

Duhul e *Sfântul și Sfințitorul*, prin fidelitatea cu care asistă pe ceilalți, prin fidelitatea pe care o întreține în ceilalți față de Dumnezeu și întreolaltă. Ține de Duhul să participe și să Se facă participat ca persoană. El e expresia generozității lui Dumnezeu, a uitării lui Dumnezeu de Sine în "ieșirea" Lui la creaturi. El e bucuria lui Dumnezeu de ele și a lor, de Dumnezeu.

PARTEA A DOUA

LUMEA, OPERĂ A IUBIRII LUI DUMNEZEU, DESTINATĂ ÎNDUMNEZEIRII

I

Crearea lumii văzute

A

Crearea lumii văzute și a omului, în general

1. Crearea lumii și solidaritatea omului cu semenii lui și cu natura

Iconomia lui Dumnezeu sau planul Lui cu privire la lume constă în îndumnezeirea lumii create, care, în urma păcatului, implică și mântuirea. Mântuirea și îndumnezeirea lumii presupun, ca prim act divin, crearea ei. Mântuirea și îndumnezeirea vizează, fără îndoială, în mod direct umanitatea, dar nu o umanitate desprinsă de natură, ci unită ontologic cu natura. Căci natura ține de om, sau întregeste pe om, și omul nu se poate desăvârși fără să reflecteze și să lucreze asupra naturii. De aceea prin lume se înțelege atât natura, cât și umanitatea; sau, când se indică prin cuvântul lume una din ele, totdeauna este subînțeleasă și cealaltă.

Creștinismul din Occident a avut adeseori tendința de a referi mântuirea la omul separat de natură. Creștinismul răsăritean nu le-a conceput niciodată separat. În timpul recent a părăsit însă și Occidentul în general concepția despre mântuirea omului în mod separat de natură. Școala lui Bultmann care separă mântuirea omului de natură este astăzi un fenomen destul de singular.

Dependența umanului de natură, care nu înseamnă coborârea lui la ea, ci invers, este atât de adâncă, încât se poate spune că natura e o parte a naturii omului, e sursa unei părți a naturii umane și deci condiție a existenței și a dezvoltării integrale a omului pe pământ. Omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice. Aceasta poate să însem-

ne că nici natura nu-și împlinește rostul ei fără om, sau printr-un om care lucrează contrar ei. Prin coruperea, sterilizarea și otrăvirea naturii, omul face imposibilă existența sa și a semenilor săi. Astfel natura nu este numai condiția existenței omului singular, ci și a solidarității umane. Natura apare într-un mod cu totul clar ca mediul prin care omul poate face bine sau rău semenilor săi, dezvoltându-se sau ruinându-se el însuși din punct de vedere etic și spiritual. Natura e intercalată cu deplină evidență în dialogul interuman binefăcător sau distrugător, dialog fără de care nu poate exista nici omul singular, nici comunitatea umană.

Potrivit credinței noastre, fiecare persoană umană e într-un anumit fel un ipostas al întregii naturi cosmice, dar numai în solidaritate cu ceilalți. Aceasta înseamnă că natura cosmică este comună tuturor ipostasurilor umane, deși fiecare o ipostaziază și o trăiește personal într-un mod propriu și complementar cu ceilalți. O separare a naturii cosmice până la capăt între indivizii umani este imposibilă. Separarea ei prea mare sau în mod inegal introduce războiul între persoane și chiar în interiorul naturii umane, sau o face pe aceasta sclavul ei. Dar tocmai de aceea fiecare poate contribui la coruperea nu numai a unei naturi care îi aparține personal, ci a naturii care aparține tuturor. Aceasta indică o responsabilitate a omului față de natură, în care e implicată o responsabilitate față de semenii săi. Iar acuitatea acestei responsabilități arată că ea are un temel într-o responsabilitate față de o Persoană supremă, Care e Creatorul naturii și al oamenilor.

Imposibilitatea separării persoanei umane de natura cosmică face ca mântuirea și desăvârșirea persoanei să se proiecteze asupra întregii naturi și să depindă și de ea; de asemenea, face ca persoana singulară prin silința sa în vederea mântuirii să poată ajuta și pe alții, sau să fie ajutată în ea de ei. Natura întregă e destinată slavei de care se vor împărtași oamenii în Împărăția cerurilor și încă de pe acum

ea se resimte de liniștea și de lumina ce iradiază din omul sfânt. Slava lui Hristos pe Tabor a acoperit și natura. Dar ea poate rămâne ascunsă pentru ochii și simțirea multora și natura poate fi înjosită și afectată de răutatea unora dintre oameni. La rândul său, natura poate fi mediul prin care omul care crede primește harul dumnezeiesc sau energiile necreate binefăcătoare, dar și locul prin care se exercită asupra lui și înrăuriri care îl împing la rău.

O concluzie care mai rezultă din interdependența oamenilor față de natura ca dar al lui Dumnezeu, este că ea trebuie menținută în esență nu numai în elementele ei, ci și în sintezele ei naturale. Căci sintezele acestea sunt singurele care nu sunt statice și sterile, ci fertile. Ele se află într-o neîncetată fertilitate, producând omenirii mijloacele de existență. Natura ca dar al lui Dumnezeu se înnoiește continuu în același mod propice existenței umane, fără să se epuizeze în această mișcare de înnoire și de fertilitate.

