Misiunea Bisericii din perspectiva cuvintelor Sfântului Apostol Pavel „noi avem mintea lui Hristos”

ÎPS Dr. Irineu
Mitropolitul Olteniei

Împlinirea cunoașterii prin credință, har și fapte bune reprezintă o coordonată semnificativă a înțelegerii patristice. De aceea, în fundamentarea unei perspective eclesiale a mărturisirii Evangheliei este esențială valorificarea teologiei Părinților. Acești purtători de Dumnezeu au dat mărturie despre importanța fundamentală a credinței și a harului Sfântului Duh în planul cunoașterii luminii și a tainelor lui Dumnezeu. Credința în experiența cunoașterii lui Dumnezeu Creatorul universului nu anulează rațiunea, ci o luminează într-un plan superior și o împlinește prin dovezile descoperirilor ce se petrec la nivelul progresului duhovnicesc. Astfel, trăirea credinței, ca „o adeverire a realităților spirituale nevăzute”,[1] presupune asumarea credinței ca *o vedere mai presus de orice înțelegere și cunoștință*, cum spune Sfântul Grigorie Palama. Tocmai pentru aceasta credința duce la darul „minții lui Hristos” care nu presupune ignoranță sau ostilitate față de cunoașterea dăruită de rațiune. Această cunoaștere este rezultatul comuniunii cu Preasfânta Treime, care transcende orice demonstrație, fiind mai presus de cunoașterea discursivă. Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre această cunoaștere-mărturisire, zicea: „Cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, împreunate în mod natural cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea ele primesc în chip natural definiția lor. Dumnezeu însă este crezut numai că există, pe baza rațiunilor din lucruri. Dar el dăruiește celor evlavioși o credință în existența Lui, mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoștință adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia lucrărilor mai presus de minte și de rațiune”[2]. În acest context, a avea mintea lui Hristos înseamnă a avea o perspectivă eclesială a identității ultime dintre cunoaștere și comuniune, dintre adevăr și minciună, dintre realitate și ficțiune. Aceasta presupune, evident, eliberarea dintr-un prizonierat al conceptelor raționale limitative suprae-

1 *Evrei* 11, 1.

2 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întâia sută de capete despre cunoștința lui Dumnezeu și iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, *Filocalia* vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2008, pp. 158-159.

valuate și dintr-o învăluire a egoismului și a patimilor lumești. Deci, mintea duhovnicească a misionarului ortodox duce la viziunea unificatoare asupra lumii întemeiată pe comuniunea omului cu Dumnezeu – Rațiunea sau Logosul Creator, trăită în experiența Liturghiei. Această formă de cunoaștere depășește polarizările sau opozițiile artificiale în relația dintre rațiune și credință, dintre științific și spiritual, dintre fizic și metafizic, dintre imanent și transcendent. Toate aceste deosebiri, deși distincte, sunt totuși nedespărțite, ceea ce face ca unirea dintre ele să fie făcută numai de cei care au mintea Mântuitorului Hristos. Așadar, prin comuniune de credință și iubire vie cu Mântuitorul Iisus Hristos sunt depășite dezbinările sau rupturile de planuri ale cunoașterii cauzate de păcat, manifestate inclusiv în opoziția dintre rațiune și credință. Mai mult, cel care este chemat să vorbească lumii despre darurile nemuritoare ale Duhului, le face prin cunoașterea asumată din interiorul trăirii comuniunii lui cu Dumnezeu Creatorul și Mântuitorul lumii. Firește, mai înainte de a vorbi celorlalți trebuie să te vindeci de limitările existenței egoiste a păcatului și de moarte ca negare a vieții, cum precizează Sfântul Apostol Pavel[3]. Ca atare, cei care au mintea lui Hristos, din perspectiva cunoașterii prin experiența duhului, au deschise referințele rațiunii în raport cu transcendența. Ei pot mărturisi permanent, din viața proprie, darul inestimat primit prin comuniunea euharistică cu Persoana Mântuitorului Hristos, Capul Trupului tainic. Tocmai de aceea mărturisitorii ortodocși, din acest unghi de vedere, nu invocă doar formal creștinismul sau mai precis ortodoxia, ci cultivă o experiență duhovnicească care nu este despărțită de Fiul lui Dumnezeu înomenit. Ei Îl mărturisesc pe Domnul slavei de la care le vine înțelepciunea și priceperea, mărturisindu-L ca fiind „Calea, Adevărul și Viața”[4]. Ca „Lumina lumii”,[5] Înțelepciunea lui Dumnezeu și Puterea Tatălui sunt sensul prim și ultim al omului, făcut după chipul Său, și al Universului, ambii creați spre a participa la viața și iubirea veșnică a Preasfintei Treimi. În atare caz, putem afirma cu tărie că lumea fără „mintea lui Hritos” este o formă secularizată a unei gândiri dezumanizate, adaptate la spiritul gnostic care contaminează lumea contemporană. O astfel de viață se îndepărtează de la vocația ei mărturisitoare, neputând elibera lumea de pretenția ei totalizatoare și de patimi, de tip gnostic, de a crede că poate cuprinde adevărul lumii exclu-

Această formă de cunoaștere depășește polarizările sau opozițiile artificiale în relația dintre rațiune și credință, dintre științific și spiritual, dintre fizic și metafizic, dintre imanent și transcendent.

3 I *Corinteni* 15, 26.
4 *Ioan*, 14, 6.
5 *Ioan* 8, 12.



Colecția *Har*

siv la nivelul minții. Din acest unghi de vedere, a avea gândul Mântuitorului Hristos impune a recunoaște valoarea credinței, trăirea adevărului revelat și mărturisirea Mântuitorului Hristos ca Adevăr, Viață și Lumină a lumii. Aceasta ajută pe oameni, care au nevoie să devină mădulare ale Trupului tainic al Domnului, să depășească limitele generate de anumite concepții de viață autonome și autosuficiente care supraevaluează propriile forțe și patimi, în a înțelege și a trăi realitățile evanghelice și ale vieții duhovnicești. În acest sens, cel care are mintea Domnului Hristos nu mai socotește ca adevăr ultim lumea, ci pe Fiul lui Dumnezeu înomenit, Creatorul lumii și al oamenilor. Mântuitorul nostru ne-a scos din robia morții și a întunericului iadului, ridicându-ne în Împărăția luminii și a slavei veșnice. Numai cei cărora Duhul le-a dat această „*minte*" Îl cunosc pe Domnul slavei ca Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului celui binecredincios. Ei Îl cunosc pe Stăpânul vieții ca Adevărul, persoană din Care și spre Care sunt îndreptate toate. Cu adevărat, cel care are o asemenea minte cunoaște totul,[6] cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul. Desigur, cei care socotesc lumea ca ultimul adevăr sunt într-o minciună totală, luând întunericul unei *culturi* fără Dumnezeu drept lumină.[7] Însă pentru cel care are mintea lui Hristos este absolut necesar să dezvolte o cunoaștere și o înțelegere a tainelor credinței cu ajutorul Mântuitorului Hristos și s-o cultive permanent în Biserică, pentru a spori experiența harică a tuturor. Sunt mulți care așteaptă de la cei chemați să vorbească despre Dumnezeu „cuvânt cu putere multă" spre descoperirea adevărului și a frumuseții divine. Tinerii din școli și absolvenții de facultăți, cercetătorii în domenii diferite, oamenii din toate păturile sociale sunt atrași de Cuvântul Vieții pentru a înțelege tainele vieții veșnice. Cu toții avem nevoie să avem harul Duhului și „ochii porumbiței", ca să ne împărtășim de „*mintea lui Hristos*". Numai aceasta ne dă înțelegerea tainelor cerești, viață și lumină, aici și în viața veșnică. Așa că Trupul tainic al Domnului este cu adevărat singurul centru haric de întâlnire pentru cultivarea unei conștiințe deopotrivă dialogice și mărturisitoare în Duhul Sfânt, prin Fiul înomenit spre Tatăl.

Trupul tainic al Domnului este cu adevărat singurul centru haric de întâlnire pentru cultivarea unei conștiințe deopotrivă dialogice și mărturisitoare în Duhul Sfânt, prin Fiul înomenit spre Tatăl.

6 I *Ioan* 2, 20: „Iar voi, ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate".

7 Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – Lumina lumii și îndumnezeitorul Omului*, Ed. Basilica, București, 2014, pp. 78-79.

Prin urmare, în dorința de înnoire a misiunii noastre astăzi, episcopatul trebuie să țină seama de necesitatea de a se apropia de lume „*după modelul Mântuitorului Iisus Hristos*". În această direcție trebuie să se insiste asupra mijlocului esențial cerut de Domnul pentru a ne integra în ceea ce El a poruncit Apostolilor Săi, și prin ei, Bisericii Sale. În acest model misionarul ortodox de astăzi se deosebește de orice alt misionar al altei religii sau al altei misiuni din lume. Această chemare are în vedere în primul rând starea duhovnicească a păstorului de suflete și a profesorului de religie care trebuie să fie conform poruncilor Mântuitorului. Evident, cel mai îndreptățit pentru a ne sfătui de felul cum trebuie să lucrăm în ogorul Bisericii este Sfântul Apostol Pavel, cel mai mare misionar al Domnului din toate timpurile și din toate locurile. Fericitul Pavel aduce aminte Corintenilor în prima sa epistolă că trebuie să dobândească „*mintea lui Hristos*".[8] Felul cum trebuie să dobândim această minte și cum trebuie s-o facem eficientă în cadrul misiunii pastorale astăzi este cheia succesului. Sfântul Iustin Popovici, dezvoltând și reliefând în studiile sale principiile hristologice și eclesial-ascetice în misiunea Bisericii Ortodoxe, nominalizează virtuțile și nevoințele pe care trebuie să le dobândească misionarul creștin.[9] Cele spuse de el nu sunt doar exemple sau argumente biblice și sapiențiale, ci amănunte de ordin ascetic și gnoseologic practic și duhovnicesc. Aceste învățături sunt recomandate chiar de tradiția patristică și

8 I *Corinteni* 2, 16.

9 „Misiunea Bisericii este aceea de a uni organic și personal pe toți credincioșii ei cu Persoana lui Hristos; să facă din simțirea lor de sine, simțire de Hristos și din conștiința de sine a lor, conștiința lui Hristos; viața lor să devină viață în Hristos și prin Hristos; sufletul lor să devină suflet în Hristos și prin Hristos, etc." – Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-om*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 74-75. „A cugeta la toate în Hristos și prin Hristos – iată porunca de căpetenie pentru fiecare creștin, iată imperativul nostru creștin categoric, iată gnoseologia noastră creștină. Prin Hristos însă, poate cugeta numai cel ce are mintea lui Hristos. Sfântul Apostol mărturisește, vorbind despre creștini: „Noi mintea lui Hristos avem" (I Corinteni 2,16). Cum am dobândit-o? Trăind în trupul Lui Dumnezeu-omenesc, în Biserică, al cărei cap este El. Trăirea în Biserică, cu ajutorul Sfintelor Taine și sfintelor fapte bune, unește întreaga noastră ființă cu ființa Bisericii, unește și mintea noastră cu mintea Dumnezeu-omenească a Bisericii și ne face în stare să cugetăm după Hristos și să gândim ceea ce este și în Hristos Iisus. Iar cugetând cu mintea lui Hristos, cu mintea sobornicească a Bisericii, creștinii pot să cugete una, să simtă una, să aibă o dragoste și să fie de un suflet și de o inimă și de un suflet și de un cuget (Filipeni 2,2; 3,16; 4,2; Romani 15,5; 1 Corinteni 1,10)" – Sfântul Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și ecumenismul*, p. 25. „Trăind în trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii împreună cu toți Sfinții, omul se în-dumnezeu-omenește încetul cu încetul, prin Sfintele Taine și sfintele fapte bune, și se umple de bucuria acelei sfinte bunevestiri și porunci înălțătoare la cer a Sfântului Vasile cel Mare: „Omul e o ființă căreia i-a fost rânduit să ajungă dumnezeu". Fiind zidit ca dumnezeu-om potențial, omul se străduiește, cuprins în trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii, să își aducă mintea la asemănarea cu Dumnezeu, să o schimbe la față în dumnezeominte (noi avem mintea lui Hristos – 1 Corinteni 2,16); să-și aducă conștiința la asemănarea cu Dumnezeu, să o schimbe la față în dumnezeoconștiință; să își aducă voia la asemănarea cu Dumnezeu, să o schimbe la față în dumnezeovoie; să își aducă trupul la asemănarea cu Dumnezeu, să îl schimbe la față în dumnezeotrup (Trupul e pentru Domnul, și Domnul pentru trup – 1 Corinteni 6,18). În-dumnezeu-omenindu-se prin Biserică și în Biserică, omul se întoarce la asemănarea cu Dumnezeu cea dinainte de cădere, întregind-o strălucit cu Dumnezeiești frumuseți ale desfătatei asemănări cu Hristos (Galateni 4,19, 3,27; Romani 8,28)" – Sfântul Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și ecumenismul*, pp. 101-102.

