

Experiență și cunoaștere în teologia Sfinților Părinți

1. Ce înseamnă experiență în teologie?

Teologia creștină este experiabilă, este viață practică, trăire. Acest adevăr este confirmat de tradiția de-Dumnezeu-purtătorilor noștri Părinți. E demn de remarcat faptul că denumirea de teolog s-a atribuit celor trei sfinți (Ioan Evanghelistul, Grigorie Teologul și Simeon Noul Teolog) care reprezintă într-un mod mai evident teologia experiabilă, trăitoare. În acest sens este nevoie însă de niște lămuriri. Experiența pe care se sprijină teologia creștină diferă de experiența altor științe.

Analitic, pot fi semnalate următoarele:

I. Experiența prezenței lui Hristos

Temeiul pe care se sprijină teologia creștină este *experiența prezenței lui Hristos*. Pentru Părinți, împărăția lui Dumnezeu nu este viața de după moarte, ci o *realitate prezentă*. Ea se oferă desigur la nivelul istoric, dar natura ei nu se limitează la acesta. Astfel Întruparea lui Dumnezeu, minunile și Învierea Lui – odată ce s-au împlinit în timp și în spațiu și au format o istorie întreagă – depășesc, transcend nivelul istoric și rămân în esența lor inaccesibile și incomprehensibile. Caracterul experiabil al acestor evenimente nu aduce cu sine și mărginirea, limitarea lor la nivelul legăturii directe empirice. Același lucru e valabil și pentru teologia creștină. Caracterul dublu al temeiului ei experiabil de viață își găsește expresia lui în formularea Sfântului Dionisie Areopagitul: Dumnezeu „Se cunoaște prin cunoaștere și necunoaștere” (*και διά γνώσεως γινώσκεται και δι' αγνωσίας*)¹. Spre deosebire de cartea creației, de Scriptură, de Taine și de virtuți morale – care descoperă doar indirect, mijlocit pe Dumnezeu în forme concrete, sensibile – rugăciunea este modul principal al căii apofatice de apropiere și de unire a minții cu Dumnezeu Însuși, și nu doar cu unul din efectele create ale lucrărilor Lui. Așa cum arată Sfântul Grigorie Palama, nu virtuțile, ci rugăciunea unește sufletul cu sine și cu Dumnezeu. Rugăciunea concentrează și unifică facultățile psihosomatice ale omului în centrul lui spiritual: inima.

II. Caracterul existențial al experienței teologiei

Experiența Teologiei Creștine *are caracter existențial*. Nu e obiectivizată sau statică, ci centrată pe persoană, dinamică. În domeniul teoriei cunoașterii distingem de obicei subiectul – care cunoaște – și obiectul – care e cunoscut. Însă în spațiul teologiei creștine această juxtapunere e anulată, fiindcă Dumnezeu Se cunoaște întotdeauna „în legătura iubirii”, cunoașterea culminând în starea rugăciunii curate². Rugăciunea nu este doar cultivare a unei anume stări spirituale, nici meditație asupra unei idei abstracte ori dizolvare panteistă anonimă într-o energie cosmică sau într-un absolut impersonal; rugăciunea, în înțelesul ei ortodox, este întâlnirea, comuniunea personală și personalizatoare cu o Persoană, cu o Ființă veșnică desăvârșită, revelată în Biserică

¹ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele dumnezeiești*, 7, 3, PG 3, 872 a.

² Cf. Arhim. Sofronie, *A-l vedea pe Dumnezeu precum este*, Essex, 1992, p. 312.

drept Sfântă Treime. Personală, dar și comunitară, interiorizată, dar și liturgică, rugăciunea este un act, fapt sau eveniment ontologic unic în care se revelează realitatea, particularitatea specifică a ființării personale ca dialog iubitor divino-uman continuu, veșnic. Lucrarea rugăciunii este teologia supremă în Ortodoxie. Dumnezeu Se unește cu omul și omul cu Dumnezeu. Omul Îl cunoaște pe Dumnezeu precum își cunoaște propria lui viață. Experiența aceasta, ce urmează unui proces special, aparține în viața fiecărui credincios, se înfăptuiește în demersul lui îndumnezeitor, adică în demersul desăvârșirii lui „după asemănarea” lui Dumnezeu. Pe această experiență îndumnezeitoare se fundamentează întreaga viață a Bisericii. Viața conformă naturii este pentru om „viața spre asemănarea firii dumnezeiești”³, fiindcă creștinismul este „imitarea firii dumnezeiești”⁴.

Purtătorii, transmițătorii ei principali sunt sfinții, adică acele persoane pline de har care, prin smerenia și iubirea lor pentru Hristos, s-au deșertat, s-au golit pe sine ca să-L găsească pe Hristos. Experiența sfinților este experiența *întregii* Biserici; este experiența la care participă toți credincioșii analog cu progresul lor în smerenia și iubirea lui Hristos. Hristos cel jertfit este izvorul sfințeniei Bisericii, toți participăm la sfințenia lui Hristos lucrătoare în Biserică. Sfințenia lui Hristos se comunică din trupul Lui, prin Duhul Lui cel Sfânt. Prin trupul Lui pnevmatizat ni se împărtășește continuu tuturor în Biserică sfințenia Lui. „Cel ce privește spre Biserică privește spre Hristos, Care Se clădește pe Sine Însuși și Se mărește prin adaosul celor ce se mântuiesc”⁵. Sfântul Vasile spune că „toți membrii ei constituie unul și același trup cu Hristos, în unitatea Duhului și toți își împărtășesc unul altuia folosul harurilor dumnezeiești”⁶. Dar sfințenia este o relație de iubire cu Dumnezeu, ceea ce înseamnă că toate virtuțile în relație cu sfințirea nu sunt încă desăvârșirea sfințeniei. Așa cum arată Sfântul Grigorie Teologul, sfințenia este o strălucire dincolo de natura umană a sfințeniei lui Dumnezeu prin cei lucrători ai acestor virtuți. „Lumina Sfintei Treimi strălucește tot mai mult prin ei”⁷. Sfințenia, prin urmare, are un caracter iconic: sfinții poartă pecetea sfințitoare a chipului lui Hristos, Care ne împărtășește prin umanitatea Sa sfințenia și strălucirea Treimii Celei Sfinte; adică iubirea Sa dumnezeiască. Creștinismul n-are nevoie întâi de toate de reforme și inovații, ci mai întâi de revenirea la tradiția spirituală patristică dintotdeauna. Or pentru aceasta viața sfinților, a cărei esență spirituală este „mistica teocentrică și hristocentrică”, a fost și este un „rezumat al Evangheliei”, o expresie concretă și vie a adevăratei antropologii creștine și o iradiere a adevărului și frumuseții teologiei mistice.