Astfel, natura se dovedește ca un mijloc prin care omul crește spiritual și își fructifică intențiile față de sine și față de semenii, când este menținută și folosită conform cu ea însăși; dar când omul o sterilizează, o otrăvește și abuzează de ea în proporții uriașe, el își împiedică creșterea spirituală a sa și a altora. Aceasta confirmă faptul că ea e dată ca un mijloc necesar pentru dezvoltarea umanității în solidaritate, că e un dar al unei ființe superioare personale, care a creat-o, ca și pe oameni, într-o solidaritate. Această solidaritate nu a fost produsă de om, dar el o poate dezvolta sau slăbi spre binele sau spre răul lui și al semenilor săi. Originea ei transcende puterile lui, ca și cea a ființei lui. Dar în adecvarea lui la darul naturii care transcende, în originea ei, puterile lui, se face vădită originea lor comună în actul exclusiv al lui Dumnezeu, în crearea lor de către Dumnezeu, din nimic. Dacă în esența lor ar arăta ceva de la ele însele, responsabilitatea noastră față de Dumnezeu, în com-

portarea noastră față de natură și de semenii, n-ar fi atât de totală.

Înțelegerea naturii ca dar al lui Dumnezeu nu înseamnă însă că ea nu trebuie prelucrată. Ea este astfel făcută, că multe din cele necesare omului se obțin printr-o prelucrare din partea lui, iar în această prelucrare un loc important îl are imaginația continuu creatoare. Numai animalul se încadrează într-un tot în ceea ce-i dă natura în mod invariabil. Omul se dovedește și prin aceasta "stăpânul" naturii; iar natura – o realitate maleabilă, contingentă, adecvată acestei imaginații creatoare a lui. Aici se înscrie rolul mare al gândirii, al imaginației și al muncii omenești, prin care se realizează gândirea lui creatoare în natură. Iar prin munca sa, fiecare obține mijloacele necesare nu numai pentru sine, ci și pentru semenii săi. Oamenii trebuie să muncească și să gândească solidar la prelucrarea darurilor naturii. Astfel se creează o solidaritate între oameni prin mijlocirea naturii. Munca, condusă de gândire, este o virtute principală care creează comuniunea între oameni. Subiectele umane își devin astfel transparente prin natură, prin gândirea și munca lor aplicate în mod solidar, ca într-ajutorare, naturii. Iar întrucât comuniunea între ei e întreținută de responsabilitatea față de Subiectul suprem, El devine, la rândul Său, transparent prin natura dată de El, pentru ca ei să crească în comuniune prin munca lor.

Munca poartă astfel semnul iubirii între oameni; iar prin caracterul ei obositor, ascetic, îl spiritualizează pe ei și fructele ce li le dă natura, sau natura sensibilă care, dacă ar fi folosită fără muncă, ar deveni suma de mijloace a unei vieți de plăceri, lipsită de forța spiritualizării omului și fără influența libertății lui asupra ei.

Dar puterea omului de a prelucra natura prin fapta gândită, prin muncă, întâlnind natura ca dar, se hrănește ea însăși din puterea incomparabil mai mare a faptei Celui ce a creat acest dar, a Celui ce nu a prelucrat, la rândul Lui, o

natură dată, ci a creat-o din nimic. Munca cu efecte limitate, săvârșită de om asupra naturii, pentru a o face la rândul său dar, altora, trimite astfel la fapta creatoare a lui Dumnezeu, al Căruia dar complet este natura. Din puterea creatoare a lui Dumnezeu, Care a creat lumea din nimic, își ia originea puterea creatoare limitată a omului asupra naturii. Creația limitată a omului se întemeiază pe actul creației din nimic al lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, în conștiința umană și în iubirea față de semenii ce se manifestă în orice lucrare asupra naturii este o sete de cunoaștere și de prelucrare nelimitată a proceselor naturii. Natura însăși se dovedește a fi făcută pentru conștiință, și nu conștiința pentru natură. Natura se dovedește ca o raționalitate plasticizată care poate fi în principiu modelată la nesfârșit de conștiință și transferată complet în conținuturile conștiinței interumane iubitoare.

Prin toate acestea, atât conștiința, cât și natura trimit la existența unei conștiințe eterne, care cuprinde actual din eternitate nu numai toată țesătura rațională și posibil de plasticizat în forme nesfârșite ale naturii, ci și puterea de a o plasticiza de fapt și, prin aceasta, de a o crea din nimic și de a o modela până la totala ei copleșire de către spirit. Prin aceasta satisface setea conștiinței umane după această copleșire deplină a naturii de către spiritul uman în comuniune, sau de adunare a ei în spirit, stare spre care se dovedește destinată însăși materia, ca raționalitate obiectivă plasticizată. Această operă o realizează Spiritul Creator prin spiritul uman.

De fapt, dacă țesătura rațională a lumii trebuie să aibă un subiect care o gândește, un subiect care e cu adevărat cunoscător și stăpân al lumii create, acest subiect poate opera și prin conștiința creată, în comuniune, adunarea și transfigurarea materiei în spirit. Spiritul Creator, care este originea raționalității plasticizate a naturii și a subiectelor conștiente legate de ea, este și ținta lor, țintă în care su-

biectele umane își găsesc deplina unitate, împreună cu natura prin care comunică, ridicată la o stare deplin coplesită de spirit.