ascetică-filocalică prin doi mari trăitori: Sfântul Macarie Egipteanul și Sfântul Isaac Sirul.[10] Acești Sfinți Părinți pun pe prim planul învățăturilor lor sinceritatea față de mesajul evanghelic și grija personală față de sine. În acest context, misionarul ortodox trebuie să se plaseze în contrapondere cu filosofia umanistă (raționalism, criticism, idealism) și față de cultura umanistă modernă. Explorând exegetic și duhovnicește învățătura creștină, episcopul, preotul și profesorul de religie vor putea pătrunde într-un spațiu larg al gândirii autentice a părinților. Aici ei vor cunoaște cu ajutorul harului, dobândit printr-o relație directă cu Dumnezeu prin rugăciune și Liturghie, profunzimea unui sistem explicit de valori puse înaintea ochilor de Însuși Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Aceste valori sunt însumate în Dumnezeu Omul și se regăsesc în ceea ce Apostolul numește „*mintea lui Hristos*". În această analiză fundamentală pentru misiune și în experimentarea ei printr-o trăire autentic ortodoxă, vom înțelege necesitatea „*minții lui Hristos*" pentru lumea de astăzi, care are mare nevoie de noi. Misiunea minții omului are rolul clar, acela prin care omul să împlinească cu eficiență dumnezeiască misiunea sa externă, ca să devină cu adevărat apostol al Mântuitorului Hristos. Sfântul Macarie cel Mare, vorbind despre rolul minții în lucrarea mântuirii omului, spunea: „*Prin îndumnezeire, mintea ajunge la cunoașterea propriei sale ființe (ipostas)*". Originalul său veșnic, fără de păcat, îl află în Mintea lui Dumnezeu-Om. Ea ajunge la convingerea neclintită că misiunea sa dintru veșnicie este să fie tron al Dumnezeirii Treimice și să aibă dumnezeirea ca împărat al tuturor lucrărilor sale. Aceasta este, astfel spus, partea pasivă a misiunii sale, iar cea activă constă în sporirea sa la înălțimile mai presus de spațiu ale Dumnezeirii și în împărățirea de pe acest tron. „*Mintea este tronul Dumnezeirii; Dumnezeirea este tronul minții*",[11] în aceasta constă sensul veșnic, valoarea veșnică a minții. Domnul Hristos a venit ca de pe tronul minții să-l detroneze pe Satana și să facă din minte „*tronul Său*" și să Se întroneze pe ea. Exemplu istoric cel mai marcant al acestui fapt sunt Apostolii. Domnul a trimis asupra lor Duhul Sfânt și El S-a întronat „*pe tronurile minților lor*".[12] Din cele spicuite din opera Sfântului Macarie deducem că trimiterea și misiunea noastră în lume se realizează avându-L pe Mântuitorul Hristos ca Minte ce împărățește pe tronul minții noas-

10 Sfântul Iustin Popovici, *Calea cunoașterii lui Dumnezeu*, Ed. Egumenița, 2014, pp. 219-220: „În persoana lui Hristos Dumnezeu-omul, Dumnezeu și omul sunt legați în chip nedespărțit. Înțelegerea omului nu e nimicită, ci este reînnoită, curățită, sfințită, îndumnezeită și adâncită, dându-i-se posibilitatea de a cunoaște adevărurile vieții în lumina Dumnezeului făcut om... unul ca acesta dobândește mintea lui Hristos" (1 Cor. 2, 16), gândind, viețuind, simțind întru Hristos, ajungând astfel la o cunoaștere integrală a Adevărului"; „Filosofi ai lui Dumnezeu sunt cei al căror om lăuntric, adică toată mintea, tot sufletul și toată inima le sunt pline de Hristos...", p. 202.

11 *Omilia VI*, 5, col. 521 B.

12 Sfântul Iustin Popovici, *Calea cunoașterii lui Dumnezeu*, pp. 183-184.

tre, pentru că, altfel, cel trimis nu are cu sine nici Mesajul şi nici demnitatea sau investirea necesare misiunii.[13] Deci, mintea omenească reprezintă o prelungire pe plan uman a Minţii sau Minţilor dumnezeieşti ale Preasfintei Treimi. Astfel, Duhul Sfânt este Persoana treimică ce realizează medierea sau împărtăşirea minţii omeneşti de Mintea dumnezeiască. El revelează pe Fiul prin iluminare sau ungere a credincioşilor, învăţându-i ce trebuie să vorbească înaintea oamenilor şi cum trebuie să lucreze mântuirea lor. În atare caz, misiunea are eficienţă nu doar ca mărturie exterioară, ci în primul rând lăuntrică, fiind o emanaţie a sufletului iubitor de Dumnezeu şi de aproapele. Aceasta se justifică prin însăşi structura ontologică umană constituită după modelul Bisericii în care luminează lumina Domnului nostru Iisus Hristos. Deci, există o legătură între sălăşluirea Duhului Sfânt în trupul omenesc al Mântuitorului Hristos înţeles ca templu şi noi oamenii în noua plămadă a umanităţii renăscute.[14] Aşadar, dobândirea „*minţii lui Hristos*" de către misionar şi pentru misiune, în general, este echivalentă cu sălăşluirea Duhului Sfânt în sufletul misionarului. Această lucrare harică dă eficienţă dumnezeiască binevestirii sau propovăduirii, convertind, realcătuind şi unind oamenii şi popoarele într-o nouă plămadă şi alcătuire pe care doar Dumnezeu, cu darul Său cincizecimic, o poate face.

A avea mintea Mântuitorului Hristos înseamnă a trăi viaţa îngerească în comuniune cu Dumnezeu şi cu sfinţii Săi

Sfântul Evanghelist Luca, prezentând evenimentele mântuitoare legate de naşterea, viaţa, răstignirea, învierea, înălţarea la ceruri a Mântuitorului şi pogorârea Sfântului Duh, plasează aceste relatări în viaţa liturgică şi socială a Bisericii ca rezultate ale Harului Duhului Sfânt. Prin pogorârea Duhului Sfânt, ucenicii şi cei care au primit taina credinţei devin acum o „comunitate" în care bunurile materiale sunt folosite în comun, o frăţietate a împăcării şi a armoniei.[15] Primul nucleu eclesiologic stăruia „*în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în frângerea pâinii şi în rugăciuni, fiind preţuit de tot poporul*".[16] În această comunitate nu existau bariere sociale şi dezechilibre economice, se practica redistribuirea resurselor, în aşa fel încât fiecare primea după necesităţi. Unitatea şi comuniunea dintre creştini se manifestă în toate laturile vieţii: spiritual, liturgic, social, economic, etc. Firesc, această descriere a Sfântului Luca corespunde

13 Sfântul Grigorie de Nazianz, în poemul închinat Tatălui, numeşte pe Fiul minte sau cum ar afirma Sfântul Maxim câteva veacuri mai târziu – Raţiune divină. Astfel, Mintea divină, Tatăl, este cea care cauzează existenţa sau naşterea minţii dumnezeieşti a Fiului, şi purcede mintea divină a Sfântului Duh. Pe de altă parte, exprimând comuniunea între Tatăl şi Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu, prin analogia minte-cuvânt, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne oferă temeiul patristic al transmiterii acestei comuniuni ontologice pe planul noetic uman: ,,Aşa cum cuvântul nostru izvorând din interioritatea fiinţei noastre este motivul mişcărilor ascunse ale minţii, tot aşa Cuvântul lui Dumnezeu, manifestându-se în lume..., descoperă pe Tatăl care L-a cunoscut ca Cel ce este Cuvântul lui Dumnezeu după fire, întrucât i se zice ,,Înger al marelui sfat". (Pr. Drd. Sterea Tache, *Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în „Studii Teologice", 5-8, 1977, p. 524).

14 Ungerea cu Duhul Sfânt înseamnă şi trimiterea la propovăduire, aşa cum arată Mântuitorul Însuşi la începutul lucrării Sale misionare: „Duhul Domnului peste Mine, care M-a uns să binevestesc" (Luca 4, 18; Isaia 42, 7), ca împlinire a făgăduinţei profeţite. „Iată sluga Mea, pe care o sprijin, Alesul Meu, întru care are bunăvoinţă sufletul Meu. Pune-voi peste El Duhul Meu şi El va propovădui popoarelor Legea Mea" (Isaia 42, 1) El este „omul", Adam cel de-al doilea, zidit ca sa fie omul Cuvântului lui Dumnezeu, şi prin aceasta locaş al Duhului Sfânt. Pe El „Tatăl L-a sfinţit şi L-a trimis în lume" (Ioan 10, 36).

15 Faptele Apostolilor 4, 32.

16 Faptele Apostolilor 2, 47; 5, 13.

Dorința evanghelistului era de a atribui trăsături angelice comunității creștine primare ca fiind singurele specifice vieții celei noi. Deci, bucuria și comuniunea perfectă dintre îngeri și Dumnezeu, dintre oameni, îngeri și Dumnezeu este idealul cel mai de preț pe care trebuie să-l atingă Biserica.

„*mântuirii*" lumii prin jertfa și învierea Mântuitorului Iisus Hristos înfățișate de Sfântul Luca în Evanghelie.[17] Astfel, Trupul tainic al Domnului este ridicat la înălțimea vieții îngerești, „*toți devenind dintr-o dată îngeri*, cum spune Sfântul Ioan Hrisostom. *Ca și îngerii, primii creștini și-au împărțit avuția și au stăruit cu toții în rugăciune și ascultare. Ei au văzut că cele duhovnicești sunt de obște și niciunul nu are mai mult decât altul, fiind cu toții laolaltă. Desigur, nu în privința locului erau laolaltă și aveau toate de obște, ci din forma de viață îngerească pe care o duceau*."[18] Primii creștini duceau deci o viață îngerească, fiind o comunitate a noului Israel, angajat pe drumul ce duce în Împărăția cerurilor. Sfântul Luca precizează această formă de organizare îngerească ca fiind practicată de oameni încă de pe pământ. Evanghelistul este familiar cu aceste tradiții și dorește să le consemneze ca făcând parte din viața autentică a primei Biserici. În felul acesta, Sfântul Evanghelist se arată familiar cu tradiția iudaică și interacționează puternic cu ea. Această caracteristică a Bisericii rezultă chiar și din interesul autorului pentru îngeri și pentru viața lor în sensul celor spuse de Mântuitorul în rugăciunea ***Tatăl nostru***: „*precum în cer, așa și pe pământ*". Preocuparea de îngeri și de felul lor de viață folosește Sfântului Luca pentru a arăta că singurul fel de viață autentic și de preferat pentru creștini este al acestora. Deși este un subiect specific evreiesc, Sfântul Luca nu se gândește că ar fi o problemă pentru mediul elenistic. Dorința evanghelistului era de a atribui trăsături angelice comunității creștine primare ca fiind singurele specifice vieții celei noi. Deci, bucuria și comuniunea perfectă dintre îngeri și Dumnezeu, dintre oameni, îngeri și Dumnezeu este idealul cel mai de preț pe care trebuie să-l atingă Biserica. Mântuitorul Hristos a prezentat în parabolele Sale acest ideal de multe ori.[19] În aceste cuvinte ale Domnului vedem cum bucuria păstorului pentru oaia rătăcită și a femeii pentru drahma pierdută este reflexul bucuriei îngerilor din Cer. Aceste trimiteri la viața cerească sunt specifice numai Sfântului Luca, care pun în evidență clară actul mântuirii într-o nouă lumină și efectele lui. Întâlnim în aceste parabole, la Sfântul Evanghelist Luca, pe lângă bucuria prietenilor și vecinilor, bucuria îngerilor care nu sunt departe de oameni și nu sunt în niciun fel indiferenți de aceștia.

17 Luca 1, 71-76.

18 Această idee a asemănării dintre primii creștini și îngeri apare de mai multe ori în comentariul biblic al Sfântului Ioan Gură de Aur. (Sfântul Ioan Hrisostom, în *Acta Apostolorum*, PG 60, 57).

19 J. Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, Anastasia, 2000, pp. 165-173; D. M. Derrett, *The Parable of the Prodigal Son: Patristic Allegories and Jewish Midrashim*, Studia Patristica, 10, 1970, pp. 219-224.