III. Adevărarea experienței: unirea cu Dumnezeu

Precum experiența inițială a prezenței lui Hristos, la fel și *adeverirea* ei în viața credincioșilor nu se mărginește la nivelul legăturii directe, ci o depășește. Adevărarea experienței inițiale, pe care se întemeiază teologia, se găsește, se descoperă în *unirea cu Dumnezeu*. Nu este desigur necunoscut că în timpul acestui proces se pot insera și erori, greșeli, rătăcirii. Tocmai de aceea se subliniază necesitatea acordului cu tradiția diacronică a Bisericii, precum și a discernerii, discernământului duhurilor. Acest discernământ, care ține de dimensiunea profetică a Bisericii, este de o mare importanță pentru viața creștină. În ultimă analiză discernământul constă în curăția sufletească a

³ Sf. Grigorie de Nyssa, *La Ecclesiast*, 1, PG 44, 624 C.

⁴ *Ibidem*, PG 46, 244.

⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *La Cântarea Cântărilor*, 13, PG 44, 1048.

⁶ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, PG 32, 180.

⁷ Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 31, PG 35, 267.

omului și capacitatea de a investiga posibila prezență a elementelor individuale egoiste, care subminează adevărul și universalitatea experienței teologice⁸.

În timp ce cunoștințele de bază ale Fizicii și Matematicii, precum scrie M. Weber, „se manifestă intuitiv ca ipoteze în imaginație, pe urmă se adevăresc în practică, adică se examinează validitatea lor prin valorificarea cunoștinței experimentale, pe care deja a dobândit-o, și se formulează cu o corectitudine rațională”⁹, cunoștințele esențiale ale teologiei se revelează în viața sfinților, se adevăresc în viața Bisericii și se formulează cu o corectitudine teologică dogmatică. Biserica este o *mișcare transfiguratoare*: Hristos se prelungește în timp (Întruparea și toate cele ale Iconomiei dumnezeiești, prin care Cuvântul a mântuit lumea), prin lucrarea Sfântului Duh, Care pătrunde în sufletele noastre reînnoite spre mântuire prin Sfântul Botez. Sfântul este înfățișat drept întrupare vie a asceticii și misticii ortodoxe, realizarea lor existențială, concretă, tangibilă. Ca prieteni ai lui Hristos, *sfinții I se dau în întregime* fără să țină pentru ei ceva. Pe urmele Sfinților Grigorie Palama și Diadoh al Foticeii, să reliefăm importanța relației dintre „teologie” și „rugăciune”. Ca orice „știință”, teologia ca discurs, ca vorbire despre Dumnezeu nu este vie decât numai atunci când este susținută de convorbirea dialogică cu Dumnezeu prin rugăciune; cele două aspecte ale teologiei, intelectual și spiritual, trebuie conjugate, nu separate.

Întreaga Iconomie a Întrupării lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului în Hristos, în care se revelează taina negrăită a lui Dumnezeu, taina Bisericii și taina omului, este înțeleasă în termenii dinamici ai unei transfigurări iconice a cărei paradigmă este Schimbarea la Față. Această transfigurare iconică mistică¹⁰ este realitate apostolică și stă în inima Tradiției apostolice a Bisericii în sensul ei de cincizecime personală, de „mod de primire al Adevărului”, „viață a Duhului Sfânt în Biserică”¹¹, iar nu simplă transmitere orizontală a unor „tradiții”. Unindu-ne cu Hristos, Duhul Sfânt – aflat în inimă – este ca un sfeșnic al conștiinței ce luminează în noi, înlăturând chinul și tragedia păcatelor noastre. Această transfigurare mistică este frumusețe ascetico-mistică, frumusețe filocalică, frumusețe a luminii al cărei conținut se reduce la lepădarea măștii hidoase, întunecate a patimilor de pe chipul omului și „transfigurarea luminoasă a feței în chip imagine”¹². „Când sufletul se întoarce spre Arhetipul lui atunci se cunoaște cu adevărat pe sine însuși”¹³, spune Sfântul Grigorie al Nyssei. Experiența mistică a sfinților arată cu claritate faptul că vederea feței lui Hristos are loc abia în lumina Duhului și în asemănarea chipului Lui, care fac esența îndumnezeirii înțelese ca înfiere, înduhovnicire, nepătimire și iluminare a întregii ființe umane începând cu chipul ei. Experiența mistică a îndumnezeirii e esențialmente o experiență iconică.

De aceea, comprimarea, reducerea teologiei la nivelul unei simple comunicări sau legături directe orizontale, ce cade sub experiența simțurilor, denaturează caracterul

⁸ Opinie diferită W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theorie*, Frankfurt, 1975, p. 35-36.

⁹ *Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann, Tübingen, 1951, p. 278.

¹⁰ Cf. Filotei Sinaitul, *Neptika kephalaia* 23: „Pase oun phylake ten kardian hemon pasei horai teresomen ek logismon achlyounton to psychikon esoptron, en o de typousthai kai phtinographeisthai Iesous Christos pephyke, he tou Theou Patros sophia kai dynamis” (*Philokalia tòn hieròs neptikon* II, Atena, ed. V, p. 282).

¹¹ Cf. V. Lossky, „La Tradition et les traditions”, în *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 139–166.

¹² P. Florenskij, „Ikonostas” [1922], *Bogoslovskie trudy* 9 (1972), p. 80–142.

¹³ Sf. Grigorie al Nyssei, *La cei adormiți*, BEP 69, 131; vezi D. Bakarou, *Mister și Revelație, după Grigorie de Nyssa*, în: *Theologia* 54, 1983, p. 305.

ei și relativizează importanța ei pentru om. Biserica nu oferă răspunsul la „problemele” epocilor istorice, ci la „problema” omului și a destinului său veșnic în relație cu Dumnezeu. Fiindcă în ultimă instanță, toate problemele istorice concrete sunt generate de perturbarea relației fundamentale om–Dumnezeu. *Toată lumea nu valorează cât sfințenia*. Îi vine greu lumii să înțeleagă sfințenia, cu toate că are nevoie de ea și ea este soluția problemelor sale. Este de nemăsurat și de neprețuit valoarea sfințeniei. Sfințenia este în special credința și răbdarea sfinților și nu vreo situație teoretică.

2. Autenticitatea comuniunii cu Dumnezeu adeverește și autenticitatea Teologiei

Teologia, așa cum s-a dezvoltat în Ortodoxie, are propria ei metodologie, pe care a așezat-o dincolo de orice relație polemică sau de rivalitate cu științele lumești¹⁴. De aceea nu a cunoscut în istoria ei conflicte dramatice, analoage cu cele pe care le-a avut teologia apuseană cu știința. Aceasta nu se datorează numai conjuncturilor exterioare, dar și naturii ei. Adevărul teologiei ortodoxe se sprijină mai întâi pe experiența energiilor necreate ale lui Dumnezeu, și nu pe rezultatele ei create. De aceea, cu excepția teologiei catafatică, folosește și teologia apofatică și mistică, prin care se transcende lumea și necesitatea creației. Dimpotrivă, teologia apuseană, respingând posibilitatea experienței energiilor necreate ale lui Dumnezeu, exclude relația adevărată a lui Dumnezeu cu lumea. Prin caracterul ei catafatic și rațional intensiv, se izolează immanent la nivelul creației și e condusă în mod obligatoriu fie la conflict cu științele lumești, fie la adaptarea cu ele. Primul s-a întâmplat în istoria anilor moderni. Al doilea se întâmplă în prezent.

