prezența harului are un caracter de obiectivitate, aproape că

ne-ar plăcea să spunem ca al doilea caz este subiectiv, dacă acest cuvânt nu ar avea un sens peiorativ, sensul de ceva nesigur. Vom spune mai degrabă că prima prezență are caracterul unei predeterminări, în timp ce a doua este întemeiată pe o alegere. Acestea sunt lucrările harului în moaște, în locurile sfințite de aparițiile Fecioarei sau prin rugăciunile sfinților, în izvoarele făcătoare de minuni, chipurile taumaturgice, darurile harismatice, minunile; în sfârșit, în persoanele omenești care, în cele din urmă, l-au dobândit. Harul este cel care lucrează în persoane și prin persoane ca propria lor putere, puteri dumnezeiești și necreate, *însușite* de persoanele create în care se înfăptuiește unirea cu Dumnezeu. Căci Sfântul Duh dăruiește dumnezeirea persoanelor umane chemate să realizeze în ele unirea îndumnezeitoare - taina care se va descoperi în veacul viitor, dar ale cărei premise se arată încă de aici în cei care se aseamănă cu Dumnezeu.

Astfel, putem spune că sub aspect hristologic, Biserica se prezintă ca o statornicie desăvârșită, ca o temelie de neclintit despre care vorbește Sfântul Pavel când spune: “Zidiți fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un lăcaș Sfânt în Domnul, în Care și voi împreună sunteți zidiți spre a fi lăcaș al lui Dumnezeu în Duh” (*Efes. 2, 20-22*). În aspectul său pnevmatologic, cel al iconomiei Sfântului Duh față de persoanele omenești (pomenit de Sfântul Pavel la sfârșitul textului citat), Biserica are un caracter dinamic, ea tinde către scopul său ultim, către unirea fiecărei persoane umane cu Dumnezeu. Sub cel dintâi aspect, Biserica se prezintă drept trupul lui Hristos; sub cel de-al doilea, ca o

flacăra având o singură bază și mai multe flăcări împărțite. Cele două aspecte sunt de nedespărțit și, totuși, în cel dintâi Biserica există în ipostasul lui Hristos, pe când în cel de-al doilea putem întrevedea ființa Lui proprie deosebită de Capul Său.

Într-adevăr, dacă reluăm imaginea unirii lui Hristos cu Biserica la Sfântul Pavel - imaginea unirii soților -, trebuie să constatăm ca Hristos este Capul trupului Său, Capul Bisericii, în același sens în care soțul este capul trupului unic al celor doi în căsătorie - *duo in carne una, oī δύο εἰς σάρκα μίαν* (Efes. 5, 31). În această unire tainică (τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, spune Sfântul Pavel), trupul unic, firea comună în doi, primește ipostasul Mirelui: Biserica este "Biserica lui Hristos". Dar ea nu rămâne mai puțin cealaltă persoana a unirii, supusă Mirelui, deosebită de El, ca Mireasă. Ca în *Cântarea Cântărilor*, ca în alte texte ale Vechiului Testament care exprimă, după Părinți, unirea lui Hristos cu Biserica sub imaginea unirii trupești, Mireasa se prezintă în mod necesar cu trăsături personale: este o persoană care este iubită de Mire și care, la rândul ei, Îl iubește. Neapărat trebuie să ne întrebăm: cine este această altă persoană, Biserica, deosebită de persoana Capului ei? Cine este Mireasa în această unire "într-un singur trup", εἰς σάρκα μίαν? Care este *ipostasul propriu* al Bisericii? Cu siguranță că nu este ipostasul Sfântului Duh. Așa cum am văzut mai sus, Sfântul Duh, în venirea Sa personală, spre deosebire de Fiul, nu împărtășește Bisericii ipostasul Său, care rămâne ascuns, nedescoperit. El se ascunde, se identifică, așa-zicând, cu persoanele omenești, cărora le impropriază a două fire: dumnezeirea, energiile îndumnezeitoare. El devine principiul îndumnezeirii

personale, izvorul bogățiilor necreate în fiecare dintre ele; El dăruiește fiecărei persoane ultima sa desăvârșire, dar El nu devine persoana Bisericii. Într-adevăr, Sfântul Duh nu conține în El ipostasurile omenești, așa cum Hristos conține firea, ci Se dă în mod deosebit fiecărei persoane. Biserica, în ființa ei proprie, ca Mireasă a lui Hristos, apare deci ca o mulțime de ipostasuri create. Persoana sau, mai degrabă, persoanele omenești sunt ipostasurile firii una a Bisericii. Pentru aceasta, în tâlcuirile lor asupra Cântării Cântărilor, Părinții vor vedea în Mireasă în același timp Biserica și fiecare persoană care intră în unire cu Dumnezeu. Dar să spunem cu Sfântul Pavel: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν - “taina aceasta mare este”. Ea aparține veacului viitor, în care Biserica va ajunge la desăvârșirea sa în Duhul Sfânt, în care persoanele omenești vor reuni în ele firea lor creată cu plinătatea necreată și vor deveni ipostasuri umane îndumnezeite, în jurul lui Hristos, Ipostasul dumnezeiesc întrupat.

De aici ar reieși că, înainte de sfârșitul veacurilor, înaintea învierii morților și a Judecării din urmă, Biserica nu va avea ipostasul său propriu, ipostas creat, nici una dintre persoanele omenești nefiind încă ajunsă la unirea desăvârșită cu Dumnezeu. Și totuși, a spune aceasta ar însemna să nu cunoaștem inima însăși a Bisericii, una dintre tainele sale cele mai ascunse, inima sa mistică, desăvârșirea sa deja împlinită într-o persoană umană pe deplin unită cu Dumnezeu, care se află dincolo de Înviere și de Judecată. Această persoană este Maria, Maica lui Dumnezeu. Cea care a dat firea umană Cuvântului și care a adus pe lume pe Dumnezeu făcut om s-a făcut de bunăvoie un mijloc al Întrupării realizate în firea Sa curățită prin

Sfântul Duh. Dar Sfântul Duh S-a pogorât încă o dată asupra Fecioarei în ziua Cincizecimii - de dată aceasta nu pentru a se sluji de firea ei ca de un mijloc, ci pentru a Se dăruia persoanei ei, pentru a deveni mijlocul îndumnezeirii ei. Și firea preacurată care a purtat în ea pe Cuvântul a intrat în unire desăvârșită cu dumnezeirea în persoana Maicii lui Dumnezeu. Dacă ea a rămas încă în lume, dacă S-a supus condițiilor vieții omenești până la a primi moartea, acest lucru a fost posibil datorită voinței Sale desăvârșite, în care Maria reproducea kenoza cea de bunăvoie a Fiului Său. Dar moartea nu mai avea putere asupra ei: ca și Fiul său, ea a înviat și s-a înălțat la cer - primul ipostas omenesc care a realizat în el scopul final pentru care a fost creată lumea. Biserica și întregul univers au deci încă de acum împlinirea lor, culmea lor personală, care deschide calea îndumnezeirii întregii creații.

Sfântul Grigorie Palama, în omiliile sale mariale, vrea să vadă în Maica lui Dumnezeu o persoană creată care întrunește într-însa toate desăvârșirile create și necreate, realizarea absolută a frumuseții creației. “Voind să creeze, spune el, un chip al frumuseții desăvârșite și să arate limpede îngerilor și oamenilor puterea maiestriei Sale, Dumnezeu a făcut cu adevărat pe Maria atotfrumoasă. El a întrunit în ea frumusețile parțiale pe care le-a împărțit celorlalte făpturi și a constituit o podoabă comună tuturor ființelor văzute și nevăzute; sau, mai degrabă, a făcut din ea un fel de amestec din toate desăvârșirile dumnezeiești, îngerești și omenești, o frumusețe sublimă care înfrumusețează ambele lumi, înălțându-se de la pământ până la cer și chiar întrecându-l pe acesta din urmă”³⁰⁹. Maica lui Dumnezeu, după același Sfânt Părinte, este

“limita dintre creat și necreat”³¹⁰. Ea a trecut hotarul care ne desparte de veacul viitor. De aceea, liberă de condițiile temporale, Maria este cauza a ceea ce a precedat-o; ea prezidează în același timp ceea ce a venit după dânsa. Ea mijlocește bunurile veșnice. Prin ea primesc harul oamenii și îngerii. Nici un dar nu este primit în Biserica fără asistența Maicii lui Dumnezeu, începătoarea Bisericii slăvite³¹¹. Or, este necesar ca atingând hotarul devenirii, ea să prezideze destinele Bisericii și ale universului care se desfășoară încă în timp.

Un imn marial al Bisericii din Răsărit proslăvește pe Maica lui Dumnezeu ca pe o persoană umană ce a atins plinătatea ființei dumnezeiești: “Să cântăm, credincioșilor, Slava lumii, Poartă Cerului, pe Fecioara Maria, Floare a neamului omenesc și Născătoare de Dumnezeu, pe cea care este Cerul și Biserica dumnezeirii, pe cea care a răsturnat hotarele păcatului, pe cea care este întărirea credinței noastre. Domnul care S-a născut dintr-înșă luptă pentru noi. Fii plin de îndrăzneală, o, popor al lui Dumnezeu, căci El a biruit pe vrăjmași, El, Cel ce este Atotputernic”³¹².

Taina Bisericii este înscrisă în cele două persoane desăvârșite: persoana divină a lui Hristos și persoana omenească a Maicii lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 10

Calea unirii

Îndumnezeirea (θεόωσις) creaturilor se va realiza în deplinătatea sa în veacul viitor, după învierea morților. Totuși, această unire îndumnezeitoare trebuie să se înfăptuiască treptat încă de aici, schimbând firea stricăcioasă și stricată, adaptând-o la viața cea veșnică. Dacă Dumnezeu ne-a dat în Biserică toate condițiile obiective, toate mijloacele pentru a atinge acest scop, trebuie ca noi să realizăm, din partea noastră, condițiile subiective necesare, pentru că unirea se desăvârșește în “sinergie”, într-o conlucrare a omului cu Dumnezeu. Această latură subiectivă a unirii cu Dumnezeu constituie calea unirii care este viața creștină.

La începutul veacului trecut, Sfântul Serafim din Sarov a voit să definească, în cursul unei convorbiri, scopul vieții creștine. Această definiție care, la prima vedere, poate să pară prea simplă, rezumă toată tradiția duhovnicească a Bisericii Ortodoxe. “Rugăciunea, postul, privegherile și toate celelalte nevoițe creștine - spune el -, deși foarte bune în ele însele, numai ele nu reprezintă nicidecum scopul vieții noastre creștine; ele nu sunt decât mijloace vitale pentru a atinge acest scop. Căci adevăratul scop al vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt. Cât despre postiri, privegheri, rugăciuni, milostenii și celelalte fapte bune săvârșite în numele lui Hristos, ele sunt mijloace în vederea dobândirii Sfântului Duh. Băgați de seamă: numai faptele bune săvârșite în numele lui Hristos ne aduc roadele Sfântului Duh. Alte fapte, dacă nu sunt săvârșite în numele

lui Hristos, deși sunt bune, nu vor putea să ne aducă răsplata în viața veacului ce va să fie, nici să ne dea harul lui Dumnezeu în viața de acum. De aceea, Domnul Iisus Hristos a spus: cel ce nu adună cu Mine risipește (*Matei* 12, 30)³¹³. Cu alte cuvinte, binele autonom nu trebuie să existe pentru un creștin: o faptă este bună în măsura în care slujește unirii cu Dumnezeu, în măsura în care ne ajută să dobândim harul. Virtuțile nu sunt scopul, ci mijlocul sau mai degrabă semnele, manifestările din afară ale vieții creștine, singurul scop fiind dobândirea harului.

Noțiunea de merit³¹⁴ este străină tradiției răsăritene. Acest cuvânt se întâlnește rar în literatura duhovnicească a Bisericii de Răsărit și nu are același înțeles ca în Apus. Motivul trebuie căutat în atitudinea generală a teologiei răsăritene față de har și de liberul arbitru. Această chestiune n-a avut niciodată în Răsărit aceeași acuitate pe care a primit-o în Apus după Sfântul Augustin. Tradiția răsăriteană nu desparte niciodată aceste două momente: pentru ea, harul și libertatea umană se arată deodată și nu pot fi concepute unul fără celălalt. Sfântul Grigorie de Nyssa exprimă foarte clar această legătură reciprocă care face din har și din liberul arbitru doi poli ai uneia și aceleiași realități: “După cum harul lui Dumnezeu, spune el, nu poate locui în sufletele care fug de mântuirea lor, tot așa numai virtutea omenească nu este de ajuns pentru a înălța la desăvârșire sufletele străine de har... Dreptatea faptelor și harul Duhului Sfânt, unindu-se laolaltă, umplu de fericire sufletul în care se întâlnesc (προελθούσαι εἰς ταύτόν)”³¹⁵. Așadar, harul nu este o recompensă pentru meritele voinței umane, așa cum ar fi voit pelagianismul; dar el nu este nicidecum cauza “faptelor meritorii” ale

liberului nostru arbitru. Căci nu este vorba de merite, ci de o conlucrare, de o sinergie a două voințe, cea dumnezeiască și cea omenească, conlucrare în care harul sporește din ce în ce mai mult, el este impropriat, “dobândit” de persoana umană. Harul este o prezență a lui Dumnezeu în noi care cere din partea noastră străduințe statornice. Totuși, aceste străduințe nu determină câtuși de puțin harul, nici harul nu influențează libertatea noastră ca o putere ce i-ar fi străină.

Această învățătură, fidelă spiritului apofatic al tradiției răsăritene, înfățișează taina întâlnirii dintre har și libertatea noastră în faptele cele bune, ferindu-se de termenii pozitivi și raționali. Greșeala fundamentală a lui Pelagius a fost aceea de a fi transpus taina harului pe tărâm rațional, unde realitățile de ordin duhovnicesc, harul și libertatea, au devenit două concepte juxtapuse care trebuiau să se pună de acord unul cu celălalt ca două obiecte străine unul de altul. Sfântul Augustin, în disputa împotriva pelagianismului, a urmat pilda potrivnicului său, așezându-se pe același teren rațional, unde chestiunea nu putea fi dezlegată. Un reprezentant al tradiției răsăritene, Sfântul Ioan Casian, care a participat la această dispută, atât împotriva pelagianilor, cât și împotriva Sfântului Augustin, nu mai putea, în astfel de împrejurări, să fie înțeles corect. Atitudinea sa “mai presus de furtună” a fost răstălmăcită pe tărâmul rațional, ca un semipelagianism, și osândită în Apus. Dimpotrivă, Biserica Răsăritului l-a socotit totdeauna ca pe un mărturisitor al tradiției³¹⁶. Ca dascăl al ascezei creștine, Sfântul Casian din Marsilia a fost părintele monahismului apusean înaintea Sfântului Benedict de Nursia, care se bazează în mare parte pe

scrierile sale; Sfântul Bernard și toată școala cisterciană îi sunt foarte îndatorați. Dar din ce în ce mai mult se va accentua un decalaj între spiritualitatea de inspirație răsăriteană al cărui părinte a fost Sfântul Ioan Casian și învățătura augustiniană cu privire la raportul dintre har și liberul arbitru, care se va dezvolta și se va generaliza în Apus pe măsură ce acesta va pierde legătura vie cu tradiția răsăriteană. Aceasta a susținut întotdeauna simultaneitatea în sinergia dintre harul dumnezeiesc și libertatea umană. Astfel, Sfântul Macarie Egipteanul spunea: “Voința omenească este, ca să spunem așa, o condiție esențială; dacă această voință nu este de față, Dumnezeu nu face nimic de unul singur”³¹⁷. În veacul al XIX-lea, episcopul Teofan, un mare scriitor ascetic rus, arată că “Sfântul Duh, lucrând în noi, împlinește împreună cu noi mântuirea noastră”, dar el spunea în același timp că “omul împlinește lucrarea mântuirii sale de față fiind harul”³¹⁸. Harul care, după cuvântul Sfântului Macarie, crește în persoana umană precum aluatul care face să crească frământătura, “devine ceva propriu firii și de nedespărțit de ea, ca și cum ar fi fost deoființă cu omul”³¹⁹. Este ceea ce Sfântul Serafim din Sarov numea “dobândirea harului”, latura subiectivă a unirii cu Dumnezeu.

Începutul vieții duhovnicești este convertirea (ἐπιστροφή), o atitudine a voinței care se întoarce la Dumnezeu, renunțând la lume. “Lumea” are aici valoarea unui termen ascetic. “Pentru cugetarea duhovnicească, lumea este un nume comun care cuprinde tot ceea ce este numit patimă”, spune Sfântul Isaac Sirul³²⁰. Pentru acest mare ascet și mistic, “patimile sunt elemente care se succed

în curgerea neîncetată a lumii. Acolo unde conținesc patimile, se oprește lumea din cursul său. Acolo unde cursul patimilor se oprește, lumea moare”³²¹. Lumea semnifică aici o risipire, o rătăcire a sufletului în afară, o trădare a propriei sale firi. Căci sufletul în el însuși este nepătimitor, dar părăsindu-și spiritualitatea launtrică, exteriorizându-se, ajunge supus patimilor. Renunțarea la lume este deci o reintrare a sufletului în sine însuși, o concentrare, o reîntregire a ființei duhovnicești care se întoarce la Dumnezeu. Această convertire se face în libertate, întocmai ca și păcatul care, la rândul lui, este o despărțire liberă de Dumnezeu. Convertirea va fi deci o strădanie statornică a voinței întoarse către Dumnezeu. Monahismul constituie cea mai înaltă treaptă a aceste stări. Sfântul Ioan Scararul (veacul al VII-lea) exprimă aceasta într-o definiție lapidară: “Călugarul, spune el, este o neîncetată constrângere făcută firii și o veghe statornică asupra simțirilor”³²². “Care este călugărul credincios și înțelept? Cel care și-a păstrat până la capăt râvna, cel care nu încetează să adauge până la sfârșitul vieții sale foc peste foc, râvnă peste râvnă, străduință peste străduință, dorință peste dorință”³²³.

Totuși, dacă inima trebuie să fie întotdeauna arzătoare, mintea trebuie să rămână rece, căci mintea este cea care veghează asupra inimii. Or, pentru tradiția ascetică a Răsăritului creștin, inima (ή καρδιά - kardia) este centrul ființei umane, rădăcina facultăților active - intelectul și voința -, punctul de unde provine și către care se întoarce întreaga viață duhovnicească. Izvor al tuturor mișcărilor sufletești și duhovnicești, inima, după Sfântul Macarie Egipteanul, este “loc unde se lucrează dreptatea și

nelegiuirea”³²⁴. Inima este un vas care cuprinde toate patimile, dar în același timp în el se găsesc “Dumnezeu, îngerii, viața, Împărăția, lumina, apostolii, comorile harului”³²⁵. “Când harul ia în stăpânire pasiunile inimii, el domnește peste toate părțile firii, peste toate gândurile. Căci Duhul și toate gândurile sufletului se află în inimă.”³²⁶ De aceea, harul trece prin inimă în toată firea omului. Minte (νοῦς, πνεύμα), partea superioară a ființei omenești, este facultatea contemplativă prin care omul tinde spre Dumnezeu. Partea cea mai personală a omului, principiu al conștiinței și al libertății sale, mintea (νοῦς) în firea umană corespunde cel mai mult persoanei; putem spune că ea este sediul persoanei, al ipostasului uman care conține în sine firea, în totalitatea ei: minte, suflet și trup. De aceea, Părinții greci sunt adesea gata să identifice nous-ul cu chipul lui Dumnezeu în om³²⁷. Omul trebuie să trăiască după Duh; întregul compus uman trebuie să devină “duhovnicesc” (πνευματικός), să dobândească “asemănarea”. Într-adevăr, mintea este cea care intră în unire cu harul de la botez și tot ea introduce harul în inimă, centrul ființei umane, care trebuie îndumnezeit. “Unirea minții cu inima”, “coborârea minții în inimă”, “paza inimii prin minte” sunt cuvinte care neîncetat revin în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit. Fără inimă, care este centrul tuturor activităților, mintea este neputincioasă. Fără minte, inima rămâne oarbă, lipsită de direcție. Trebuie găsită deci o legătură armonioasă între minte și inimă pentru a întocmi, pentru a crea persoana în har, deoarece calea unirii nu este un proces inconștient. Ea presupune o veghe neîncetată a minții, o strădanie statornică a voinței. “Lumea aceasta este un câmp și vremea vieții noastre este o vreme

de luptă”, spunea Sfântul Isaac Sirul. Pentru a birui în această luptă trebuie să fii neîncetat orientat spre Dumnezeu: “Căci Domnul, spune același autor, este mai puternic, mai tare decât toți; El biruiește totdeauna în trupul cel muritor, când luptă împreună cu atleții creștini. Și dacă aceștia din urmă sunt biruiți, este limpede... că s-au despuiat de Dumnezeu prin voința lor nesocotită”³²⁸. Când râvna scade, hotărârea slăbește, harul rămâne nelucrător. Sfatul evanghelic de a priveghea, de a nu te lăsa toropit de somn este un leit-motiv al ascetismului răsăritean care cere deplina trezvie a omului pe toate treptele Înălțării sale spre unirea desăvârșită.