Având în vedere că păstorul este Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos, se înţelege de la sine că întreaga comunitate îngerească şi omenească este alături de Domnul slavei. Astfel, prietenii şi vecinii sunt îngeri, iar păstorul este Hristos Domnul nostru. Prezenţa îngerilor explică lămurit legătura lor cu noi, care suntem cu puţin mai micşoraţi decât ei, şi iubirea de oameni a lui Dumnezeu care ne-a făcut să locuim laolaltă cu ei în viaţa cea nouă, după cum spune Domnul: „*Adevărat, adevărat zic vouă, de acum veţi vedea cerul deschizându-se şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborându-se peste Fiul Omului*”.[20] Este clar că acţiunea din planul ceresc este identică cu cea din planul pământesc, având ca subiect central pe Fiul lui Dumnezeu înomenit. Însăşi expresia „*îngerii lui Dumnezeu*” ne arată că acolo unde este Creatorul cerului şi al pământului sunt şi aceştia împreună cu El. Prezenţa lor în viaţa credincioşilor ne arată că nu doar îngerii sunt împreună cu noi şi se bucură de pocăinţa noastră şi nici doar că Dumnezeu se bucură pentru aceasta; ci Însuşi El se bucură înaintea lor de întoarcerea noastră în comuniunea de iubire cu Preafânta Treime. În Trupul tainic al Domnului, deci, bucuria lui Dumnezeu pentru întoarcerea noastră la iubirea Tatălui este de aşa fel, încât îngerii stau în faţa Lui ca şi vecinii chemaţi la o sărbătoare pe pământ, fiind martori şi părtaşi la această bucurie. În atare caz, păstorul care îşi caută oaia rătăcită şi femeia care îşi caută drahma pierdută sunt o imagine a Mântuitorului Iisus Hristos Care îi caută pe cei păcătoşi. Prin această acţiune, Domnul oferă parabolei şi propriei misiuni o interpretare tipic exhatologică, care pune alături viaţa terestră cu viaţa cerească într-o singură entitate, Împărăţia cerurilor. În felul acesta, constatăm că în bucuria Domnului pentru oameni se ascunde bucuria Tatălui din Ceruri, deoarece în lucrarea Fiului şi a Duhului este prezentă lucrarea Tatălui. Tocmai pentru acest fapt, Biserica se numeşte casa Tatălui ceresc şi în ea stând „*în cer a sta ni se pare*”. În aceeaşi cheie înţelegem şi parabola despre drahma cea pierdută care prefigurează pe păcătoşii care se pocăiesc la propovăduirea celor care au primit prin botez „*mintea lui Hristos*”. Sfântul Luca, introducând pe îngeri în viaţa Trupului tainic al Domnului, sugerează că părtăşia Mântuitorului cu mădularele Sale, exprimată mai ales în Sfânta Euharistie, actualizează comuniunea dintre Dumnezeu, oameni şi îngeri. Prin această pildă

În Trupul tainic al Domnului credincioşii împreună cu sfinţii şi cu îngerii duc o viaţă sfântă angajaţi pentru o transformare lăuntrică, pentru a produce umanitate îngerească. ...credincioşii în Biserică trăiesc încă de pe acum taina Împărăţiei cerurilor, nădăjduind să fie asemenea îngerilor în ceruri încă din această viaţă.

20 Ioan 1, 51.

Mântuitorul ne arată legătura dintre cele două lumi pe care, într-o manieră specific eshatologică, le presupune. Aceste corespondențe descriu un aspect foarte semnificativ: Domnul înființează pe pământ Biserica Sa în care trăiește și se oglindește lumea cerească și cea pământească. În Trupul tainic al Domnului, credincioșii împreună cu sfinții și cu îngerii duc o viață sfântă angajați pentru o transformare lăuntrică pentru a produce umanitate îngerească. Așa că, încă de la Buna Vestire și de la Nașterea Domnului, ne sunt prezentate faptele minunate ale Domnului care refac unirea dintre Cer și pământ, ruptă prin păcatul strămoșesc. Evident, Domnul Hristos a făcut ca această unire să se săvârșească în Biserica Sa, iertarea păcatelor și împărtășirea din harul Său prin Sfintele Taine, ajutând pe cei ce au primit mintea lui Hristos să se îndumnezeiască și să ajungă la înălțimea slujirii și a vieții îngerești. Aceasta ne arată că credincioșii în Biserică trăiesc încă de pe acum taina Împărăției cerurilor, nădăjduind să fie asemenea îngerilor în ceruri încă din această viață. Pentru Biserica primară, trecerea de la moartea spirituală la viață se săvârșește prin Botez, când noul mădular la Trupului tainic primește atât haina luminoasă a harului, cât și mintea lui Hristos. În îmbrăcarea neofitului, Părinții au văzut o haină harică eshatologică, indicând haina pe care Adam o purtase în Paradis înainte de cădere. Adam a avut în Rai o haină slăvită de lumină care a fost transmisă apoi pe linia aleșilor lui Dumnezeu, Enoh și Ilie, pentru a fi purtată în cele din urmă de arhiereu. Este vorba de veșmântul luminos al Duhului și de înnoirea minții care simbolizează transcenderea vieții carnale. Încorporarea celui nou născut din apă și din duh este văzută ca o strămutare din sfera morții, printr-o nouă creație și prin înviere, la o viață îngerească. În felul acesta, omul se întoarce ca fiul rătăcit în Rai și este îmbrăcat în haina stării dintâi, adică edenică, căreia i-a aparținut omul înaintea căderii și în care reintră prin Botez. După această încorporare în Trupul tainic al Domnului, și după ce a fost înfiat de Tatăl, el poate participa la ospățul ceresc unde se unește desăvârșit cu Mântuitorul Hristos. Prin urmare, pentru Sfântul Luca, intrarea oamenilor în comunitatea Domnului Hristos este o înviere spirituală și o schimbare de mentalitate de la cele pământești la cele cerești, o metanoia concretă. Membrii Bisericii participă de acum la Liturghia îngerească și se învrednicesc să dobândească încă de acum fericirea mântuirii eshatologice ca fii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai vieții veșnice.[21] Deci, Mântuitorul dă celor îmbrăcați în harul Învierii haina Sa și mintea Sa, ca aceștia să se facă precum îngerii minții înțelegătoare. Astfel este considerată starea și modul de viață ale celor ce au înviat și s-au îmbrăcat în

21 Luca 15, 3-10.

Dumnezeu prin intrarea în comunitatea eclesială pe care a întemeiat-o Mântuitorul în Trupul Său. Un exemplu relevant de trăire în Trupul tainic al Domnului și de comuniune cu Preasfânta Treime este Sfântul Întâi Mucenic Ştefan, cel care a dobândit fața de înger. În timp ce se afla în fața sinedriului iar martorii mincinoși vorbeau împotriva lui, *„ațintindu-și ochii asupra lui, toți cei ce ședeau în sinedriu au văzut fața lui ca o față de înger*".[22] Aceasta este cea mai clară afirmație din Noul Testament despre aspectul îngeresc și despre dimensiunea duhovnicească a celui care a primit mintea Mântuitorului Hristos pentru propovăduirea adevărului evanghelic, atât cu cuvântul, cât și cu fapta. Sfântul Arhidiacon Ștefan primește de la Dumnezeu înfățișarea îngerească specifică veacului viitor. Pentru că martirul aparține deja celeilalte lumi, el are deja trăsăturile lumii cerești. Dar, în același timp, el propovăduiește ca nimeni altul Evanghelia, cu multă înțelepciune și curaj, daruri pe care numai Duhul Sfânt le dă celor ce au mintea Domnului Hristos. În această calitate, Sfântul Arhidiacon stă deja pe pragul veșniciei, dar și al dimensiunii ecleziale a Bisericii, care este aici și acolo. Această stare ne arată că Sfântul Ştefan trăiește viața duhovnicească dinainte de martiriu ca o viață reală care se dorește a fi consacrată cu totul lui Dumnezeu și semenilor săi, adică o viață plină de Duhul Sfânt.[23] Evident că Sfântul Evanghelist Luca, prin Sfântul Ştefan, atribuie un caracter îngeresc întregii Biserici, unde credincioșii sunt chemați să se împărtășească de rațiunea divină și de harul mântuitor. Așa că pogorârea Sfântului Duh, care este antitipul lucanic al dării Legii pe Muntele Sinai, luminează mintea credincioșilor și creează o comunitate a cărei viață se aseamănă cu cea a îngerilor, care sunt minți înțelegătoare. Prin modul în care Sfântul Luca vede mântuirea în Biserică, ne dăm seama că misiunea episcopală trebuie să se desfășoare în lumina credinței și a lucrării harului minții lui Hristos în lumea în care trăim. Cel nou botezat este, desigur, restaurat ontologic în starea edenică, în care omul avea în el chipul lui Dumnezeu nestricat și mintea lui Dumnezeu, lucru simbolizat de îmbrăcarea fiului risipitor în „haina cea dintâi".[24] Din acest unghi de vedere, Biserica este o comunitate care cuprinde oameni și îngeri, în care se actualizează Liturghia îngerească și în care oamenii devin *„la fel cu îngerii*", prin viață duhovnicească.[25] Sfântul Ştefan este o minte a Mântuitorului Hristos și un exemplu de înger în trup care dobândește acest caracter prin evenimentul Cincizecimii, când Duhul Sfânt s-a așezat peste capetele Sfinților Apostoli, sub forma limbilor de foc.[26]

Deci, viața Bisericii este teandrică și trece prin Taine în trupul ei de la Capul ei de viață făcător și îndumnezeitor, Fiul lui Dumnezeu, Unul din Treime. Episcopii, chemați să fie minți cugetătoare pentru misiunea Bisericii, merg în Biserică în calitate de conducători superiori ai Bisericilor lor pentru a boteza și conduce poporul lui Dumnezeu pe calea înțelepciunii celei adevărate spre Împărăția cerurilor. Ei îi învață pe oameni să primească taina mântuirii și să devină înțelepți, ca să nu fie înșelați de filozofia acestui veac. Astfel, învățătura corectă a credinței se dobândește prin experiența Duhului Sfânt în Biserică.

22 Faptele Apostolilor 6, 15.
23 Faptele Apostolilor 6, 3-10.
24 Luca 15, 22.
25 Luca 15, 7-10.
26 Fapte 7, 53.

Mintea Mântutorului Hristos se dobândește în Trupul tainic al Domnului prin har, credință și fapte bune

Dobândirea darului Duhului Sfânt se face prin participarea la Dumnezeu ca lumină. Această participare este dinamică și se dorește să ajungă la vederea „în act" a lui Dumnezeu, cum arată Sfântul Grigorie Palama care prezintă structura energetic-participativă a experienței iluminatoare. Ne împărtășim astfel din Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos Care strălucește și iradiază pe tot omul ce vine în lume, dinlăuntru și din afară. Lumina slavei, a Tatălui ceresc, însăși se vede pe sine, e de-sine-văzătoare αὐτοπτικὸν și se proiectează pe chipul celui credincios așa cum se arăta pe fața lui Moise. Aceasta arată că e lumina văzătoare a Preasfintei Treimi, care se întipărește ca Subiect văzător în subiectul văzător al credinciosului, făcându-i proprie vederea Lui, cum ne spune Sfântul Vasile. Sfântul Grigorie Palama argumentează că această *vedere nu este proprie nici simțurilor, nici intelectului, ci mai curând le transcende pe ambele*, fiind în același timp cunoscută și necunoscută. În consecință, lumina divină este un dat al experienței mistice, a trăirii în Mântuitorul Hristos și al dobândirii minții Lui. Este caracterul vizibil al dumnezeirii, atât în firea umană a Domnului, cât și în fiecare credincios cuprins în Trupul Său Tainic. Această experiență mistică dovedește că lumina pe care au văzut-o apostolii pe Muntele Taborului este proprie lui Dumnezeu prin natura ei,[27] este veșnică și nesfârșită, existând în afara timpului și a spațiului.[28] Acest caracter factual și nonsimbolic al fenomenelor de tipul luminii de pe Tabor,[29] nu apare ca un simplu fenomen extern, ci un „*simbol enhypostatic*" (enhypostaton symbolon).[30]

Deci, importantă în dobândirea minții Domnului Hristos este vederea lui Dumnezeu care se descoperă și ia formă în această lumină fără formă.

---

27 Alexander Golitzin, *Mistagogia: Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, traducere Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 184-267, în special pp. 232-236.

28 Lumina divină apare în teofaniile din Vechiul Testament ca slavă a lui Dumnezeu. După înomenirea Fiului lui Dumnezeu, lumina divină s-a concentrat în Dumnezeu și om, în care locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii cum spune Sfântul Apostol Pavel (Coloseni 2, 9).

29 Sfântul Grigorie Palama vorbind despre Moise care suferă transfigurarea pe Sinai, în contrast cu Mântuitorul Hristos, Care lucrează transfigurarea. Domnul Însuși este sursa slavei (Omilia 41, 34). Termenii folosiți *theosis* (îndumnezeire) și *henosis* (unire) și *orasis* (vedere) sunt sinonime. Din acost motiv, lumina taborică apare ca manifestarea inteligibilă a slavei dumnezeiești, lumina fiind ca și celelalte energii divine, distinctă de ființa lui Dumnezeu.

30 Lumina a fost deci reală, chiar dacă nu a avut o existență independentă ori ipostatică a ei proprie. Dacă ar avea existență proprie, s-ar fi adăugat Mântuitorului Hristos ca o a treia natură pe lângă celelalte două, umană și divină. Realitatea enipostatică ocupă în acest caz un loc intermediar între de-sine-subzistent și accidental. În cazul luminii taborice, ea în același timp «simbolizează» și «este» dumnezeirea. Ca simbol „enipostatic", ea face văzătorul capabil să participe la dumnezeire. Pentru Varlaam, simbolul este cu totul altceva decât realitatea pe care o reprezintă, ca dihotomie, iar pentru Gregoras, chiar și teofania de pe Sinai și Întruparea însăși sunt numai simboluri transcendabile. Discuția despre statutul simbolului îl duce pe Palama la dezvoltarea distincției dintre esența și energiile lui Dumnezeu.