Prezența lui Dumnezeu în lume transformă, transfigurează timpul și creează condiția pentru participarea la viața veșnică. Expresia de la *Facere întru început* indică și prima unire a veșniciei lui Dumnezeu cu timpul când are loc actul creator și apare creația. *La început* înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu la timp, cât și începutul timpului care ia ființă prin actul creator atotputernic al lui Dumnezeu.¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare spune următoarele despre crearea timpului: „când, însă, a trebuit adusă între existențe lumea aceasta,...atunci, de aceeași natură cu lumea, cu viețuitoarele și cu plantele din lume, a adus la existență și scurgerea timpului...”¹⁶. Timpul este oferit omului ca spațiu pentru participarea la veșnicie, timpul este mijloc de înaintare continuă către îndumnezeire.¹⁷ Această participare nu constituie o înșelare romantică, ci o experiență reală ce se confirmă, se adeverește în viața sfinților Bisericii. E vorba de experiența întâlnirii cu Dumnezeu, pentru venirea și sălășluirea lui Dumnezeu în om. Autenticitatea experienței acesteia adeverește și autenticitatea teologiei. Lumina pe care adevăratul creștin o radiază este o *lumină care revelează*. Se aseamănă cu prezența lui Hristos. „Deci, de vă vor zice vouă: Iată este în pustie, să nu ieșiți; iată este în cămări, să nu credeți. Căci precum fulgerul iese de la răsărit și se arată până la apus, așa va fi și venirea Fiului Omului.”¹⁸ Oamenii duhovnicești nu dau indicații, nu își propun propriile proiecte și nici nu își spun părerile majorității. Mai degrabă revarsă putere, har și mângâiere. În prezența lor, simți pace și siguranță. Lângă ei, totul este plin de lumină. Îndoielile dispar, începi să-L iubești pe Hristos și să iubești viața. Nu te mai temi de moarte, ci nădăjduiești. „Această viață mi s-a descoperit mie”,

¹⁴ Vezi Sf. Grigorie Palama, *Epistola I către Varlamm*, 33, Συγγράμματα, vol. 1, p. 224.

¹⁵ Cf. Sf. Vasile cel Mare, *La Exameron*, PG 29, 16-17: „la început a făcut” arată că lumea a luat ființă în mod netemporal, deodată cu voința creatoare a lui Dumnezeu.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1153 și urm. Vezi Vl. Lossky, *Théologie Dogmatique*, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarce russe en Europe Occidentale*, 1964, p. 211 și urm.

¹⁸ Matei, 24, 26, 27.

scrie Părintele Sofronie, un adevărat Avvă a timpurilor noastre, „că fără experiența vie a lui Dumnezeu și a întâlnirii contra începuturilor și puterilor întunericului acestui veac, a duhurilor vicleniei în ceruri¹⁹, învățarea intelectuală singură nu conduce spre sensul ontologic al credinței noastre: cunoașterea lui Dumnezeu, Făcătorul tuturor ființelor; cunoașterea se înțelege ca intrare în Energia Veșniciei Lui”²⁰. „Înainte de întâlnirea cu Dumnezeu”, completează el, „citeam Evanghelia și Epistolele Apostolilor, nu înțelegeam într-adevăr ce realitate ontologică se ascunde în fiecare cuvânt al Sfintei Scripturi... După cercetarea de Sus citeam Evanghelia cu o nouă conștiință în comparație cu trecutul. Mă bucuram profund și cu recunoștință, descoperind în ea [Evanghelia] confirmarea experienței mele personale. Aceste întâmplări minunate ale momentelor celor mai esențiale ale întâlnirii mele cu Dumnezeu (conștiinței mele despre Dumnezeu) după datele Revelației Noului Testament erau infinit mai de preț pentru sufletul meu. Pentru mine au fost darul Cerului”²¹.

Întâlnirea cu Dumnezeu constituie experiența istorică și totodată așteptarea metafizică, așteptare eshatologică. E o experiență ce se inaugurează în istorie ca să-și găsească plinătatea ei în Împărăția lui Dumnezeu. Sfântul Nicolae Cabasila își începe lucrarea lui foarte importantă *Despre viața în Hristos* cu fraza: „Viața în Hristos se naște în această viață și ia principiile de aici, însă se desăvârșește în viitor, când ajungem la ziua aceea; și nici viața aceea nu o poate pune în mod desăvârșit pe aceasta [viața în Hristos] în sufletele oamenilor și nici cea viitoare nu poate să nu ia principiile de aici”²². Iar Sfântul Maxim vorbește despre caracterul eshatologic al unirii cu Dumnezeu: „Îndumnezeirea este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și veac.”²³ Monahismul dezvăluie vocația lui eshatologică. Realizarea posibilă și integrală a tuturor exigențelor eshatologice ale moralei și ascezei evanghelice în viața actuală este idealul vieții monahale. Rostul voturilor este să determine în om detașarea deplină de bunurile acestei lumi și să creeze în el disponibilitatea necesară și dorită a unei actualizări cât mai maximale a prezenței pnevmatic-eschatologice a Împărăției lui Dumnezeu. „Harul botezului ne oferă arvuna Împărăției, aparținând tuturor creștinilor, și întreaga viață creștină este o realizare a acestei arvine și o anticipare a slavei ce va să vină. Viața monahală este o formă particulară a acestei participări, un mijloc recomandat de Scriptură și de tradiția bisericească pentru a realiza mai bine harul Botezului și a manifesta cât mai mult posibil aici jos, Împărăția ce va să vină”²⁴.

3. Distincția între esența și energiile lui Dumnezeu face posibil caracterul „experiabil” al credinței creștine

Caracterul imanent și transcendența se unesc, se leagă strâns între ele. De altfel paradisul și iadul nu constituie spații metafizice, ci situațiile, stările relației cu Dumnezeu, în care intră omul deja din viața prezentă. Iadul nu e altceva decât despărțirea de Dumnezeu, separarea de harul Acestuia: „Cel mai mare iad pentru cei raționali e despărțirea de Dumnezeu.”²⁵ Pentru creștinism nu există distincția dihotomică între pământesc și ceresc, natural și supranatural, profan și sacru. Singura

¹⁹ Ef. 6, 12.