Crearea lumii din nimic de către Dumnezeu se face azi evidentă și în limitările ei, prin care El însuși ne limitează. Dar chiar prin această limitare El ne ajută să creștem spiritual punând frână egoismului nostru, prin grija de a împărți frățeste cu ceilalți resursele limitate ale lumii, de a da și altora posibilitatea să se dezvolte¹. Dumnezeu ne face azi să ne solidarizăm și mai mult între noi și prin aceasta să creștem spiritual prin muncă și sacrificiu. Acesta e un nou ascetism, un ascetism pozitiv, generalizat și obligatoriu, care însă nu e într-o contradicție cu formele lui vechi, ci poate să-și găsească în ele o putere de susținere. Responsabilitatea noastră față de natura dată de Dumnezeu apare azi și ca o datorie de a folosi resursele cu cruțare și de a nu o altera prin poluare. Acest lucru ne ferește și el de patimi și de căutarea unei satisfaceri infinite în lume.

2. Crearea din nimic, în timp

După credința creștină, lumea și omul au un început și vor avea un sfârșit. În forma lor actuală, sau în cea în care pot evolua prin ei înșiși. Dacă n-ar avea un început, n-ar fi din nimic, deci n-ar fi opera exclusivă a libertății și a iubirii lui Dumnezeu și n-ar fi destinate unei existențe în plinătatea lui Dumnezeu, ci forma ei relativă, imperfectă ar fi singura esență fatală a realității. Numai dacă lumea este din nimic prin voia lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecțiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică și prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei

1. Raportul comisiei "Biserica și Societatea" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, intitulat "Natura, dreptatea socială și viitorul eshatologic", din Iunie-Iulie 1973, *Christian Anticipation of Social Thought in Future Perspective*, ed. Church and Society, World Council of Churches, March 1974, p. 6-7.

pentru aceasta. Acest început al lumii și al omului și acest sfârșit care nu e un sfârșit total dovedesc amândouă iubirea lui Dumnezeu față de ei și le dă un sens.

O lume existentă din veci în forme evolutive, în esență identice cu cea actuală, ar fi ea însăși absolutul, adică singura realitate. Dar absolutul nu poate purta marca nonsensului și limitărilor, pe care o are în sine forma actuală a lumii, privită ca singura realitate, sau cele esențial identice, în care toate se compun și se descompun. Chiar dacă ar fi un sens superior necunoscut în această relativitate, ar trebui să fie cineva care să fie conștient de el în mod etern, în care caz el ar fi adevăratul absolut, superior acestei relativități. Iar dacă nu e nimeni conștient de un asemenea sens, un asemenea sens nici nu există. Conștiința noastră însă, cea mai înaltă formă de existență în această lume, cere ca lumea aceasta să fie mântuită de relativitatea ei; ea trebuie să-și găsească sensul într-un plan de existență superior ei.

Dar dacă cel care a creat-o nu este superior ei, nu o poate nici mântui. Mântuirea lumii de către Dumnezeu presupune crearea ei de către Dumnezeu. Dacă lumea e creată, ea are un început. Acest lucru poate fi făcut evident și altfel.

Lumea are un început, pentru că sensul ei se împlinește în om, iar neamul omenesc are un început. Și neamul omenesc are un început, pentru că se mișcă spre un absolut și duce și lumea cu sine. El nu e din veci, pentru că în acest caz nu s-ar mișca spre un absolut. El ar avea împreună cu lumea absolutul în sine din eternitate și ar rămâne în el etern. "Nici una din cele create nu-și este ținta sa finală, întrucât nu e nici cauza sa, pentru că altfel ar fi necreat și fără început și n-ar avea să se miște spre nimic... Nici una nu e scopul în sine, căci altfel n-ar fi supusă unei lucrări, o dată ce ar avea plenitudinea în sine și ar fi mereu

la fel și n-ar avea de la nimeni existența. Căci cel ce e scopul în sine e și necauzat"².

Potrivit credinței noastre, lumea și omul se mișcă pentru că tind spre o țintă desăvârșită pe care nu o au în ei. Iar câtă vreme se mai mișcă, înseamnă că n-au ajuns la ținta desăvârșită spre care tind. Ei suportă mișcarea, pentru că nu și-au dat-o ei înșiși și pentru că n-au desăvârșirea în ei, ci au primit mișcarea de la cauza care i-a adus în existență. Dar acea cauză i-a adus în existență nu în plenitudinea în care este ea, căci ar fi o contradicție ca Dumnezeu cel infinit să creeze un alt infinit lângă Sine; dar exercită asupra lor atracția plenitudinii spre care ei tind și de care se vor împărtăși la sfârșit nu prin natura lor, ci prin comuniunea de care se va face omul vrednic prin efortul liber al înaintării spre ea. Aceasta înseamnă că Dumnezeu cel etern Se așază într-o legătură cu lumea temporară și rămâne în legătură cu ea; deci că starea de devenire, sau starea temporală în care e pusă creația prin "începutul" ce i se dă, rămâne în legătură cu eternitatea. Dumnezeu S-a coborât la nivelul ei temporal, fără să înceteze de a rămâne totdată în eternitatea spre care vrea să o ridice. Acest lucru s-a dezvoltat mai pe larg în capitolul "Eternitatea lui Dumnezeu și timpul creaturii".

a. **Expresia biblică "la început" indică prima unire a lui Dumnezeu cu timpul.** Aici e locul să precizăm că însăși expresia "la început", când se produce actul creator și apare creația, indică prima unire a veșniciei lui Dumnezeu cu timpul. "La început" înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu la timp, cât și începutul timpului care ia ființă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu, Cel astfel coborât; "la început" e prima clipă a dialogului lui Dumnezeu coborât la creatură, cu creatura care începe drumul ei temporal. Aceasta au remarcat-o Sfântul Vasile cel Mare și Sfân-

2. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, col. 1072.

tu Grigorie de Nyssa, utilizând remarcabilele notații ale lui Platon asupra expresiei "deodată" (ἀπαξ)³. "Pentru ei, "la început" al Genezei este "deodată" de la frontiera (în sens geometric) eternității și timpului; adică, cum a arătat foarte bine Sfântul Vasile, un fel de moment atemporal în sine, dar a cărui țâșnire suscită timpul, punct de atingere, s-ar putea spune, al voinței divine cu ceea ce, trecând de la nonexistență la existență, începe acum și, neîncetând să înceapă, devine și durează"⁴. Iată cuvintele Sfântului Vasile: "Sau poate pentru iuțea și netemporalitatea actului creației s-a spus: "la început a făcut", fiindcă începutul e indivizibil și fără extensiune. Căci precum începutul drumului nu e încă drum și începutul casei nu e deja casă, așa și începutul timpului încă nu e timp, ba nici măcar partea lui cea mai mică. Iar dacă ar susține cineva că începutul e deja timp, să știe că ar trebui să-l fracționeze în părțile timpului. Iar acestea sunt: un început, un mijloc și un sfârșit. Dar a vorbi de un început al începutului, e cu totul caraghios. Și cine taie începutul în două face în loc de unul două (începuturi), mai bine zis, multe și nesfârșite, fiecare fracțiune putând fi tăiată în multe fracțiuni. Deci pentru ca să învățăm că lumea a luat ființa în mod netemporal (ἀχρόνως), deodată cu voirea lui Dumnezeu, s-a spus: "La început a făcut"⁵. "În începutul" (prin excelență) se întâlnește deodată consimțirea voinței divine celei mai presus de timp cu apariția primei clipe a timpului, a existenței create, în așa fel că se poate spune numai celei dintâi "începutul". "Prin singura consimțire a voinței (τῆ ρόπῆ τοῦ θελήματος μόνη) a adus

3. Platon, *Parmenide*, 157: "Deodată, această realitate ciudată stă la mijloc între repaus și mișcare. El nu e timp; e punctul de ajungere și punctul de plecare a celui în mișcare, care își schimbă mișcarea în odihnă, și al celui nemișcat, care își schimbă odihna în mișcare".

4. Olivier Clément, "Notes sur le temps" (II), în rev. *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, Paris, 1957, nr. 27, p. 134.

5. *Hom. in Hexameron*, P. G. 29, col. 16-17.

la existență toată măreția celor văzute⁶. "Deodată" al lumii e "deodată" al voinii divine ca lumea să fie. Dumnezeu produce în Sine un "deodată" al voinii Sale, care suscită timpul, de care e legată lumea. "Consimțirea" voinii divine e acceptarea din partea lui Dumnezeu a relației cu timpul, care primește chiar prin aceasta existență. Prin "deodată" al voinii divine se pune originea timpului în voirea divină și se arată că timpul nu există decât prin relația lui cu voirea lui Dumnezeu cea mai presus de timp. Timpul nu există de la sine, din eternitate, fără voia divină, ci își ia originea în voirea divină, într-un "deodată" al consimțirii acestei voinii.

Dar timpul nu numai începe, ci și durează prin voirea divină. Dumnezeu nu S-a coborât la relația cu timpul ca să suscite numai "începutul" lui. Acesta singur, dacă n-ar fi timp, n-ar avea rost să fie suscitată. Pentru că "începutul" timpului înseamnă "începutul" lucrurilor create în potența lor, deoarece nu există timp fără lucruri în mișcare, sau aducerea lucrurilor create la existența potențială de un moment n-ar avea nici un rost. În "început" e implicată toată distanța ce are să o parcurgă lumea creată prin timp, între început și sfârșit, dar și voia lui Dumnezeu de a fi în relație continuă cu ea, pentru a o duce la sfârșitul voit de El. Actul divin de voină a începutului timpului sau a lumii create implică în el voirea timpului sau a lumii create până la sfârșit, ca un întreg, ca un "eon", ca un "veac". Iar această voină a începutului timpului fiind începutul coborârii lui Dumnezeu la relația cu lumea ce începe, implică persistența coborârii Lui continuă în relația cu toată mișcarea lumii în timp.

Timpul ce urmează începutului, sau lumea ce se desfășoară din potența ei, nu durează prin sine, precum nici "începutul" lor nu apare de la sine. Sfântul Vasile spune: "Deoarece începutul s-a pus înaintea celor de după el, în

6. *Ibidem*, col. 8 C.

mod necesar, vorbind despre cele ce-și au existența în timp, a pus înaintea tuturor acest cuvânt zicând: "la început a făcut"⁷.

Precum începutul timpului sau lumea nu țâșnește dintr-o potență impersonală existentă de sine, ci din hotărârea voinii personale divine, care pune potența lumii, așa și desfășurarea ei nu iese dintr-o potență de sine, ci din potențele puse de Dumnezeu și însăși această desfășurare e voită și deci susținută în continuare de puterea lui Dumnezeu. La fiecare apariție a unei noi ordini în existență, Dumnezeu zice: "Să fie", arătând că vrea să fie și, prin aceasta, dă putere specială acestei noi ordini create. Fără voia și puterea lui Dumnezeu n-ar apărea o nouă ordine în existență, într-o conformitate cu toate celelalte.