Această trăire este axată pe întrupare, cruce și înviere.[31] Sfântul Grigorie Palama a identificat trei teme fundamentale ale spiritualității creștine răsăritene: *teologia ca apofatism, revelația ca lumină și mântuirea ca îndumnezeire*.[32] Omul în întregime, trup și suflet, vede pe Dumnezeu în slava Sa prin pătrunderea de energia divină necreată. Vederea nu este proprie nici simțurilor, nici intelectului, ci mai curând le transcende pe ambele și devine pentru cel ce este pus să vadă realitățile tainice în situația de a fi față către față cu Dumnezeu în lumină. În felul acesta, îndumnezeirea apare ca o „*metaforă uzuală pentru adopția baptismală prin har sau pentru desăvârșirea vieții la înviere*".[33] Fiind o experiență personală, ea se poate dobândi în această viață prin harul Sfântului Duh în trupul tainic al Domnului și printr-un program de rugăciune contemplativă. Tocmai pentru aceasta, Sfântul Grigorie Palama insistă să spună că nevoitorul poate să ajungă prin credință și fapte bune la îndumnezeire, participând astfel la energiile dumnezeiești.[34] Deci, *ființa umană poate să fie transformată de Dumnezeu în termenii unei experiențe reale, cea a luminii* deodată perceptibilă și complet spirituală. Aceasta duce la postularea unei distincții în Dumnezeu între aspectul imparticipabil și transcendent – esența divină și acel aspect la care ființa umană poate participa – energiile divine. În felul acesta, îndumnezeirea este *un dar al Duhului*,[35] care, imparticipabil în esență, este numit în energia Sa îndumnezeitoare: „*dumnezeiere*", „*thearchie*" și „*theosis*". Cel îndumnezeit prin har devine în întregime una cu Dumnezeu,[36] sau mai degrabă „*părtași firii dumnezeiești*".[37] Desigur, participarea în Dumnezeu nu este ceva ce omul deține de la început, ca pe un aspect constitutiv al ființei sale, ci este un dar făcut celor ce petrec în comuniune cu Duhul Sfânt, fiind, de altfel, scopul vieții omului. Energia necreată a lui Dumnezeu este astfel împărțită nedespărțit nevoitorului (*merizome ameristos*). Rezultă de aici că îndumnezeirea reflectă un realism mistic bazat pe participarea la Dumnezeu ca lumină care începe aici și continuă desăvârșit în viața ce va să fie.[38]

31 Trebuie să subliniem faptul că axioma occidentală, a unei simplități exclusive față de toată distincția reală, maschează inducerea în misterul divin a unei metafizici incapabile să țină simultan de ambele capete ale lanțului explicativ. Chiar și simplicitatea poate deveni o noțiune filosofică prin care putem pretinde să determinăm indeterminabilul. În atare caz, *dacă palamismul a sacrificat simplitatea divină în favoarea îndumnezeirii, tomismul a sacrificat îndumnezeirea în fața simplității*.

32 *Ibidem*, p. 147.

33 Pentru o abordare a temei patristice a lui *theosis*, în N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford, 2004). Contemporanii Sfântului Grigorie Palama confirmă ideea lui Russell. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvântul* 23, 11: „Și așa cum Adam fiind plăsmuit de mâinile lui Dumnezeu din țărână s-a făcut «suflet viu» prin suflarea lui Dumnezeu (Facere 2, 7), tot așa și mintea plămădită de virtuți prin chemarea aleasă a Domnului cântată dintr-o gândire curată și o dispoziție fierbinte, se schimbă cu schimbare dumnezeiască, fiind făcută vie și îndumnezeită de cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu" (Teolipt al Filadelfiei, Cuviosul și Mărturisitorul, *Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, Studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Deisis, 2000, p. 306); Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete după acrostih* 53: „Fiii învierii lui Hristos vor fi, zice, minți, adică deopotrivă cu îngerii, ajunși sfinți prin nestricăciune și îndumnezeire" (*Filocalia* 7, p. 101).

34 O privire sinoptică a abordării de către Sfântul Grigorie Palama a lui *theosis* vezi J. Lison, *La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de la théologie orthodoxe*, Irénikon 67, 1994, pp. 59-70. De asemenea, G. Mantzridis, *Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: SVS Press, 1984, pp. 147-268.

35 Palamas, *On Divine Energies* 33-37, Ed. Perrella, 1030-1034, cf. N. Russell, Theosis..., p. 70.

36 Termenul hristologic *homotheoi*, folosit de Sfinții Părinți, se referă la trupul îndumnezeit al Mântuitorului Hristos pe care Sfântul Grigorie Palama îl extinde și asupra sfinților. Prin har ei devin *anarchoi* (fără început) și *ateleute toi* (fără sfârșit), nu pentru că devin ceea ce este Dumnezeu prin ființă, ci pentru că ei ajung să se împărtășească din atributele Sale.

37 II Petru 1, 3.

38 *Theosis* nu este doar un nume pentru harul necreat, o schimbare adusă asupra credinciosului prin acțiunea divină, așa cum susțineau oponenții Sfântului Grigorie Palama, ci semnifică o participare reală la viața lui Dumnezeu, făcându-ne *homotheoi* și dumnezei prin har; în timp ce rămânem ipostatic distincți devenim energetic una, prăpastia ontologică nu este traversată ori înlăturată prin îndumnezeire. Potrivit „formulei schimbului"

Dumnezeu este deci lumină,[39] întru El nu-i niciun întuneric, cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul: „*Şi aceasta este vestirea pe care am auzit-o de la El şi v-o vestim: că Dumnezeu este lumină şi niciun întuneric nu este întru El*”.[40] El este lumina lumii, cum arată Mântuitorul Hristos: „*Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii*”[41] şi îi trimite pe ucenicii Săi la propovăduire ca să fie şi ei lumină: „*Voi sunteţi lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârf de munte să se ascundă*”.[42] Toate aceste acţiuni ale Mântuitorului scot în evidenţă faptul că tema luminii dumnezeieşti a avut o deosebită importanţă încă de la început: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt lumina cea întreită, de la care întreaga creaţie primeşte lumina.[43] Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă că, fără harul lui Dumnezeu, intelectul nu poate fi iluminat în timpul rugăciunii şi nici nu poate să vorbească altora despre lumină.[44] Lumina pe care o văd sfinţii nu este o manifestare a strălucirii iniţiale a intelectului, ci o lumină harică dumnezeiască.[45] Deci, în momentele de rugăciune pură, intelectul se vede

caracteristică Sfântului Irineu şi Sfântului Atanasie şi *theosis* nu este decât rezultatul complementar, într-o versiune mai tehnică, a îndumnezeirii naturii umane a Mântuitorului Hristos prin unirea ipostatică şi comunicarea însuşirilor.

39 Cuvântul Dumnezeu (θεός), de origine sanscrită, înseamnă lumină sau zi (cuvântul sanscrit este *deva* – în latină *deus*). Lumina este aceea care caracterizează cele mai multe zeităţi sau cea care se confundă cu zeitatea. Vezi, Karl Kerényi, *Antike Religion*, München 1971, pp. 207-217. Pe de altă parte, spune Sfântul Grigorie de Nyssa: „Pnevmatomahii spuneau că Dumnezeirea înseamnă firea. Noi însă spunem că nume care să însemneze ceva firea dumnezeiască nu are pentru noi..., (numele) e ceva din cele însemnate în jurul ei... şarpele arată că numele «dumnezeire» are semnificaţie de lucrare văzătoare... «Vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca nişte dumnezei» (Facere 3, 5). (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre dumnezeirea Fiului şi a Duhului Sfânt*, PG 46, 573D–576A). Prin urmare, apelativul «dumnezeire» înfăţişează nu firea, ci puterea văzătoare, susţine Sfântul Grigorei Palama: „Dumnezeu arată pe Cel ce lucrează, iar «dumnezeire» arată lucrarea; dar lucrarea nu e nimic din cei Trei, ci mai degrabă fiecare din cei Trei lucrează”. (Tomosul sinodului constantinopolitan din mai-august 1351 – principalul text oficial al dogmei energiilor necreate, „Studii Teologice”, 1, 2005, p. 76). Sfântul Ioan Damaschin, dintre toate numele care se dau lui Dumnezeu reţine două: „Cel ce este” (Ieşire 3, 14) sau „Cel bun” (expresie dionisiană) care „indică existenţa Lui, dar nu ce este Dumnezeu” şi „Dumnezeu” (ὁ Θεός), care derivă: sau de la θεειν, ce înseamnă a alerga şi a înconjura toate sau de la αἴθειν, care înseamnă a arde, căci Dumnezeu este foc mistuitor a toată răutatea (Evrei 12, 29), sau de la θεάσθαι, care înseamnă a vedea totul, deoarece Lui nu I se poate ascunde nimic şi observă toate. Al doilea nume indică activitatea (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 9, trad. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, pp. 37-38).

40 I Ioan 1, 5.

41 Ioan 8, 12.

42 Matei 5, 14.

43 Geogios Mantzaridis, *The Deification of Man*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1984, p. 96.

44 H. Alfeyev consideră că vederea lui Dumnezeu ca lumină este caracteristica esenţială a terminologiei mistice a Sfântul Simeon Noul Teolog. Termenul *phos*, verbul *orao*, ca şi alţi corelativi ai temei vederii lui Dumnezeu (*photizo*, *photismos*, *ellampo*, *ellampsis*, *thea*, *theaomai*, *orasis*, ş.a.) sunt folosiţi mult de Sfântul Simeon, fiind caracteristici literaturii bizantine din timpul său. (Hilarion Alfeyev, *The Patristic Background of St. Symon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light*, Studia Patristica, 32, 1997, p. 229).

45 Potrivit lui Evagrie, între propria strălucire sau lumina intelectului uman şi lumina dumnezeiască, există o înrudire: intelectul – *nous* – este creat după chipul lui Dumnezeu, lumina lui este în „legătură cu El”. Despre această precizare Evagrie zice că „...la ceasul rugăciunii nevoitorul contemplă chiar lumina intelectului; ea însăşi îi iluminează” (*Gnosticul*, 55,). În altă parte, el adugă: „Ca semn al nepătimirii: mintea începe să-şi vadă propria lumină” (*Tratatul practic* 64). Aşadar, lumina este unul din simbolurile cel mai des folosite de Evagrie pentru a exprima accesul intelectului la gnoză. (Evagrie Ponticul, *Tratat practic. Gnosticul* (ediţia a II-a), Introducere, dosar, traducere şi comentarii de Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, p. 159).

pe sine însuși și se vede întrucât a devenit luminos; dar această lumină care-i îngăduie să se vadă, să-și vadă „starea" este chiar lumina dumnezeiască, Dumnezeu Însuși, căci, așa cum zice Evagrie, reluând formula ioaneică: „Dumnezeu e lumină în esența Lui".[46] Nu e chiar Dumnezeu Însuși, în esența lui, cel pe care Îl vede, ci, precum bătrânii Israelului, „locul lui Dumnezeu"; altfel spus, intelectul se vede pe sine însuși înveșmântat în lumină dumnezeiască.[47] Această viziune ține de ceea ce Evagrie numește contemplație naturală primă, care are ca obiect naturile create inteligibile, adică intelectele, cealaltă contemplație, naturală secundă, având ca obiect naturile vizibile și materiale; de aceea ea este accesibilă intelectului încă unit cu trupul. Dar, în măsura în care captează lumina dumnezeiască, ea participă deja la cunoașterea lui Dumnezeu.[48]

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie și el starea intelectului din timpul iluminării mistice, considerând această transfigurare drept «*îmbinată*» (egkratheis) cu lumina Duhului Sfânt. Deci, „*când mintea pornește în focul dragostei spre Dumnezeu, nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Căci luminată fiind de lumina dumnezeiască cea nemărginită, părăsește simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu, precum și ochiul sensibil nu mai simte stelele când răsare soarele*".[49] În chipul Sfântului Maxim, Sfântul Grigorie Palama, vorbind despre necesitatea luminii și despre vederea „în act" a lui Dumnezeu, arată structura energetic-participativă a experienței iluminatoare. După Sfântul Ierarh „*fără venirea unui har dumnezeiesc n-ar putea exista minte/inteligență care să vadă aflând o simțire dumnezeiască și să ajungă să fie cu adevărat ea însăși în act, așa cum nici ochiul nu poate asta fără lumina simțită. Căci pentru cele veșnice, adică deiforme, El Însuși este lumină și nu altceva; ... Iar așa cum atunci când e activ, ochiul devine el însuși lumină..., în același mod și cel ce a avut parte de activitatea/energia dumnezeiască și s-a schimbat/transformat cu schimbarea/transformarea dumnezeiască [theian alloiosin] este el însuși ca o lumină, se unește cu lumina și împreună cu lumina vede în chip conștient cele care, fără acest atât de mare și negrăit har, sunt nearătate pentru toți...*".[50] Desigur, vederea luminii

46 *Capete gnostice*, I, 35.

47 Teoria lui Evagrie despre contemplarea lui Dumnezeu și iluminarea intelectului are ca fundament scripturistic cele spuse de Moise în cartea *Ieșire* 24, 10: „Și au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel; sub picioarele Lui era ceva ce semăna cu un lucru de safir, curat și limpede ca seninul cerului". Evagrie citează, bineînțeles, versiunea Septuagintei, care atenuează textul, versiunea masoretică având nu „locul lui Dumnezeu", ci pur și simplu „l-au văzut pe Dumnezeul lui Israel". Philon din Alexandria interpretează alegoric acest pasaj „locul lui Dumnezeu" prin Logos, diferit de Ființă. (*De Confusione linguarum* 97) Distincția pe care o va face Sfântul Grigorie Palama între energiile necreate (ce pot fi contemplate) și Ființa dumnezeiască e o reformulare a distincției philoniene.