²⁰ Arhim. Sofronie, *op. cit.*, p. 13.

²¹ *Ibidem*, p. 13-14.

²² PG 150, 493 b.

²³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, Filocalia, vol. III, Sibiu, 1947, p. 315.

²⁴ J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London, 1964, p. 198: „monahismul: un ministeriu profetic”.

²⁵ Cf. Vasile, *Împotriva Leontie de Bizanț și Ioan*, PG 86, 2064.

distincție esențială e aceea ce există între creat și necreat. Necreat este și rămâne numai Dumnezeu. Creat este și rămâne omul, precum și creația întreagă, materială și spirituală. „Căci toate cele dumnezeiești și câte ni s-au arătat nouă se cunosc numai prin participare. Ele însele, cum sunt în originea lor și în temelie, sunt mai presus de toată mintea și esența și cunoștința. De exemplu, când numim ascunzimea supraființială Dumnezeu, sau viață, sau esență, sau lumină, sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile care vin la noi, puteri îndumnezeitoare, de-existență-făcătoare și de-viață-făcătoare, de înțelepciune-dătătoare.”²⁶ Omul creat nu este în stare să-L cunoască pe Dumnezeu Cel necreat. Esența necreată a lui Dumnezeu rămâne pentru om inaccesibilă, neîmpărtășibilă, incognoscibilă. Însă inaccesibilul și incognoscibilul lui Dumnezeu se revelează în lume – și devin cognoscibil și împărtășibil – prin energiile Lui necreate. Noi experiem din Dumnezeu numai lucrările Lui variate, referitoare la lume, la relația cu noi. Acestea sunt lucrări active ale lui Dumnezeu, lucrări vii din jurul ființei Lui²⁷, cu ajutorul cărora Dumnezeirea se manifestă dinamic, lucrător și însuflețitor în afară și prin care se împărtășește oamenilor viața dumnezeiescă²⁸. Tot ceea ce cunoaștem în relație cu Dumnezeu e dinamismul Său manifestat în relația cu lumea sau prin prisma noastră, dinamism liber, nesupus vreunei determinări. Astfel omul Îl cunoaște pe Dumnezeu fără să se apropie de esența Lui: „Noi spunem că-L cunoaștem pe Dumnezeu din energiile Lui, dar nu afirmăm că ne apropiem de esență. Fiindcă energiile Lui coboară la noi, în timp ce esența rămâne inaccesibilă”²⁹.

Energiile dumnezeiești nu constituie elemente create între Dumnezeu și om, ci arătări, manifestări ale prezenței Lui personale. Și participarea la energiile lui Dumnezeu este participarea la viața lui Dumnezeu. Ele sunt, ca manifestări dinamice ale lui Dumnezeu Cel în Treime, „în jurul ființei Lui”, și nicidecum ființa Lui însăși. Respingerea distincției între esența și energiile (lucrările) lui Dumnezeu e în ultimă analiză respingerea Înseși persoanei Lui. Numai persoana are esență și energii. Când cineva Îl consideră pe Dumnezeu ca energie pură (*actus purus*) – precum Aristotel și mai târziu Scolasticii – nu poate desemna un Dumnezeu personal, ci mai degrabă un principiu filosofic. Distincția între esența și energiile lui Dumnezeu nu constituie o invenție sau plăsmuire filosofică, ci o elucidare teologică a învățaturii biblice despre prezența Dumnezeului Celui în Treime personal. Desigur, această distincție pare să aibă o oarecare influență filosofică. Aici ar putea cineva să se gândească la terminologia aristotelică în legătură cu ea. Ar fi însă greșit dacă ar interpreta această terminologie în afara teologiei apofatice a Ortodoxiei. Teologia catafatică, de regulă, se trăiește în lume, iar bogăția teologiei apofatice, împreună cu cea catafatică, e rezervată, de regulă, monahilor din afara lumii. E oare necesar să spunem de ce? Negreșit, toți cei ce se vor mântui curățindu-și chipurile sufletelor lor vor vedea pe Dumnezeu „față către față” – desigur, nu după ființa Lui, cum eronat credeau Scolasticii, ci după energiile Lui necreate – independent de ce cale au urmat, catafatică, apofatică sau amândouă. Absolut sigur e că, după cum învață Biserica, „așa cum stea de stea se deosebește în slavă”, ei vor dobândi fericirea negrăită pe măsura receptivității lor, a ceea ce au dobândit încă din viața aceasta.

²⁶ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, cap. II, VII, PG 3, 645.

²⁷ Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București, 1993, p. 225.

²⁸ Energiile necreate există înainte de creație: „cum vom înțelege, spune Sf. Vasile cel Mare, cele de dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui înainte de creația inteligibilă? Câte haruri s-au coborât din El asupra creației? Care este puterea Lui revărsată peste veacurile ce aveau să vină? Căci ea există și coexistă cu Tatăl și Fiul înainte de veacuri.”: Epistola 234, 1, PG 32, 869 a.

²⁹ *Ibidem*. Vezi G. Marzelos, *ΟυσΙΑ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΜΕΓΑΛΟΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ*, Θεσσαλονίκη, 1984.

Prin renunțarea lui ascetică la lume și angajarea pe calea anevoioasă a contemplațiilor duhovnicești și a rugăciunii curate, omul duhovnicesc se angajează pe o cale apofatică (negativă) prin excelență, cale kenotică la capătul căreia se află plenitudinea unirii nemijlocite și desăvârșite cu Dumnezeu, „bucuriile și iubirile dumnezeiești” câștigate din apropierea de Dumnezeu și pe care e cu neputință ca omul lumesc să o aibă. De ce? Pentru că darurile duhovnicești se dau tuturor celor ce cred și se închină lui Dumnezeu în mod adevărat. Dar nu e suficient aceasta. Este nevoie de receptivitate. Soarele Hristos luminează strălucitor, prin sfinți. Dar dacă sunt orb, cum Îl voi vedea? Buna-mireasma a Sfântului Duh se revarsă din abundență. Sfântul Grigorie Palama descrie calea credinciosului spre îndumnezeire: „Rămâi departe de răutate, să te găsești în spațiul virtuții, să ai în minte lucrările pocăinței și, rămânând lângă Dumnezeu, nu vei primi numai desăvârșirea virtuții umane, dar și virtuțile cele dumnezeiești vor fi ale tale prin locuirea Dumnezeiescului Duh, pentru că așa se îndumnezeiește omul, căci acela care se alipește de Dumnezeu cu lucrările virtuții se face *un duh* cu Dumnezeu prin harul Sfântului Duh.”³⁰ Îndumnezeirea este unirea omului cu Sfânta Treime: „Mintea care se unește cu Dumnezeu și rămâne pentru totdeauna unită cu El prin rugăciune și iubire, se face înțeleaptă, bună, puternică, iubitoare de oameni, milostivă, îndelung răbdătoare și, simplu vorbind, poartă în sine aproape toate însușirile dumnezeiești.”³¹