Această înălțare cuprinde două etape sau, mai precis, ea se realizează deodată pe două planuri distincte, dar strâns legate unul de altul: cel al acțiunii (πράξις) și cel al contemplației (θεωρία). Amândouă sunt de nedespărțit în cunoașterea creștină, care este experiența personală și conștientă a realităților duhovnicești - gnoza (ή γνώσις)³²⁹. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, contemplarea fără lucrare, teoria care nu este sprijinită pe practică nu se deosebește cu nimic de închipuire, de fantezia fără subzistență reală - άνύπόστατος φαντασία; tot așa lucrarea, dacă nu este însuflețită de teorie, este stearpă și înțepenită ca o statuie³³⁰. “Întrucât chiar viața minții este lucrarea inimii, după cum spunea Sfântul Isaac Sirul, tocmai curăția inimii este cea care dă calitate contemplației”³³¹. Viața activă va consta deci în curățirea inimii și această lucrare va fi conștientă, fiind condusă de minte (νοός), facultate contemplativă care va intra în inimă, se va uni cu inima, adunând, concentrând ființa omenească în har.

Prin faptă (πράξις), după Evagrie Ponticul (veacul al IV-lea), omul trebuie să ajungă în cele din urmă la o stare de nepătimire (ἀπάθεια), la independența firii sale, care nu mai este supusă patimilor, care nu mai este afectată de nimic³³². Nepătimirea (ἀπάθεια) nu este o stare pasivă. Pe planul vieții duhovnicești, unde se realizează, opoziția dintre activ și pasiv nu mai are loc: aceste două stări opuse una alteia țin de domeniul firii corupte, robite de păcat. Minte care își recapătă integritatea nu mai este afectată de nimic, ea nu mai “pătimizește”; dar ea nu mai este deloc “activă”, în înțelesul obișnuit al acestui cuvânt. Tradiția ascetică și mistică a Bisericii de Răsărit nu face o distincție bine delimitată între stările active și cele pasive în sferile superioare ale vieții duhovnicești. Minte umană, în starea ei normală, nu este nici activă, nici pasivă: ea veghează. “Trezvia” (νήψις), atenția inimii (ἡ καρδιακή προσοχή), puterea de discernământ și de judecată a celor duhovnicești (διάκρισις) caracterizează ființa umană în starea ei de integritate. Stările active și pasive arată, dimpotrivă, o destrămare lăuntrică, sunt stări datorate păcatului. A le folosi în domeniul teologiei mistice ar însemna să falsificăm perspectivele vieții duhovnicești sau să creăm confuzii.

Sfântul Isaac Sirul distinge trei stadii în calea unirii: pocăința, curățirea și desăvârșirea, adică schimbarea voinței, eliberarea de patimi și dobândirea iubirii desăvârșite care este deplinătatea harului. Dacă pocăința este începutul acestei căi, “ușa harului”³³³, aceasta nu înseamnă că ea ar fi o clipă trecătoare, un stadiu ce trebuie depășit. La drept vorbind, ea nu este un stadiu, ci o stare

care trebuie să țină mereu, o atitudine statornică a celor ce năzuiesc cu adevărat după unirea cu Dumnezeu. Cuvântul “pocăință” nu este potrivit pentru a reda semnificația acestei atitudini, absolut necesare oricărui suflet creștin care se întoarce la Dumnezeu. Cuvântul “căință” ar fi poate mai puțin inexact, deși este mărginit la o noțiune pur negativă. Cuvântul grecesc *μετάνοια* înseamnă literalmente “schimbare de cuget”, “prefacere a minții”, și aceasta este o “a doua naștere” dăruită de Dumnezeu după botez, o posibilitate de întoarcere la Tatăl, lepădarea neîncetată de sine, o virtute care realizează schimbarea firii noastre. Este o stare de suflet potrivnică suficienței, “îmburghezirii duhovnicești” a unui fariseu, a unui “drept” care se socotește “în stare de har” pentru că nu se cunoaște pe sine. Ca și calea înălțării spre Dumnezeu, căința nu are sfârșit. “Căința - spune Sfântul Isaac Sirul - se potrivește totdeauna și tuturor, păcătoșilor ca și celor drepti care-și caută mântuirea. Pentru desăvârșire nu există margini; așa că desăvârșirea, chiar a celor mai desăvârșiți, nu este decât o nedesăvârșire. Pentru aceasta, până în clipa morții căința nu se va putea încheia, nici în durată, nici în lucrările sale”³³⁴. Acest sens al căinței corespunde atitudinii apofatice față de Dumnezeu: cu cât ne unim cu Dumnezeu, cu atât ne cunoaștem imposibilitatea de a-L cunoaște; cu cât devenim mai desăvârșiți, cu atât ne cunoaștem propria nedesăvârșire.

Sufletul care nu este mișcat de căință este străin de har: aceasta este o întrerupere a suișului pe calea înălțării, “nesimțirea unei inimi împietrite”, semn al morții duhovnicești. Căința, după Sfântul Ioan Scărarul, este o reînnoire a botezului, “dar izvorul lacrimilor după botez

este ceva mai mult decât botezul”³³⁵. Această judecată poate să pară paradoxală, poate chiar să scandalizeze, dacă uităm că pocăința este fructul harului de la botez, însă dobândit, însușit de o persoană, devenit în ea “darul lacrimilor”, semn sigur că inima a fost topită în iubirea dumnezeiască³³⁶. “Nu vom fi învinuiți - spune același autor - că nu am făcut minuni, că nu am fost teologi, că nu am avut vedenii; dar va trebui, cu siguranță, să dăm răspuns lui Dumnezeu pentru faptul ca nu am plâns fără încetare din pricina păcatelor noastre.”³³⁷ Aceste lacrimi harismatice - împlinirea căinței - sunt în același timp începutul unei nesfârșite bucurii (antinomia fericirilor vestite în Evanghelie: *beati qui nunc fletis, quia ridebitis*). Lacrimile curățesc firea, căci căința nu este doar strădania noastră, nevoințele noastre, ci și darul luminos al Sfântului Duh care pătrunde și ne transformă inima. Este întoarcerea la Dumnezeu, vindecarea firii schiloade, după Sfântul Ioan Damaschinul, care dă următoarea definiție căinței: “Pocăința este întoarcerea de la ceea ce este potrivnic firii către ceea ce este propriu firii, întoarcerea de la robia diavolului la Dumnezeu, săvârșindu-se prin osteneli și trudă”³³⁸. Aceste osteneli vor fi necesare în toate stadiile înălțării, căci, după Sfântul Isaac Sirul, trebuie până la sfârșit să ne îndoim de libertatea noastră³³⁹. Rugăciunea vameșului “Doamne, miluiește-mă pe mine, păcătosul” va însoți pe cei dreți până la poartă Împărăției, căci pe calea mântuirii creștinul trebuie să se găsească neîncetat “între teamă și nădejde”, cum spune Sfântul Ambrozie de la Mănăstirea Optina, unul dintre marii duhovnici (stareți) din veacul trecut. Sfântul Isaac Sirul a exprimat acest gând

printr-un cuvânt cuprinzător: “Căința - spunea el - este cutremurul sufletului înaintea porților raiului”³⁴⁰.

Dacă omul nu se întoarce la Dumnezeu de bunăvoie și cu toată dorința sa, dacă nu I se adresează în rugăciune cu întreaga credință, el nu poate fi vindecat³⁴¹. Rugăciunea începe prin plânsete și căințe, dar nu trebuie ca acest mijloc împotriva patimilor să ajungă el însuși o patimă, cum spune Sfântul Nil Sinaitul³⁴². Există rugăciunea activă, cea a cuvintelor; ea ajunge la nepătimire, care este limita rugăciunii (όρος της άπάθειας). De aici înainte începe rugăciunea contemplativă, fără cuvinte, în care inima se deschide în tăcere înaintea lui Dumnezeu. Rugăciunea este puterea care mișcă toate strădaniile omenești, ale întregii vieți duhovnicești. Este “convorbirea cu Dumnezeu care are loc în taină”, este, de asemenea, “orice cugetare la Dumnezeu, orice meditare la cele duhovnicești”, spune Sfântul Isaac Sirul, dând un înțeles foarte larg cuvântului “rugăciune”³⁴³.

Unirea cu Dumnezeu nu se poate săvârși în afara rugăciunii, căci rugăciunea este legătura personală a omului cu Dumnezeu. Or, unirea trebuie să se înfăptuiască în persoanele omenești, ea trebuie să fie personală, deci conștientă și liberă. “Puterea rugăciunii împlinește taina unirii noastre cu Dumnezeu - spune Sfântul Grigorie Palama - căci rugăciunea este legătura fapturilor cuvântătoare cu Creatorul lor.”³⁴⁴ Ea este mai desăvârșită decât lucrarea virtuților, fiind “conducătoarea corului virtuților” (κορυφαίος τις τού χορού τών άρετών)³⁴⁵. Totalitatea virtuților trebuie să slujească desăvârșirii în rugăciune; pe de altă parte, virtuțile nu pot fi statornice

dacă mintea nu este îndreptată în mod statornic spre rugăciune. Dar cea mai mare dintre virtuți, mila, dragostea către Dumnezeu în care se împlinește unirea mistică, este fructul rugăciunii - ”iubirea este din rugăciune (ή αγάπη εκ τής εύχής), spune Sfântul Isaac Sirul³⁴⁶. Căci în rugăciune omul se întâlnește cu Dumnezeu în *chip personal*, Îl cunoaște și Îl iubește. Cunoașterea (“gnoza”) și iubirea sunt strâns legate în practica ascetică a Bisericii de Răsărit.

Rugăciunea începe prin cereri. După Sfântul Isaac Sirul, “ea este rugăciunea de cerere”, plină de grijă, încărcată de preocupări și de temeri³⁴⁷. Aceasta nu este însă decât o pregătire spre adevărata rugăciune, spre “rugăciunea duhovnicească”, o înălțare treptată către Dumnezeu, strădania, căutarea. Dar încet, încet sufletul se concentrează, se adună, cererile personale se risipesc, par nefolositoare, căci Dumnezeu răspunde rugăciunii arătându-și pronia Sa care cuprinde toate. Încetăm de a mai cere, căci ne încredințăm cu totul voinței lui Dumnezeu. Această stare se numește “rugăciunea curată” (προσευχή καθαρά). Aceasta este limita nevoinței (πράξις), când nimic din ceea ce este străin rugăciunii nu mai intră în conștiință, nu mai abate voința îndreptată spre Dumnezeu, unită cu voința dumnezeiască. Sinergia, acordul celor două voințe care activează împreună, este prezența în toate stadiile înălțării către Dumnezeu. Dar pe o anumită treaptă, când se părăsește sfera sufletească în care mintea este în mișcare, orice mișcare încetează, și atunci rugăciunea încetează și ea. Aceasta este desăvârșirea rugăciunii: rugăciunea mintală sau contemplația. “Tot ce este rugăciune încetează și sufletul se roagă în afara rugăciunii.”³⁴⁸ Este pacea desăvârșită, repausul, liniștea (ήσυχία). “Mișcărilor

sufletului, spune Sfântul Isaac Sirul, dobândind desăvârșită curăție, se împărtășesc din energiile Sfântului Duh... Firea rămâne fără mișcare, fără lucrare, fără amintirea celor pământești.”³⁴⁹ Este “tăcerea minții”, care e mai presus de rugăciune. Este starea veacului ce va să fie, “în care sfinții, avându-și mintea cufundată în Duhul lui Dumnezeu, nu mai sunt în rugăciune, ci se roagă în afară de orice rugăciune; sau, mai degrabă, se așează cu totul uimiți în slava care îi umple de bucurie. Aceasta ni se întâmplă când i s-a dat minții să aibă bucuria veacului ce va să fie; atunci ea se uită cu totul pe sine, lăsând tot ceea ce este din această lume, nemaiavând în ea nici o mișcare către ceva...”³⁵⁰.

Această “mirare”, “uimire”, “răpire” a minții în stare de “tăcere” sau de “liniște” (ήσυχία) este uneori numită extaz (έκστασις), căci omul iese din ființa sa și nu mai știe dacă este în acest veac sau în viața veșnică; el nu-și mai aparține sieși, ci lui Dumnezeu, el nu se mai conduce, ci este condus de Duhul Sfânt; libertatea îi este răpită, după Sfântul Isaac Sirul³⁵¹. Totuși, stările extatice cu acest caracter de pasivitate, de pierdere a libertății și a conștiinței de sine sunt tipice mai ales la începutul vieții mistice. După Sfântul Simeon Noul Teolog, extazurile și răpirile nu se potrivește decât începătorilor, neiscușiților, celor a căror fire nu a dobândit încă trăirea necreatului. Sfântul Simeon aseamănă extazul cu starea în care s-ar găsi un om născut într-o închisoare întunecată, slab luminată de un opaiț, un prizonier care n-ar avea nici o idee despre lumina soarelui, nici despre frumusețea lumii din afară și care dintr-o dată ar vedea această lumină și o privește scaldată de soare printr-o crăpătură în zidul temniței sale. Acest om ar fi

cuprins de răpire, ar fi “în extaz”. Totuși, puțin câte puțin, simțurile sale s-ar obișnui cu lumina soarelui, s-ar adapta la noua experiență. Tot așa, sufletul care avansează în viața duhovnicească nu mai cunoaște extazul, ci o experiență (o trăire) statornică a realității dumnezeiești în care trăiește³⁵².

Experiența mistică, nedespărțită de calea spre unire, nu poate fi dobândită decât în rugăciune, prin cerere. În sensul cel mai general al cuvântului, orice prezență a omului în fața lui Dumnezeu este o rugăciune. Dar trebuie ca această prezență să devină o atitudine statornică, mereu trează; rugăciunea trebuie să devină permanentă, neîncetată ca suflarea, ca bătaia inimii. Aceasta cere o deosebită măiestrie, o tehnică a rugăciunii, o întreagă știință duhovnicească, căreia călugării i se consacră în întregime. Metoda rugăciunii lăuntrice sau a minții, cunoscută sub numele de “isihasm”, ține de tradiția ascetică a Bisericii de Răsărit și datează, fără îndoială, din cele mai vechi timpuri. Transmițându-se de la dascăl la ucenic pe cale orală, prin pildă și îndrumare duhovnicească, această învățatură a rugăciunii lăuntrice nu a fost fixată în scris decât la începutul veacului al XI-lea, într-un tratat atribuit Sfântului Simeon Noul Teolog. Mai târziu, ea a fost tema unor scrieri deosebite ale lui Nichifor Monahul (veacul al XIII-lea) și mai ales ale Sfântului Grigorie Sinaitul, care a statornicit această lucrare pe la începutul veacului al XIV-lea la Muntele Athos. Sub o formă mai puțin explicată, găsim referințe la aceeași tradiție ascetică la Sfântul Ioan Scararul (veacul al VII-lea), la Sfântul Isihie Sinaitul (veacul al VIII-lea), la alți dascăli ai vieții duhovnicești din Orientul creștin³⁵³. Isihasmul este cunoscut în Apus mai ales datorită

lucrărilor Părinților Jugie și Hausherr, autori foarte erudiți dar care, din nefericire, dau dovadă de o ciudată râvnă în a defăima obiectul studiilor lor. Oprindu-se mai ales la tehnica exterioară a rugăciunii minții, acești critici moderni se străduiesc în scrierile lor să ia în râs o practică a vieții duhovnicești care le este străină. Ei îi arată pe isihăști ca pe niște călugări neștiutori și în chip grosolan materialști, închipuindu-și că sufletul stă în buric și că răsuflarea noastră cuprinde Duhul lui Dumnezeu; ar fi vorba deci să ne ținem răsuflarea și să ne fixăm privirea asupra buricului, rostind neîncetat aceleași cuvinte, pentru a cădea într-o stare extatică. Acesta ar fi, până la urmă, un procedeu pur mecanic pentru a pricinui o anumită stare de spirit. În realitate, rugăciunea minții, așa cum se prezintă în tradiția ascetică a Răsăritului, nu are nimic comun cu această caricatură. Ea comportă, este adevărat, o latură trupească, anumite procedee care se referă la stăpânirea respirației, la poziția trupului în timpul rugăciunii, la ritmul rugăciunii, dar această disciplină exterioară nu are decât un singur scop: acela de a ușura concentrarea³⁵⁴. Trebuie concentrată toată atenția asupra cuvintelor scurtei rugăciuni: “Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!”. Această rugăciune, rostită fără încetare cu fiecare suflare, devine, ca să zicem așa, a doua fire a unui călugăr. Departe de a mecaniza viața lăuntrică, dimpotrivă, ea servește la eliberarea, la întoarcerea ei spre contemplant, înlăturând în chip statornic din tărâmul inimii orice atingere a păcatului, orice gând sau chip care vine din afară, și aceasta prin puterea Sfântului nume al lui Iisus. Episcopul Teofan, dascăl al vieții duhovnicești și mare scriitor ascetic din veacul trecut, se exprimă astfel asupra

scopului rugăciunii minții: “Se caută, spune el, focul harului care cade în inimă... Când această scânteie a lui Dumnezeu (harul) se află în inimă, rugăciunea lui Iisus o reînsuflește și o preschimbă în flacără. Totuși, ea nu produce această scânteie, ci dă numai puțința de a o primi adunând gândurile, îndreptând sufletul înaintea Feței Domnului. Principalul este să stai în față lui Dumnezeu strigând către El din adâncurile inimii. Așa trebuie să facă toți cei ce caută focul harului; cât despre cuvintele sau pozițiile trupului în timpul rugăciunii, ele nu au decât o însemnătate secundară. Dumnezeu privește inima”³⁵⁵. Vedem astfel că, în ciuda a ceea ce s-a putut spune despre ea, practica rugăciunii minții, proprie Răsăritului creștin, constă în a lăsa loc arderii inimii de către har, veghind totodată în mod statornic la curăția sa lăuntrică.

Departate de a căuta extazul sau starea de entuziasm, mintea în rugăciune trebuie să se ferească să dea dumnezeirii vreun chip oarecare. “Voind să vezi fața Tatălui ceresc - spune Sfântul Nil Sinaitul - nu te strădui să discerți în timpul rugăciunii tale vreun chip sau vreo față.” “Fugi de dorința de a vedea sub o formă sensibilă îngerii, puterile sau pe Hristos; altfel riști să cazi în nebunie, să iei lupul drept păstor și să slăvești dracii în locul lui Dumnezeu... Începutul rătăcirii este în voința minții care încearcă să prindă dumnezeirea într-un chip sau o față.”³⁵⁶ Dimpotrivă, eliberându-se de orice reprezentare a lui Dumnezeu, “mintea primește în sine trăsăturile unui chip dumnezeiesc, se îmbracă în frumusețea negrăită a asemănării cu Domnul”, după Sfântul Marcu Ascetul³⁵⁷. Diadoh al Foticeii vede acest chip în numele lui Iisus, întipărit în inima noastră printr-o amintire neîncetată, prin

rugăciune neîncetată. “Acest slăvit și preadorit nume - spune el -, zăbovind multă vreme în râvna inimii, păstrat de amintire, naște în noi deprinderea de a iubi pe Dumnezeu în mod desăvârșit și fără piedici. Acesta este mărgăritarul de mult preț pe care îl putem dobândi vânzând tot ce avem ca să primim prin aceasta o negrăită și neîncetată bucurie.”³⁵⁸

Roadă rugăciunii este dumnezeiasca iubire, care nu este nimic altceva decât harul dobândit înăuntrul ființei sufletului. Căci iubirea, după Sfântul Diadoh, nu este numai o mișcare a sufletului, ci și un dar necreat - ”o energie divină” - care “înflăcărează sufletul fără încetare și îl unește cu Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt”³⁵⁹. Iubirea nu este din lumea aceasta, fiind numele lui Dumnezeu Însuși. Din această cauză, ea este negrăită, după Sfântul Ioan Scararul: “Cuvintele despre iubire sunt cunoscute de îngeri - spune el - și ei le cunosc pe măsura iluminării lor”³⁶⁰. “Mi-ai ranit sufletul, o, iubire, și inima mea nu poate suferi flăcările tale. Eu înaintez cântându-te.”³⁶¹ “O, sfântă iubire - spune Sfântul Simeon Noul Teolog -, cel ce nu Te cunoaște n-a putut gusta dulceața facerilor Tale de bine, pe care numai experiența trăită ne-o descoperă. Dar cel ce Te-a cunoscut sau care a fost cunoscut de Tine n-ar mai putea gândi la vreo îndoială. Căci Tu ești împlinirea legii, Tu, care mă umpli, mă încălzești, Tu, care înflăcărezi, care aprinzi inima mea de o nemăsurată milă. Tu ești dascălul Profeților, urmașul Apostolilor, puterea Mucenicilor, inspirația Părinților și a Dascălilor, desăvârșirea tuturor Sfinților. Și Tu mă pregătești pe mine însumi, Iubire, spre adevărata slujire a lui Dumnezeu.”³⁶²

Cum am văzut mai sus, teologia răsăriteană face distincție între dar și Dătător, între harul necreat și persoana Sfântului Duh care Îl împărtășește. Am mai semnalat, de asemenea, că a treia Persoana dumnezeiască nu este niciodată socotită drept iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul, ca *nexus amoris*, unind primele două persoane ale Sfintei Treimi. Acest lucru este evident pentru că tradiția doctrinară a Bisericii de Răsărit vede în Tatăl singurul izvor ipostatic al Sfântului Duh. Deci, numele de iubire (ἀγάπη), când este dat Sfântului Duh de către misticii răsăriteni, nu arată caracterul Său ipostatic, legăturile Sale treimice, ci înseamnă totdeauna însușirea Sa de Dătător al iubirii, de Izvor al iubirii în noi, însușirea Celui care ne face să ne împărtășim din această desăvârșire supremă a firii comune a Sfintei Treimi. Căci iubirea este “însăși viața firii dumnezeiești”, după Sfântul Grigorie de Nyssa³⁶³.