Un act al lui Dumnezeu pune în cele anterioare ceva care se dezvoltă în ordini noi de existență. Dar într-un anumit sens toate cele posterioare au fost prevăzute în ceea ce s-a creat la început și apoi în mod special în cele imediat anterioare, sau ceea ce a fost creat de la început a fost creat de Dumnezeu capabil să primească și puterea prin care să apară noi ordini. Astfel totul iese din voia lui Dumnezeu, dar voia Lui se folosește și de cele anterioare. Sau toate au fost create de El, dar într-o anumită conformitate și legătură între ele. De aceea se poate spune că pe de o parte toate au fost create "la început", pe de alta, că creația se încheie cu crearea omului. Căci creația nu e întregă până ce Dumnezeu nu-i descoperă sensul ei în om. Omul apare numai la sfârșit, pentru că el are nevoie de toate cele anterioare. Iar cele anterioare nu-și găsesc sensul decât în om. Apariția succesivă a celorlalți oameni din primul om nu mai e o creație ca cea de la început, căci se rămâne pe același plan. Dar, pe de altă parte, fiecare suflet de om e o nou-

7. *Ibidem*, col. 12 C.

tate, pentru că fiecare e creat; și aceasta, într-un dialog real al lui Dumnezeu cu părinții lui.

Sufletul omului nu mai iese însă, nici în cazul primului om, din potența pusă anterior în lume la "început", deși e prevăzut și el de la "început" și dintr-o poruncă și putere a lui Dumnezeu, asemenea celorlalte ordini ale existenței. El e suflat de Dumnezeu însuși, adică e adus la existență din nimic printr-un act special al lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu intră cu el de la început într-o relație directă. Relația voită a lui Dumnezeu cu lumea sau cu timpul, prin care acestea subzistă, înseamnă în cazul omului dialog cu un subiect din primul moment, dat fiind că atât Dumnezeu, cât și omul sunt persoane, în timp ce natura întregă e adusă la existență ca obiect sau ca succesiune de obiecte, numai prin putere. Dar Dumnezeu creează acest ansamblu de obiecte pentru un dialog cu omul. Aitfel, crearea lor n-ar avea nici un rost. De aceea, în om e depășit planul creației naturii. Actul de creare a sufletului omului este de altă categorie. În el se manifestă ca suflare, din primul moment, relația directă a lui Dumnezeu cu omul, o relație dialogică, dătătoare de viață spirituală.

În dialogul continuu cu oamenii aduși la existență în mod succesiv, relația lui Dumnezeu cu lumea temporală își capătă sensul ei deplin. Lumea e oferită omului de Dumnezeu, iar lui Dumnezeu, de om. Lumea e văzută de Dumnezeu în om, și de om, în dependență de Dumnezeu. Prelungirea existenței oamenilor, în forma unor neîncetate decizii de voință față de lumea ca obiect și în raport cu semenii, față de care trăiesc o responsabilitate necondiționată, arată că ei nu există prin prelungirea lucrării unei forțe mai adânci indefinite, ci prin voia liberă a lui Dumnezeu, care face mereu apel la voia lor. Iar lumea este voită și ea de Dumnezeu, ca una ce slujește existenței oamenilor ca parteneri ai dialogului cu Dumnezeu, ai unui dialog de necondiționată responsabilitate și între ei, și față de El.

Dumnezeu creează lumea și timpul și rămâne în legătură cu ea prin voința Lui, pentru un dialog cu ființele conștiente, pe care vrea să le conducă la deplina comuniune cu Sine. În acest scop lumea a fost făcută pentru ca omul să se poată folosi de ea în creșterea lui în comuniunea cu Dumnezeu. Ea a fost creată în vederea omului. Ea s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energilor ei componente, până când, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu ("mâna lui Dumnezeu"), a fost format organismul biologic, în care a apărut prin "suflarea" lui Dumnezeu sufletul rațional după chipul lui Dumnezeu, capabil de dialogul cu Dumnezeu și cu aspirația spre o tot mai adâncă comuniune cu El, fiind investit în acest scop de la început cu harul lui Dumnezeu, sau pus în relație cu Dumnezeu.

Așa cum prima clipă temporală are la bază eternitatea, dar nu eternitatea unui substrat impersonal, ci voia lui Dumnezeu, Cel ce este din veci, așa și fiecare clipă ce urmează are la bază voia lui Dumnezeu cel etern, Care susține lumea în dezvoltarea ei și cheamă pe om continuu la un răspuns și prin aceasta face posibilă existența lui trează și intensă, sau legătura responsabilă cu eternitatea.