Creștinul participă la energiile dumnezeiești necreate prin intermediul ascezei împlinirii poruncilor lui Dumnezeu și se învrednicește de lumina necreată și veșnică. Potrivit Sfântului Grigorie Palama, „nu pot fi uniți cu Acela și să-L vadă dacă nu primesc de dincolo de fire puterea vederii, după ce se curățesc prin ținerea poruncilor și și-au ocupat mintea cu rugăciune adevărată și imaterială.”³² Distincția la care ne-am referit arată că Dumnezeu nu este idee sau esență obiectivă, ci persoană sau, mai exact, unitate triadică a persoanelor vii și active. Această distincție, desigur, pare incompatibilă cu concepția filosofică despre simplitatea lui Dumnezeu. Același lucru e valabil și pentru distincția celor trei persoane ale Dumnezeirii Triadice. Biserica însă nu-L abordează pe Dumnezeu pe temeiul filosofiei, ci pe baza experienței Iconomiei dumnezeiești. Nu cedează, nu jertfește filosofiei adevărul revelației, ci folosește filosofia ca să exprime adevărul comuniunii cu Dumnezeu. Dumnezeu nu Se cunoaște ca putere sau principiu impersonal, ci ca persoană vie, ca prezență ce acționează și vine în relație și comuniune personală cu omul. Și omul nu e condus la cunoașterea conștientă a prezenței lui Dumnezeu prin concluzii logice, ci prin experiența și trăirea prezenței lui Dumnezeu în lume și-n istorie.

Dacă nu distingem esența de energiile lui Dumnezeu, va trebui să admitem fie că lumea a decurs din esența divină, când e deoființă cu Dumnezeu, fie că a doua și a treia persoană a Sfintei Treimi se găsesc la nivelul creaturilor, fiindcă nu va mai exista nici o diferență între creație, pe de-o parte, și naștere și purcedere, pe de alta. Însă lumea – după Sfânta Scriptură și Tradiția Bisericii – nu provine din esența lui Dumnezeu, ci e opera energiilor Lui necreate. Și persoanele Sfintei Treimi nu numai că se găsesc deasupra tuturor celor create, dar și diferă în esența Lor de lume. Distincția între esența și energiile lui Dumnezeu are o mare însemnătate pentru credința și viața creștină. De acceptarea sau inacceptarea acestei distincții depinde dacă recunoaște cineva caracterul „experibil” al credinței creștine și înțelege, în consecință, viața creștină ca viață a comuniunii cu Dumnezeu, sau dacă consideră lucrurile acestea ca ipoteze lumești (pământești). Teologia scolastică, respingând această distincție, Îl

³⁰ Sf. Grigorie Palama, *Către Biserica*, 35, *Sygrammata*, vol. 4, p. 141.

³¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, ed. gr., 2, 52, p. 21.

³² Sf. Grigorie Palama, *Către cei ce se liniștesc*, 1, 3, 19, *Sygrammata*, vol. 1, p. 430.

separă pe Dumnezeu de lume, lucru ce duce la secularizare. Dimpotrivă, după teologia ortodoxă, Dumnezeu Însuși, prin energiile Lui necreate, Se unește direct și personal cu lumea. Astfel, cu toate că rămâne în esență inaccesibil, devine prin harul Său accesibil.

4. Impasul existențial al experienței autoîndumnezeirii

Dorința omului, precum scrie Aristotel, este nelimitată: „Natura dorinței este nelimitată și mulți trăiesc ca să o satisfacă”³³. Chiar dacă omul cheltuie întreaga lui viață ca să-și satisfacă, să-și împlinească dorința lui, este imposibil să o realizeze. Nimic în lume – și nici creația întreagă – nu poate satisface dorința omenească. Și această dorință e nelimitată, fiindcă e dorința asemănării cu Dumnezeu. Această dorință îl îndeamnă la desăvârșirea și axiologizarea existenței lui. Se poate însă ca dorința însăși să-l înșele sau să-l distrugă. Ea l-a condus de altfel la păcatul strămoșesc, ea se ascunde în fiecare acțiune umană ce eternizează acel păcat. În troparul sărbătorii Bunevestiri se însemnează: „Adam s-a înșelat în vechime și n-a devenit Dumnezeu, chiar dacă a dorit-o. Dumnezeu se face om, ca să-l facă pe Adam dumnezeu”. Omul ce a poftit de la început îndumnezeirea a fost înșelat, fiindcă a vrut să o atingă fără Dumnezeu. În această înșelare a fost supusă împreună cu omul și creația întreagă: „Creația s-a supus zădărniceii... Știm că întreaga creație suspină și suferă împreună până acum.”³⁴ „Acest pom poate să nu existe în noi, dar porunca *dată nouă de către Dumnezeu este întotdeauna, și deci și azi, în mijlocul nostru*. Cei care ascultă de poruncă, de osânda și de condamnarea strămoșească, sunt feriți de pedeapsa pentru păcatele comise, însă cei care o încalcă, preferând sugestia și sfatul celui rău, e cu neputință să nu fie alungați departe de această viață, departe de căile Paradisului, și să nu cadă în gheena focului veșnic cu care am fost amenințați.”³⁵

Când omul urmărește să se îndumnezeiască fără Dumnezeu, se limitează, se izolează în individualitatea lui perisabilă și se autonimizește. Desăvârșirea omului ce se identifică cu îndumnezeirea se poate împlini numai cu Dumnezeu. „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtășindu-se de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de Care nu se pot sătura.”³⁶ Întreaga lume a fost creată pentru a participa la existența și viața dumnezeirii în toată frumusețea și măreția ei. De aceea și căderea de la Dumnezeu introduce tragismul în viața omului. Omul trăiește tragismul căderii lui mai întâi prin frica de moarte³⁷. Această frică are o influență determinantă asupra omului și definește dispozițiile și activitățile lui. Determină viața lui morală și socială, determină demersul lui duhovnicesc și civilizația lui. „Omul nu este numai stăpân al lumii, ci este fiu al ei, el se naște din pământ și se întoarce în el”³⁸. Viața umană se desfășoară ca demers ce duce spre moarte sau ca un șir de multe morți ce sfârșesc cu moartea finală, care înseamnă și distrugerea biologică a omului. De aceea omul se teme de moarte și se luptă continuu împotriva ei. Puterea pe care o are moartea în viața umană și importanța ei a prezentat-o în zilele noastre în special filosofia existențială.

³³ Πολιτικά, 2, 1267 b, 3-5.

³⁴ Rom. 8, 20-22.

³⁵ Sf. Grigorie Palama, *Omilia* 31, PG 151, 189-392.

³⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în „Filocalia”, vol. II, p. 111.

³⁷ Rom. 7, 24.

³⁸ Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă.*, ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 195.