Învățătura lui Petru Lombardul, după care “noi Îl iubim pe Dumnezeu prin iubirea lui Dumnezeu”, adică prin Sfântul Duh, care pentru teologii apuseni este iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul, nu poate fi acceptată de teologia răsăriteană, după care iubirea ține de firea comună a Treimii, în care Sfântul Duh se deosebește ca persoană. Dar teza tomistă care se împotrivește radical celei a lui Petru Lombardul nu ar putea nici ea să fie primită de teologia mistică a Bisericii de Răsărit. Într-adevăr, puterea iubirii împărtășite sufletului de Sfântul Duh, deși distinctă de ipostasul dumnezeiesc al Duhului, nu este un efect creat, o însușire întâmplătoare a cărei existență ar atârna de firea noastră creată, ci un dat necreat, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare în care noi ne împărtășim în chip real din

firea Sfintei Treimi, devenind *divinae consortes naturae*. Iubirea este de la Dumnezeu ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, spune Sfântul Ioan (*I Ioan* 4, 7). Dar această iubire-dar dumnezeiesc presupune, după Sfântul Vasile, o dispoziție proprie firii create, o sămânță sau putere a iubirii (ἡ ἀγαπητικά δύναμις) în ființa omenească chemată să atingă desăvârșirea în iubire³⁶⁴.

Iubirea-dar dumnezeiesc desăvârșește firea omenească până ce “o face să apară în unitate și identitate cu firea dumnezeiască prin har”, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul³⁶⁵. Iubirea față de aproapele va fi semnul dobândirii adevăratei iubiri față de Dumnezeu. După Sfântul Isaac Sirul, “singurul semn după care pot fi recunoscuți cei care au ajuns la această desăvârșire este următorul: dacă ar fi dați flăcărilor de zece ori pe zi pentru mila lor față de aproapele, aceasta nu li s-ar părea de ajuns”³⁶⁶. “Cunosc un om - zice Sfântul Simeon Noul Teolog - care dorea atât de fierbinte mântuirea fraților săi, încât cerea adesea lui Dumnezeu cu lacrimi fierbinți, din toată inima sa și cu o râvnă vrednică de Moise, ca frații săi sau să fie mântuiți cu el, sau să fie și el osândit împreună cu ei. Căci el se legase cu ei întru Duhul Sfânt, cu o asemenea legătura de iubire, încât nu ar fi voit nici chiar să intre în Împărăția Cerurilor dacă ar fi trebuit pentru aceasta să se despartă de ei”³⁶⁷. În iubirea pentru Dumnezeu fiecare persoană umană își găsește desăvârșirea; or, persoanele nu pot ajunge la desăvârșirea lor dacă nu se realizează unitatea firii umane. Iubirea de Dumnezeu va fi legată deci în mod necesar de iubirea față de aproapele. Această iubire desăvârșită îl va face pe om asemănător lui Hristos, căci va fi unit prin firea să creată cu întreaga omenire și el va reuni

în persoana sa ceea ce este creat cu ceea ce este necreat, compusul omenesc și harul îndumnezeitor.

Aleșii, uniți cu Dumnezeu, ajung la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății, după cuvântul Sfântului Pavel (*Efes. 4, 13*). Totuși, dacă această asemănare cu Hristos este starea finală la care se ajunge, calea care duce acolo, cum am putut vedea, nu este cea a imitării lui Hristos. Într-adevăr, calea lui Hristos, persoana dumnezeiască, era o coborâre spre ființa creată, o asumare a firii noastre; calea persoanelor create trebuie să fie, în schimb, o înălțare, o ridicare către firea divină, unirea cu harul necreat împărțit prin Duhul Sfânt. Mistica imitării lui Hristos pe care o putem găsi în Occident este străină spiritualității răsăritene care se definește mai degrabă ca o *viață în Hristos*. Această viață în unitatea Trupului lui Hristos oferă persoanelor umane toate condițiile necesare pentru dobândirea harului Sfântului Duh, adică pentru a se împărțiși din însăși viața Sfintei Treimi, din cea mai înaltă desăvârșire, care este iubirea.

Iubirea este inseparabilă de cunoaștere, de “gnoză”. Este un semn de trezvie personală fără de care calea către unire ar fi oarbă, fără un scop precis, “o asceză iluzorie” (ἀσκησις φαινομένη), după Sfântul Macarie Egipteanul³⁶⁸. Viața ascetică “în afară de gnoză” (οὐκ ἐν τῇ γνώσει) nu are nici un preț, după Sfântul Dorotei³⁶⁹; numai o viață duhovnicească mereu conștientă (ἐν γνώσει), o viață în necurmată împărțire de Dumnezeu poate să schimbe firea noastră, făcând-o asemănătoare dumnezeieștii firi, făcând-o să se împărțasească din lumina necreată a harului, din pilda naturii umane a lui Hristos, care S-a arătat ucenicilor pe Muntele Tabor îmbrăcat în slava necreată. “Gnoza”,

cunoașterea personală, sporește pe măsură ce firea se prefacă întrând în unire din ce în ce mai strânsă cu harul îndumnezeitor. Într-o persoană desăvârșită nu va mai rămâne loc pentru “inconștient”, pentru ceea ce este instinctiv sau involuntar; totul va fi pătruns de lumina dumnezeiască însușită de persoana umană, devenită propria sa putere prin darul Sfântului Duh. Căci “cei dreπți vor străluci ca soarele” în Împărăția lui Dumnezeu (*Matei* 13, 43).

Toate condițiile necesare pentru a atinge acest ultim scop sunt oferite creștinilor în Biserică. Dar unirea cu Dumnezeu nu este rodul unui proces organic și inconștient; el se împlinește în persoane prin Sfântul Duh și libertatea noastră.

Când Sfântul Serafim din Sarov a fost întrebat dacă lipsa creștinilor din vremea lui vreo condiție pentru ca aceștia să dea aceleași roade de sfințenie care erau atât de abundente în trecut, el a răspuns: nu lipsește decât o singură condiție - hotărârea!

CAPITOLUL 11

Lumina dumnezeiască

Unirea cu Dumnezeu este o taină care se împlinește în persoanele omenești.

O ființă umană pe calea unirii nu este niciodată micșorată în calitatea ei de persoană, deși renunță la voința proprie, la înclinările sale firești. Renunțând liber la tot ceea ce îi este propriu prin fire, persoana umană se realizează pe deplin în har. Ceea ce nu este liber, ceea ce nu este conștient nu are valoare personală. Lipsurile, suferințele nu pot deveni o cale către unire dacă nu sunt acceptate în mod liber. O persoană desăvârșită este pe deplin conștientă în toate hotărârile: ea este liberă de orice constrângere, de orice necesitate firească. O persoană, cu cât înaintează mai mult pe calea unirii, cu atât este mai conștientă. Această luciditate în viața duhovnicească la autorii ascetici răsăriteni se numește cunoaștere (γνώσις). Ea se arată pe deplin pe treptele superioare ale căii mistice, ca fiind cunoașterea desăvârșită a Treimii. De aceea, Evagrie Ponticul identifică Împărăția lui Dumnezeu cu cunoașterea Sfintei Treimi - conștiința obiectului unirii. Dimpotrivă, necunoașterea (ἀγνοια), la limita ei extremă, nu ar fi nimic altceva decât iadul, cea mai de pe urmă cădere a persoanei³⁷⁰. Viața duhovnicească - sporirea persoanei umane în har - este totdeauna conștientă, necunoașterea fiind un semn al păcatului, “somnul sufletului”. Trebuie deci să fim mereu în stare de veghe, să ne purtăm ca fii ai luminii - *ut filii lucis ambulate* (Efes. 5,

8), după cuvântul Sfântului Pavel: “*Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus*”.

Sfânta Scriptură abundă în expresii referitoare la lumină, la iluminarea dumnezeiască, la Dumnezeu care este numit Lumină. Pentru teologia mistică a Bisericii de Răsărit acestea nu sunt metafore, figuri retorice, ci cuvinte exprimând un aspect real al dumnezeirii. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta se face pentru că El nu poate rămâne străin experienței noastre. “Gnoza”, cunoașterea dumnezeirii la nivelul ei cel mai înalt, este o forță a luminii necreate, această experiență însăși fiind lumina: *in lumine tuo videbimus lumen* -”În Lumina Ta vom vedea lumina” (Ps. 35, 10). Este tocmai ceea ce percepem și realitatea prin care percepem trăirea mistică. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, experiența luminii, care este viața duhovnicească conștientă sau “gnoza”, descoperă prezența harului dobândit de persoana umană. “Noi nu vorbim despre lucruri pe care nu le știm, spune el, ci dăm mărturie despre ceea ce ne este cunoscut. Căci lumina stralucește deja în întuneric, în noapte și în zi, în inimile și în mințile noastre. Această lumină fără apus, fără schimbare, nesticăcioasă, care nu se întunecă niciodată, ne luminează; ea vorbește, activează, ea este vie și dătătoare de viață, ea preschimbă în lumină pe cei pe care îi luminează. Dumnezeu este Lumină și cei pe care îi învrednicește să-L vadă Îl vadă ca Lumină; cei care L-au primit L-au primit ca Lumină. Căci lumina slavei Sale premerge feței Sale și este cu neputință să Se arate altfel decât în lumină. Cei ce n-au văzut această Lumină nu L-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este Lumină. Cei ce n-au primit această Lumină nu au primit încă harul, căci primind harul, se primește lumina

dumnezeiască și Dumnezeu... Cei care nu au primit-o încă, cei ce nu s-au împărtășit încă din Lumină se găsesc mereu sub jugul legii, pe tărâmul umbrei și al închipuirilor, sunt încă prunci ai roabei. Regi sau patriarhi, episcopi sau preoți, prinți sau slugi, mireni sau monahi, ei vor fi deopotrivă în întuneric și călătoresc în beznă, dacă nu vor să se pocăiască așa cum ar trebui. Căci pocăința este ușa care duce de la tărâmul întunericului la cel al Luminii. Deci, cei ce nu sunt încă în lumină nu au trecut cum se cuvine prin ușa pocăinței... Robii păcatului urăsc lumina, temându-se să nu le dea la iveală faptele lor ascunse.”³⁷¹

Dacă viața în păcat este uneori în mod voit inconștientă (închidem ochii ca să nu-l vedem pe Dumnezeu), viața în har este un progres neîncetat al conștiinței, o trăire crescândă a luminii dumnezeiești.

După Sfântul Macarie Egipteanul, focul harului aprins de Sfântul Duh în inimile creștinilor îi face pe aceștia să strălucească în fața Fiului lui Dumnezeu ca niște făclii. Acest foc dumnezeiesc potrivit voinței omenești se aprinde uneori cu o lumină mai mare, alteori scade și nu mai strălucește în inimile tulburate de patimi. “Focul nematerial și dumnezeiesc luminează și încearcă sufletele. Focul acesta S-a pogorât peste Apostoli în chip de limbi de foc. Focul acesta i-a strălucit lui Pavel, i-a vorbit, i-a luminat mintea și, în același timp, i-a orbit ochii, căci ceea ce este trup nu poate îndura strălucirea acestei lumini. Moise a văzut acest foc în rugul aprins. Acest foc l-a răpit pe Ilie de pe pământ, sub forma carului în flăcări... Îngerii și duhurile slujitoare lui Dumnezeu se împărtășesc de strălucirea acestui foc... Acest foc alungă dracii și zdrobește păcatele. El este puterea învierii, săvârșirea vieții veșnice, luminarea

sufletelor sfinte, statornicia puterilor cerești.”³⁷² Acestea sunt energiile dumnezeiești, “razele dumnezeirii” despre care vorbește Dionisie Pseudo-Areopagitul, puterile creatoare care pătrund universul și se fac cunoscute în afara făpturilor, ca lumina neapropiată în care sălășluiește Treimea. Dăruite creștinilor de către Duhul Sfânt, energiile nu mai apar ca niște cauze din afară, ci ca har, ca lumină lăuntrică ce preschimbă firea îndumnezeind-o. “Dumnezeu este numit Lumină nu după ființă, ci după lucrarea Sa”, spune Sfântul Grigorie Palama³⁷³. Ca Dumnezeu, El se arată, se împărtășește, poate fi cunoscut, El este Lumină. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta nu se face numai prin analogie cu lumina materială. Lumina dumnezeiască nu are un sens alegoric și abstract: ea este un dat al experienței mistice. “Această experiență dumnezeiască este dată fiecaruia după măsura lui și poate fi mai mult sau mai puțin însemnată, după vrednicia celor care o simt.”³⁷⁴ Vederea desăvârșită a dumnezeirii devenite perceptibilă în lumina Sa necreată este “taina zilei a opta”; ea aparține veacului viitor. Totuși, cei ce sunt vrednici ajung să vadă “Împărăția lui Dumnezeu venind cu putere” (Mc. 9, 1) încă din viața aceasta, precum au văzut-o cei trei Apostoli pe Muntele Tabor.

Disputele teologice cu privire la natura luminii lui Hristos de la Schimbarea la Față, dispute care au pus față în față, către mijlocul veacului al XIV-lea, pe apărătorii tradiției doctrinare a Bisericii de Răsărit și pe tomiștii apuseni, vizau în fond o problemă religioasă de cea mai mare însemnătate. Era vorba de realitatea experienței mistice, de posibilitatea comunicării conștiente cu

Dumnezeu, de natura necreată sau creată a harului. Erau în joc problema vocației ultime a oamenilor, ideea de fericire, de îndumnezeire. A fost o luptă între teologia mistică și filosofia religioasă sau, mai degrabă, o teologie a conceptelor care nu voia să încuviințeze ceea ce i se părea a fi o nesocotință, o “nebulie”. Dumnezeuul revelației și al experienței religioase era pus față în față cu Dumnezeuul filosofilor și al oamenilor de știință, pe tărâmul misticii și, încă o dată, nebunia dumnezeiască a biruit înțelepciunea omenească. Fiind siliți să-și definească poziția, să formuleze concepte privind realități care depășesc orice speculație filosofică, filosofii au trebuit până la urmă să emită o judecată care, la rândul ei, a părut o “nebulie” pentru tradiția răsăriteană: ei au susținut firea creată a harului îndumnezeitor. Nu vom reveni asupra acestei probleme pe care am tratat-o în capitolul IV, unde era vorba despre deosebirea dintre ființa și energiile lui Dumnezeu. Apropiindu-ne de sfârșitul studiului nostru, trebuie să înfățișăm energiile dumnezeiești sub un alt aspect: acela al luminii necreate în care Se descoperă Dumnezeu și Se împărtășește celor care intră în unire cu El.

Această lumină (φώς) sau iluminare (έλλαμψις) poate fi definită drept caracterul văzut al dumnezeirii, al energiilor sau al harului în care Dumnezeu se face cunoscut. Ea nu este de ordin intelectual, cum este uneori lumina înțelegerii luată în sens alegoric și abstract. Ea nu este nici o realitate de ordin sensibil. Totuși, această lumină umple în același timp înțelegerea și simțurile, descoperindu-se omului întreg și nu numai uneia dintre facultățile sale. Lumina dumnezeiască, fiind un dat al experienței mistice,

depășește în același timp simțurile și înțelegerea. Ea este imaterială și nu are în ea nimic sensibil, de aceea Sfântul Simeon Noul Teolog o numește în poeziile sale “foc nevăzut”, afirmând totodată vizibilitatea sa:

Εστι πύρ τό θεϊόν όντως

Ακτιστον άορατόν γε

Αναρχον και άύλον τέ...,³⁷⁵

dar ea nu este nicidecum o lumină inteligibilă. *Tomul aghioritic*, o apologie alcătuită de călugării din Muntele Athos după disputele teologice asupra luminii de la Schimbarea la Față, distinge lumina văzută, lumina inteligenței și lumina necreată, care le depășește deopotrivă pe celelalte două. “Lumina inteligenței - spun monahii atoniți - este deosebită de cea care este percepută prin simțuri. Într-adevăr, lumina văzută ne arată obiectele care se potrivesc simțurilor noastre, în timp ce lumina necreată arată adevărul care se află în gânduri. Așadar, vederea și înțelegerea nu dețin una și aceeași lumină, ci fiecareia dintre aceste două facultăți îi este propriu să activeze după natura ei și în limitele proprii. Totuși, când cei ce sunt vrednici de aceasta primesc harul și puterea duhovnicească și supranaturală, ei percep atât prin simțuri, cât și prin înțelegere ceea ce este mai presus de orice simț și de orice înțelegere.... așa cum este cunoscut numai de Dumnezeu și de cei care au avut parte de trăirea harului Său”³⁷⁶.

Cei mai mulți dintre Părinții care au vorbit despre Schimbarea la Față confirmă natura necreată, dumnezeiască, a luminii care s-a arătat Apostolilor. Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Andrei Criteanul, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Eftimie

Zigaben se exprimă în acest sens și ar fi foarte imprudent să se interpreteze aceste texte ca fiind o emfază retorică. Sfântul Grigorie Palama dezvoltă această învățătură în raport cu problema trăirii mistice. Lumina pe care au văzut-o Apostolii pe Muntele Tabor este proprie lui Dumnezeu prin fire. Veșnică, nesfârșită, existând în afară de timp și spațiu, ea apărea în teofaniile Vechiului Testament ca slavă a lui Dumnezeu: apariție înspăimântătoare și de nesuportat pentru creaturi, fiind exterioară, străină firii omenești înainte de Hristos, în afara Bisericii. Pentru aceasta, după Sfântul Simeon Noul Teolog, Pavel pe drumul Damascului, neavând încă credința în Hristos, a fost orbit și trântit la pământ de apariția luminii dumnezeiești³⁷⁷. Dimpotrivă, Maria Magdalena, după Sfântul Grigorie Palama, a putut vedea lumina Învierii care umplea mormântul și făcea să se vadă tot ce se află în el, cu tot întunericul nopții, “ziua văzută” neluminând încă pământul; tot această lumină a făcut-o să vadă îngerii și să vorbească cu ei³⁷⁸. În clipa Întrupării, Lumina dumnezeiască s-a concentrat, ca să spunem așa, în Hristos, Dumnezeu-Omul, în care sălășluia trupește plinătatea dumnezeirii. Aceasta înseamnă ca firea umană asumată de Hristos era îndumnezeită prin unirea ipostatică cu firea divină; că Hristos, în timpul vieții Sale pământești, a strălucit totdeauna lumina dumnezeiască, ramasă nevăzută pentru cea mai mare parte dintre oameni. Schimbarea la Față nu a fost un fenomen circumscris în timp și spațiu: în acel moment, pentru Hristos, chiar în firea Sa umană, nu s-a produs nici o schimbare, ci schimbarea s-a produs în conștiința Apostolilor care, pentru un anumit timp, au primit puterea de a vedea pe Învățătorul lor așa cum era El, strălucind de lumina cea veșnică a dumnezeirii

Sale³⁷⁹. Pentru Apostoli, aceasta era o ieșire din istorie, încunoștiințare despre realitățile cele veșnice. Sfântul Grigorie Palama spune în cuvântul său la Schimbarea la Față: “Lumina Schimbării la Față a Domnului nu a început și nu a luat sfârșit; ea a rămas necircumscrișă (în timp și spațiu) și imperceptibilă simțurilor, cu toate că a fost văzută cu ochii trupești..., dar printr-o transmutare a simțurilor lor, ucenicii Domnului trecură de la trup la Duh”³⁸⁰.

Pentru a vedea Lumina dumnezeiască cu ochii trupești, așa cum au văzut-o ucenicii Domnului pe Muntele Tabor, trebuie să ne împărtășim din această lumină, să fim preschimbați de ea într-o măsură mai mică sau mai mare. Experiența mistică presupune deci o schimbare a firii noastre, preschimbarea prin har. Sfântul Grigorie Palama spune în chip lamurit: “Cel care participă la energia dumnezeiască... ajunge el însuși, într-un fel, lumină; el este unit cu Lumina și, o dată cu Lumina, el vede cu o deplină conștiință de sine tot ceea ce rămâne ascuns celor ce nu au acest har; el depășește astfel nu numai simțurile trupești, ci și tot ceea ce poate fi cunoscut (prin inteligență)...., căci cei curăți cu inima Îl văd pe Dumnezeu... care, fiind Lumină, sălășluiește în ei și li se descoperă celor care Îl iubesc, preaiubiților Lui”³⁸¹.