b. **Timp, eon, eternitate eonică.** Lumea nu e contrară eternității, cum socotea Origen; și nu e nici o eternitate lineară în sine. Ea își are originea în eternitate, e susținută de eternitate și destinată să se înveșnicească într-un fel de eternitate care nu e una cu a lui Dumnezeu. Căci nu e eternă prin ea însăși, ci prin Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul, deosebind "eonul" (αἰών) de eternitate, îl socotește pe acesta eternitatea plină de experiențele timpului, sau timpul umplut de eternitate. Există un eon final, în care se adună tot timpul, precum există un eon inițial, care cuprinde în Dumnezeu posibilitățile gândite ale tuturor celor ce se vor dezvolta în timp. Legile atemporale ale creației, ideile timpului, sunt un astfel de eon. Felul de viață al în-

gerilor și viața viitoare a oamenilor și a lumii în ea este un eon final⁸. Ea e o eternitate eonică, nu eternitatea pur și simplu a lui Dumnezeu. E eternitatea pentru lume care se cuprinde în Dumnezeu și e dată potențial în "deodată" și se readună în eternitatea eshatologică trecând prin timp. Eonul inițial nu e în mișcare. Eonul eshatologic are în el experiența mișcării și chiar un fel de mișcare stabilă eternă în jurul lui Dumnezeu (cum au și îngerii în viziunea lui Dionisie Areopagitul), pentru că creatura ajunsă în Dumnezeu se adâncește mereu în contemplarea și în împărtășirea de infinitatea lui Dumnezeu, deși e mereu scăldată în ea. Acel "deodată" potențial al primei zile devine un "deodată" plin al zilei a opta fără de sfârșit; ieșirea din eternitate prin creație sfârșește cu intrarea în eternitate prin înviere, după mișcarea prin timp.

VI. Lossky exprimă această concepție patristică astfel: "Există deci o posibilitate a timpului în care se maturizează întâlnirile omului cu Dumnezeu, autonomia (dar nu separarea) lui ontologică fiind aventura libertății umane, posibilitatea lui de transfigurare. Părinții au simțit această pozitivitate, ferindu-se să definească eternitatea ca ceva contrar timpului. Deși categoriile timpului sunt mișcarea, schimbarea, trecerea de la una la alta, nu li se poate opune totuși nemișcarea, invariabilitatea statică; aceasta ar fi eternitatea lumii inteligibile a lui Platon, nu a lui Dumnezeu cel viu. Dacă Dumnezeu viețuiește în eternitate, această eternitate vie trebuie să depășească opoziția timpului mobil și a eternității nemișcate"⁹.

c. **Creația din nimic.** Faptul că omul se simte împreună cu lumea dependent în mod total de voia lui Dumnezeu arată că omul și lumea nu au sursa într-o potență de sine eternă și că nu sunt nici din ființa lui Dumnezeu. Lumea e

8. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1164, 1153.

9. "Théologie Dogmatique", în *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 1964, p. 211.

creată din nimic de Dumnezeu. Rațiunile ei plasticizate sunt create din nimic, dar au ca model și ca susținătoare rațiunile eterne ale Logosului. Dacă ar fi din ființa lui Dumnezeu, ea ar fi părtașă prin ființă de plenitudinea Lui, și omul, legat de ea, ar fi și el etern și egal cu Dumnezeu și nu s-ar explica responsabilitatea lui față de Dumnezeu și setea de un absolut superior lumii. Ea nu e nici dintr-o substanță eternă, coexistentă cu Dumnezeu. Căci și în acest caz ar fi egală în eternitate cu Dumnezeu și atât El, cât și ea s-ar limita reciproc, neavând nici El, nici ea plenitudinea. În acest caz Dumnezeu n-ar fi mai bun ca ea și n-ar putea fi mântuită din relativitatea ei absurdă. În acest caz n-ar exista o responsabilitate umană necondiționată și o normă a acestei responsabilități. Dumnezeu nu ar putea impune lumii forma pe care a voit-o și nici omului, o direcție spre Sine prin exercițiul unei responsabilități. Sfântul Atanasie spune: "Unii, printre care Platon, care e mare la greci, asigură că Dumnezeu a făcut universul plecând de la o materie preexistentă și fără origine; că Dumnezeu n-ar fi putut face nimic dacă materia n-ar fi preexistat, așa cum trebuie să existe lemnul ca să poată fi lucrat de tâmplar. Cei ce vorbesc astfel nu-și dau seama că atribuie lui Dumnezeu o slăbiciune. Căci dacă nu este El însuși cauza materiei, ci formează lucrurile pornind de la o materie de bază, El va fi considerat slab, incapabil să lucreze ceva fără materie, așa cum slab este și tâmplarul care nu poate face nici un lucru necesar fără lemn"¹⁰.

Spiritul dumnezeiesc poate nu numai să producă modificări cu mult mai mari asupra energiei din care se alcătuiesc formele lumii, ci și să producă această energie, ca un efect al energiei lui spirituale, imprimând în ea potențial

10. *Sur l'Incarnation du Verbe*, ed. Charles Kannengiesser, in *Sources Chrétiennes*, n. 191, p. 266-267.

formele ce se vor actualiza la vremea lor, sau așa zisele "rațiuni" ale lucrurilor, de care vorbesc Sfinții Părinți¹¹.

3. Motivul și scopul creației

Potrivit credinței creștine, Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv și cu un scop. Aceasta dă lumii un sens. Părinții au scos în evidență bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creației, pentru a o opune ideii că Dumnezeu a creat lumea dintr-o necesitate internă, care duce și ea la panteism. Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Astfel Dumnezeu Cuvântul, Înțelepciunea, Puterea a fost Creatorul naturii umane, nu împins din necesitate la crearea omului, ci în virtutea iubirii Sale pentru această ființă a cărei existență a produs-o. Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea și celelalte daruri câte se văd în jurul firii dumnezeiești să nu rămână fără efect (ὄργα κείσθαι) ne-fiind cineva care să se împărtășească și să se bucure de ele"¹². Dumnezeu a creat lumea din bunătate, pentru ca să facă părtașe și alte ființe de iubirea Lui intertrinitară. Dionisie Areopagitul zice: "Binele, prin însuși faptul că există ca bine ființial, întinde bunătatea la toate cele ce sunt". Datorită razelor acestui Soare al existenței, există îngerii și sufletele și ființele necuvântătoare. "Dar și plantele toate au viața nutritivă și mișcătoare din Bine. Și orice esență neînsuflețită și fără viață există din cauza Binelui și din cauza Lui își are însușirea ei ființială"¹³.