Frica de moarte creează egocentrismul și interesul pătimaș de sine. Aici se află rădăcina răului. De aici izvorăsc păcatele și patimile. Astfel se subminează dezvoltarea relațiilor dezinteresate cu aproapele și cu lumea. Aproapele este considerat un mijloc de atingere a scopurilor personale; fiecare relație cu el și cu lumea e așezată (privită) în perspectiva satisfacerii intereselor personale. Prin urmare, se subminează temeiul vieții morale și sociale, precum și a relațiilor omului cu creația, în timp ce paralel se creează cauzele problemelor sociale și ecologice polimorfe. Confruntarea acestor fenomene constituie scopul moralei creștine. Când acest scop nu se împlinește, nicio cucerire sau virtute morală a omului nu are o semnificație esențială pentru morala creștină, oricât ar părea de importantă din punct de vedere umanist. Morala creștină se dezvoltă acolo unde se luptă împotriva egocentrismului și a interesului egoist personal. „Libertatea absolută nu poate să existe la nivelul lumesc”³⁹. Acolo unde omul îndrăznește să se tăgăduiască pe sine și să-L lase pe Hristos să trăiască înăuntrul lui. Acolo unde omul acționează liber față de frica morții și în măsura în care aceasta se realizează. Dezvoltarea deplină a vieții sociale și personale este imposibilă când se limitează la perspectiva lumească, „fiindcă cel ce se teme de moarte este rob și suportă totul ca să nu moară”⁴⁰.

Omul este condus prin rațiunea lui la cele mai mari aberații. Aceasta se întâmplă fiindcă acționează sub stăpânirea fricii de moarte. Fiecare teamă, desigur, nu e în special frică de moarte. Fiecare teamă însă se leagă de faptul că omul e o existență muritoare și limitată⁴¹. Însă când cineva cugetă la faptul că oricum pășește spre moarte, că are doar un timp limitat până la distrugerea, nimicirea deplină, sau mai precis că însăși viața în perspectiva pământească nu e în ultimă analiză nimic altceva decât o distrugere în continuă evoluție sau, precum a spus Heidegger, că omul este o existență destinată să moară⁴² – „Sein zum Tode” –, atunci poate mai ușor să înțeleagă absurditatea rațiunii și să-și asume curajul credinței. „Fiindcă cel ce vrea să-și scape viața, o va pierde. Dar cel ce-și va pierde viața pentru Mine, o va afla.”⁴³. Dumnezeu, Care i-a dat omului viață, îl invită să se oprească din căutarea vieții lui în cadrul procesului de degradare morală și moarte, pentru a o putea găsi lângă El. Îl cheamă să-și întemeieze viața lui în Cuvântul lui Dumnezeu și nu în rațiunea lui.

5. Hristos este creatorul și prototipul omului pe calea îndumnezeirii

Max Scheler susține că o dezvoltare deplină a vieții sociale a omului e posibilă numai prin depășirea relațiilor experimentiale interlumești. Aceasta se înfăptuiește, precum scrie, prin raportarea „la ideea unei comuniuni de iubire spirituală cu o persoană spirituală infinită, ce e totodată principiul, întemeietorul și suveranul tuturor comunităților spirituale posibile, precum și a tuturor celor pământești și existente”⁴⁴. Aici s-ar putea remarca faptul că Hristologia și Triadologia Creștinismului oferă răspunsul cel mai deplin și universal la căutarea sociologică a lui Scheler. Creația nu-și are sursa existenței în sine, ci depinde de voia lui Dumnezeu pentru a exista⁴⁵, depinde de energiile lui Dumnezeu făcătoare de viață. Numai dacă Îl cunoaște pe Dumnezeu ca

³⁹ Cf. Sf. Isaac Sirul, *Λόγος* 65, Ed. I. Σπετσιέρη, p. 261.

⁴⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *La Evrei*, 4, 4, PG 63, 41.

⁴¹ Cf. U. Hommes, *Antwort auf die Angst. Anmerkungen aus der Philosophie*, Regensburg, 1989, p. 6.

⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, p. 252 și urm.

⁴³ Mat. 16, 25.

⁴⁴ Max Scheler, *Vom Ewigen in Menschen*, Gesammelte Werke, vol. 5, Bern, 1954, p. 373.

⁴⁵ Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 91.

persoană, persoana umană are o valoare veșnică. La originea rațiunii lumii stă dragostea necuprinsă a Sfintei Treimi, tot ceea ce ființează în ea sunt expresii, manifestări, daruri ale iubirii Sale desăvârșite, supraabundente.⁴⁶ Ceea ce se împlinește prin credința creștină într-un Dumnezeu Treimic face posibilă depășirea diferențelor parțiale între oameni și permite realizarea iubirii dezinteresate și a comuniunii persoanelor. Creația noastră implică o participare personală, reală la viața lui Dumnezeu: „așadar, pentru că bunul și preabunul Dumnezeu nu S-a mulțumit cu contemplarea Lui proprie, ci, prin mulțimea bunătății Sale, a binevoit să se facă ceva care să primească binefacerile Sale și să se împărtășească din bunătatea Lui...”⁴⁷.

Astfel sociabilitatea culminantă, ca relație cu Dumnezeul Treimic, influențează relațiile sociale orizontale dintre oameni. În acest mod societatea umană își câștigă sensul ei specific și deplinătatea ei. Temelia pentru comuniunea omului cu Dumnezeu și pentru noua înțelegere a lumii este Hristos Însuși. Întruparea reprezintă centrul dinamismului soteriologic al omului, iar principiul ontologic al omului se revelează prin existența în Hristos. *Învierea lui Hristos este Învierea omului*, iar viața veșnică este însuși Hristos⁴⁸. Dumnezeu – spune dascălul Ortodoxiei, Sfântul Maxim – este „locul celor mântuiți”⁴⁹, iar comuniunea cu Dumnezeu este participarea la viața veșnică. Și această participare este în analogie cu acceptarea și conlucrarea darurilor primite.⁵⁰ Conținutul dinamismului soteriologic al omului coincide cu hristificarea lui ontologică: „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu... vrea pururea și în toate să lucreze taina Întrupării Sale.”⁵¹ Hristos, ca biruitor al stricăciunii și al morții, oferă această biruință Bisericii, care e trupul Lui. Astfel credincioșii, care sunt mădularele trupului Lui, devin și părtași ai biruinței Lui împotriva stricăciunii și a morții. Ipostasul adevărat al credincioșilor nu se mărginește la individualitatea lor, ci se arată în persoana lui Hristos, în Care s-au unit ipostatic Dumnezeu și omul⁵². Și viața adevărată a credincioșilor nu se identifică funcțiilor lor psihice și trupești, ci participării lor la viața lui Dumnezeu în Hristos. În acest mod pot depăși pereții despărțitori ce împiedică dezvoltarea iubirii dezinteresate între oameni. Așa se poate înțelege și porunca creștină a iubirii către dușmani. Fiindcă numai prin credința menținerii ipostasului lui după moarte omul reușește să-l iubească pe cel ce-i poate provoca moartea.