Trupul nu trebuie să fie o piedică în trăirea mistică. Disprețuirea maniheică a naturii materiale este străină ascezei ortodoxe. “Noi nu dăm numele de om numai sufletului sau numai trupului, ci amândurora împreună, căci omul întreg a fost creat după chipul lui Dumnezeu”, spune Sfântul Grigorie Palama³⁸². Trupul trebuie să fie înduhovnicit, să ajungă un “trup duhovnicesc”, după

cuvântul Sfântului Pavel. Scopul nostru ultim nu este numai o contemplare intelectuală a lui Dumnezeu; dacă ar fi așa, învierea morților ar fi de prisos. Cei fericiți vor vedea pe Dumnezeu față către față în deplinătatea firii lor create. De aceea *Tomul aghioritic* atribuie încă din această lume firii trupești curățite anumite “dispoziții duhovnicești”: “Dacă trupul trebuie să ia parte împreună cu sufletul la negrăitele bunătăți ale veacului viitor, este sigur că el trebuie să se împărtășească dintr-însele, în măsura în care se poate, încă de pe acum... Căci și trupul are experiența celor dumnezeiești, când puterile pătimitoare ale sufletului sunt nu date morții, ci preschimbate și sfîntite”³⁸³.

Ca lumină - principiu al manifestării - harul nu poate rămâne în noi imperceptibil. Noi nu putem să nu-L simțim pe Dumnezeu dacă firea noastră este în stare de sănătate duhovnicească. Nesimțirea în viața lăuntrică este o stare anormală. Trebuie să știi să îți recunoști propriile stări și să judeci fenomenele vieții mistice. Pentru aceasta, Sfântul Serafim din Sarov își începe învățăturile duhovnicești cu cuvintele: “Dumnezeu este un foc care încălzește și aprinde inimile. Dacă simțim în inimile noastre frigul ce vine de la diavol - căci diavolul este rece -, să-L chemăm pe Domnul și El va veni și va încălzi inima noastră prin dragostea față de El și față de aproapele. Și în fața căldurii feței Sale va fi alungat frigul vrăjmașului”³⁸⁴. Harul se va face cunoscut ca bucurie, pace, căldură lăuntrică, lumină. Stările de uscăciune, de “noapte mistică” în spiritualitatea Bisericii de Răsărit nu au același sens ca în Apus. O persoană care intră în unire din ce în ce mai strânsă cu Dumnezeu nu poate

rămâne în afara luminii. Dacă ea se află afundată în întuneric, aceasta se datorează faptului că firea sa este întunecată de vreun păcat sau pentru că Dumnezeu o încearcă pentru a-i mari și mai mult râvna. Aceste stări trebuie depășite prin ascultare și smerenie, la care Dumnezeu răspunde arătându-Se din nou în suflet, împartășind Lumina Sa ființei omenеști părăsite pentru o vreme. Uscăciunea sufletului este o stare bolnăvicioasă care nu poate dura; autorii de lucrări de ascetică și mistică aparținând tradiției orientale n-au considerat vreodată uscăciunea sufletului drept o etapă necesară și normală pe calea unirii cu Dumnezeu. Ea este un accident foarte frecvent pe această cale, dar totdeauna primejdios. Este foarte apropiată de ἀκηδία - tristețea sau plictiseala, răcirea inimii, care produce indiferență. Este o încercare care duce ființa umană la hotarele morții duhovnicești, pentru că urcușul spre sfințenie, lupta pentru lumina dumnezeiască nu este fără primejdie. Cei ce caută lumina, viața conștientă în Dumnezeu, trec printr-o mare primejdie duhovnicească, dar Dumnezeu nu-i lasă să rătăcească în întuneric.

“Adesea vedeam Lumina - spune Sfântul Simeon Noul Teolog -, uneori ea îmi apărea înlăuntrul meu, când sufletul meu avea pace și liniște, sau nu apărea decât departe și chiar se ascundea cu totul. Încercăm atunci o imensă mâhnire, crezând că nu o voi revedea niciodată. Dar, de îndată ce reîncepeam să vărs lacrimi, îndată ce mărturiseam o deplină lepădare de tot, o deplină umilință și ascultare, Lumina reaparea, asemenea soarelui care alungă grosimea norilor și care se arată puțin câte puțin aducând bucuria. Astfel, Tu, Cel Negrăit, Nevăzut, Neapropiat, care miști toate, prezent în toate lucrurile și totdeauna, umplând toate,

arătându-Te și ascunzându-Te în fiecare ceas, Tu dispăreai și mi Te arătai ziua și noaptea. Încet, încet, Tu ai risipit întunericul care era în mine, ai alungat norul care mă acoperea, mi-ai deschis auzul duhovnicesc, ai curățat lumina ochilor minții mele. În sfârșit, făcându-mă așa cum voiai Tu, Te-ai descoperit sufletului meu strălucitor, venind la mine, încă nevăzut. Și deodată, Tu ai apărut ca un alt soare, o negrăită bunăvoință dumnezeiască.”³⁸⁵ Acest text ne arată că uscăciunea sufletului este o stare trecătoare care nu poate deveni statornică. Într-adevăr, atitudinea eroică a marilor sfinți ai creștinătății apusene, pradă durerii date de despărțirea tragică de Dumnezeu, noaptea mistică drept cale, drept necesitate duhovnicească, sunt necunoscute spiritualității Bisericii de Răsărit. Cele două tradiții s-au despărțit din cauza unui punct tainic din cadrul doctrinei, anume cel privind Sfântul Duh, izvorul sfințeniei. Două concepții dogmatice diferite corespund celor două experiențe, celor două căi de sfințire, care nu se aseamănă deloc. După schismă, căile care duc la sfințenie nu sunt aceleași pentru Apus și pentru Răsărit³⁸⁶. Unii își dovedesc credința în Hristos în singurătatea și părăsirea din noaptea grădinii Ghetsimani; ceilalți dobândesc siguranța unirii cu Dumnezeu în lumina Schimbării la Față.

Un pasaj scos din *Revelațiile Sfântului Serafim* din Sarov, scrise la începutul veacului al XIX-lea, ne face să înțelegem mai bine decât toate expunerile teologice în ce constă această siguranță, această “gnoză” sau cunoaștere a unirii cu Dumnezeu. În cursul unei convorbiri pe care o avea cu Sfântul Serafim la marginea unei păduri, într-o

dimineață de iarnă, un ucenic al Sfântului Serafim, autorul textului pe care îl cităm, a spus învățătorului său:

-”Nu înțeleg totuși cum putem avea siguranța că ne aflăm în Duhul lui Dumnezeu. Cum aș putea să recunosc într-un mod sigur, în mine însumi, arătarea Lui?

- Ți-am mai spus - zice Părintele Serafim - că este foarte simplu. Ți-am vorbit multă vreme despre starea în care se găsesc cei care sunt în Duhul lui Dumnezeu; și-am lamurit, de asemenea, cum trebuie recunoscută prezența Lui în noi... Ce-ți mai trebuie, prietene?!

- Trebuie să pricep mai bine tot ce mi-ai spus.

- Prietene, amândoi suntem în această clipă în Duhul lui Dumnezeu... De ce nu vrei să mă privești?

- Nu te pot privi Părinte, răspunsei, ochii tăi aruncă flăcări; fața ta a devenit mai orbitoare decât soarele și mă dor ochii privindu-te.

- Nu te teme de nimic - spuse el - în această clipă ai devenit la fel de luminos ca și mine. Și tu ești acum în plinătatea Duhului lui Dumnezeu; altfel, nu m-ai putea vedea așa cum mă vezi.

Și, aplecat spre mine, îmi spuse încet la ureche:

- Așadar, dă slavă Domnului Dumnezeu pentru nesfârșita Sa bunătate pe care o are față de noi. Așa cum ai văzut, nici n-am făcut măcar semnul crucii; a fost de ajuns să rog numai pe Dumnezeu în gând, în inima mea, spunând lăuntric: Doamne, învrednicește-l să vadă limpede cu ochii săi trupești această pogorâre a Duhului Tău, cu care învrednicești pe slujitorii Tăi, când binevoiești să li Te arăți în mărita lumină a slavei Tale. Și, cum vezi, prietene, Domnul a împlinit pe dată această cerere a smeritului

Serafim... Cât de recunoscători trebuie să fim lui Dumnezeu pentru acest negrăit dar acordat amândurora! Nici chiar Părinții pustiului n-au avut totdeauna asemenea semne ale bunății Sale. Aceasta înseamnă că harul lui Dumnezeu - ca o maică plină de duioșie față de copiii ei a binevoit ca prin mijlocirea Maicii lui Dumnezeu să-ți mângâie inima întristată... Așadar, de ce nu vrei, prietene, să mă privești drept în față? Privește fără teamă, deschis! Domnul este cu noi.

Încurajat de aceste cuvinte, am privit și am fost cuprins de o evlavioasă spaimă. Imaginează-ți fața omului care-ți vorbește în mijlocul soarelui în strălucirea razelor sale orbitoare de la mijlocul zilei. Vezi mișcarea buzelor sale, expresia schimbătoare a ochilor lui, îi auzi vocea, simți mâinile lui care te țin de umeri, dar nu vezi nici aceste mâini, nici trupul interlocutorului tău, nimic, decât lumina strălucitoare care se răspândește departe, la câțiva stânjeni în jur, luminând prin strălucirea sa pajiștea acoperită cu zăpadă și fulgi albi care nu conțin să cadă...

- Ce simți?..., mă întrebă Părintele Serafim.

- O bunăstare nesfârșită, răspunsei.

- Dar ce fel de bunăstare? În ce anume?

- Simt, răspunsei, o asemenea liniște, o asemenea pace în sufletul meu, că nu găsesc cuvinte să o spun.

- Aceasta, prietene, este pacea despre care vorbea Domnul, când spunea ucenicilor Săi: *Pacea Mea dau vouă; pacea pe care lumea nu o poate da... pacea care covârșește toată mintea.*

- Ce mai simți încă?

- O nesfârșită bucurie în inimă.

Și Părintele Serafim urmă:

- Când Duhul lui Dumnezeu coboară în om și îl învăluie în plinătatea prezenței Sale, atunci sufletul este covârșit de o negrăită bucurie, căci Duhul Sfânt umple de bucurie toate cele pe care le atinge... Dacă pârga bucuriei viitoare umple deja sufletul nostru de o asemenea blândețe, de o asemenea bucurie, ce vom spune despre bucuria care așteaptă în Împărăția cerească pe toți cei ce plâng aici pe pământ? Și tu, prietene, ai plâns destul în cursul vieții tale pământești, dar vezi bucuria pe care ți-o trimite Domnul ca să te mângâie chiar în lumea aceasta. Acum trebuie să te nevoiești, să faci neconținute strădani, să dobândești puteri din ce în ce mai mari pentru a ajunge la *măsura desăvârșită a staturii lui Hristos*... Această bucurie pe care o simțim în această clipă, în parte și scurtă, atunci se va arăta în toată strălucirea ei, covârșind ființa noastră cu negrăite desfătări pe care nimeni nu ni le va putea răpi³⁸⁷.

Istorisirea acestei experiențe cuprinde în simplitatea ei toate învățăturile Părinților răsăriteni despre “gnoză”, trăire a harului care atinge gradul cel mai înalt în contemplarea luminii dumnezeiești. Această lumină umple persoana ajunsă la unirea cu Dumnezeu. Aceasta nu este un extaz, stare trecătoare care răpește, care smulge ființa omenească din experiența obișnuită, ci o viață conștientă în lumină, în neîncetată comuniune cu Dumnezeu. Într-adevăr, am citat mai sus un loc din Sfântul Simeon Noul Teolog, după care stările extatice ar fi caracteristice mai ales persoanelor a căror fire nu a fost încă schimbată, adaptată vieții dumnezeiești. Transfigurarea firii create începând încă din această lume, este o făgăduință a noului cer, a noului pământ, intrarea făpturii în viața veșnică înainte de moarte

și de înviere. Puține persoane, chiar printre cei mai mari sfinți, ajung la această stare în viața pământească. Pilda Sfântului Serafim este cu atât mai izbitoare cu cât el face să se trăiască, într-o epocă destul de apropiată, sfințenia Părinților pustiului care apare aproape ca o poveste pentru credința noastră raționalistă și slabă, pentru mintea noastră devenită “kantiană” prin cădere, mereu gata să arunce în domeniul numenal, cel al “obiectelor credinței”, tot ceea ce depășește legile sau, mai degrabă, obiceiurile firii căzute. Apărarea filosofică a “autonomiei” firii noastre mărginite, închise experienței harului, este o afirmare conștientă a inconștienței noastre, antignoză, anti-lumină, împotrivire față de Sfântul Duh care face să apară în oameni conștiința că sunt în comuniune cu Dumnezeu. În aceeași convorbire duhovnicească pe care am citat-o mai sus, Sfântul Serafim spune interlocutorului său: “În zilele noastre, am ajuns la un asemenea grad de slăbire a sfintei credințe în Domnul nostru Iisus Hristos, care este aproape generală, încât putem să spunem, într-adevăr, că ne-am îndepărtat aproape totalmente de adevărata viață creștină. Astăzi, unele texte din Sfânta Scriptură ne par stranii... Unii oameni spun: aceste texte sunt de neînțeles; se poate, oare, admite că oamenii ar putea să vadă pe Dumnezeu în mod atât de concret? Dar aici nu este nimic de neînțeles. Neînțelegerea rezultă din faptul că noi ne-am îndepărtat de nevinovăția care caracteriza în primele veacuri cunoașterea creștină. Sub pretextul învățaturii, al «iluminismului», am intrat într-un asemenea întuneric al neștiinței, încât astăzi găsim de neconceput tot ceea ce pentru creștinii primelor veacuri avea un sens destul de limpede ca să poată vorbi între ei de

arătarile lui Dumnezeu oamenilor ca despre lucruri cunoscute de toți și deloc străni”³⁸⁸.

Regăsim “nevinovăția cunoașterii creștine”, acolo unde gnoza și dragostea sunt una, în experiența tainică, ascunsă ochilor lumii, în viața celor care se unesc cu lumina veșnică a Sfintei Treimi, dar această trăire rămâne de negrăit. “Realitățile veacului viitor, spune Sfântul Isaac Sirul, nu au nume propriu și direct. Despre ele nu se poate avea decât o anumită cunoaștere simplă, mai presus de orice cuvânt, de orice element, de orice chip, culoare, înfățișare sau nume alcătuit în vreun anume fel.”³⁸⁹

“Aceasta este necunoașterea care depășește orice cunoaștere.”³⁹⁰ Ne găsim, din nou, în domeniul apofaticului, în care am început studiile noastre privind tradiția orientală. Dar în locul întinericului dumnezeiesc este lumina, în locul uitării de sine este conștiința personală care s-a iluminat pe deplin în experiența harului. Aceasta înseamnă că, actualmente, este vorba de desăvârșirea dobândită, de firea transformată prin unirea cu harul, de o fire care ajunge și ea lumină. Cum ar putea înțelege această experiență cei care n-au avut-o? Ceea ce încearcă să spună Sfântul Simeon Noul Teolog ne lasă să întrevădem, în termeni paradoxali, tot ceea ce rămâne încă închis pentru cugetul nostru neiluminat: “Când ajungem la desăvârșire - spune el - Dumnezeu nu mai vine la noi ca mai înainte, fără chip și fără înfățișare... El vine totuși, într-un anume fel în chip de Dumnezeu: căci Dumnezeu nu se arată niciodată într-o față sau urmă oarecare, ci se face văzut în simplitatea Sa, format de Lumina fără formă, de neînțeles, de negrăit. Nu pot spune nimic mai mult. Cu toate acestea, El se face văzut limpede, El poate fi pe deplin recunoscut, El vorbește

și ascultă într-un mod pe care nu-l putem exprima. Cel care este Dumnezeu prin fire vorbește cu cei pe care i-a făcut dumnezei prin har, așa cum un prieten vorbește cu prietenii săi, față către față. El își iubește fiii ca un Tată; este iubit de ei mai presus de orice; El devine în ei o cunoaștere minunată, un auz de temut. Ei nu pot vorbi despre El cum ar trebui, dar nu pot nici să păstreze tăcerea... Sfântul Duh devine în ei tot ceea ce spun Scripturile cu privire la Împărăția lui Dumnezeu: mărgăritar, grăunte de muștar, aluat, apă, foc, pâine, apa cea vie, pat, cămară de nuntă, mire, prieten, frate și Tată. Dar ce voi spune despre ceea ce este de negrăit? Ceea ce ochiul n-a văzut, ceea ce urechea n-a auzit, ceea ce la inima omului nu s-a suit, cum ar putea fi rostit prin cuvinte? Deși am dobândit și am primit toate acestea înăuntrul nostru, printr-un dar al lui Dumnezeu, nu putem câtuși de puțin să le măsurăm cu mintea și să le grăim în cuvânt³⁹¹.

După apărătorii luminii necreate, această trăire a realității veacului viitor nu ar putea fi definită din punct de vedere dogmatic. Astfel, Vechiul Testament, pe lângă dogmele și prescripțiile Legii, avea și viziunile profetice ale realităților care s-au descoperit și au devenit dogmă în Biserică. Tot așa, în timpul evanghelic în care trăim, alături de dogme sau, mai degrabă, chiar în dogme sesizăm un fond ascuns ca o taină care se referă la veacul viitor, la Împărăția lui Dumnezeu³⁹². Putem spune deopotrivă că Vechiul Testament trăia prin credință și tindea spre nădejde; că timpul evanghelic trăiește în nădejde și tinde spre iubire; că iubirea este o taină care nu se va descoperi, nu se va împlini pe deplin decât în veacul ce va să fie. Pentru cel care dobândește iubirea, *întunericul se risipește*

și Lumina cea adevărată îi răsare deja, spune Sfântul Ioan (I Ioan 1, 8).

Lumina dumnezeiască apare aici, în lume, în timp. Ea se descoperă în istorie, dar nu este din această lume; ea este veșnică, ea înseamnă ieșire din existența istorică: “taina zilei a opta”, taina adevăratei cunoașteri, desăvârșirea gnozei a cărei deplinătate nu poate fi cuprinsă de această lume înainte de sfârșitul ei. Este tocmai începutul parusiei în sufletele sfinte, începutul descoperirilor de la sfârșit, când Dumnezeu se va arăta tuturor în Lumina Sa cea neapropiată. Din această cauză, după Sfântul Simeon Noul Teolog, “pentru cei care s-au făcut fiii luminii și fiii zilei ce va să fie, pentru cei ce merg mereu în lumină, ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt totdeauna cu Dumnezeu și în Dumnezeu. Așadar, ziua Domnului nu va apărea celor care încă de acum sunt luminați de lumina dumnezeiască, ci ea se va descoperi dintr-o dată celor care rămân în întunericul patimilor, legați de bunurile pieritoare. Acestora ziua aceea le va apărea dintr-o dată, neașteptată, și ea va fi pentru ei grozavă ca focul pe care nu-l putem îndura”³⁹³.

Lumina dumnezeiască devine principiul trezviei noastre: în ea Îl cunoaștem pe Dumnezeu și ne cunoaștem pe noi înșine. Ea cercetează adâncimile ființei care intră în unire cu Dumnezeu, ea se face acesteia judecată a lui Dumnezeu înaintea Judecării de Apoi. Căci, după Sfântul Simeon Noul Teolog, sunt două judecăți: una are loc aici jos - este judecata în vederea mântuirii; cealaltă, după sfârșitul lumii, este judecata osândirii. “În viața de acum, când prin pocăința intrăm în mod liber și chiar cu voia noastră în

lumina dumnezeiască, ne vedem acuzați și judecați; totuși, prin mila și îndurarea dumnezeiască, această acuzare și această judecată se fac în taină, în adâncimile sufletului nostru, pentru curățirea noastră și pentru iertarea păcatelor noastre. Numai Dumnezeu și noi înșine suntem cei care, aici, vedem adâncurile ascunse ale inimilor noastre. Cei care în viața aceasta au parte de o asemenea judecată nu se vor mai teme de o nouă cercetare. Dar celor care nu vor să intre încă de acum în lumină pentru a fi acuzați și judecați, celor care urăsc lumina, a două venire a lui Hristos le va descoperi lumina care rămâne ascunsă deocamdată și care va vădi tot ceea ce a rămas tănuit. Tot ceea ce ascundem astăzi, nevoind deloc să descoperim adâncul inimilor noastre în pocăință, se va deschide atunci la lumină, înaintea Feței lui Dumnezeu, înaintea întregii lumi și se va vădi în văzul tuturor ceea ce suntem noi în realitate.”³⁹⁴

Conștiința deplină se va realiza în toți în lumina dumnezeiască, când Hristos va veni a două oară. Dar nu va mai fi conștiința care se deschide în mod liber harului, în acord cu voința dumnezeiască; va fi o conștiință venind, oarecum, din afară, deschizându-se în om împotriva voinței lui, o lumină care se unește cu ființele pe dinafară, adică “în afara harului”, după Sfântul Maxim Mărturisitorul³⁹⁵. Iubirea divină va deveni un chin insuportabil pentru cei care n-au primit-o în interiorul lor. După Sfântul Isaac Sirul, “cei care se vor afla în gheena focului vor fi biciuiți cu biciul iubirii. Căci cei care înțeleg că au păcătuit împotriva iubirii încearcă o suferință mai mare decât cea născută din chinurile cele mai înfricoșătoare. Durerea care cuprinde inima vinovată față de iubire este mai ascuțită decât orice alt chin. Nu este drept să se spună că păcătoșii

în iad sunt lipsiți de iubirea lui Dumnezeu... Dar iubirea lucrează în două chipuri deosebite: ea se face suferință în cei osândiți și bucurie în cei fericiți”³⁹⁶.