48 Așadar, lumina descrisă de Sfântul Simeon Noul Teolog este imaterială – *aylos*, simplă, fără formă, necompusă, netrupească. Deși dincolo de orice categorii, de materie și formă, Dumnezeu Se descoperă, ia formă în această lumină fără formă (*amorpho photi*): „Dumnezeu nu Se arată într-o figură sau într-o întipărire, ci luând chip într-o lumină neînțeleasă, neapropiată și fără chip [en amorpho photi morphoumenos]..." (Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, Studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 361).

49 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste I*, 10, Filocalia 2, trad. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 55. Cu privire la natura luminii care a strălucit pe fața Domnului, Sfântul Maxim spune că era neapropiată – *aprositon* și inteligibilă – *noeton*, un simbol al dumnezeirii Mântuitorului Hristos. Oricât de covârșitoare este, lumina e numai o coborâre spre noi a dumnezeirii mai presus de minte. Termenul simbol – „lumina ce s-a arătat simțurilor e simbol al ascunzimii nearătate" – denotă manifestarea unei realități dumnezeiești ascunse care, deși revelată nu încetează niciodată să rămână o taină divină. Acea lumină este un simbol al unei înțelegeri experimentale mai presus de orice înțelegere intelectuală definită conceptual a lui Dumnezeu. Vederea acestei lumini taborice nu înseamnă vederea ființei lui Dumnezeu, ci cel mai înalt grad de manifestare a lui Dumnezeu (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, trad. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1983, pp. 125, 126, 158, 164 și 187).

50 Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 53, Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfintelor și despre viața ei deiformă de aici 60*, în Diac. Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*. Studii și texte, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 363-364.

dumnezeiești necreate nu este un simbol al slavei divine, niciun fenomen impersonal, ci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu în Treime, în lucrarea Sa.[51] Deși nu e sensibilă, lumina se răspândește din suflet în afară, pe fața și pe trupul celui ce o are înlăuntru.[52] E o deosebire însă între strălucirea luminii pe fața celor ce o văd în duhul lor și lumina însăși văzută de ei.[53] Reflexul luminii dumnezeiești are, deci, perceptibilitate diferită de lumina însăși, de felul că lumina dumnezeiască este necreată, dar este vizibilă cu ochii trupești, datorită lucrării Duhului Sfânt în cei ce fac parte din Trupul tainic al Domnului.[54]

Firește, lumina nu este creată și nu este subiect al experienței simțului sau intelectului și nici nu călătorește prin sau nu este vizibilă cu ajutorul aerului. Sfântul Dionisie Areopagitul susține că în veacul viitor „*vom fi iluminați de teofania vizibilă a Mântuitorului Hristos, așa cum au fost ucenicii Domnului la Schimbarea la Față*".[55] Deci, nu se poate vorbi de o slavă a Schimbării la Față călătorind dinspre trupul Domnului Hristos prin aer și intrând în mințile apostolilor prin intermediul simțurilor. Trupul Mântuitorului iluminează pe apostoli dinlăuntru, cum spune Sfântul Grigorie Palama.[56] Astfel, „*cele văzute erau sau lumină, sau se aflau în altă lumină. Dar toate cele de acolo erau simple. Așadar, toate acelea erau lumină. Fiindcă le vedea însă după ce se depășise pe sine însuși și ajunsese în întuneric, nu vedea nici prin simțuri, nici cu mintea. Deci acea lumină este de sine văzătoare și se ascundea în același sens de depășire de cei care nu au devenit fără ochi. Căci, cum s-ar vedea în oarecare chip, prin lucrarea minții, ceea ce se vede și se înțelege ea însăși prin sine*".[57] Din această prezentare rezultă că, pe Muntele Tabor, trupul Mântuitorului Hristos, sursă a slavei în virtutea Întrupării,

Slava necreată a Preasfintei Treimi este Rai celor care au fost vindecați de iubirea egoistă. Aceștia au schimbat patimile pământești cu lumina cea neînserată pe care au transformat-o în iubire altruistă.

51 În privința naturii luminii, Sfântul Grigorie Palama învață că este necreată, în timp ce Varlaam de Calabria argumentează că este creată. Varlaam în expunerea sa se bazează pe tradiția augustiniană care afirmă că dovada creaturalității luminii este faptul că ea călătorește spre simțuri cu ajutorul aerului și numai un proces de abstracție, prin imaginație, face intelectul să devină conștient de ea.

52 În Vechiul Testamente lumina de pe fața lui Moise era văzută și cu ochii trupești de cei ce îl priveau.

53 Este de subliniat faptul că indiferent dacă lumina se vedea și cu ochii trupești, ea nu se poate vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Sfântul Duh care lucrează prin mintea și prin ochii plăcuților lui Dumnezeu.

54 Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, Brașov, 2000, pp. 98-100.

55 *De Div. Nom.* I, 4; Tr. I, 3, 26.

56 Sfântul Grigorie Palama este indignat de ideea că lumina necreată trebuie să fie văzută de simțurile singure și argumentează că *această vedere nu este proprie nici simțurilor, nici intelectului, ci mai curând le transcende pe ambele, fiind în același timp cunoscută și necunoscută.*

57 *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie* 56, Filocalia 7, p. 308. Chiar simplitatea luminii dumnezeiești văzute arată că ea se trăiește în intensitate, nu în orizontalitatea juxtapusă sau în succesiunea schimbătoare a formelor. E intensitatea unitară, dar complexă a Persoanei sau a Persoanelor dumnezeiești unite prin ființă.

ilumineaz̆ă pe apostoli din afară, pe câtă vreme acum, același trup ilumineaz̆ă pe creștini din interior. Prin urmare, lumina însăși se vede pe sine, fiind de-sine-văzătoare, ceea ce ne arată că e lumina văzătoare a persoanei Mântuitorului Hristos, care Se întipărește ca Subiect văzător în subiectul văzător al credinciosului, făcându-i proprie vederea Lui.[58] Mai mult, caracterul necreat al luminii scoate în evidență faptul că aceasta strălucea nu numai din trupul Domnului Hristos, dar și străfulgera din nor și nu se vedea nicidecum prin intermediul aerului.[59] În atare caz, norul care coborâse peste apostoli era o sursă a unei slave asemănătoare.[60] Așadar, lumina pe care au văzut-o Sfinții Apostoli pe Muntele Taborului este proprie lui Dumnezeu prin natura ei.[61] Ea este veșnică, nesfârșită, existând în afara timpului și a spațiului. Această lumină este prezentă în teofaniile veterotestamentare ca slavă a lui Dumnezeu,[62] urmând ca în momentul înomenirii Fiului lui Dumnezeu, să se concentreze în El, Dumnezeu și om, în care locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii, cum spune Sfântul Apostol Pavel.[63] Această lumină lină este văzută de toți sfinții care au dobândit mintea Mântuitorului Hristos și se împărtășesc de darul Duhului Sfânt. Acești văzători de Dumnezeu sunt îndemnați de Duhul să vorbească și altora despre iubirea negrăită a lui Dumnezeu și de dulceața fără de asemănare a Împărăției cerurilor. Misiunea acestora este de a-i face pe cei din Trupul Domnului să guste și să vadă că bun este Domnul. Dacă cineva nu va dori să vadă această lumină aici pe pământ, acela o va vedea în focul nemistuit și în întunericul cel mai din afară în viața veșnică. Slava necreată a Preasfintei Treimi este Rai celor care au fost vindecați de iubirea egoistă. Aceștia au schimbat patimile pământești cu lumina cea neînserată pe care au transformat-o în iubire altruistă. Pentru cei care nu primesc pe cei trimiși de Mântuitorul, aceia ajung în iad, locul unde nu se poate vedea nimic sau locul nevederii. Misionarii Bisericii nu trimit pe nimeni în Rai sau iad, ci pregătesc pe cei ce cred pentru vederea lui Dumnezeu în slavă, unde cu toții Îl vom vedea pe Dumnezeu față către față. Dumnezeu iubește păcătosul la fel cum își iubește sfinții Săi. El vrea vindecarea tuturor, dar nu toți o acceptă. Înseamnă că iertarea păcatelor nu este suficientă pentru a-L vedea pe Mântuitorul Hristos în slavă.

58 Vladimir Lossky, *„Teologia luminii la Sfântul Grigorie Palama", în După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 38-67.

59 Varlaam se înșală în argumentarea că această lumină din trupul lui Hristos poate fi experiată direct prin simțurile singure.

60 Părintele Meyendorff spune că Dumnezeu este numit lumină nu după esența Sa, ci după energia Sa. Dacă energiile care manifestă natura lui Dumnezeu sunt numite lumină, nu este doar prin analogie cu lumina materială, ci lumina divină este un dat al experienței mistice. Este caracterul vizibil al dumnezeirii. Această lumină (φῶς) sau iluminare (ἔλλαμψις) este nematerială (ἄϋλον). Tomosul aghioritic distinge deci între: 1) lumina sensibilă, 2) lumina inteligenței și 3) lumina necreată. Vederea și inteligența nu percep una și aceeași lumină. Această lumină necreată, veșnică și îndumnezeitoare este numele harului (χάρις) (J. Meyendorff, „Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XIV siècle", *Revue d'histoire des religions*, CXLV, 2, 1954, p. 188-206).

61 A. Golitzin, „Forma lui Dumnezeu și Vederea Slavei: Reflecții asupra controversei ‹antropomorfite› din anul 399 d. Hr.", în Hieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia: Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, tr. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 184-267, în special pp. 232-236.

62 Potrivit lui Serghei Bulgakov, orice teofanie se raportează la întruparea lui Dumnezeu și, implicit, la principiul maternității divine. Aici se întrepătrund două aspecte ale revelației slavei lui Dumnezeu: prin întruparea Logosului – norul ca principiu al maternității divine și prin teofanie – focul mistuitor, ambele inseparabile. El continuă, spunând că „vederea slavei lui Dumnezeu nu este vederea chipului lui Dumnezeu", doxofania nu este teofanie. Desigur, această distincție dintre doxofanie și teofanie pornește și de la erorile sofianice ale autorului rus: „doxofanie, o arătare a Dumnezeiești Înțelepciuni" (Sophia divină se unește cu Sophia în creatură) apud, Serghei Bulgakov, *Rugul care nu se mistuie*, trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 188-191 și 194-195.

63 Coloseni 2, 9.

Lumina Duhului Sfânt luminează mintea celor care s-au învrednicit să aibă „mintea lui Hristos”

Lumina taborică simbolizează și este dumnezeirea, ajutând pe credincios să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu. Ea introduce și ajută în experiența duhovnicească, articulându-l pe nevoitor în Trupul tainic al Domnului și integrându-l în noua viață spirituală. Astfel, în noua misiune a Bisericii ierarhul, preotul, monahul sau simplul credincios trebuie să aibă o experiență mistică personală a întâlnirii sale cu Mântuitorul Iisus Hristos, Cel care l-a chemat să slujească turmei sale.[64] Rolul experienței religioase este considerabil, căci dacă nu vom gusta din iubirea Mântuitorului nu vom spune și altora cât de bun este Domnul. Filosofia omenească nu este suficientă și nici capabilă să ne dea această tărie și această râvnă în a ne jertfi pentru frații și surorile noastre. Sfântul Grigorie Palama insistă să spună că nu este suficient să te împărtășești cu o cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu (γνῶσις), ci trebuie să ajungi neapărat la o unire cu Dumnezeu (ἕνωσις).[65] Evident, această unire trebuie să atingă și să depășească toate „aspirațiile psihologice exterioare harului întrupării”.[66] Această experiență depășește modul de exprimare, ajungând la conținutul iubirii care se dorește experimentat și împărtășit și celorlalți confrați. Tocmai pentru a face distincție între aceste elemente, Sfântul Grigorie Palama a identificat trei teme fundamentale ale spiritualității creștine răsăritene ce caracterizează mintea văzătorului de Dumnezeu: teologia ca apofatism, revelația ca lumină și mântuirea ca îndumnezeire.[67] Este adevărat că omul nu poate ajunge la cunoașterea directă a ființei lui Dumnezeu, cauza fiind că firea lui Dumnezeu este mai presus decât toate existențele și de cunoașterea care provine din existențe. Deci, din cauza transcendenței lui Dumnezeu, relația cu El se definește ca tăcere, însă Cel Bun și Iubitor de oameni nu respinge trăirea teologică, ci cheamă pe toți fiii și fiicele Sale la cunoașterea Sa prin har. Firește, apofatismul e mai mult decât negația, depășind chiar și negația, deoarece Dumnezeu nu este numai „incognoscibil”, ci și „supraincognoscibil” (ὑπεράγνωστος). În felul acesta, „cel ce are mintea Domnului Hristos” dobândește taina contemplării luminii neapropiate, care este decât teologia apofatică. Scopul acestei lucrării este vederea lui Dumnezeu în lumină și iubire negrăită. Astfel, harul unirii