Omul, care a fost creat din nimic, e chemat să recunoască nimicnicia lui, ca să se ofere pe sine lui Dumnezeu ca făptură ce tăgăduiește totul și nu are nimic al ei propriu. „Dumnezeu a creat lumea ca s-o facă părtaşă de eternitate sau de comuniunea Sa, nu prin ființa ei, ci prin har, prin împărtășirea de ea.”⁵³ Lumea nu este despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii e implicat în sensul lui Dumnezeu.⁵⁴ Și când există ca persoană ce nu are nimic al ei propriu poate primi toate câte le are Dumnezeu, Care este Arhetipul lui, și să le trăiască ca pe ale lui. Omul, oferindu-se pe sine lui Hristos, devine oglindă a lui Hristos și cuprinde în sine întreaga umanitate. Aici se întemeiază porunca creștină a iubirii. Creștinul are datoria să fie atât de deschis încât să poată încăpea în el însuși toți oamenii și cosmosul întreg. Persoana desăvârșită nu poate fi considerată independent de aproapele și de (cosmos) lume. Iubirea îl ridică pe cel

⁴⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 11.

⁴⁷ Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, tr. D. Fecioru, p. 29.

⁴⁸ I Ioan 5, 20.

⁴⁹ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 90, 280.

⁵⁰ PG 90, 1328.

⁵¹ 1084 D.

⁵² Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor*, 2, 61, PG 26, 277 b.

⁵³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Dogmatica...*, vol. I, p. 240.

⁵⁴ *Ibidem*.

răpit de ea ca niște aripi și-l înalță spre dragostea Fericitei Treimi. Astăzi și știința constată că lumea întreagă, cosmosul întreg relaționează cu fiecare om și își găsește în el scopul existenței.

6. Biserica este comuniunea îndumnezeirii

Dumnezeu, la viața Căruia participă omul îndumnezeit, nu este individualitate, ci unitate de trei Persoane. Și crearea omului „după chipul” lui Hristos nu se limitează numai la individualitatea lui, ci se extinde la întreaga lui natură și se referă la toate relațiile lui interpersonale și sociale. Îndumnezeirea nu constituie o stare individuală, ci se raportează la întreaga umanitate. Este „creația nouă”⁵⁵ ce se pregătește în cadrul Bisericii. De aceea și Biserica se numește „comuniunea îndumnezeirii”⁵⁶. Această realitate vie formează identitatea specifică a Bisericii. Toate câte se fac în Biserică urmăresc îndumnezeirea omului și reînnoirea creației: Sfânta Liturghie, rugăciunea, postul, privegherea, răbdarea, războiul împotriva patimilor, asceza virtuților. Tainele reprezintă evenimente ale nemuririi, evenimente eshatologice, real prezente pnevmatic, anticiparea, arvuna, preludiul Împărăției eshatologice. Prin ele participăm real la moartea și învierea lui Hristos, ca evenimente pnevmatic-eschatologice, ne unim obiectiv cu trupul cel înviat și înălțat al lui Hristos, viața noastră⁵⁷, izvorul harului și vieții veșnice. „Prin aceste Taine, ca prin niște ferestre, intră în lumea aceasta întunecată Soarele dreptății și omoară viața corespunzătoare lumii acesteia și o învie pe cea supralumească, iar Lumina lumii biruie lumea... aducând în trupul muritor și trecător viața statornică și nemuritoare.”⁵⁸

Viața deci, în manifestarea ei pleneră, adică unirea și comuniunea veșnică a trupului și sufletului cu Dumnezeu, presupune ca temei ontic și premisă esențială participarea și încorporarea sacramentală a întregului psiho-somatic uman în viața Viței vieții: trupul lui Hristos, Biserica. Sfânta Liturghie este împărăția lui Dumnezeu în istorie, asumarea istoriei în planul veșnic al Iconomiei lui Dumnezeu. Dar unirea sacramentală este o condiție necesară, dar nu și suficientă; ea este un dar, o arvună⁵⁹ care implică responsabilitatea celui ce o primește în dezvoltarea și sporirea ei, reclamă adică conlucrarea (*synergia*) liberă cu harul, efortul moral ascetic, abia pe temeiul acesteia din urmă decidându-se destinul eshatologic și veșnic al persoanei.

Viața creștină nu poate fi apreciată prin valorile lumești. Astfel cinstea, satisfacția, plăcerea – care sunt urmărite îndeosebi de lume – sunt dezaprobată în căutarea desăvârșirii creștine. Dimpotrivă, evitarea cinstei, asceza cumpătării, a răbdării și a smereniei – care prin criteriile lumești au valoare negativă – dobândesc în Biserică o mare însemnătate pentru vrednicia omului. Ni se cere să ducem o viață spirituală autentic creștină, în conformitate cu Hristos Cel răstignit. „Indicativul” sfințeniei sacramentale implică și pretinde cu necesitate „imperativul” sfințirii etic ascetice.⁶⁰ Ni se cere înfrânare și răbdare; prin ostenele de bunăvoie ale ascezei înfrânării trebuie să biruim plăcerile trupului, iar prin răbdarea necazurilor fără voie să învingem durerile și irascibilitatea sufletului. Așa cum din cremenea lovită țâșnesc scânteii, tot așa din sufletul curat încercat de necazuri se revarsă lumină și devine întreg lumină. Omul după Dumnezeu e plămădit din înfrânare și răbdare, din virtuți și necazuri care necăjesc

⁵⁵ II Cor. 5, 17.

⁵⁶ Sf. Grigorie Palama, *Despre purcederea Sfântului Duh*, 2, 78, Συγγράματα, vol. 1, p. 149.

⁵⁷ Col. 3, 4.

⁵⁸ Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, 504 BC.

⁵⁹ II Cor. 1, 22; Ef. 1, 14.

⁶⁰ Diac. Ioan I. Ică jr., „Teologie și Spiritualitate la Sfântul Grigorie Palama”, în *Studii...*, p. 283.

trupul, dar veselesc și odihnesc sufletul pregătindu-l pentru odihna eshatologică din viața zilei a opta. Dacă „Hristos a trebuit să pătimească”⁶¹, trebuie să ne doară și pe noi pentru a intra în paradisul libertății harului și al iubirii! Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că dacă omul nu-și răstignește simțurile și nu-și îngroapă cugetele, nu este în stare să găsească *adevărul*.⁶² Vede doar cele fenomenale, adică relația directă, influențată de gândurile și simțurile omului.