Învierea însăși va fi o arătare a stării lăuntrice a ființelor, căci trupurile vor lăsa să se întrevadă tainele sufletelor. În viziunea sa eshatologică, Sfântul Macarie Egipteanul arată acest gând: “Focul ceresc al dumnezeirii pe care creștinii îl primesc aici, în acest veac, înăuntrul inimilor în care lucrează, acest foc, când trupul va fi risipit, va lucra în afară; el va aduna iarăși mădularele despărțite și va învia trupurile risipite...”³⁹⁷ Atunci, tot ceea ce strânsese sufletul în comoara sa lăuntrică se va arăta în afară, în trup. Totul se va face lumină, totul va fi pătruns de lumina necreată. Trupurile sfinților se vor face la fel ca trupul preamărit al Domnului, așa cum s-a arătat Apostolilor în ziua Schimbării la Față. Dumnezeu va fi totul în toți și harul dumnezeiesc, lumina Sfintei Treimi va străluci în mulțimea ipostasurilor omenești, în toți cei care au dobândit-o și care se vor face ca niște noi sori în Împărăția Tatălui, asemenea Fiului, transformați de Sfântul Duh, Dătătorul Luminii. “Harul PreaSfântului Său Duh, spune Sfântul Simeon Noul Teolog, va străluci ca o stea peste cei drești și în mijlocul lor vei străluci Tu, o, Soare neapropiat! Atunci toți vor fi luminați pe măsura credinței lor și a faptelor lor, pe măsura nădejzii și a milei lor, pe măsura curățirii și a luminării de către Duhul Tău, o, Dumnezeule Unic, Tu ai o nesfârșită blândețe!”³⁹⁸

În parusia și împlinirea eshatologică a istoriei, întreaga lume creată va intra în desăvârșită unire cu Dumnezeu. Această unire se va săvârși sau, mai degrabă, se va arăta în mod diferit în fiecare dintre persoanele omenești care au

dobândit harul Sfântului Duh în Biserică. Dar limitele Bisericii dincolo de moarte și posibilitățile mântuirii pentru cei care nu au cunoscut lumina în această viață rămân pentru noi taina milostivirii dumnezeiești pe care nu îndrăznim să ne bazuim, dar pe care nu putem deloc să o limităm după măsura limitelor noastre omenești.

CAPITOLUL 12

Concluzie: Ospățul Împărăției

În primul capitol am stăruit asupra legăturii strânse, indisolubile dintre teologie și mistică, dintre tradiția doctrinară și spiritualitate. Nu putem explica spiritualitatea altfel decât sub o formă dogmatică, dogmele fiind expresia ei din afară, singura mărturie nepărtinitoare a unei trăiri afirmate de către Biserică. Experiențele personale și experiența comună a Bisericii sunt identice, în virtutea sobornicității tradiției creștine. Or, tradiția nu este doar totalitatea dogmelor, a instituțiilor sfinte și a riturilor păstrate de Biserică, ci, înainte de toate, ea este ceea ce se exprimă în aceste determinări exterioare, o tradiție vie, revelarea neîntreruptă a Sfântului Duh în Biserică, viața la care fiecare dintre membrii săi poate participa potrivit propriei sale măsuri. A fi în tradiție înseamnă a avea propria parte din experiența tainelor descoperite Bisericii. Tradiția doctrinară - semne așezate de Biserică pe calea cunoașterii lui Dumnezeu - și tradiția mistică - experiența mistică dobândită din tainele credinței - nu pot fi despărțite sau opuse: dogmele nu pot fi înțelese în afara experienței (în afara trăirii) și nu avem deplinătatea experienței în afara adevăratei învățături. De aceea, în aceste pagini, am vrut să prezentăm tradiția Bisericii de Răsărit ca pe o teologie mistică - învățătură și experiență care se condiționează una pe cealaltă.

Am analizat pe rând elementele fundamentale ale teologiei ortodoxe, fără a pierde vreodată din vedere scopul final, care este unirea cu Dumnezeu. Orientată spre acest

scop, totdeauna soteriologic în intenția sa, această tradiție doctrinară ne-a apărut ca foarte omogenă, în ciuda bogăției experiențelor sale, în ciuda diversității culturilor și epocilor pe care le îmbrățișează. Este o singură familie duhovnicească în care se recunoaște cu ușurință înrudirea, deși membrii săi sunt despărțiți unul de altul în timp și în spațiu. Pentru a mărturisi aceeași spiritualitate, ne-am referit în cursul acestor studii la un Dionisie Pseudo-Areopagitul și la un Grigorie Palama, la un Macarie Egipteanul și la un Serafim din Sarov, la Grigorie de Nyssa și la Filaret al Moscovei, la Maxim Mărturisitorul și la teologii ruși moderni, fără a fi avut impresia că schimbăm climatul duhovnicesc trecând de la o epocă la alta. Acest lucru a fost posibil pentru că Biserica în care persoanele omenești își realizează chemarea, în care se împlinesc unirea lor cu Dumnezeu, este mereu aceeași, deși “iconomia” sa față de lumea din afară trebuie să se schimbe după vremurile și mediile deosebite în care Biserica își împlinesc menirea. Părinții și Dascălii Bisericii care au trebuit să apere și să formuleze diferite dogme de-a lungul istoriei, nu numai că aparțin unei singure tradiții, dar ei sunt mărturisitorii aceleiași experiențe. Această tradiție rămâne comună Răsăritului și Apusului atâta vreme cât Biserica dă strălucita ei mărturie despre adevărurile referitoare la Întruparea Logosului. Dar dogmele mai launtrice, ca să zicem așa, mai tainice, cele care se referă la Cincizecime, învățăturile despre Sfântul Duh, despre har, despre Biserică nu mai sunt comune Bisericii Romei și Bisericilor din Răsărit. Două tradiții separate se opun una celeilalte. Chiar ceea ce le-a fost comun până la o anumită vreme, privit retrospectiv, primește un accent deosebit,

apare azi sub o altă lumină, ca niște realități duhovnicești ținând de două experiențe deosebite. De acum înainte, un Sfântul Vasile sau un Sfântul Augustin vor fi interpretați în mod diferit, după cum sunt primiți de tradiția romano-catolică sau ortodoxă. Această atitudine este de neînlăturat, pentru că nu se poate admite autoritatea unui autor bisericesc decât în duhul tradiției de care aparții. În expunerea noastră, am încercat să scoatem în evidență caracterele proprii tradiției Bisericii Ortodoxe, întemeindu-ne numai pe mărturiile Părinților răsăriteni, pentru a înlătura orice confuzie sau neînțelegere posibilă.

A trebuit să constatăm de mai multe ori în cursul studiilor noastre privind teologia mistică a Bisericii răsăritene atitudinea apofatică proprie acestei gândiri religioase. După cum am văzut, negațiile care semnalează imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu nu sunt piedici pe calea cunoașterii; departe de a fi o limitare, apofatismul ne face să depășim toate conceptele, orice domeniu al speculației filosofice. Apofatismul este o tendință spre deplinătatea tot mai desăvârșită, schimbând cunoașterea în necunoaștere, teologia conceptelor în contemplare, dogmele în trăire a tainelor inefabile. Apofatismul este, de asemenea, o teologie existențială care angajează întreaga ființă, punând-o pe calea unirii, silind-o să-și schimbe, să-și transforme firea pentru a ajunge la adevărata “gnoză”, care este contemplarea Sfintei Treimi. Or, “schimbarea minții”, *μετάνοια*, înseamnă pocăință. Calea apofatică a teologiei răsăritene este pocăința persoanei umane în fața Dumnezeului Celui viu. Este necurmată schimbare a ființei tinzând spre plinătatea sa, spre unirea cu Dumnezeu, care

se înfăptuiește prin harul dumnezeiesc și libertatea umană. Dar plinătatea dumnezeirii, împlinirea ultimă spre care tind persoanele create se deschide în Sfântul Duh. El este Mistagogul căii apofatice ale cărei negații semnaleză prezența Celui fără număr, Celui Nemărginit, a desavârșitei Plinătăți. Este tradiția tainică în tradiția arătată tuturor, propovăduită de pe acoperișuri. Este taina care rămâne ascunsă în învățăturile Bisericii, dându-le totodată acestora caracterul de certitudine, evidenta launtrică, viața, căldura, lumina proprie adevărului creștin. Fără El dogmele ar fi adevăruri abstracte, autorități exterioare impuse din afară unei credințe oarbe, rațiuni potrivnice rațiunii, primite din ascultare și adaptate apoi felului nostru de înțelegere, în loc să fie taine descoperite, principii ale unei cunoașteri noi deschizându-se în noi și adaptând apoi firea noastră contemplării realităților care depășesc orice înțelegere omenească. Atitudinea apofatică în care se poate vedea caracterul original al întregii gândiri teologice a tradiției răsăritene este o neîncetată mărturie dată Sfântului Duh care împlinește toate neajunsurile, care face să se depășească toate mărginirile, care dă cunoașterii Celui Necunoscut plinătatea experienței, care transformă întunericul dumnezeiesc în lumină, în care ne împărtășim cu Dumnezeu.

Dacă Dumnezeuul incognoscibil se descoperă ca Treime Sfântă, dacă neputința de a-L cunoaște ne apare ca taina celor trei persoane și a firii una, acest lucru este posibil tocmai pentru că Sfântul Duh descoperă contemplării noastre plinătatea Ființei dumnezeiești. Pentru aceasta, în tradiția răsăriteană, ziua Cincizecimii este numită ziua

Treimii. Ea este statornicia absolută, limita oricărei contemplări, a întregii înălțări și, în același timp, principiul oricărei teologii, adevăr primordial, datul inițial de la care pornind își ia începutul orice gând, orice ființă. Sfântul Grigorie de Nazianz, Evagrie Ponticul, Sfântul Maxim Mărturisitorul și alți Părinți identificau cunoașterea desăvârșită a Treimii cu Împărăția lui Dumnezeu, desăvârșirea ultimă la care sunt chemate ființele create. Teologia mistică a Bisericii de Răsărit se va afirma totdeauna ca triadocentrică. Cunoașterea lui Dumnezeu va fi pentru ea o cunoaștere a Treimii, unirea mistică, o unitate de viață cu Cele trei persoane dumnezeiești. Antinomia dogmei trinitare, identitatea tainică a Monadei-Triada va fi cu zel păzită în duhul apofatismului răsăritean, care se va opune formulei apusene a purcederii *ab utroque*, pentru a nu pune accentul pe unitatea de natură în dauna plinătății personale a “celor trei Sfințenii care se unesc într-o singură Stăpânire și Dumnezeire”³⁹⁹. Monarhia Tatălui va fi totdeauna afirmată, izvor unic al persoanelor, în care există bogăția nesfârșită a firii una.

Ținând să conceapă o deplinătate mai însemnată, să depășească toate mărginirile conceptuale care ar determina în mod rațional ființa dumnezeiescă, teologia răsăriteană nu îngăduie să se atribuie firii dumnezeiești caracterul unei ființe închise în sine. Dumnezeu, ființă una în trei persoane, este mai mult decât o ființă: El debordează ființa Sa, Se arată în afara ei, se împărtășește fiind neîmpărtășibil prin fire. Aceste purcederi ale dumnezeirii în afara ființei, aceste covârșiri ale plinătății dumnezeiești sunt energiile, fel de a fi propriu lui Dumnezeu, întrucât revarsă plinătatea

dumnezeirii Sale prin Duhul Sfânt asupra tuturor celor ce sunt vrednici să o primească. Pentru aceasta cântarea Cincizecimii numește Sfântul Duh “râul dumnezeirii curgând de la Tatăl prin Fiul”.

Aceeași aspirație spre deplinătate se arată în învățăturile care se referă la facerea lumii. Dacă existența lumii create nu are caracter de necesitate, dacă facerea lumii este contingentă, tocmai în această libertate deplină a voinței dumnezeiești își află desăvârșirea lumea creată. Căci Dumnezeu a făcut din neant un subiect cu totul nou, un cosmos care nu este copie nedesăvârșită a lui Dumnezeu, ci o lucrare voită, “cugetată” de “dumnezeiescul sfat”. Într-adevăr, în teologia răsăriteană, ideile dumnezeiești, după cum am văzut, se prezintă sub înfățișarea dinamică de puteri, de voințe, de cuvinte creatoare. Ele definesc ființele create drept cauze exterioare lor, dar, în același timp, ele le cheamă la desăvârșire, la εὐ εἶναι, adică să fie “ființă desăvârșită”, în unire cu Dumnezeu. Astfel, lumea creată apare ca o realitate dinamică, tinzând către o deplinătate viitoare, mereu prezentă pentru Dumnezeu. Temelia de nezdruncinat a lumii create din neant constă în împlinirea sa, care este limita devenirii sale. Or, Cel care împlinește, care dă deplinătatea oricărei ființe este Sfântul Duh. Privită în sine, ființa creată va fi totdeauna o nedeplinătate; privită în Sfântul Duh, ea va apărea ca o deplinătate a fapturii îndumnezeite. De-a lungul istoriei sale, lumea creată va fi pusă între aceste două hotare fără să se poată concepe vreodată “firea curată” și harul ca două realități juxtapuse care s-ar adăuga una celeilalte. Tradiția Bisericii de Răsărit recunoaște făptura care tinde la îndumnezeire, depășindu-

se în mod continuu în har; ea recunoaște, de asemenea, fapta căzută, care se desparte de Dumnezeu pentru a intra într-un nou plan existențial, cel al păcatului și al morții; dar ea se va feri să atribuie o desăvârșire statică firii create, privite în ea însăși. Într-adevăr, aceasta ar însemna să atribuie o deplinătate mărginită, o suficiență naturală ființelor care au fost făcute ca să-și găsească deplinătatea în unirea cu Dumnezeu.

În antropologia și ascetica ce decurg din această tradiție, limita care trebuie depășită este cea a individului, ființă particulară, rezultat al unui amestec între persoană și fire. Deplinătatea firii cere unitatea desăvârșită a omenirii, un trup unic care se realizează în Biserică; deplinătatea virtuală a persoanelor se exprimă în libertatea lor față de orice calificare naturală, față de orice caracter individual, libertate care face din fiecare dintre ele o ființă unică și fără de egal, o mulțime de ipostasuri omenești având o singură fire. În unitatea firii comune, persoanele nu sunt părți, ci fiecare este un tot care găsește împlinirea desăvârșirii sale în unirea cu Dumnezeu. Persoana, chip indestructibil al lui Dumnezeu, tinde mereu spre această deplinătate, deși caută uneori și în afară de Dumnezeu, căci ea cunoaște, dorește și lucrează prin firea pe care a întunecat-o păcatul, fire care nu mai deține asemănarea cu Dumnezeu. Așadar, misterul ființei divine, care este distincția între firea una și persoana, este înscrisă în firea umană chemată să participe la viața Sfintei Treimi. Cei doi poli ai ființei omenești, firea și persoana, își găsesc deplinătatea una în unitatea, cealaltă în diversitatea absolută, căci fiecare persoană se unește cu Dumnezeu în modul care îi este potrivit numai ei. Unitatea

firii purificate va fi necreată și “recapitulată” de Hristos; mulțimea persoanelor va fi întărită de Duhul Sfânt care se va comunica fiecărui mădular al trupului lui Hristos. Noua deplinătate, noul plan existențial introdus în lume după Golgota, după Înviere și după Cincizecime, se va numi Biserică.

Numai în Biserică, prin ochii Bisericii, va vedea spiritualitatea răsăriteană pe Hristos. Altfel spus, ea Îl va cunoaște în Sfântul Duh. Hristos i se va arăta totdeauna în plinătatea dumnezeirii Sale, în slava și biruitor, chiar în patima Sa, chiar în mormânt. Κένωσις (kenoza) va fi împlinită de strălucirea dumnezeirii. Mort și odihnindu-Se în mormânt, El coboară în iad ca un biruitor și fărâma pentru totdeauna puterea vrăjmașului. Înviat și înălțat la ceruri, El nu poate fi cunoscut de Biserică sub altă înfățișare decât aceea a unei persoane din Sfânta Treime, șezând de-a dreapta Tatălui după ce a zdrobit moartea. Hristosul “istoric”, “Iisus din Nazaret”, așa cum apărea în ochii martorilor străini, Hristosul din afara Bisericii este depășit în deplinătatea descoperirii date adevăraților martori, fiilor Bisericii luminați de Sfântul Duh. Cultul firii umane a lui Hristos este străin tradiției răsăritene sau, mai degrabă, această fire umană îndumnezeită îmbracă aici aceeași formă slăvită pe care ucenicii au văzut-o pe Muntele Taborului, firea omenească a Fiului care face să se vadă dumnezeirea comună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Calea imitării lui Hristos nu a fost niciodată aplicată în viața duhovnicească a Bisericii de Răsărit. S-ar părea că aceasta are aici un anumit caracter de nedeplinătate, că este o atitudine exterioară față de Hristos. Pentru spiritualitatea

răsăriteană, singura cale care ne face asemenea lui Hristos este cea a dobândirii harului dat prin Sfântul Duh. Sfinții Bisericii de Răsărit nu au avut niciodată stigmat, amprente exterioare care i-au făcut pe câțiva mari sfinți și mistici ai Apusului asemănători lui Hristos Cel suferind. Spre deosebire de aceștia, de multe ori sfinții răsăriteni au fost transfigurați de lumina lăuntrică a harului necreat și au devenit strălucitori ca Hristos în timpul Schimbării Sale la Față.

Izvorul acestei deplinătăți care face să se depășească orice limitare înțepenită în doctrină, experiența și viața Bisericii, izvorul acestei bogății și al acestei libertăți este Sfântul Duh. Pe deplin persoană, El nu este niciodată socotit în ființa Sa ipostatică drept “legătura de iubire” între Tatăl și Fiul, ca o funcție de unitate în Treime, unde nu este loc pentru determinări funcționale. Mărturisind purcederea Sfântului Duh din Tatăl, independența Sa ipostatică față de Fiul, tradiția Bisericii de Răsărit afirmă deplinătatea personală a lucrării Paracletului venit în lume. Duhul Sfânt nu este o putere unificatoare, prin care Fiul s-ar impune mădularelor trupului Său tainic, Biserica. Dacă dă mărturie despre Fiul, face aceasta în calitatea Sa de persoană dumnezeiască independentă de Fiul, persoană dumnezeiască ce împărtășește fiecărui ipostas omenesc, fiecărui mădular al Bisericii, o nouă deplinătate, în care persoanele create cresc și mărturisesc în mod liber, de la sine, dumnezeirea lui Hristos făcută evidentă în Duhul. “Unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este libertatea”, adevărata libertate a persoanelor care nu sunt mădulare oarbe în unitatea trupului lui Hristos, care nu se anulează în

unire, ci dobândesc deplinătatea lor personală; fiecare se face un tot în Biserică, deoarece Sfântul Duh se pogoară aparte peste fiecare ipostas omenesc. Dacă Fiul atribuie ipostasul Său firii umane înnoite, dacă El Se face Cap unui trup nou, Duhul Sfânt venit în numele Fiului dă dumnezeire fiecărui mădular al acestui trup, fiecărei persoane umane. În κένωσις (kenoza) Fiului coborât pe pământ, persoana se arăta limpede, dar firea rămânea ascunsă sub “chipul de rob”. În venirea Sfântului Duh, dumnezeirea se descoperă ca un Dar, în timp ce persoana Dătătorului rămâne nearătată. Nimicindu-Se, ca să zicem astfel, ascunzându-Se ca persoană, Sfântul Duh impropriază persoanelor umane harul necreat. Omul se unește cu Dumnezeu, adaptându-se deplinătății ființei care se deschide chiar în străfundurile persoanei sale. În eforturile neîncetate pe calea înălțării, a conlucrării cu voința dumnezeiască, firea creată va fi transformată din ce în ce mai mult prin har, până la îndumnezeirea finală care se va descoperi pe deplin în Împărăția lui Dumnezeu.