64 J. Meyendorff, *Introduction…*, p. 221, cf. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*, trad. și note de Pr. prof. Nicolai Buga, Ed. Polirom, 2005, p. 286.
65 *Triade* I, 3, 20, Meyendorff, p. 153. Diferența era evidentă și în cele două axiome: „Cunoaște-te pe tine însuți” (Socrate) și „la seama asupra ta” (Deut. 15,9). Prima cerea o cunoaștere de sine, a doua sinergia dintre har și libertate.
66 J. Meyendorff, *Introduction…*, p. 214.
67 *Ibidem*, p. 147.

cu Dumnezeu la care conduce contemplarea și vederea Domnului copleșește pe credincios cu o realitate pentru care vocabularul apofatic nu este adecvat.[68] Sfântul Grigorie Palama, cunoscând prin făptuire această taină, „căuta să salveze transcendența divină și corolarul ei, teologia apofatică, din contextul neoplatonic în care se menținuse adesea, și s-o fundamenteze, în schimb, pe doctrina creștină a revelației".[69] În atare caz, lumina pe care au văzut-o ucenicii la Schimbarea la Față aparține firii dumnezeiești, ea fiind necreată și fiind o descoperire a „ceea ce am fost odată și vom fi", când El ne va îndumnezei. Ca atare, „constituindu-se în corespondent al accentului pus pe mistică, pe viziune ca instrument și scop al credinței, centralitatea „luminii" din acea relatare are rolul de vehicul pentru investigația căilor revelației divine".[70] Numai cei care nu au încă vederea imediată, taborică ori a veacului viitor, au nevoie de simboluri care servesc drept indicatoare ale acestei realități.[71] Prin aceasta, s-au definit cele două grade ale cunoașterii: cea imediată a slavei lui Dumnezeu și cea mediată biblic exprimată în simboluri.[72] Cei ce propovăduiesc numai o „contemplare (θεωρίαν) prin negație și dincolo de aceasta nu mai admit o lucrare sau o vedere (ὁ᾽ρασιν)" și, în acest mod, refuzând apofatismul luminii, ca superior teologiei negative, contestă de fapt și cunoașterea rațională.[73] Prin urmare, lumina dumnezeiască, ca realitate spirituală, e deci și ea fără formă. Ea se trăiește în iubirea Preasfintei Treimi și nu se vede ca formă.[74] Prin această precizare, Sfântul Grigorie așază o punte între vederea sau trăirea lui Dumnezeu și teologia negativă rațională, încreștinând-o pe aceasta, adică ajutând-o să cunoască pe Dumnezeu nu ca pe un necuprins impersonal, ci ca pe un necuprins personal.[75] Din acest unghi de vede-

68 Varlaam de Calabria încearcă să demonstreze că cea mai înaltă formă de cunoaștere posibilă a omului în această viață nu este cea presupus supra-rațională și supra-simțuală vedere a luminii, ci, mai curând, trecerea dincolo de lumină și intrarea în întunericul dionisian care nu este altceva decât forma apofatică a cunoașterii intelectuale. Calabrianul mergea atât de departe încât el afirmă că, *cunoașterea lui Dumnezeu este o specie a cunoașterii* în general. Sfântul Grigorie Palama este de acord cu Varlaam că teologia apofatică însăși este rațională, dar merge mai departe, demonstrând că întunericul areopagit este alt nume pentru lumina neapropiată în care locuiește Dumnezeu, că acest *întuneric nu este teologie apofatică*. Așa că, vederea lui Dumnezeu este o experiență supra-rațională și supra-simțuală, fiind în același timp *și cunoaștere, și necunoaștere, a vedea și a nu vedea și de aceea nu o specie a cunoașterii în general*.

69 J. Pelikan, *Tradiția...*, vol. II (600-1700), p. 290.

70 J. Pelikan, *Op.cit.*, pp. 290-291.

71 Etimologic, cuvântul simbol vine din grecescul *symbállein*, care înseamnă a pune împreună. Un *sýmbolon* era la origine un semn de recunoaștere, un obiect tăiat în două jumătăți, a căror alăturare le permitea purtătorilor fiecărei părți să se recunoască drept frați și să se întâmpine ca atare fără să se mai fi văzut înainte. În planul ideilor, un simbol este un element de legătură, încărcat de meditație și analogie. El unește elemente contradictorii și reduce opozițiile. Nimic nu poate fi înțeles, nici comunicat fără participarea sa: „De el depinde logica de vreme ce face apel la conceptul de echivalență, iar matematica nici ea, cu cifrele sale, nu se exprimă decât în simboluri. Viața îndeobși este sursa cea mai fecundă a acestor procedee și cea mai veche utilizatoare a lor. Le manifestă odată cu emiterea primului sunet articulat de către omul primitiv. De aceea, un simbol vital și organic va exprima întotdeauna mai bine decât altul adevărurile de ordin spiritual, așa cum o dovedesc parabolele evanghelice" (Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 5-6).

72 După Sfântul Grigorie Palama, care redă tradiția Părinților răsăriteni, sunt trei etape ale urcușului în cunoașterea lui Dumnezeu: 1) cunoașterea rațiunilor dumnezeiești ale făpturilor, 2) cunoașterea lui Dumnezeu prin negarea lor (teologia prin negație – e numai locul lui Dumnezeu) și 3) vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină (supraluminos).

73 „Și, de fapt, dacă vederea (θεωρία) prin negație și întunericul dumnezeiesc sunt unul și același lucru, iar vedere înseamnă propriu-zis o lipsă a vederii, potrivit cu cei ce zic că dincolo de ea nu mai este vreo vedere dumnezeiască, atunci și acest întuneric dumnezeiesc este un întuneric propriu-zis, un întuneric al lipsei, care pe cei ce petrec în el îi face nebuni" (*Filocalia* 7, trad. cit., pp. 302-303). Tocmai datorită acestui fapt cei ce pun pe treapta cea mai înaltă teologia prin negație socotesc că cea mai înaltă cunoaștere este recunoașterea lipsei oricărei cunoașteri, cunoașterea vidului absolut.

74 Reamintim faptul că Moise a *suferit* transfigurarea pe Sinai, în contrast cu Mântuitorul Hristos care *lucrează* transfigurarea, fiind El Însuși sursa slavei dumnezeiești.

75 Varlaam este adept al cunoașterii unitare prin iluminare a lui Dumnezeu dăruită tuturor oamenilor desăvârșiți, iluminare care îi face văzători-de-Dumnezeu (*theoptas*). Sfântul Grigorie, deși respinge argumentul lui Varlaam, recunoaște totuși importanța *theognosiei* naturale. El

re, cunoașterea înseamnă participare, vedere, contemplare, «transpunere» (μετάσχεση) a lucrului sensibil, respectiv inteligibil.[76] Sfântul Dionisie, în lucrările sale, scotea în evidență faptul că în veacul viitor omul nu va mai avea nevoie de simboluri pentru că unirea cu Dumnezeu sau vederea slavei lui Dumnezeu va fi imediată și similară cu cea pe care o au îngerii. În atare caz, lumina taborică este manifestarea inteligibilă a slavei dumnezeiești, fiind, ca și celelalte energii divine, distinctă de ființa lui Dumnezeu.[77] Faptul că Sfântul Grigorie Palama dovedește că lumina ce s-a arătat pe Tabor celor aleși dintre ucenici nu e nici sensibilă, nici inteligibilă în sens propriu, arată că este de mare importanță să se arate că Mântuitorul Hristos Se unește real cu sfinții Săi, comunicându-le prin har „mintea" Sa. Chiar dacă lumina taborică a avut și un caracter simbolic, totuși nu înseamnă că n-a existat în realitate și că este veșnică, izvorând din ființa lui Dumnezeu. Simbolul poate funcționa simultan în mai multe nivele, ceea ce arată că lumina taborică n-a fost un simplu fenomen extern, ci un simbol enipostatic (enhypostaton symbolon). Aceasta înseamnă că lumina a fost reală, chiar dacă nu a avut o existență independentă ori ipostatică a ei proprie.[78] Dacă ar avea existență proprie, s-ar fi adăugat Mântuitorului Hristos ca o a treia natură pe lângă celelalte două, umană și divină.[79] Deci, realitatea enipostatică ocupă un loc intermediar între de-sine-subzistent și accidental, ceea ce face ca lumina taborică să fie în același timp simbol și dumnezeire. Fiind accesibilă experienței, dar care o transcende, lumina este enipostatică, făcând capa-

arată că dumnezeirea se situează dincolo de dialectică și demonstrație, nu este subiect pentru senzații sau pentru silogism. Precizările Sfântul Grigorie nu întâmpină nicio dificultate în a recurge la tradiția despre cele două căi ale *theognosiei*. Teoria despre *o cale dublă a cunoașterii* merge până la Aristotel care reduce cele patru facultăți ale cunoașterii (senzația, știința, intelectul și opinia) la două: cea a științei și cea a opiniei. În istoria *theognosiei*, Clement Alexandrinul reproduce teoria dublei cunoașteri: „Credința este o cunoaștere concisă a ceea ce este indispensabil, în timp ce cunoașterea în sine este o demonstrație puternică și sigură a ceea ce se primise prin credință" (*Stromate*, 7, 10). Sfântul Maxim Mărturisitorul va exprima și el ideea dublei cunoașteri folosind mai multe terminologii: cunoaștere relativă și adevărată, habituală și operativă, rațiune și simțire. Astfel, zice Sfântul Cuvios: „Cuvântul «simțire» are două înțelesuri. Printr-unul se arată simțirea ca aptitudine și deprindere ce se află în noi și când dormim, chiar dacă nu percepem niciun lucru. De aceasta n-avem niciun folos când nu tinde spre o lucrare. Printr-al doilea înțeles se arată simțirea ca lucrare. Prin ea percepem lucrurile supuse simțurilor. Tot așa și cunoștința este de două feluri. Una are caracter de știință, aducând prin simpla deprindere rațiunile lucrurilor. Ea nu e de niciun folos dacă nu tinde spre lucrarea poruncilor. Iar cealaltă este practică și lucrătoare, procurându-ne prin experiența lucrurilor însăși înțelegerea adevărată a lor" (*Capete gnostice* 22, *Filocalia* 2, trad. cit., p. 133). Primele forme de cunoaștere sunt intelectuale și ajută la aranjarea lucrurilor în lumea aceasta; celelalte sunt active și științifice și asigură îndumnezeirea în veacul viitor.

76 Antichitatea face distincție clară între adevărul în sine (lucru) și vederea acestui adevăr sau, altfel spus, face distincție între adevăr și cunoaștere. Întotdeauna cunoaștere înseamnă participare la adevăr.

77 Varlaam susține că pe Muntele Tabor discipolii au văzut „o lumină sensibilă, care este vizibilă cu ajutorul aerului, creată (gegonos), deci în măsură să impresioneze și imediat să se micșoreze (apogenomenon), și care este numită dumnezeire pentru că simbolizează dumnezeirea" (*Tratatul* II, 1,11). Meyendorff crede că prin prisma opiniei calabreze, ce consideră lumina ca „imaginară" (phantastikon) și „inferioară intelectului" (heiron nouseos), Liturghia n-ar fi mai mult decât un simbol menit să acceadă la „arhetipurile imateriale" (*Tratatul* II, 1,9. J. Meyendorff, *Introduction*..., p. 260).

78 Pentru înțelegerea simbolului la Sfântul Grigorie Palama, vezi și H. Gunnarsson, *Mystical Realism*..., ed. cit., pp. 235-246.

79 Construcția acestei definiții merge înapoi până la Leonțiu de Bizanț, Sfântul Grigorie Palama punând în contrast *enypostaton* (enipostatic), *autoypostaton* (autosubzistent) și *anhypostaton* (fără existență independentă). Prefixul *en*, din *enhypostatos*, este un adjectiv care se alătură unui substantiv pentru a semnifica posesia, ca opus lui *alpha privativ* (din *a*[n]*hypostatos*), care semnifica absența (B.E. Daley, *The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics*, Oxford, 1983). Loofs face și el diferență între ceea ce este enipostaziat, asumat, și partea care asumă, ipostasul. Deci, dacă ipostasul semnifică individualul, ceea ce este enipostaziat semnifică esența (Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887). *Enhypostaton* tradus ca *„subzistând-în"*, trebuie diferențiat de μβεβηκός, care înseamnă *„accident"* și căruia îi este corectă enunțarea *„își are existența în altul"* (H. Stickelberger, *Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz*, în TZ, 36, 1980, p. 155) apud Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. Volume II From the Councile of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Two: The Church of Constantinople in the sixth century*, London: Mowbray, 1995, p. 194-197.

bil pe văzător să participe la dumnezeire.[80] Deci, trupul Domnului iluminează pe Sfinții Apostoli dinlăuntru și iese și în afară, de felul că trupurile lor sunt pline de lumină și obiectele pe care ei le folosesc sunt tămăduitoare. Mai mult, lumina însăși se vede pe sine, e de-sine-văzătoare / αὐτοπτικὸν, e lumina văzătoare a Persoanei Mântuitorului Hristos, Care Se întipărește ca Subiect văzător în subiectul văzător al credinciosului, făcându-i proprie vederea și mintea Lui. Evident, această vedere nu este proprie nici simțurilor, nici intelectului, ci mai curând le transcende pe ambele, fiind în același timp cunoscută și necunoscută. Lumina divină este un dat al experienței mistice, este caracterul vizibil al dumnezeirii și nu autocontemplare a intelectului rațional uman. Sfântul Grigorie Palama subliniază că lumina pe care au văzut-o Sfinții Apostoli pe Muntele Taborului este proprie lui Dumnezeu prin natura ei: veșnică, nesfârșită, existând în afara timpului și a spațiului. Deci, lumina taborică este manifestarea inteligibilă a slavei dumnezeiești, această lumină este, ca și celelalte energii divine, distinctă de ființa lui Dumnezeu.