Dacă rațiunea noastră ar fi avut o construcție diferită, am fi înțeles și am fi gândit lumea în mod diferit. Dacă aveam mai multe simțuri, am fi putut vedea și simți lucruri pe care ne e imposibil să le percepem cu cele cinci simțuri ale noastre. Însă, din cauză că ne supunem atât de mult modului de funcționare a rațiunii noastre și trăim atât de direct prin conținutul simțurilor noastre, nu ne gândim la ce există dincolo de aceste cadre. Așa se înțelege mai bine însemnătatea ce o are răstignirea simțurilor și îngroparea cugetelor. Cunoașterea lui Dumnezeu este viață, necunoașterea Lui este moarte. Lucrul creștinului este aducerea-aminte de Dumnezeu; practic, aceasta se face conjugat de către gândire prin rugăciune și de către minte prin păzirea sau supravegherea celor spuse în rugăciune; aceasta din urmă se face prin atenție sau trezvie (*nepsis*). Rugăciunea gândirii unită cu atenția minții face să răsară cunoașterea lui Dumnezeu care atrage la sine iubirea sufletului, iar iubirea pironeste toată inima de Dumnezeu și fixează contemplația minții în cunoașterea lui Dumnezeu. Rănit de săgeata iubirii, sufletul se bucură în unirea totală cu Dumnezeu de o mângâiere negrăită și dumnezeiască.

7. Viața se desfășoară în interiorul iubirii lui Hristos

Iubirea (*agape*) joacă un rol important pe toate treptele și nivelurile vieții duhovnicești: în practica virtuților, în contemplarea rațiunilor naturii și în meditația Scripturilor, dar mai ales în unirea mistică în care, mijlocind prin necunoaștere apofatică unirea minții cu Dumnezeu, iubirea face sufletul să iasă în extaz din toate cele ce sunt, înlocuind dialogul dulce al rugăciunii cu tăcerea adâncă și slujind lui Dumnezeu numai prin deschiderea afectivă revărsată spre El. Dar, pentru aceasta, inima trebuie curățită cu osteneala rugăciunii trezvitoare, gândirea trebuie păzită netulburată în dialogul ei cu Dumnezeu, arzându-i pe demoni cu focul rugăciunii, iar mintea trebuie să-și facă lucrul ei: rugăciunea din gândire.

Viața creștină este viața ce se desfășoară în interiorul iubirii lui Hristos. Hristos Cel ce trăiește veșnic este „locul celor vii”. Iar iubirea creștină – ca posibilitate ce se oferă zilnic omului de a trăi, biruind individualitatea lui – constituie o experiență anticipată a biruinței împotriva morții. În mod echivalent, și morala creștină este morala iubirii ce nu este încătușată de frica morții. Este morala iubirii ce-l cuprinde și pe dușman. Mărturia centrală și excepțională a Cuviosului Siluan e aceea că smerenia⁶³ și iubirea de vrăjmași sunt absolut indispensabile pentru cunoașterea misterelor Revelației dumnezeiești. Incandescența iubirii pe care cuvintele sale o degajă rămâne tot timpul înveșmântată în haina nepătimirii și a smereniei care, după Sfântul Isaac Sirul, este „haina lui Dumnezeu”. Iubirea poate și are puterea să-l salveze pe om, poate și are

⁶¹ Luca, 24, 26.

⁶² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete Teologice*, 1, 67, PG 90, 1108 b.

⁶³ Părintele Sofronie făcea referire la distincția dintre cele două smerenii: smerenia ascetică (a noastră) și „smerenia lui Hristos”, precum și la insistența sa pe rugăciunea (iubirea) pentru vrăjmași și întreaga lume, ca un criteriu al prezenței Duhului Sfânt, și forme de participare a omului la viața Sfintei Treimi; prin asemănarea cu Hristos, creștinul rupe limitele individualității egocentrice și intră în dimensiunea teologică a persoanei, ipostasului. *Ibid.*, p. 44–45.

puterea să-l mântuiască, poate și are puterea să-l înfrumusețeze: *ca să nu moară când moare, ci să fie fiul Învierii.*

Și iubirea față de dușman constituie elementul distinctiv al iubirii creștine, precum de altfel și al vieții creștine. Iisus Hristos este prisosul vieții și iubirii. Ceea ce trăim pentru El ca suferință și chiar moarte în Împărăția Sa se va dovedi o iubire ce cuprinde pe Dumnezeu și pe toți dreptii sfinți. Va fi o iubire a bucuriei ce se prăznuiește cu izbânda de a vedea toate ca pe propria bogăție: iubirea ca pe propria bucurie de a-i vedea pe ceilalți în slavă, strălucind ca soarele.⁶⁴

O astfel de iubire, ce e aproape neînțeleasă sau mai degrabă absurdă pentru omul epocii noastre, se arată ca dar al lui Dumnezeu sau ca o consecință a participării omului la viața dumnezeiască. Astfel omul se aseamănă cu Dumnezeu, devine dumnezeu creat, după har. Prin iubire chipurile sfinților sunt sfințitoare. Prin iubire timpul devine Sfântă Liturghie, iar cel credincios vede din interior întreaga creație luminată și transfigurată. În om se recapitulează întreaga creație. Sufletul și trupul constituie în persoana lui o unitate nedespărțită și inconfundabilă. Așa cum împreună cu omul s-a supus întreaga creație zădărniceii, astfel se va elibera împreună cu el; „din robia stricăciunii la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu”⁶⁵.

Prin Omul nou, Hristos, harul lui Dumnezeu s-a dat întregii creații și materiei însăși. Toate aparțin lui Hristos Cel care reînnoiește totul⁶⁶. Efemerul participă la veșnicie. Cel perisabil devine nepieritor, iar moartea este biruită. Minunea nu se găsește în afara vieții zilnice și nici nu e îndepărtată prin metoda demitizării. După Învierea lui Hristos icoana persoanei umane s-a umplut de strălucire. Întreaga viață a Bisericii, ca trup al lui Hristos, se sprijină pe minune. E continuu o minune. Prin harul Tainelor, descoperim frumusețea cea dintâi a creației, a frumuseții după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. „Harul Botezului ne acordă arvuna Împărăției, și întreaga viață creștină este o realizare a acestei arvune și o anticipare a slavei ce va să vină.”⁶⁷ Unirea credinciosului cu Hristos, ce se înfăptuiește în taina Sfintei Euharistii, nu constituie un fapt simbolic, ci unul real, ce se oferă ca experiență duhovnicească. Omul participă la viața lui Dumnezeu și devine părtaș al împărăției Lui, care există în lumea prezentă, fără să se identifice cu ea. Viața prezentă e pregustarea celei viitoare și desăvârșirea viitoare a celei prezente. Toate în Biserică adevăresc îndemnul evanghelic al iubirii.

⁶⁴ Matei, 13, 43.

⁶⁵ Rom. 8, 21.

⁶⁶ Apoc. 21, 5.

⁶⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 198.