Aceeași plinătate a Sfântului Duh, același avânt către împlinirea finală care, depășind tot ceea ce stagnează și se mărginește, se recunoaște în ecleziologia răsăriteană. Biserica istorică, concretă, bine delimitată în timp și spațiu, unește în ea cerul și pământul, oamenii și îngerii, pe cei vii și pe cei morți, pe păcătoși și pe sfinți, creatul și necreatul. Cum să recunoști sub defectele și infirmitățile exterioare ale existenței sale istorice pe slăvita Mireasă a lui Hristos, “care nu are întinăciune sau zbârcitură sau altceva de acest fel” (*Efes. 5, 27*)? Cum am putea scăpa de ispită, de îndoială, dacă Sfântul Duh nu ar împlini neconținut

slăbiciunile omenești, dacă limitările istorice nu ar fi totdeauna depășite, nedeplinătatea totdeauna prefăcută în deplinătate, așa cum apa a fost prefăcută în vin la nunta din Cana Galileii? Câte persoane nu trec pe lângă Biserică fără să recunoască razele slavei celei veșnice sub înfățișarea de smerenie și supunere? Dar câți L-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu în “omul durerilor”? Trebuie să ai ochi pentru a vedea și simțul deschis în Sfântul Duh pentru a recunoaște deplinătatea acolo unde ochiul cel din afară nu vede decât limitări și lipsuri. Nu avem nevoie de “mari epoci” pentru a putea afirma această deplinătate a vieții dumnezeiești prezentă mereu în Biserică. În vremea Apostolilor, în vremea persecuțiilor, în veacurile marilor sinoade au existat “minți mirenești” care au rămas oarbe înaintea evidenței manifestărilor Duhului lui Dumnezeu în Biserică. Putem oferi un exemplu mai recent. Biserica rusă a produs - în urmă cu nici 20 de ani - milioane de martiri și mărturisitori care nu sunt cu nimic mai prejos de cei din primele secole. Revărsările din abundență ale harului, minunile cele mai impresionante au avut loc oriunde credința a fost pusă la încercare; icoanele se reînnoiau în fața ochilor spectatorilor uimiți, cupolele bisericilor străluceau de o lumină care nu era din această lume. Și, minunea cea mai mare dintre toate, Biserica a știut să triumfe peste toate dificultățile, să iasă din această încercare refăcută și întărită. Totuși, aceste aspecte abia dacă au fost remarcate. Latura glorioasă a ceea ce s-a petrecut în Rusia va rămâne aproape lipsită de importanță pentru cei mai mulți: s-a protestat adesea împotriva persecuțiilor, unii și-au exprimat regretul că Biserica rusă n-a știut să se comporte ca o putere temporală și politică; i

s-a iertat această “omenească slăbiciune”. Hristos Cel răstignit și îngropat nu poate fi judecat altminteri de către cei ce se arată orbi față de lumina lui Dumnezeu. Pentru a ști să recunoști biruința sub înfățișarea înfrângerii, puterea lui Dumnezeu care se împlinește în slăbiciune, adevărata Biserică în realitatea sa istorică, trebuie să primești, după cuvântul Sfântului Pavel “nu duhul acestei lumi, ci Duhul Cel din Dumnezeu”, ca să știm cele ce sunt dăruite de la Dumnezeu prin harul Său (*I Cor. 2, 12*).

Apofatismul caracteristic teologiei mistice a Bisericii de Răsărit ne apare în final ca o mărturie adusă plinătății Sfântului Duh, persoana care rămâne necunoscută, deși Ea umple toate, făcându-le să tindă spre împlinirea lor ultimă. Totul devine plinătate în Sfântul Duh: lumea care a fost creată pentru a fi îndumnezeită, persoanele omenești chemate la unirea cu Dumnezeu, Biserica în care se săvârșește această unire; în fine, Dumnezeu Se face cunoscut prin Sfântul Duh în deplinătatea ființei Sale, care este Sfânta Treime. Credința, care este un sens apofatic al acestei deplinătăți, nu poate rămâne oarbă în persoanele care vin la unirea cu Dumnezeu. Duhul Sfânt Se face în ele principiul însuși al conștiinței lor care se deschide din ce în ce mai mult realităților dumnezeiești. Viața duhovnicească, după autorii ascetici răsăriteni, nu este niciodată inconștientă, cum am văzut în ultimele două capitole. Această conștiință a harului lui Dumnezeu prezent în noi se numește de obicei “gnoză” sau cunoaștere duhovnicească (γνώσις πνευματική), pe care Sfântul Isaac Sirul o definește drept “simțul vieții veșnice” sau “simțul realităților tainice”⁴⁰⁰. Gnoza înlătură orice mărginire a

conștiinței, orice *ἀγνοια* (ignoranță), a cărei ultimă expresie este iadul cel întunecat. Împlinirea gnozei este contemplarea luminii dumnezeiești a Sfintei Treimi, cunoașterea deplină care este parusia, judecata și intrarea în viața cea veșnică împlinindu-se, după Sfântul Simeon Noul Teolog, încă de aici, înainte de moarte și de înviere, în sfinții care trăiesc într-o neconținută participare la Dumnezeu.

Conștiința plinătății Sfântului Duh dată fiecărui membru al Bisericii, după măsura înălțării personale a fiecaruia, face să se risipească întunericul morții, teama de judecată, adâncul iadului, îndreptând privirile numai către Domnul care vine în slava Sa. Această bucurie a învierii și a vieții veșnice face din noaptea de Paști un “ospat al credinței”, unde fiecare participă, fie chiar într-o măsură foarte redusă și pentru câteva clipe, la plinătatea “zilei a opta”, care nu va avea sfârșit. O omilie atribuită Sfântului Ioan Gura de Aur⁴⁰¹, citită în fiecare an în timpul utreniei de Paști, redă în mod desăvârșit sensul acestei deplinătăți eshatologice la care năzuiește creștinătatea răsăriteană. Nu am putea afla alte cuvinte mai grăitoare pentru a sfârși studiile noastre asupra teologiei mistice a Bisericii de Răsărit:

“De este cineva creștin bun și iubitor de Dumnezeu, să se îndulcească de acest praznic bun și luminat.

De este cineva slugă înțeleaptă, să intre întru bucuria Domnului său.

De s-a ostenit cineva postind, să-și ia acum dinarul.

Dacă a lucrat cineva din ceasul dintâi, să-și ia acum plata dreaptă; de a venit cineva după ceasul al treilea, mulțumind

să prăznuiască; de a ajuns cineva numai după ceasul al șaselea, de nimic să nu se îndoiască, pentru că de nimic nu se va păgubi; de a lipsit cineva până la ceasul al noualea, să se apropie, de nimic îndoindu-se; de a ajuns cineva numai în ceasul al unsprezecelea, să nu se teamă că a zăbovit.

Că milostiv fiind Stăpânul, primește pe cel din urmă ca pe cel dintâi; odihnește pe cel din al unsprezecelea ceas ca și pe cel ce a lucrat din ceasul întâi; pe cel de pe urmă îl miluiește și pe cel dintâi îl mângâie; aceluia plătește și acestuia dăruiește; faptele le primește, voința o cuprinde; El cinstește osteneala, laudă buna odihnă.

Pentru aceasta, intrați toți întru bucuria Domnului vostru: și cei dintâi, ca și cei din urmă luați plata; bogății și săracii împreună dănuțiți; cei ce v-ați înfrânat și cei leneși cinstiți ziua; cei ce ați postit și cei ce n-ați postit, veseliți-vă astăzi...

Masa este plină, ospătați-vă toți! Vițelul este mare, nimeni să nu iasă flămând.

Toți să vă îndulciți de ospățul credinței; toți să luați bogăția bunătății!

Nimeni să nu plângă pentru săracie, că s-a arătat Împărăția tuturor.

Nimeni să nu se tânguiască pentru păcate, că iertarea a strălucit din mormânt.

Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a slobozit pe noi moartea Mântuitorului.

Stinsu-o-a pe ea Cel ce a fost țintuit de ea.

Prădat-a iadul Cel ce S-a pogorât la iad.

Amărâtu-l-a pe el Cel care l-a făcut să guste din Trupul Său.

Și aceasta mai înainte cunoscând, Isaia a strigat: “Iadul s-a tânguit, întâmpinându-Te pe Tine jos. Iadul s-a tânguit pentru că a fost batjocorit; batjocoritu-s-a că s-a surpat; batjocoritu-s-a că a fost înlănțuit.

Luat-a un trup și s-a văzut în fața lui Dumnezeu; luat-a pământ și s-a întâlnit cu cerul; luat-a ceea ce este văzut și a căzut în ceea ce este nevăzut.

Unde-ți este, moarte, boldul? Unde-ți este, iadule, biruința? Sculatu-S-a Hristos și tu ai fost biruit.

Sculatu-S-a Hristos și au căzut dracii.

Înviat-a Hristos și se bucură îngerii.

Înviat-a Hristos și viața saltă de bucurie.

Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în groapă.

Că Hristos înviind din morți S-a făcut începutul Învierii celor adormiți. Aceluia este slava și cinstea în vecii vecilor. Amin”.

NOTĂ BIOGRAFICĂ

Vladimir Lossky este unul dintre cei mai reprezentativi teologi aparținând diasporei ruse. S-a născut la 8 iunie 1903, ca fiu al marelui filosof rus Nicolae Lossky. Expulzat cu familia sa din Rusia, se va stabili la Paris unde va studia teologia și filosofia. Își va lua doctoratul în filosofie la Sorbona cu o teză despre Maister Eckhart sub coordonarea lui E. Gilson (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maister Eckhart*). A predat teologia la Ecole des Hautes Etudes din Paris și la Institutul Saint Denis. S-a stins din viață la 7 februarie 1958, numărându-se printre marii teologi care au făcut cunoscută Ortodoxia în Occident.

A publicat cărți și studii de mare valoare în periodice occidentale, dintre care amintim: *Der Sinn der Ikonen* (în colaborare cu L. Uspensky), Berna, 1952; *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962; *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967.

Deși mort înainte de vreme, Vladimir Lossky a marcat întreaga teologie ortodoxă din a doua jumătate a secolului nostru.

Pr. Vasile Răducă

NOTE

1 Sermons et discours de Mgr. Philarète, Moscova, 1844 (în rusește), partea a II-a, p. 87.

2 Cf. articolului lui H. Ch. Puech: “Où en est le problème du gnos- ticisme ?”, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1934, nr. 2 și 3.

3 J. Congar, O.P., *Chrétiens désunis, Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Ed. du Cerf, 1937, p. 15

4 Actele sinodului din Constantinopol din august - septembrie 1872, în Mansi, *Coli. Concil.*, t. 45, col. 417-546. Cf. și articolul lui Zyzykine, “L'Eglise orthodoxe et la nation”, *Irénikôn*, 1936, pp.265-277.

5 Astfel, patriarhia Moscovei cuprinde eparhiile Americii de Nord și pe aceea de la Tokyo. Teritoriile patriarhiilor de Constan- tinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim aparțin, din punct de vedere politic, de mai multe autorități deosebite.

6 Numele de sinoade ecumenice, atribuit în Răsărit primelor șapte sinoade generale, răspunde unei realități de ordin pur istoric: sunt sinoadele teritoriului “ecumenic”, acela al Imperiului bizantin, care se întindea (cel puțin teoretic) peste întregul univers creștin. În epocile ulterioare, Biserica ortodoxă a cunoscut sinoade generale care, fără să poarte titlul de “ecumenice”, nu erau nici mai puțin numeroase, nici mai puțin însemnate.

7 Călugăr care trăiește într-o mănăstire cu viață de obște. (n.tr.)

8 Cu privire la monahismul răsăritean se vor găsi informații folositoare în cărticica lui N.F. Robinson, *Monasticism in the Ol thodox Churches* (London,

1916). Despre Muntele Athos a se vedea F.V. Hasluck, *Athos and his monasteries* (London, 1924) și Franz Spunda, *Der heilige Berg Athos* (Leipzig, Insel-Verlag, 1928). Despre viața călugărească în Rusia să se consulte studiile lui Igor Smolici, „Studien zum Klosterwesen Russlands”, în *Kyros*, 1937, nr. 2, pp. 95-112, și 1939, nr. 1, pp. 29-38; a se vedea mai ales, de același autor, „Das altrussische Mönchtum” (11 - 16 Jhr.), *Gestalter und Gestalten* (Würzburg, 1940), în *Das östliche Christentum*, XI.

9 Este vorba de anul 1944 când Lossky scria aceste rânduri și când Rusia se afla în plin comunism, (n. tr.)

10 A se vedea cu privire la această problemă, E. Benz, „Heilige Narrheit”, în *Kyrios*, 1938, nr. 1-2, pp. 1-15; Behr Sigel, „Les «fous pour le Christ» et la «sainteté laïque» dans l'ancienne Russie”, *Irénikôn*, 1939, pp. 554-565; Gamayoun, „Etudes sur la spiritualité populaire russe: I. Les «fous pour le Christ», în *Russie et chrétienté*, 1938-1939, pp. 57-77.

11 *Smolici*, *Leben und Lehre der Starzen*, Viena, 1936.

12 Y. Congar, *op. cit.*, p. 47.

13 „L'Eglise et les églises”, *Oecumenica*, III, nr. 2, iulie 1936.

14 Scolia este un scurt comentariu făcut pe marginea unor texte greu de înțeles uneori, (n.tr.)

15 *Scoliile* sau comentariile la *Corpus Dionysiacum*, cunoscute sub numele Sfântului Maxim, sunt datorate în cea mai mare parte lui Ioan din Skytopolis (c. 530-540), ale cărui note au fost contopite cu acelea ale lui Maxim de către copiii bizantini. Textul scoliilor

prezintă o țesătură în care este aproape cu neputință să distingem partea ce revine Sfântului Maxim. Vezi cu privire la aceasta cercetările lui S. Epifanovici, *Materiale pentru studiul vieții și operelor Sfântului Maxim Mărturisorul* (Kiev, 1917, în rusește) și articolul Părintelui von Balthasar, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, *Scholastik*, XV, 1940, pp. 16-38.

16 Pentru H. Koch, *Areopagiticile* ar fi opera unui falsificator de la sfârșitul veacului al V-lea: “Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen”, în *Forsch, z. christl. Litter. u Dogmengeschichte*, t. 86, Bd. 1, Hefte 1 și 2, Mayence, 1900. Aceeași dată este primită de Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. fr., Paris, 1905. Părintele J. Stiglmayr a vrut să identifice pe Pseudo-Dionisie cu Sever din Antiohia, monofizit din veacul al VI-lea: “Der sogennante Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien”, în *Scholastik*, III, 1928. Criticând această teză, Robert Devreesse devansează alcătuirea scrierilor dionisiene la o dată anterioară lui 440: “Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IV, 1930. H. Ch. Puech revendică atribuirea *Areopagiticelor* sfârșitului veacului al V-lea: “Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens”, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, Section des sciences religieuses, 1930- 1931. Pentru P.S. Athenagoras, Dionisie Pseudo-Areopagitul ar fi un ucenic al lui

Clement din Alexandria; el îl identifică cu Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei (mijlocul veacului al III-lea): *Adevăratul autor al scrierilor atribuite lui Dionisie Areopagitul* (gr.), Atena, 1932; *Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei, autorul scrierilor areopagite* (gr.), Alexandria, 1934; în sfârșit, Părintele Ceslas Pera, în articolul său “Denys le Mystique et la θεομαχία, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXV, 1936, găsește în scrierile dionisiene influența gândirii capadociene și încearcă să le atribuie unui ucenic necunoscut al Sfântului Vasile.

17 *Epist.* I, *P.G.* t. 3, col. 1065.

18 *Quaestiones disputatae*, într. VII, a. 5.

19 *Teologia mistică* este publicată în Migne, *P.G.*, t. 3, col. 997-1048. Traducere franceză (foarte inexactă) de Mgr. Darboy, Paris, 1845, reeditată în 1938. îl cităm pe Dionisie în traducerea recentă a lui M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, în colecția “Bibliothèque philosophique”, Aubier, 1943.

20 *Teol. myst.*, I, 3, *P.G.*, t. 3, col. 1000.

21 *Ibidem*, col. 1000-1001. Trad. lui M. de Gandillac, pp. 179-180.

22 *Ibidem*, col. 1048 B. Aceeași traducere, p. 184.

23 *Enn.* VI, IX, 3, colecția “Guillaume Budé”, VI, 2, pp. 174-175.

24 *Ibidem*, p. 175.

25 *Ibidem*, sublinierea aparține lui Lossky.

26 *Enn.* VI, IX, 4, p. 176.

27 *Enn.* VI, IX, 10, p. 186.

28 *Teol. mist.*, V, *P.G.*, t. 3, col. 1048 A.

29 *N. D.*, XIII, 3, *ibidem*, col. 981 A.

30 *Περί ἀρχών*, 1.1, c. I, cap. 6, *P.G.*, t. 11, col. 125 A.

31 *Adversus Eunomium*, 1. I, c. 6, *P.G.*, t. 29, col. 521-4; 1. II, c. 4, 577-580; 1. II, c. 32, col. 648; *Ad Amphiloichium*, *Epist.* 234, *P.G.*, t. 32, col. 869 AC. Cf. Grigorie de Nyssa, *C. Eunom.*, X, *P.G.*, t. 45, col. 828.

32 *De vita Moysis*, *P.G.*, t. 44, col. 377 B (trad. Daniélou, p. 112); *Contra Eunomium*, III, *P.G.*, t. 54, col. 604 B-D; XII, *ibid.*, col. 944 C.

33 *In Cantica Canticorum*, *omil. XII*, *P.G.*, t. 44, 1028 D.

34 *Oratio XXVII (theologica II)*, 4, *P.G.*, t. 36, col. 29-32.

35 *Stromates*, V, II, *P.G.*, t. 9, col. 109 A.

36 *Ibidem*, V, 13, col. 124 B - 125 A.

37 *Ibidem*, V, 12, col. 116-124.

38 *P.G.*, t. 44, col. 297-430; trad. fr. de J. Daniélou, S. J., colecția "Sources chrétiennes", I, Paris, 1942.

39 Vezi articolul lui Henri-Charles Puech, "La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique", *Etudes Carmélitaines*, octombrie, 1938, pp. 33-53.

40 *Comentariu la Cântarea Cîntărilor*, *P.G.*, t. 44, col. 755- 1120.

41 *Or. XXVIII (theologica II)*, 3, *P.G.*, t. 36, col. 29 A.B.

42 *Or. XXXVIII*, *In Theophaniam*, par. 8, *ibid.*, col. 320 BC. Cf. *Or. XLV*, *In sanctum Pascha*, par. 4, *ibid.*, col. 628 D-629 A.

- 43 *Or. XXXVIII*, 7, *ibid.*, col. 317 BC; *or. XLV*, 3, col. 625- 628 A.
- 44 *Defide orthodoxa*, I, 4, *P.G.*, t. 94, col. 800 AB.
- 45 *Theophanes*, *P.G.*, t. 150, col. 937 A.
- 46 *Capita 150 physica, theologica, moralia et practica*, cap. 78, *P.G.*, t. 150, col. 1176 B.
- 47 *Oratio XXXII*, 12, *P.G.*, t. 36, col. 188 C.
- 48 *Carmina moralia*, X: Περὶ ἀρετῆς, *P.G.*, t. 37, col. 748.
- 49 Folosim termenul “în-omenire” și nu “întrupare” pentru că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, nu a luat un simplu trup. Termenul de “întrupare” lasă posibilitatea înțelegerii iconomiei Cuvântului în sens nestorian. Pentru aceasta Sfinții Părinți ai Bisericii (încă din sec. al IV-lea) au început să folosească în locul lui “ensarkôsis” și “enanthrôpisis”. (n.tr.)
- 50 *Epist. III*, *P.G.*, t. 3, col. 1069 B.
- 51 *Epist. IV*, *ibid.*, col. 1072 B.
- 52 Grigorie de Nyssa, *C. Eunom.*, XII, *P.G.*, t. 45, col. 939-941.
- 53 *De coel. hier.*, II, 3-5, *ibid.*, col. 140-145.
- 54 *Oratio XXVIII (theologica II)*, 2, *P.G.*, t. 36, col. 28 AC.
- 55 *Or. XVI*, 9, *P.G.*, t. 35, col. 945 C.
- 56 *Th. myst. I*, I, *P.G.*, t. 3, col. 997.
- 57 *Poëmata de seipso*, I: Περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν, *P.G.*, t. 37, col. 984-985.
- 58 *Poëmata de seipso*, XI: Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον, *P. G.*, t. 37, col. 1165-1166.

- 59 Sfântul Atanasie al Alexandriei, *Contra Arianos*, or. 1,18, P.G., t. 26, col. 49. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, 1, 8, P.G., t. 94, col. 812-813.
- 60 *In sanctum baptisma*, or. XL, 41, P.G., t. 36, col. 417 BC. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, serial, pp. 107-108.
- 61 *Or. XXIII (De Pace III)*, 8, P.G., t. 35, col. 1160 CD. Th. de Régnon, *op. cit.*, I, 105.
- 62 *Or. XXIII*, 10, *ibidem*, col. 1161 C.
- 63 *In sanctum Pascha*, or. XLV, 4, P.G., t. 36, col. 628 C. Th. de Régnon, I, 104.
- 64 *Liber de Spiritu Sancto*, par. 45, P.G., t. 32, col. 149 B. Th. de Régnon, I, 98.
- 65 *Eneada a IV-a*, 4, 28 (colecția Guillaume Budé, IV, p. 131, I. 56). Este vorba despre pasiunile sufletului având aceeași natură.
- 66 *Categorii*, V, ed. Academiei din Berlin, I, 2, 11-19.
- 67 *Πηγή γνώσεως (Izvorul cunoașterii)*, cap. 39 și 42, P.G., t. 94, col. 605 și 612.
- 68 *Dialogus I, Immutabilis*, P.G., t. 83, col. 33 AB.
- 69 *In sancta lumina*, or. XXXIX, II, P.G., t. 36, col. 345 CD. Th. de Régnon I, 402.
- 70 *Or. XXXI (theologica V)*, 9, P.G., t. 36, col. 144 A. Th. de Régnon 1, 77.
- 71 *De fide orthodoxa*, I, 8, P.G., t. 94, col. 828-829.
- 72 *Ibidem*, col. 829, Th. de Régnon, I, 417.
- 73 *Ibidem*, col. 828 C.
- 74 *Ibidem*, col. 821-824.
- 75 *Ibidem*, col. 828 D.
- 76 *Ibidem*, col. 820 A, 824 A.