Dacă pe toate le-a creat Dumnezeu ca să se împărtășească de iubirea Lui, scopul lor este să ajungă la o participare deplină la această iubire, adică la o comuniune de-

11. Patrick J. Mc. Laughlin, *The Church and Modern Science*, London, 1957, p. 33.

12. *Cuvântarea catehetică cea mare*, P. G. 45, col. 21.

13. *De divinis nominibus*, cap. IV, I-II, P. G. 3, col. 693-696.

plină cu Dumnezeu. Tot aceasta o spune iarăși Dionisie Areopagitul: "Bunătatea pe toate le întoarce spre ea. Ea e principiul adunător al celor dispersate, ca Dumnezeirea începătoare și unificatoare. Și toate o doresc ca pe originea lor, ca îmbrățișătoare și țintă finală. Și Binele este cel din care toate au luat subzistența și există (cum spune Scriptura) și au fost produse ca din cauza desăvârșită, în care toate persistă împreună, păzite și păstrate ca într-un sân atotțiitor, spre care toate se întorc ca la capătul propriu al fiecăruia și pe care toate îl doresc"¹⁴.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în tendința spre unirea deplină cu Dumnezeu și spre odihna în plenitudinea Lui sensul mișcării și deci al timpului. Restrângându-se cu deosebire la ființele raționale, el declară că toate au fost aduse la *existență* ca să dobândească prin mișcarea sau lucrarea lor liberă *existența bună* și, prin aceasta, să ajungă la *veșnica existență bună*. "După cum lucrarea prin voință se folosește de puterea firii, fie după fire, fie contrar firii, va primi, ca sfârșit al existenței bune sau al existenței condamnable, un fel sau altul de existență veșnică, în care se odihnesc sufletele, încetând mișcarea lor. A opta și prima zi, mai bine zis cea una și netrecătoare, este prezența atotcurată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, apărută după stabilizarea celor ce se mișcă; ea se sălășluiește în chip cuvenit întreg în ființa întreagă a celor ce s-au folosit prin voință de rațiunea existenței potrivit firii, și le procură veșnica existență bună prin participarea lor la Sine, ca la Cel ce este și este bun și este veșnic în sens propriu. Iar celor care prin voință s-au folosit contrar firii de rațiunea existenței, li se va repartiza după cuviință veșnica existență nefericită"¹⁵, în loc de veșnica existență fericită.

Textele date din Sfântul Grigorie de Nyssa și întreaga concepție a Sfântului Maxim Mărturisitorul pun în relief fap-

14. *Op. cit.*, cap. IV, col. 700.

15. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1392.

tul că Dumnezeu a creat lumea pentru om și a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinei comuniuni cu El, în mod special prin dialogul cu omul. Numai omul poate fi și deveni tot mai mult "martorul" slavei și bunătății lui Dumnezeu arătată prin lume; numai omul se poate bucura în mod conștient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu, devenind partenerul Lui. De aceea lumea ca natură e creată pentru subiectele umane. Ea are un caracter antropocentric. Numai în ele își descoperă și-și împlinește lumea sensul ei. Căci numai oamenii sunt conștienți de un sens al existenței lor și al naturii fizico-biologice și numai ei depășesc repetiția legilor naturii, putându-se ridica la urmărirea și realizarea prin ea a altor sensuri.

Lumea slujește ridicării noastre la sensul nostru ultim, sau la obținerea plenitudinii noastre în comuniunea cu Dumnezeu cel personal, prin raționalitatea ei flexibilă sau contingentă, prin sensurile pe care omul le poate urmări prin ea. Toate acestea ne impun nouă o responsabilitate față de Dumnezeu și față de lumea însăși, responsabilitate prin al cărei exercițiu noi sporim în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, umanizându-ne sau desăvârșindu-ne pe noi înșine.

4. Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar

Potrivit credinței creștine, lumea a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni. Viața este un dar al lui Dumnezeu. Tot ce mănâncă și bea omul "de pe urma muncii lui este un dar de la Dumnezeu" (Eccl. 3, 13). Înțelepciunea, știința, bucuria sunt daruri ale lui Dumnezeu (Eccl. 2, 26). Chiar dacă lumea ar fi dată omului numai spre cunoaștere, și tot ar fi un dar al lui Dumnezeu. Însă ea e dată și pentru viața lui trupească, și pentru formarea lui spirituală în vederea vieții de vecl.

În aceasta se arată dragostea lui Dumnezeu pentru om. Lumea e și din acest punct de vedere un cuvânt, sau o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om, într-o înaintare continuă. Ea își vedește și în aceasta sensul ei. Lucrurile sunt, cum spune teologul H. Schier, "darul Cuvântului lui Dumnezeu care luminează viața. Dar dacă lucrurile și tot ce există a fost adus la existență prin Cuvânt, atunci acestea sunt mărturii sau semne ale Cuvântului. Ele poartă, așa zicând, Cuvântul în ele. Aduse în existență prin Cuvântul care luminează viața, ele sunt în sine înseși indicații, îndreptări spre Cuvânt și în Cuvânt"¹⁶. "Cosmosul poate și trebuie să fie interpretat din Cuvântul"¹⁷.