Mintea lui Hristos se dobândește și se desăvârșește prin Spovedanie și Împărtășanie

Sfintele Taine sunt mijloacele de sfințire pe care omul le are la îndemână pentru a se sfinți și îndumnezei, pentru a intra întru Împărăția Cerurilor. Ele își au obârșia de la Mântuitorul nostru Iisus Hristos și de la Sfinții Apostoli. Însuși Domnul a poruncit ucenicilor Săi, zicând: „Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute”[81] sau „Luați, mâncați Acesta este Trupul Meu Care se frânge pentru voi...” și „Beți dintru Acesta toți, Acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, Care pentru voi și pentru mulți Se varsă spre iertarea păcatelor. Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea”.[82] Pe baza acestor texte din Sfânta Scriptură, cât și a altora, Sfintele Taine își arată originea dumnezeiască și izvorul lor hristologic. Astfel că pe lângă faptul că Tainele sunt arme ale creștinului, ele sunt și mijloace prin care Dumnezeu lucrează mântuirea credincioșilor. Episcopul sau preotul, săvârșind Sfintele Taine pentru folosul credincioșilor, sunt cuprinși în lucrarea mântuitoare a Trupului tainic al Domnului, unde Sfântul Duh Însuși lucrează în fiecare om în parte. Pe lângă rolul important de liturghisitor și învățător, episcopul și preotul au mintea și lucrarea Mântuitorului Hristos, fiind organe ale Sfântului Duh. Cu ajutorul harului, de exemplu, spovedania devine „Vitezda miraculoasă a Noului Testament, gata în orice moment, ziua și noaptea, să primească în apele ei, să spele, să curețe, să înnoiască și să tămăduiască sufletește pe toți acei credincioși care vor să se mântuiască, vor să se spele de întinăciunea păcatelor, vor să se apropie, să se

80 Pentru Varlaam, simbolul este cu totul altceva decât realitatea pe care o reprezintă, ca dihotomie, iar pentru Gregoras, chiar și teofania de pe Sinai și Întruparea însăși sunt numai simboluri transcendabile. Însă, discuția despre statutul simbolului îl duce pe Sfântul Grigorie Palama la dezvoltarea distincției clare dintre esența și energiile lui Dumnezeu (N. Russell, *Theosis...*, pp. 367-368). Pentru înțelegerea simbolului la Gregoras, a se vedea D. N. Moschos, *Platōnismos ē Christianismos? Oi philosophikes prohypotheseis tou Antihēsychasmou tou Nikēphorou Grēgora* (1293-1361), Athens, Parousia, 1998).

81 Matei 18, 18 și Ioan 20, 20-23.

82 Matei 26, 26-28, Marcu 14, 22-24.

împace și să se unească din nou cu Iisus Hristos, Mântuitorul nostru".[83] Însuși Mântuitorul ne cheamă la pocăință ca să ne înnoim mintea și sufletul, pentru a ne face vase ale Duhului dumnezeiesc. Ca un al doilea botez, „spovedania este taina curățirii de păcatele personale și a refacerii legăturii spirituale cu Biserica, întreruptă sau slăbită temporar prin păcat; locul apei curățitoare a botezului îl țin aici lacrimile pocăinței pentru păcatele săvârșite".[84] În atare caz, căința nu este nimic altceva decât continua aducere aminte de Dumnezeu, ea fiind cea care „atinge adâncimile ființei și deșteaptă de acolo binele, scoate la iveală, ridică „fitilul care pâlpâie încă" în fiecare din noi, licărirea de adevăr, care însuflețește orice regret și orice trezire".[85] Acest act face ca mintea omului să se lumineze și sufletul să se limpezească, pătrunzând în sine un curent viu care permanent trebuie să ne însoțească viața, căci permanent suntem în primejdie de cădere. Credinciosul, când vine în fața duhovnicului, crede și este convins că îi vorbește lui Dumnezeu, între ei realizându-se o legătură duhovnicească, sufletească. Deschizându-și intimitatea spre Dumnezeu „conferă mijlocul care oferă preotului duhovnic putința să pătrundă în intimitatea sufletului însetat de lumină, pe care-l umple de bucuria dobândirii harului divin".[86] Așa cum un om bolnav se duce la medic pentru a-și primi vindecarea, tot așa și cel care este chemat în scaunul spovedaniei vine pentru a-și primi leacul sufletesc. Preotul-duhovnic trebuie să aibă drept țintă „repunerea conștiinței morale în drepturile ei. Conștiința este cea care ne arată voia lui Dumnezeu, fiind instanța înaintea căreia apar la judecată faptele omenești".[87] Cum știm, gândurile rele sunt acelea care stăpânesc interiorul omului, făcându-i mintea sclavă a lor. Datorită acestor gânduri necurate, omul pierde rațiunea de a fi și devine un împătimit, ajungând la negarea aproapelui și a lui Dumnezeu. Departe de Dumnezeu și de aproapele, inima lui este înclinată spre satisfacerea plăcerilor, devenind sursa gândurilor rele. Cel chemat să aibă mintea Domnului Hristos trebuie să învețe pe cei fărădelege să se supună la o pregătire în vederea mărturisirii printr-o cercetare de sine sau printr-un autoexamen al conștiinței. Evident, întoarcerea la Dumnezeu trebuie să vină pe fondul credinței, că Însuși Mântuitorul Hristos ne iartă păcatele și că ne dă iarăși să avem mintea, simțirea și gustarea adevărului mântuitor. Numai curățiți de patimi și prin împărtășirea cu Sfintele Taine ne vom întâlni cu Mântuitorul Hristos, Cel Care i-a vindecat de diferite boli pe oameni și i-a iertat de păcate. Revenirea în comuniune cu Preasfânta Treime în taina Bisericii

83 Pr. prof. Spiridon Cândea, *Cultul divin și pastorația divină*, în „BOR", nr. 11-12/1967, p. 1207.
84 Pr. prof. dr. Ene Branișteș, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, 2005, p. 310.
85 Pr. Constantin Galeriu, *Sensul creștin al pocăinței*, în „Studii Teologice", 9-10/1967, p. 675.
86 Pr. conf. Ilie Moldovan, *Preotul duhovnic și darul iertării păcatelor*, în „Ortodoxia", nr. 3-4/1977, p. 580.
87 *Ibidem*, p. 581.

presupune respectarea poruncilor divine, primul criteriu al îndreptării și împăcării cu Dumnezeu, cu sine și cu aproapele. De aceea, „toate povățuirile morale, toate îndemnurile părintești, pe care cel chemat să fie mintea lui Hristos le dă oamenilor, sunt mărgăritare spirituale care trebuie prețuite cu sfințenie. Metoda cea mai utilă este a minții și a inimii prin care episcopul sau preotul poate să se introducă în atmosfera trăirii realităților oamenilor, pentru a-i putea înțelege viața și amărăciunea. Această practică trebuie pusă în evidență mai ales în taina Spovedaniei. Aici se cere celui investit cu putere de sus să acorde credinciosului timpul necesar, căci „spovedania nu este numai ascultare de păcate și acordare de dezlegare și prescrieri de canoane, ci este un mijloc extraordinar de pastorație individuală, de dialog, de discuții deschise cu penitentul, de comentare și interpretare a păcatelor sau faptelor mărturisite, de analizare a circumstanțelor atenuante și agravante ale săvârșirii păcatelor, de cercetare a stării psihologice a penitentului, pentru a vedea starea de căință, de părere de rău, care se impune, ca o condiție a iertării, iar nu simpla înșirare a păcatelor”.[88]

De la această terapie spirituală prin spovedanie, episcopul sau preotul trebuie să treacă la administrarea medicamentului mântuirii, vârful cel mai înalt al comuniunii cu Mântuitorul Hristos și dobândirea minții duhovnicești, împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului. Îndemnul Mântuitorului este clar: „Luați mâncați, Acesta este Trupul Meu...” și „Beți dintru Acesta toți, Acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi...”.[89] Cel ce nu va mânca Trupul Domnului și nu va bea sângele Lui nu va avea viață în el.[90] Dumnezeiasca Euharistie este taina prin excelență a Bisericii, cea prin care ni se comunică viața, iubirea și rațiunea Domnului Hristos, fiind centrul întregii vieți creștine. Ea nu numai că a fost instituită de Mântuitorul Hristos, ci a și fost poruncită de Domnul, zicând: „Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea”.[91] Astfel că, „ori de câte ori mâncăm această pâine și bem acest pahar, moartea Domnului vestim, până la venirea Lui”, ne confirmă Sfântul Apostol Pavel.[92] Față de celelalte Sfinte Taine, Dumnezeiasca Euharistie constituie unirea cu Mântuitorul Hristos Însuși, „izvorul și vistiernicul vieții și al harului, cu împărțitorul tuturor darurilor, care privesc viața și pietatea noastră”.[93] În felul acesta, Domnul

88 Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 203.
89 Matei 26, 26-28; Marcu 14, 22-24.
90 Ioan 6, 51: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu”.
91 Luca 22, 19.
92 I Corinteni 11, 26.
93 Pr. prof. Petre Vintilescu, *Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină, deasă sau rară împărtășire?*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1953, p. 382.

Hristos Însuși, Rațiunea veșnică și Înțelepciunea Tatălui, prin Trupul și Sângele Său pline de Duhul Sfânt, Se dăruiește oamenilor ca și ei să fie vii și înțelepți iconomi ai tainelor dumnezeiești. Sfânta Euharistie, reprezentând hrana nemuririi și izvorul minții văzătoare de cele dumnezeiești, este centrul întregii vieți a membrelor Trupului Tainic al Domnului. Cel care primește Sfânta Împărtășanie, devine înțelept și sfânt, fiind sprijinit în acțiunile sale de a duce o viață în Hristos.

În această lucrare cuvântătoare „Mielul lui Dumnezeu" Se frânge și Se varsă pentru păcatele lumii, sfințind pe cei care se împărtășesc. Încorporată în cadrul Sfintei Liturghii, Sfânta Împărtășanie reprezintă esența vieții creștine și sursa împăcării tuturor oamenilor cu Dumnezeu.

Desigur, vorbind de Sfânta Împărtășanie, ca sursă de viață, sfințenie și înțelepciune trebuie să ne referim la Sfânta Liturghie care este centrul cultului creștin ortodox. Numai prin Sfânta Liturghie darurile de pâine și vin se prefac în dumnezeiescul Trup și Sânge al Domnului, având ca scop sfințirea credincioșilor care, prin acestea, dobândesc iertarea păcatelor, înțelegerea tainelor și moștenirea Împărăției cerurilor.[94] Participarea la Sfânta Liturghie este tocmai intrarea în rațiunea existenței lumii și în comuniune cu viața plină de înțelepciune și simțire a Duhului Sfânt, Care de la Tatăl purcede și Se odihnește în Fiul. În această lucrare cuvântătoare „Mielul lui Dumnezeu" Se frânge și Se varsă pentru păcatele lumii, sfințind pe cei care se împărtășesc. Încorporată în cadrul Sfintei Liturghii, Sfânta Împărtășanie reprezintă esența vieții creștine și sursa împăcării tuturor oamenilor cu Dumnezeu. În Dumnezeiasca Liturghie episcopul sau preotul îndeamnă pe credincioși să guste și să vadă cât de bun este Domnul, fără să le programeze împărtășirea din izvorul cel de viață dătător. Dacă Sfânta Împărtășanie este hrana și băutura nemuririi, din care dacă vom mânca și vom bea vom avea mintea lui Hristos și viața veșnică, se înțelege de la sine că Sfânta Euharistie trebuie să fie luată cât mai des de cei care simt viu gustul sau foamea și setea spirituală de masa Domnului.[95] Este clar că Sfânta Împărtășanie, fiind cea mai mare taină a Bisericii, ne aduce în mod categoric unirea deplină cu Mântuitorul Hristos și, tocmai de aceea, se cere o frică și un cutremur atunci când episcopul sau preotul, dar și credinciosul se apropie de ea. Deci, împărtășirea tuturor, clerici și mireni, trebuie să se facă după o pregătire aparte, adică

94 Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. Pr. prof. dr. Ene Branișteș, Ed. IBMBOR, 1997, p. 7.