- 77 *Or. XXXI (theologica V)*, 8, *P.G.*, t. 36, col. 141 B.
- 78 *Or. XX, II, P. G.*, t. 35, col. 1077 C. Th. de Régnon, I, 124-126.
- 79 *Expresia este a lui Dionisie, D.N.*, II, 7, *P.G.*, t. 3, col. 645 B.
- 80 *Summa theologica*, P, într. 29, a 4.
- 81 *In theophaniam*, or. XXXVIII, 8, *P.G.*, t. 36, col. 320 BC.
- 82 *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 433.
- 83 *De sententia Dionysii*, par. 17, *P.G.*, t. 25, col. 505 A.
- 84 *Contra Arianos*, or. IV, I, *P.G.*, t. 26, col. 468 B.
- 85 *Or. XX, I, P.G.*, t. 35, col. 1073.
- 86 *Or. XXXI (theologica V)*, par. 14, *P.G.*, t. 36, col. 148 D- 149 A. Th. de Régnon, 1,393.
- 87 *Or. XLII, P.G.*, t. 36, col. 476 B.
- 88 *Defide orthodoxa*, I, 8, *P.G.*, t. 94, col. 821 C - 824 B, 829 B.
- 89 *Scholia in lib. de Divinis nominibus*, II, 3, ἐνώσεις τέ καί διακρίσεις, *P.G.*, t. 4, col. 221 A.
- 90 *Epist. XXXVIII*, 4, *P.G.*, t. 32, col. 329 C-332 A. Th. de Régnon, III, 1, pp. 29-30.
- 91 *Defide orthodoxa*, I, 8, *P.G.*, t. 94, col. 832 AB.
- 92 Sf. Grigorie de Nazianz, *Or. XXXI*, par. 32, *P.G.*, t. 36, col. 169 B.
- 93 Părintele Bulgakov concepe pe Dumnezeu ca pe o “persoană cu trei ipostasuri” care se revelează în οὐσία - înțelepciune; vezi *Agnus Dei*, cap. 1, par. 2 și 3. Trad. fr. a acestei cărți, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, ed. Aubier, 1943, cap. II, “L'Esprit de Dieu”, pp. 13-20.

94 *In sanctum baptisma*, or. XL, 43, P.G., t. 36, col. 419 B.

95 *Ibidem*, par. 41, col. 417 B. Părintele de Régnon I, 107.

96 *Capita theologica et oeconomica 200, Centuria II, I, P.G.*, t. 90, col. 1125 A.

97 “Se pare că în vremea noastră dogma unității dumnezeiești a absorbit oarecum dogma Treimii despre care nu se vorbește decât din amintire” (Th. de Régnon, *Etudes de théol. pos. sur la Sainte Trinité*, seria I, p. 365).

98 Trebuie semnalat totuși, ca să nu păcătuim printr-un exces de generalizare, că mistica cisterciană, de pildă, rămâne treimică în inspirația ei. Aceasta este adevărat, mai ales pentru Guillaume de Saint Thierry, a cărui învățătură este puternic influențată de Părinții greci. Evoluând pe fâgașul teologiei răsăritene, gândirea lui Guillaume tindea să tempereze filioquismul. A se vedea J.-M. Déchanet, O. S. B., *Guillaume de Saint Thierry, l'homme et son oeuvre* (Bibliothèque médiévale, Spirituels préscolastiques, 1), Bruges, 1942, pp. 103-110.

99 Cf. capitolul închinat Treimii în *Stîlpul și temeliala adevărului*, Moscova, 1911 (în rusește).

100 *Hom.* 49, 4, P.G., t. 34, col. 816 B.

101 *Hom.* 44, 8, *ibidem*, col. 784 C.

102 *La théologie mystique de Saint Bernard*, pp. 143-144.

103 P.G., t. 150, col. 932 D.

104 Sfântul Grigorie Palama, *Capita physica, theologica, moralia et practica* (68 și 69), P.G., t. 150, col. 1169.

- 105 *Theophanes, ibidem*, col. 941 C.
- 106 *Ibidem*, col. 937 D.
- 107 Οίκονομία înseamnă din punct de vedere literar zidirea sau administrarea unei case, aranjare, împărțire.
- 108 *Πρεσβεία περί χριστιανών*, par. 10, *P.G.*, t. 6, col. 908 B.
- 109 *Epistola 234 (ad Amphiloichium)*, *P.G.*, t. 32, col. 869 AB. Cf. *Adversus Eunomium*, II, 32, *P.G.*, t. 29, col. 648.
- 110 *De divin, nomin.*, II, 4, *P.G.*, t. 3, col. 640.
- 111 *Ibidem*, col. 649-652.
- 112 Μεθεκτός μὲν ὁ Θεός κατά τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμέθεκτος δὲ κατά τό μηδέν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ (“Dumnezeu este împărtășibil după energiile sale, este însă neîmpărtășibil în ceea ce privește natura Sa”). Autoritatea lui Maxim în *Panoplia dogmatica* a lui Eftimie Zigaben, titulus III, *P.G.*, t. 130, col. 132 A.
- 113 Grigorie de Nazianz, *In Theophaniam*, or. XXXVIII, 7, *P.G.*, t. 36, col. 317 B; Ioan Damaschinul, *Defide orthodoxa*, I, 4, *P.G.*, t. 94, col. 800 BC.
- 114 *Defide orthodoxa*, I, 14, *P.G.*, t. 94, col. 860 B.
- 115 *Capita physica*, etc. (143), *P. G.*, t. 150, col. 1220 D.
- 116 *Ibidem* (96), col. 1189 B.
- 117 *S. Marci Eugeniei Ephes. Capita syllogistica*, în *W. Gass, Die Mystik des N. Cabasilas, Greiswald, 1849, append. II, p. 217.*
- 118 *Choix de sermons et discours de éminentia sa*, Filaret, trad. fr. de A. Serpinet, Paris, 1866,1, pp. 3-4.
- 119 *Theophanes, P.G.*, t. 150, col. 929 BC.

120 *Ibidem*, col. 949 AC. Textul din Grigorie de Nyssa la care se referă Palama este fără îndoială acela din *De hominis opificio*, cap. XI, *P.G.*, t. 44, col. 153-156.

121 Nimic nu este mai exasperant decât o noțiune simplistă despre simplitatea dumnezeiască. Cartea Părintelui Sébastian Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV' et XV' siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933, este un exemplu izbitor al acestei insensibilități teologice în fața tainelor fundamentale ale credinței.

122 Acest pasaj nu este în W. Gass, *op. cit.*; se găsește în *Canon. Oxoniensis*, 49, citat de M. Jugie în articolul “Palamas”, *Dict. de théol. cathol.*, XI, col. 1759 și urm.

123 Sfântul Grigorie Palama, *Capita psychica* etc. (127 și 128) *P.G.*, t. 150, col. 1209 C-1212 A.

124 *Theophanes, ibidem*, col. 929 A.

125 *De ambiguis, P.G.*, t. 91, col. 1261-1264.

126 Sinodul de la 1341, *Synopsis Nili*, Mansi, *Coli. concil* t. 25, col. 1149.

127 “Iconomie” este un termen consacrat în limbajul teologic. Exprimă ordinea lucrării lui Dumnezeu în raport cu lumea. A nu se confunda deci cu “economie”, (n. tr.)

128 *De Sancta Trinitate, dial. VI, P.G.*, t. 75, col. 1056 A.

129 *Oratio XXIII (De Pace III)*, par. II, *P. G*” t. 35, col. 1164 A.

130 *De Spiritu Sancto, adversus Macedonianos*, par. 13, *P.G.*, t. 45, col. 1317 A.

131 *Oratio XXX (theologica IV)*, par. 20, *P.G.*, t. 36, col. 129 A.

- 132 *Contra Haereses*, I, IV, par. 6, P.G., t. 7, col. 989 C.
- 133 *Adversus Eunomium*, II, 17, P.G., t. 29, col. 605 B.
- 134 *Defide orth.*, I, 13, P.G., t. 94, col. 856 B.
- 135 *De imaginibus*, III, 17, P.G., t. 94, col. 1337 B.
- 136 *Ibidem*, III, 18, col. 1340 AB.
- 137 Mgr. Filaret: *Oraisons funèbres, homélies et discours*. Trad. de A. de Stourdza, Paris, 1849, p. 154.
- 138 *Cuvânt la Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare*, Ed. Sophocles, Atena, 1861, pp. 176-177.
- 139 *De ambiguis*, P.G., t. 91, col. 1308 B.
- 140 *Epist. 43, Ad Joannem cubicularium*, P.G., t. 91, col. 640 BC.
- 141 Citat de A. Florovski, *Căile teologiei ruse*, Paris, 1937, p. 180 (în rusă).
- 142 *Defide orthodoxa*, I, 13, P. G., t. 94, col. 853 C.
- 143 *Ibidem*, I, 8, col. 813 A.
- 144 *In Hexaemerom*, P.G., t. 44, col. 69 A.
- 145 *De imaginibus*, I, 20 P.G., t. 94, col. 1240-1241.
- 146 *Defide orth.*, II, 2, P.G., t. 94, col. 865 A.
- 147 *Ibidem*, col. 837 A.
- 148 *De div. nomin.*, V, 2, P.G., t. 3, col. 824 C.
- 149 *In Psalmorum inscriptiones*, P.G., t. 44, col. 441 B. Cf. *Oratio catechetica magna*, c. 6, P.G., t. 45, col. 25 C.
- 150 Astfel este reprezentată formarea sistemului lui Scot Erigena de către A. Brilliantov, în lucrarea sa capitală: *Influențele teologiei răsăritene asupra gândirii apusene în operele lui Jean Scot Erigena*, St. Petersburg, 1898 (în rusă).
- 151 *De div. nomin.*, V, 2, 8, P.G., t. 3, col. 817 și 824.
- 152 *De coel. Hier.*, III, 3, P.G., t. 3, col. 168.

153 *De ambiguis*, P.G., t. 91, col. 1260 C.

154 Vezi principalele texte ale Sfântului Maxim asupra ontologiei ființei create la Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1941, mai ales în capitolul “Die Kosmologischen Synthesen”, pp. 108-160.

155 *De ambiguis*, P.G., t.91,col. 1152C-1156B, 1160 AD.

156 Sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul), *Dialogorum liber II*, cap. 35, P.L., t. 66, col. 198-200.

157 *Epistola II ad Serapionem*, par. 5, P.G., t. 26, cpl. 632 BC.

158 *Contra Haereses*, IV, praefatio, P.G., t. 7, col. 975 B.

159 *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 38, P.G., t. 32, col. 136 AB.

160 *In Hexaemeron*, omilia I, 6, P.G., t. 29, col. 16 C.

161 *De ambiguis*, P.G., t. 91, col. 1164 BC.

162 *In Hexaemeron*, omilia I, 5, P.G., t. 29, col. 13; *Adversus Eunomium*, IV, 2, *ibid.*, col. 680 B.

163 *De anima et resurrectione*, P.G., t. 46, col. 124 C.

164 *In Hexaemeron*, P.G., t. 44, col. 104 BC; *De anima et resurrectione*, P.G., t. 46, col. 28 A.

165 *De anima et resurrectione*, *ibidem*, col. 76-77.

166 Vezi la Părintele G. Florovski, *op. cit.*, p. 178.

167 Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech.*, XV, 24, P.G., t. 33, col. 904; Sfântul Chiril al Alexandriei, *Orat. pasch.*, XII, 2, P.G., t. 673; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Contra anom.*, II, 3, P.G., t. 48, 77, col. 714.

168 Cuvântul este al Sfântului Isaac Șirul, vezi la Wensinck, p.8.

169 Sfântul Vasile, *In Hexaemeron*, omilia II, 8, P.G., t. 29, col. 49-52.

170 Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Hexaemeron*, P.G., t. 44, col. 72-73.

171 Idee luată din *Marele cuvînt catehetic*, cap. I, al Sfântului Grigorie de Nyssa. (n.tr.)

172 *Predici și cuvîntări* de Î.P.S. Filaret, Moscova, 1877 (în rusă).

173 A. J. Wensinck, *Mystic treaties by Isaac of Nineveh, translated from Bedjan's syriac text. Verhandelingen der koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling letterkunde Nieuwe reeks, XXIII, I, Amsterdam, 1923, p. 127.*

174 Sfântul Maxim, text citat de L. Karsavine, *Sfinții Părinți și Dascăli ai Bisericii* (în rusă), Paris, 1926 (?), p. 238. Nu am putut găsi acest pasaj în textele lui Maxim. Totuși, aceeași idee este exprimată în mai multe locuri, de exemplu în *De ambiguus*, P.G., t. 91, col. 1305 AB.

175 *De ambiguus*, P.G., t. 91, col. 1305.

176 *De hominis opificio*, XVI, P.G., t. 44, col. 181-185. Cităm acest text în traducerea lui P. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, app. I, p. 296.

177 Sfântul Maxim, *De ambiguus*, P.G., t. 91, col. 1308.

178 Ed A. J. Wensinck, *Mystic treatises...*, p. 341.

179 G. Florovsky, *op. cit.*, p. 179.

180 *De hominis opificio*, XVI, P.G., t. 44, col. 177 D-180 A.

181 Aici Lossky nu precizează suficient distincția dintre chip (datul ontologic) și asemănare (modul de ființare a chipului și finalitatea existenței umane), (n.tr.)

182 *Hom. spiriti*, XII, P.G., t. 34, col. 557-561.

183 *Prosopopeiae*, P.G., t. 150, col. 1361 C. Operă atribuită lui Palama.

184 *Capita physica, theologica, etc.* (38 și 39), *ibidem*, col. 1145-1148.

185 Vezi mai sus nota 172.

186 *Contra Haereses*, IV, praefatio, par. 4, P.G., t. 7, col. 975 B. De asemenea, IV, 20, I (1032); V, I, 3 (1123); V, 5,1 (1134- 5); V, 6,1 (1136-7); V, 28, 3 (1200).

187 *Poemata dogmatica*, VIII, *Περί ψυχής* (Despre suflet), vv. 70-75, P.G., t. 37, col. 452.

188 *Ibidem*, vv. 1-3, col. 446-447.

189 *Poemata moralia*, XIV, *Περί τής ἀνθρωπίνης φύσεως* (Despre firea umană), vv. 76-84, *ibidem*, col. 761-762.

190 *In sanctum baptismum*, or. XL, 5, P.G., t. 36, col. 364 BC.

191 *De hominis opificio*, XVI, P.G., t. 44, col. 184 AC; P. de Lubac, op. cit., p. 295.

192 *Ibidem*, col. 184 B.

193 *Ibidem*, col. 185-204.

194 *Περί προσευχής* (Despre rugăciune), c. 123, P.G., t. 79, col. 1193 C.

195 *Contra Nestorium et Eutychium*, P.G., t. 86, col. 1277 CD. Aceleași idei dezvoltate de Sfântul Maxim (P.G., t. 91, col. 557- 560) și de Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, I, IX, 53.

196 *De professione Christiana*, P.G., t. 46 col. 244 C.

197 Cuvinte ale Sfântului Vasile raportate de Sfântul Grigorie de Nazianz în *In laudem Basilii Magni*, or. XLIII, par. 48, P.G., t. 36, col. 560 A.

- 198 *In sanctum Pascha*, or. XLV, 8, P.G., t. 36, col. 632 C.
- 199 *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum*, P.G., t. 91, col. 45 D-48 A.
- 200 *Ibidem*, col. 48 A-49 A, col. 192 BC. La Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, III, 14, P.G., t. 94, col. 1036-1037; 1044-1045.
- 201 *De fide orthodoxa*, II, 12, P.G., t. 94, col. 924 A.
- 202 *De ambiguis*, P.G., t. 91, col. 1308.
- 203 Expresia “πύρ τῆς ἀλλαγῆς” este a lui Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, cap. LXVII, ed. K. Popov, Kiev, 1903 (text grecesc și traducere rusă), t. 1, p. 363.
- 204 Sfântul Tihon de Voronej, *Opere*, t. II, 192 (în rusă).
- 205 *Cuvânt ascetic*, cap. 3, ed. Popov, 1, 24-25. La Migne o traducere latină intitulată *Capita de perfectione spirituali*, P.G., t. 65, col. 1168.
- 206 *De hominis officio*, XX, P.G., t. 44, col. 197-200; *De oratione dominica*, IV, *ibidem*, col. 1161 D-1 164 A.
- 207 *Ibidem*, col. 200 C.
- 208 *Descoperirile Sfântului Serafim din Sarov*, Paris, 1932 (în rusă).
- 209 Textul despre cele trei voințe se află în *Scrisoarea XX*, publicată în Galland, *Vet. Patrum Bibi.*, Veneția, 1788, IV, 696 și urm.
- 210 Pentru analiza amănunțită a acestor termeni, vezi lucrarea lui Zarine, *Bazele asceticii ortodoxe*, St. Petersburg, 1902, care își păstrează mereu valoarea. Din nefericire, această carte atât de folositoare nu a fost tradusă niciodată din rusă.
- 211 *De baptismo*, P.G., t. 65, col. 1020 A.

212 Sfântul Marcu Ascetul, *Περί νόμου πνευματικού* (*Despre legea duhovnicească*), LXLII, P.G., t. 65, col. 921-924.

213 *Omilia 45*, ed. din Smyrna și trad. rusă; *Omilia 33* a trad. latine publicate în Migne, P.G., t. 120 col. 499 AB.

214 *Cuvântări și predici*, trad. fr., I, 5.

215 Teologia occidentală consideră că, în starea primordială, peste natura omului Dumnezeu pusese un har, un dar supraadăugat, care, ca un frâu de aur, oprea ca protopărinții să cadă în păcat, (n.tr.)

216 *De hominis opificio*, XII, P.G., t. 44, col. 164.

217 Asupra puterii întunericului care năvălește peste neamul omenesc, vezi *Homil. Spirit.*, XXIV, 2; XLIII, 7-9 *etpassim* (P.G., t. 34, col. 664; 776-777).

218 Mort în Rusia la începutul revoluției, autorul *Sensului vieții* (Moscova, 1917) este necunoscut în Apus. Prințul E. Trubețkoi este singurul “sofianist” a cărui gândire teologică a rămas perfect ortodoxă.

219 Sfântul Irineu, *Adv. Haereses*, V, praef., P.G., t. 7, col. 1120. Sf. Atanasie, *De incarn. Verbi*, cap. 54, P.G., t. 25, col. 192 B. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poem. dog.*, X, 5-9, P.G., t. 37, col. 465; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica*, XXV, P.G., t. 45, col. 65 D.

220 *Despre viața în Hristos*, III, P.G., t. 150, trad. fr. în *Irénikon*, IX, 1932, supl., pp. 89-90.

221 *Quaestiones ad Thalassium* (60), P.G., t. 90, col. 621 AB.

222 *De ambiguis*, P.G., t. 91, col. 1308.

223 *Ibidem*, col. 1309.

224 H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, pp. 267-268.

225 *Centuriile gnostice*, I, 66, *P.G.*, t. 90, col. 1108 AB.

226 Așa cum am precizat mai sus, noțiunea de “întrupare” nu exprimă întreaga iconomie a Fiului. Este un termen care s-a încetățenit, din nefericire, în limbajul de specialitate. Îl folosim și noi, cu precizarea că Fiul lui Dumnezeu nu a asumat numai trupul, ci omul întreg - trup și suflet -, altfel teologia ortodoxă ar fi, și ea, suspectă de nestorianism. Prin “întrupare” înțelegem “înomenire”, faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și Om adevărat, (n.tr.)

227 *Contra Jacobitas*, 52, *P.G.*, t. 94, col. 1464 A.

228 *Enarratio in Evangelium Ioannis*, I, 14, *P.G.*, t. 123, col. 1156 C.

229 *De div. nomin.*, II, 3, 10; *Epist.*, IV et passim, *P.G.*, t. 3, col. 640 C; 648 D; 1072 B.

230 *Trei cuvântări despre înțelepciune, către episcopul Ignatie* (ms. 431 al Bibl. Sinodale din Moscova), publicate de P. S. Arsenie, text grec și trad. rusă, Novgorod, 1898.

231 *Defide orthodoxa*, III, 12, *P.G.*, t. 94, col. 1029 și 1032.

232 *Opere*, Sfântul Dimitrie al Rostovului, t. 3, p. 101; *Lecturi creștine*, 1842, IV, 395 (în rusă).

233 Dogmă romano-catolică, potrivit căreia Maica Domnului a fost zămislită fără de păcat, neacceptată de Biserica Ortodoxă, pentru că, astfel, Maica Domnului ar fi exclusă de la opera de răscumpărare împlinită pentru toată natura umană (din care și Maica Domnului făcea parte) în și prin Fiul lui Dumnezeu, (n.tr.)

- 234 *Omilie la intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare*, în culegerea de predici a Sfântului Grigorie Palama, publicată de Sophocles, Atena, 1861, p. 216.
- 235 M. Jugie, “*Homélie mariales byzantines*”, *Patrologia orientalis*, XIX, fasc. 3, Paris, 1925, p. 463.
- 236 *Defide orthodoxa*, III, 2, *P.G.*, t. 94, col. 985 BC-988 A.
- 237 *Quaestiones ad Thalassium* (21), *P.G.*, t. 90, col. 312-316.
- 238 *Epist. XXI*, *P.G.*, t. 91, col. 604 BC.
- 239 Mansi, *Coll. concil.*, VII, col. 116; Denzinger, *Enchiridion*, Würzburg, 1865, n. 134, pp. 44-46.
- 240 Principalele pasaje “kenotice” ale Sfântului Chiril: *Quod unus sit Christus*, *P.G.*, t. 75, col. 1308, 1332; *Apologeticus contra orientales*, t. 76, col. 340-341; *Apologet, contra Theodoretum*, col. 417, 440 și urm.; *Adversus Nestorium*, III, 4, col. 152 și urm.; *De recta fide, ad reginas*, II, 19, col. 1357-1359; *Homil. pasch.*, XVII, t. 77, col. 773 și urm., *passim*.
- 241 *In Ioannem*, II, t. 73, col. 361 D.
- 242 *Disputatio cum Pyrrho*, *P.G.*, t. 91, col. 334, 335 D-348 A. Cf. Sfântului Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, III, 3, *P.G.*, t. 94, col. 994-996.
- 243 *De fide orth.*, III, 8, *P.G.*, t. 94, col. 1013 B.
- 244 *Ibidem*, col. 1013 C - 1016 A; IV, 3, col. 1105 AB.
- 245 *Disputatio cum Pyrrho*, *P.G.*, t. 91, col. 337 C-340 A; *De ambiguis, ibidem*, col. 1060 A. Cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, III, 15, *P.G.*, t. 94, col. 1053 D-1056 A.
- 246 *De fide orthodoxa*, III, 15, col. 1057 A.

247 Sfântul Maxim, *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum, P.G.*, t. 91, col. 48 A-49 A. Cf. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, III, 14, col. 1036-1037, 1044-1045.

248 *De fide orthodoxa*, III, 15, col. 1060 BC.

249 *Ibidem*, III, 18, col. 1073 BC.

250 *De ambiguis, P.G.*, t. 91, col. 1044 B C, 1048 C.

251 *Opuscula theologica et polemica, P.G.*, t. 91, col. 156-157; *De ambiguis, ibidem*, col. 1040, 1049 D-1052, 1317 D-1321.

252 Acest tropar, ca și celelalte texte liturgice pe care le cităm mai jos, trebuie căutate în Minei și în Triodul Postului Mare. Unele dintre aceste texte au fost traduse în franceză de părinții benedictini de la Amay-sur-Meuse.

253 Vezi mai sus nota 224.

254 *Quaestiones ad Thalassium* (43), *P.G.*, t. 90, col. 408 D; (61) col. 633 D; (63) col. 684 A-685 B.

255 *In sanctum Pascha*, or. XLV, par. 22, *P.G.*, t. 36, col. 653 AB.

256 *Ibidem*, par. 28, col. 661 C.

257 *Ibidem*, par. 29, col. 664 A.

258 *Poëmata de seipso, XXXVIII, Hymnus ad Christum post silentium in Paschate, P.G.*, t. 37, col. 1328, vv. 39-44.

259 *De ambiguis, P.G.*, t. 91, col. 1392.

260 Vezi mai sus nota 224.

261 Vezi de exemplu la Sfântul Grigorie de Nazianz, *Epist.* 101, *P.G.*, t. 37, col. 181.

262 Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Pentecosten*, or. XLI, par. 5, *P.G.*, t. 36, col. 436-437.

263 *Contra Haereses*, III, 24, par. 1, *P.G.*, t. 7, col. 966 C.

264 *De Spiritu Sancto*, XIX, 49, *P.G.*, t. 32, col. 157 AB. Cf. Grigorie de Nazianz, or. XXXI, 29, *P.G.*, t. 36, col. 165 B.

265 *Omilia 62*. Operele Sfântului Simeon Noul Teolog au fost publicate la Smyrna în 1886. Această ediție fiind de negăsit, Krumbacher mărturisește că nu a întâlnit niciodată, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, ed. 2, Miinchen, 1897, p. 194. Îi cităm pe Simeon după o traducere rusească făcută de episcopul Teofan, ed. a II-a, la mănăstirea rusă a Sfântului Pantelimon de la Muntele Athos, Moscova, 1892. Pasajul care ne interesează se află la p. 105 din vol. I. Migne a publicat o parte din operele Sfântului Simeon într-o traducere latină făcută în 1603 de Pontanus, *P.G.*, t. 120, col. 321-694. Câteva imne au fost publicate în *Vie spirituelle*, XXVII, 2 și 3; XXVIII, 1 (1931, mai - iulie), în trad. d-nei Lot- Borodine.

266 *Contra Macedonium*, par. 12, *P.G.*, t. 44, col. 1316.

267 *Defide orthodoxa*, I, 13, *P.G.*, t. 94, col. 856.

268 *P.G.*, t. 120, col. 507-509 (trad. latină); trad. fr. *Vie spirituelle* XXVII, 2, mai, 1931, pp. 201-202.

269 Or. XXXI (*Theologica V*), par. 26-27. *P.G.*, t. 36, col. 161-164, trad. fr. P. de Lubac, *Catholicisme*, apend 347-348.

270 Antifon al glasului 4 al slujbei de duminică.

271 Or. XXXI (*Theologica V*), par. 29, *P.G.*, t. 36, col. 159 BC.

272 *Liber de Spiritu Sancto*, c. XVI, par. 37, *P.G.*, t. 32, col. 133 C.

- 273 *Liturghia Sfântului Vasile*, rugăciunea citită în taină.
- 274 *Defide orthodoxa*, I, 8, *P.G.*, t. 94, col. 821 BC.
- 275 *Adv. Haereses*, IV, 33, 14, *P.G.*, t. 7, col. 1082.
- 276 *Protreptic*, XI, *P.G.*, t. 8, col. 229 B, trad. fr. de P. Mondésert în colecția *Sources chrétiennes*, II, Paris, 1942, p. 173.
- 277 *Mistagogia*, I, *P.G.*, t. 91, col. 665-668; P. de Lubac, *op. cit.*, p. 27. A se vedea în special cap. al II-lea al acestei lucrări în care autorul dezvoltă ideea unității firii umane în Biserică, bazându-se în principal pe scrierile Părinților greci.
- 278 *Omilia 61*, par. 1, *P.G.*, t. 59, col. 361-362.
- 279 *In Ioannem*, XI, 11, *P.G.*, t. 74, col. 560.
- 280 *Lib. de Spiritu Sancto*, IX, 22, *P.G.*, t. 32, col. 108 BC.
- 281 *Ibidem*, col. 108-109.
- 282 *In Canticum horn. XV*, *P.G.*, t. 44, col. 1116-1117.
- 283 *De vita in Christo*, IV, *P.G.*, t. 150, col. 617 AB.
- 284 *Introducere la imnele dumnezeieștii iubiri*, *P.G.*, t. 120, col. 509, trad. latină, trad. fr., *Vie spirituelle*, XXVII, 2, 1 mai 1931, p. 202.
- 285 Expresie împrumutată din predica *In Pentecosten* a Sfântului Grigorie de Nazianz (Or. *XLI*, par. 9, *P.G.*, t. 36, col. 441), care a slujit ca material pentru cele mai frumoase texte liturgice ale praznicului Cincizecimii.
- 286 *Descoperirile Sfântului Serafim din Sarov* în traducere franceză au fost publicate în parte în *Le Semeur*, martie - aprilie, 1927. Noi le cităm aici după traducerea noastră nepublicată încă.
- 287 *Ibidem*.

288 *Hom.*, 45, 9.

289 *Hom.*, 57, 4.

290 M. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, p. 14.

291 *De professione christiana*, *P.G.*, t. 46, col. 244 C.

292 *In Isaiam*, V, 1, c. 52, par. 1, *P.G.*, t. 70, col. 1144 C D.

293 *Adv. Haereses*, V, 24, par. 1, *P.G.*, t. 7, col. 966 și urm.

294 *Capita theologica et oeconomica*, Suta I, 73, *P.G.*, t. 90, col. 1209 A.

295 *Mistagogia*, cap. II-IV, *P.G.*, t. 91, col. 668-672.

296 *Quaestiones ad Thalassium*, LIX, *P.G.*, t. 90, col. 609 BC; *Capita theol. et oeconomica*, Suta IV, 20, *ibidem*, col. 1312 C.

297 Sf. Grigorie de Nazianz, or. 30 (a 4-a *theologica*, a 2-a asupra Fiului), *P.G.*, t. 34, col. 132 B.

298 *Oratio catechetica magna*, cap. 35, *P.G.*, t. 45, col. 88 și urm.

299 *Oratio III contra Arianos*, par. 13, *P.G.*, t. 25, col. 393-396.

300 Αὐτός ἐστὶ Θεός σαρκοφόρος καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι (Acesta este Dumnezeu purtător de trup, iar noi, oamenii purtători de Duh), Sfântul Atanasie, *De incarnatione et contra Arianos*, par. 8, *P.G.*, t. 26, col. 996 C.

301 Astfel este intitulat tratatul despre Sfintele Taine al lui Nicolae Cabasila.

302 Text citat de Părintele G. Florovski, *Părinții răsăriteni ai veacului al IV-lea* (în rusă), Paris, 1931, p. 232. Cf. *Paraenetica XXXVIII*, ed. Assemani, text siro-latin, t. III, 493 și urm. *Testam.*, text grec-latin, t. III, 241;

De poenitentia, gr.-lat., t. III, 167-168, 175; Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syrihymni et sermones*, Mechliniae, 1882,1, 358.

303 *In Ioannem*, homil. XLVI, *P.G.*, t. 59, col. 260.

304 *Defide orthodoxa*, IV, *P.G.*, t. 94, col. 1153 B.

305 Sfântul Simeon Noul Teolog, trad. fr., *Vie spirituelle*, XXVII, 3 iunie 1931, pp. 309-310.

306 *Ibid.*, p. 304.

307 *De ambiguis*, *P.G.*, t. 91, col. 1308 B.

308 *Mystagogia*, cap. 8-21, *P.G.*, t. 91, col. 688-697. H. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, pp. 326-327.

309 *In Dormitionen*, *P.G.*, t. 151, col. 463 AB.

310 *Ibidem*, col. 472 B.

311 *Ibidem*, col. 472 D-473 A; *In praesentationem*, ed. Sophocles, II, 158-159, 162.

312 Dogmatica glasului I (octoih).

313 *Convorbiri ale Sfântului Serafim cu privire la scopul vieții creștine, în trad. noastră citată mai sus, nota 286.*

314 În teologia romano-catolică, orice faptă bună săvârșită în viața aceasta aduce o serie de merite pentru care în viața de dincolo primim plată în mod compensatoriu. Sfinții au merite prisositoare - mai multe decât ar avea nevoie să se mântuiască. Acestea intră în tezaurul sacru al Bisericii, din care Papa poate lua și dăru - prin indulgențe - celor care nu au merite suficiente pentru mântuire. (n.tr.)

315 *De instituto christiano*, *P.G.*, t. 46, col. 289 C.

316 De altfel, el a fost cinstit multă vreme ca sfânt și în Apus; Sfântul Grigorie cel Mare se referă la el, papa Urban al V-lea îl numește încă în veacul al XIV-lea "Sfântul Ioan Casian" într-una din bulele sale.

317 *Omilii duhovnicești*, XXXVII, 10, *P.G.*, t. 34, col. 757 A.

318 P.S. Teofan, *Scrisori despre viața duhovnicească*, ed. de la Muntele Athos, pp. 19, 65, 67, 83 (în rusă).

319 *Omilii duhovnicești*, VIII, 2, *P. G.*, t. 34, col. 528 D-529 A.

320 Wensinck, *op. cit.*, p. 13. Textul siriatic al operelor Sfântului Isaac a fost publicat pentru prima oară de P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninevita, De perfectione religiosa* (Paris, 1909); trad, engleză făcută după această ediție de A. J. Wensinck, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh* (vezi nota 173); text grec (trad, din veacul al IX-lea, singura cunoscută înainte de ediția Bedjan), ed. N. Théotoki (Leipzig, 1770). Noi ne referim mai ales la Wensinck și uneori la ediția Théotoki.

321 Wensinck, *op. cit.*, p. 13.

322 *Scala Paradisi*, gradus I, *P.G.*, t. 88, col. 634 C.

323 *Ibidem*, col. 644 A.

324 *Omilii duhov.*, XV, 32, *P.G.*, t. 34, col. 597 B.

325 *Ibidem*, XLIII, 7, col. 776 D.

326 *Ibidem*, XV, 20, col. 589 B.

327 Cf. mai sus capitolul “Chip și asemănare”.

328 Ed. Wensinck, *om. LXXIII*, p. 340 și *om. XXXVI*, p. 187; ed. Théotoki, *om. L* și *LIV*; trad, rusă ed. 3, 1911, pp. 204 și 331.

329 Este de prisos să spunem că acest termen, desemnând conștiința divinului pe care persoana umană o capătă prin Sfântul Duh, nu are nimic comun cu speculația gnostică.

330 *Capita theologica et oeconomica*, Suta IV, cap. 88, *P.G.*, t. 90, col. 1341-1344.

- 331 Ed. Théotoki, XVII, pag. 87-88. Wensinck, XL, p. 202. Cf. *ibidem*, I, p. 20.
- 332 *Capita practica*, LXXI, P. G., t. 40, col. 1244 AB. Cf. *ibid.*, col. 1221 D.
- 333 Wensinck, p. 210.
- 334 Ed. Théotoki, LV, p. 325.
- 335 *Scala Paradisi*, gr. VII. P.G., t. 88, col. 804 AB.
- 336 Asupra darului lacrimilor, a se vedea art. d-nei Lot-Borodine, “Le mystère du don des larmes dans l’Orient chrétien”, în *Vie spirituelle*, XLVIII, nr. 3 (1 sept. 1936), Études et documents, pp. 65-110.
- 337 *Ibidem*, col. 816 D.
- 338 *De fide orthodoxa*, I, 30, P. G., t. 94, col. 976 A.
- 339 Wensinck, p. 338.
- 340 *Ibidem*, p. 310. Cf. p. 211.
- 341 Sfântul Macarie Egipteanul, *Horn. spir.*, XXXIII, P.G., t. 34, col. 741 și urm..
- 342 *De oratione*, pp. 294-295. Et Théotoki, om. XXXV.
- 343 Wensinck, pp. 294-295 ed. Théotoki, om. XXXV.
- 344 *Περί προσευχής* (Despre rugăciune), P.G., t. 150, col. 1117 B.
- 345 Sfântul Grigorie de Nyssa, *De instituto christiano*, P.G., t. 46, col. 391 D.
- 346 Ed. Théotoki, XXXV, p. 229; LXIX, p. 403, Wensinck, pp. 318 și urm.
- 347 Wensinck, p. 113.
- 348 Sfântul Isaac Sirul, ed. Théotoki, XXXII, pp. 206-207; Wensinck, p. 118.
- 349 Ed. Théotoki, LXXXV, p. 511 ; Wensinck, p. 17.4.
- 350 Ed. Théotoki, XXXII, p. 202; Wensinck, p. 115.

351 *Ibidem*, urmarea textului citat.

352 Ed. de Smirna, 1886, *om. XLV*, 10; ed. rusă din Muntele Athos, I, 414-416.

353 Sfântul Ioan Scărarul, *Sc. Par.*, gr. XXVII-XXVIII, *P.G.*, t. 88, col. 1096-1117; 1129-1140. Cele două centurii ascetice ale Sfântului Isihie Sinaitul sunt publicate în Migne, *P.G.*, t. 93, col. 1479-1544, printre operele lui Isihie din Ierusalim.

354 Vezi art. Dr. G. Wunderle, "La technique psychologique de l'hesychasme byzantin", *Études Carmélitaines*, oct. 1938, pp. 61-67. Cf. și un izvor isihast important, *Centurie de Callistos et Ignatios*, publicată în trad. germană de P. Ammann, Würzburg, 1938. Aceste două articole marchează începutul studiilor mai aprofundate și nepărtinitoare despre isihasm, dar din păcate neapreciate nici pînă astăzi în Occident.

355 Episcopul Teofan zis Zăvorîtul, *Scrieri*, t. V, n. 911 (în rusă).

356 *De oratione*, cap. 114-116, *P.G.*, t. 79, col. 1192-1193. Cf. *ibidem*, col. 1181-1184, *passim*.

357 *Ad Nicolaum praecepta*, *P.G.*, t. 65, col. 1040 C.

358 *Cuvânt ascetic*, cap. 59, ed. Popov, t. I, pp. 300, 303.

359 *Ibidem*, cap. 16, t. I, p. 43. cf., pp. 111, 479.

360 *Scala Paradisi*, gr. XXX, *P.G.*, t. 88, col. 1156 A.

361 *Ibidem*, col. 1160B.

362 *Omilia LIII*, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, 7; trad. fr., *Vie spirituelle*, XXVIII, 1, 1 iulie 1931, p. 75.

363 *De anima et resurrectione*, *P.G.*, t. 46, col. 96 C.

364 *Regulae fusius tractatae*, *P.G.*, t. 31, col. 908 CD.

365 *De ambiguis*, *P.G.*, t. 91, col. 1308.

366 Wensinck, p. 342.

367 *Cartea dumnezeieștii iubiri, Omilia LIV*, 1, în ed. rusă de la Muntele Athos, II, p. 11; trad. latină, *P.G.*, t. 120, col. 425.

368 *Homil. spir.*, XI, *P.G.*, t. 34, col. 761.

369 *Doctrina*, XIV, 3, *P.G.*, t. 88, col. 1776-1780.

370 *Capita practica*, XXXIII, 25, *P.G.*, t. 40, col. 1268 A.

371 *Omilia LXXIX*, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, pp. 318-319.

372 *Omilii duhovnicești*, V, 8, *P.G.*, t. 32, col. 513 B; XII, 14, col. 565 AB; XXV, 9, 10, col. 673.

373 *Contra Akyndinum*, *P.G.*, t. 150, col. 823.

374 Sfântul Grigorie Palama, *Omilia la Schimbarea la Față*, *P.G.*, t. 151, col. 448 B. Vezi excelentul studiu al Părintelui Vasile (Krivocheine), călugăr la Muntele Athos, "La doctrine ascétique et théologique de saint Grégoire Palamas, *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Praga, 1936, pp. 99-154. Traducere germană de Păr. Hugolin Landvogt, în *Das östliche Christentum*, VIII, 1939.

375 Operele Sfântului Simeon, ed. Smirna, 1886, partea a II-a, p. 1.

376 *P.G.*, t. 150, col. 1833 D.

377 Sfântul Simeon, *Omilia LVII*, 1, ed. rusă, Muntele Athos, II, p. 36. Sfântul Grigorie Palama, *Capita physica* (c. 67), *P.G.*, t. 150, col. 1169 A.

378 *Predici*, XX, *P.G.*, t. 151, col. 268 AB.

379 *Tomul aghioritic*, *P.G.*, t. 150, col. 1232 C.

380 *P.G.*, t. 151, col. 433 B.

381 *Omilia la Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare*, ed. Sophocle, 22 *omilii* ale Sfântului Grigorie Palama, Atena, 1861, pp. 175- 177. Citat în articolul călugărului Vasile, *Sem. Kond.*, VII, p. 138.

382 *Convorbirea sufletului cu trupul*, *P.G.*, t. 150, col. 1361 C. S-a pus la îndoială autenticitatea acestei scrieri atribuite Sfântului Grigorie Palama; în orice caz, ea aparține aceleiași familii duhovnicești.

383 *P.G.*, t. 150, col. 1233 BD.

384 *Istorisire despre viața și faptele Părintelui Serafim din Sarov*, ed. III, Moscova, 1851, p. 63 (în rusă).

385 *Omilia XC*, ed. rusă de la Muntele Athos, II, 487-488; trad. fr” *Vie spirituelle*, XXVIII, 1, 1 iulie 1931, p. 76-77.

386 Opunând căile de sfințire proprii Apusului și Răsăritului, noi nu voim să afirmăm nimic în chip absolut. Această materie, prea delicată și nuanțată, scapă oricărei încercări de schematizare. Astfel, în Apus, experiența nopții nu este deloc caracteristică, de pildă pentru Sfântul Bernard. Pe de altă parte, spiritualitatea răsăriteană ne oferă cel puțin un caz de “noapte mistică”, destul de caracteristică: cel al Sfântului Tihon de Voronej, veacul al XVIII-lea.

387 *Entretien de S. Séraphin sur le but de la vie chrétienne*, traducerea autorului.

388 *Idem*.

389 Ed. Wensinck, *Omilia II*, pp. 8-9. Cf. *om. XXII*, p. 114.

390 *Ibidem*, *Omilia XXII*, p. 118 (ed. Théotoki, *om. XXXII*).

- 391 *Omilia XC*, ed. rusă de la Muntele Athos, a II-a parte, pp. 488-489.
- 392 *Tomul aghioritic, P.G.*, t. 150, col. 1225-1227.
- 393 *Omilia LVII*, 2, ed. rusă de la Athos, partea a II-a, p. 37.
- 394 *Ibidem*.
- 395 Vezi mai sus nota 296.
- 396 Ed. Théotoki, LXXXIV, pp. 480-481 ; Wensinck, XXVII, p.136.
- 397 *Omilii duh*, XI, 1, *P.G.*, t. 34, col. 540.
- 398 *Discours XXVII*, trad. fr., *Vie spirituelle*, XXVII, 3, 1 iunie 1931, p. 309.
- 399 Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Theophaniam*, Or. XXXVII, 9, *P.G.*, t. 36, col. 320 BC.
- 400 Ed. Théotoki, XLIII și LXIX; Wensinck, Om. LXII, p. 289 și Om. LXVII, p. 316 și urm..
- 401 *Omilia de Sfintele Paști* a Sfântului Ioan Gură de Aur, *P.G.*, t. 59, col. 721-724.