95 Fără de Sfânta Euharistie actele de pietate rămân un simplu formalism cu valoare de suprafață sau chiar lipsite de orice valoare. Dacă împărtășirea credincioșilor ar fi tot mai rară, atunci cu siguranță rolul Sfintei Liturghii este știrbit, chemarea din timpul sfintei slujbe „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiați-vă" rămâne ca o chemare care se aude ca un „chimval răsunător" în bisericile noastre creștine (Pr. prof. Petre Vintilescu, *Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină, deasă sau rară împărtășire?*, p. 396).

după ce s-a citit canonul de Împărtășanie, pe nemâncate, împăcați cu toate, căci „Hristos dă un ospăț unui întreg cor care-l înconjoară, de aceea numai în această Taină suntem și noi carne din carnea Sa și oase din oasele Sale”.[96] Pregătirea legată de Sfânta Cuminecătură, nu se poate concepe fără o curățire a minții și a inimii, fără nevoința de îmbunătățire a vieții duhovnicești, atât înainte, cât și după împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului. Cei chemați să aibă mintea Mântuitorului Hristos trebuie să lucreze la pregătirea sufletului, a inimii și a rațiunii ca întreaga ființă să vibreze de dragostea Mântuitorului Hristos. Pentru aceasta este necesar ca toți laolaltă, episcopi, preoți, monahi și credincioși să participe frecvent la Sfânta Liturghie, să se spovedească cât mai des, pentru a nu lăsa păcatul să subjuge mintea, și să se împărtășească cât mai des pentru înnoirea sufletului și a minții în Duhul Sfânt. Căci, numai prin unirea cu Preasfânta Treime, noi vom putea să cunoaștem pe Dumnezeu și să trăim în iubirea Lui.

Sfântul Ilie Tesviteanul modelul misionarului ortodox, care a căutat și a găsit pe Dumnezeu

Personalitatea Sfântului Ilie marchează profund gândirea și evlavia creștinilor ortodocși, el fiind puntea de legătură dintre Vechiul și Noul Testament, dintre lumea veche și lumea ce va să vină.[97] Particularitatea acestui mare prooroc este foarte bine conturată în iconomia mântuirii, prin viața sa sfântă și prin raportarea sa față de înțelegerea tainelor cerești. Printr-un paralelism clar, Sfântul Efrem pune în relief virtuțile Sfântului Prooroc și îl plasează pe acesta în rândul celor care au respins cele omenești și au comunicat cu cele înalte, marele Prooroc trimițând lui Dumnezeu iubirea sa, încă din vremea când acesta viețuia pe pământ.[98] Atât Enoh cât și Ilie anticipează pe Cel ce va să vină, pe Mesia, conform planului de mântuire a lumii rânduit de Preasfânta Treime din veșnicie. Fiecare dintre ei este subiectul unei epoci împărțită de Dumnezeu pentru pregătirea oamenilor în vederea venirii Fiului lui Dumenzeu în lume. Atunci când a venit Cel ceresc, la sfârșitul vremii, a ridicat pe om, de la lucrurile inferioare, la cele minunate. Prin viața și prin virtuțile sale, Sfântul Ilie a devenit modelul misionarului creștin, trimis de Dumnezeu să vestească pocăința și îndreptarea spre adevăratele valori ale credinței. El este acela care a dezvoltat așteptarea venirii Fiului celui Preaînalt. Dumnezeu a făcut ca prin activitatea lor să deplaseze istoria către Cel vestit de profet. Din acest motiv, Sfântul Ilie este bărbatul cel drept ales de Dumnezeu pentru a fi păstrat în viață. El este profetul cel înzestrat de Duhul Sfânt ca să vestească vremurile sfinte și pașnice ale veacului mesianic. Astfel, Dumnezeu l-a pregătit ridicându-l de

96 Facere 2, 23. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 118.

97 Michel Hayek, *Élie dans la tradition syriaque*, în *Élie le prophète*, Les Études Carmélitaines, Paris: Desclée de Brouwer, 1956, pp. 159–178.

98 Sfântul Efrem îl caracterizează pe Sfântul Ilie ca fiind fără egal în iconomia mântuirii: „Nimeni nu este asemenea lui Ilie, cel ce a fost îmbătat de dragostea celor cerești. El a urât bogăția casei lui Ahab și a preferat sărăcia. A urât așternutul și s-a întins pe stâncă. A urât încăperile strălucitoare și a iubit peșterile întunecate. A urât vinurile prețioase și a cerut o picătură de apă. A urât mâncărurile gustoase și a cerșit o bucată de pâine. A trimis iubirea lui către cer, în ascuns, în vreme ce el se afla pe pământ, și de aceea și cerul i-a trimis lui, în mod vizibil, căruța de foc. Aceasta l-a purtat repede și l-a mutat între cele cerești. Pentru că inima lui se înălțase în ascuns, și trupul său s-a înălțat în mod văzut. Cu rugăciunea sa și prin mijlocirea acestuia să ne învrednicim a-l privi între îngeri!” (Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones, II, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), 311–312, Syr. 134–135, p. 54 (sir.), pp. 70–71 (germ.), v. 653–677, apud Cătălin Popa, *O perspectivă hristologică asupra Sfântului Ilie. Liniaritate simbolico-dogmatică în gândirea siriacă* (Narsai, Cirus de Edessa și Iacob de Sarug), 9-12, „MO”, 2015, pp. 213-229).

la cele inferioare la cele minunate, succesiune ce se manifestă prin Sfântul profet și se împlinește în Mântuitorul Hristos. Ridicarea Sfântului la cer constituie o manifestare a actului hristologic ce va urma, acest eveniment iconomic reprezentând punctul de cotitură în istoria mântuirii prin caracterul său prefigurativ privind Înălțarea cea minunată a Domnului Hristos. În felul acesta, Sfântul Ilie, cel ce are mintea lui Dumenzeu, implică un cadru hristologic simbolic, fiind situat în proximitatea venirii lui Mesia. Mesia, venind pentru mântuirea noastră, a pecetluit cu sângele Său nechibzuința vieții noastre, pentru ca făgăduința vieții să fie încredințată întregului Său neam. Prin moartea Sa ne-a eliberat din sclavia celui rău și a morții, iar prin învierea Sa ne-a dăruit viață nemuritoare.

Ca orice misionar preocupat de rostul misiunii sale de a vesti cuvântul lui Dumnezeu, Sfântul Ilie apare și ca cel ce depune mărturie despre starea de păcătoșenie a omenirii. Sfântul profet este martorul cel credincios și ca cel ce a vestit prin viața și faptele sale venirea Domnului, Cel întrupat din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu care este unul dintre noi, care s-a răstignit pentru mântuirea noastră și a înviat a treia zi din morți, dăruind lumii viață veșnică și mare milă. Deci, Mântuitorul Hristos ne dă chezășia vieții veșnice, eliberându-ne din sclavia diavolului și a morții, Învierea Sa fiind garanția intrării în Împărăția cerurilor. În această dimensiune hristologică își au locul atât Enoh, cât și Ilie, ca martori ai iconomiei divine și ai vieții ce va să vină prin Domnul slavei și în El. Dumnezeu a ridicat, așadar, dintre oameni pe Enoh și pe Ilie și i-a făcut să locuiască într-un alt loc, care era pe pământ. Ei au locuit pe pământ, dăinuind în natură muritoare. Fiind ridicați dintre oameni, Enoh și Ilie au primit o așezare în relație cu Mesia, Cel ce va să vină. Astfel, ei se situează în cadrul iconomiei mântuirii între Adam cel vechi și Adam cel Nou. Ei au fost ridicați la locul cel din Eden, acolo unde locuise Adam odinioară, fiind fiecare subiectul unui act cu semnificație hristologică. În atare caz, Mântuitorul Hristos, al doilea Adam, este scopul și finalitatea evenimentelor iconomice ce îi au ca subiect pe aceștia. El a împlinit făgăduința dată de Dumnezeu primilor oameni de reintrare a lor în paradisul pierdut. În această realitate Sfântul Ilie trebuie înțeles ca fiind typos al Domnului Hristos și vestitor al iconomiei divine. Ridicarea la cer a Sfântului Ilie a prevestit Înălțarea Mântuitorului Iisus Hristos la ceruri. În acest context, Sfântul Ilie dezvăluie nu doar nemurirea oamenilor în Domnul Hristos, ci și ridicarea lor la locurile cele mai de sus. Din această perspectivă, Înălțarea Domnului are în vedere ridicarea întregii naturi umane împreună cu El la Tatăl.

Sfântul Ilie face parte dintre drepții Vechiului Testament desemnați ca elemente tipologice sau reprezentări ale evenimentului hristologic. Numai dacă medităm la învierea fiului văduvei din Sarepta ar fi de ajuns

să putem defini profilul hristologic și misionar al Sfântului Ilie. Pentru a învia pe copil, Sfântul și-a întins peste el trupul său cu mâinile deschise, prefigurând pe Mântuitorul răstignit pe cruce, răscumpărându-ne din moarte și din stricăciune. Evident, dacă el nu ar fi reprezentat pe Fiul Tatălui înomenit, răstignit pe cruce, n-ar fi putut învia pe cel mort. Astfel, bărbatul desăvârșit, care are mintea lui Dumnezeu, s-a întins peste copil și a arătat cum Domnul său se va micșora ca să-l învieze pe Adam și pe tot neamul lui. Trei zile Cel viu a stat deasupra celor morți, până ce Adam, eliberat de întuneric, a ieșit din strâmtoarea iadului și s-a întors la locul său în Rai. De asemenea, Sfântul Ilie, pentru că purta semnul Unului Născut, s-a întins de trei ori peste acel copil, ca să laude punerea în mormânt a Domnului, ca astfel cel mort să fie readus la viață.[99] Mesajul simbolic al pasajului biblic are o mare profunzime. În minunea săvârșită de Sfântul Ilie se prevestește clar atât Cel care a venit în lume pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, cât și crucea Lui. Totodată, gesturile Sfântului Prooroc, premergătoare și în timpul săvârșirii minunii, revelează realitatea chenotică a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Cum am văzut, Sfântul Ilie s-a întins de trei ori peste copilul mort anticipând deșertarea lui Dumnezeu pentru a-l învia pe Adam,[100] cum precizează Sfântul Apostol Pavel. Dimensiunea mesianică a textului este indicată nu doar prin referința la Mântuitorul Hristos ca antitypos, ca Cel pe care Sfântul Ilie Îl anticipează prin actele sale, ci Însuși Domnul Hristos este Subiectul, iar Sfântul Ilie este obiectul comparativ. Mântuitorul Hristos a fost trei zile în moarte pentru a-i da înapoi lui Adam locul său pe care acesta îl pierduse, iar Sfântul Ilie, ca unul care este din urmașii lui Adam, poartă semnul Domnului Hristos, Cel Unul Născut. Prin urmare, Sfântul Ilie avea atât taina Mântuitorului, cât și mintea Lui. Numai pe baza acestei taine el s-a situat deasupra morții, înviindu-l pe tânăr, iar gestica Proorocului destăinuia mintea sfântă care-l revela pe Domnul slavei. Deci, Sfântul Ilie, ca drept desăvârșit, face parte dintre cei care vestesc hristologic misiunea Bisericii. El Îl anticipează pe Mântuitorul și Domnul nostru prin faptele și minunile sale, având mintea Domnului și fiind o realitate tipologică evidentă. În același timp, Sfântul

Mesajul simbolic al pasajului biblic are o mare profunzime. În minunea săvârșită de Sfântul Ilie se prevestește clar atât Cel care a venit în lume pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, cât și crucea Lui. Totodată, gesturile Sfântului Prooroc, premergătoare și în timpul săvârșirii minunii, revelează realitatea chenotică a Fiului lui Dumnezeu întrupat.

99 Paulus Bedjan (Ed.) *Homiliae selectae Mar–Jacobi Sarugensis*, T. III, p. 315–316 v. 21, v. 1–9.
100 Filipeni 2, 6-8: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce".

Ilie, împreună cu Sfântul Enoh, este cel ce preînchipuie nemurirea atât ca martor al iconomiei divine, cât și al vieții celei adevărate la care suntem chemați prin jertfa și învierea Domnului Hristos. Datorită acestor tematici, Sfântul Ilie este mai mult decât un personaj din istoria drepților, având o dimensiune hristologică și situându-se deodată la delimitarea dintre epocile iconomiei divine și sfârșitul veacurilor, când va veni să moară martiric pentru această lume și să învie pentru viața veșnică. În atare caz, Sfântul Ilie este mărturisitorul „slavei lui Dumnezeu”[101] pe care Mântuitorul a făgăduit-o celor ce cred în El. În Mântuitorul Iisus Hristos stăpânia morții a luat sfârșit, iar cei vindecați de această suferință sunt schimbați în fii ai luminii, având mintea lui Hristos. Dacă la început omul a pierdut rațiunea existenței sale și s-a amestecat cu lucrurile pământești, prin înviere el este ridicat iarăși în comuniunea Duhului și în împreuna viețuire cu minții cerești. Sfântul Prooroc Ilie este vestitorul și martorul acestor momente, omul care prefigurează și trăiește ceea ce a vestit. Mai mult, sfântul profet este acela care mărturisește despre iconomia mântuirii, care trăiește evenimentul Schimbării la Față și care va trăi până la sfârșitul veacurilor, când va vorbi iarăși despre Fiul lui Dumnezeu înomenit, primind pentru aceasta moarte martirică, după care va fi înviat din morți de Cel Atotputernic. Ca unii ce fac parte din Vechiul Testament, Sfântul Ilie și Sfântul Enoh trăiesc în lumina slavei lui Dumnezeu și sunt martori ai acestei taine divine în lume. Așadar, cuvintele Sfântului Apostol Pavel „noi avem mintea lui Hristos” sunt atât o mărturie a Bisericii pentru propovăduire, dar și un mandat pentru cei care vestesc cuvântul lui Dumnezeu în lume.



Viziune cerească

101 Ioan 11, 40.