Dar Dumnezeu ne arată nouă iubirea Sa prin lumea ca dar, pentru ca să realizeze un dialog progresiv în iubire cu noi. Însă pentru aceasta trebuie ca și noi să întoarcem lui Dumnezeu un dar. Dar omul nu are ce să dea lui Dumnezeu de la sine. Dumnezeu Se bucură ca omul să renunțe la unele din darurile primite, întorcându-le. Acesta e sacrificiul omului, întrucât putând considera în lăcomia lui că toate cele date lui de Dumnezeu îi sunt necesare, renunță totuși la unele din ele. Prin aceasta el arată că recunoaște că toate le are de la Dumnezeu ca dar și-I aparțin Lui. Lumea arată în caracterul ei de dar al lui Dumnezeu că ea nu este ultima și absoluta realitate. Ea e necesară pentru om nu numai întrucât are trebuință să-i fie dată, ci și întrucât are trebuință de ea ca să o dăruiască, la rândul lui, pentru creșterea lui spirituală. Ea își vedește prin aceasta din nou caracterul ei educativ pentru om. Acesta se folosește de ea și prin faptul că o dăruieste la rândul lui. Și el n-o pierde total prin actul dăruirii, ci se împodobește prin ea și mai mult prin faptul că o dăruieste: "Mai fericit este a da decât a lua". El se îmbogățește astfel cu adevărat nu numai prin darul lui Dumnezeu către el, ci prin dialogul complet

16. *Zelt der Kirche*, Freiburg, 1966, ed. 4. p. 285.

17. W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Herder, 1974, p. 47-48.

al darului, adică prin primirea și întoarcerea darului. Paradoxul se explică prin faptul că darul primit și întors apropie persoanele în așa măsură, încât obiectul darului devine comun și devine mijlocul transparent al celei mai depline comunicări între persoane. Și nu numai comun, ci și sporit prin viața ce și-o comunică persoanele prin iubirea manifestată în darul ce și-l fac; persoanele se dăruiesc prin aceasta ele însele, iar prin această dăruire sporesc duhovnicește.

Dar lucrurile date nouă de Dumnezeu pot deveni darul nostru către Dumnezeu, prin faptul că suntem liberi în întoarcerea lucrurilor către Dumnezeu. Noi transformăm lucrurile în daruri ale noastre prin actul libertății noastre și prin iubirea ce-o arătăm în felul acesta lui Dumnezeu. Spre aceasta noi le putem transforma și combina la nesfârșit. Dumnezeu i-a dat omului lumea nu numai ca un dar de o fertilitate continuă, ci și de o mare bogăție de alternative posibile de actualizat de către om prin libertate și muncă. Această actualizare ca talanți înmulțiți dați de Dumnezeu este darul omului către Dumnezeu.

Cel mai mare dar pe care cineva îl poate face lui Dumnezeu este darul vieții sale înseși. Desigur, această întoarcere a darului nu înseamnă o disprețuire a darului primit. În cazul acesta, darul întors al omului către Dumnezeu n-ar mai fi dar. Întoarcerea unui dar implică prețuirea lui chiar de către cel ce l-a primit. În dăruirea vieții noastre către Dumnezeu voința noastră face un sacrificiu suprem, dat fiind că ceea ce voința în esență natura umană este să se conserve. De fapt, prin faptul că dă, omul face ceva prin care el socotește că promovează ființa lui. Dialogul darului între Dumnezeu și om este că fiecare se dăruiește celuilalt. Omul, chiar dacă are viața de la Dumnezeu, o poate face dar lui Dumnezeu întrucât, deși ar putea să o mențină până când i-o la Dumnezeu, o întoarce lui Dumnezeu prin libertatea sa, printr-o slujire mai înaltă. Desigur, aceasta nu

înseamnă un refuz al vieții primite de la Dumnezeu. Cel ce și-o dăruiește de fapt lui Dumnezeu nu ține însă la ea în mod egoist, ci o dăruiește lui Dumnezeu atunci când e necesar, sau în cazurile mai dese o pune în slujba lui Dumnezeu. Pe de o parte, el mărturisește prin orice lucru oferit lui Dumnezeu că e darul lui Dumnezeu, că nu-l are de la sine, ci de la Dumnezeu; pe de altă parte, că nu vrea să profite în mod egoist de darul lui Dumnezeu, ținându-l la sine, ci-și arată și el iubirea față de Dumnezeu dându-l măcar ceea ce are puțința să-l dea, adică o parte din lucrurile primite de la El însuși.

Pe lângă aceasta, mai trebuie observat că nimeni nu întoarce lui Dumnezeu lucrurile primite fără să fi adăugat la ele și munca sa. Strugurii, pâinea, vinul, untdelemnul, date lui Dumnezeu, sunt nu numai darul lui Dumnezeu, ci și munca omenească imprimată în ele. Desigur, și munca o prestează omul tot prin puterile date lui de Dumnezeu. Totuși el ar fi putut să nu folosească aceste puteri pentru o muncă prin care să întoarcă lucrurile primite cu pecetea sa omenească, adică valorificate de el. El sporește prin aceasta talanții primiți, după cuvântul Mântuitorului. Și Dumnezeu vrea ca omul să obosească pentru a pune o pecete valorificatoare a sa pe darurile primite, prin ceea ce le face și daruri omenești.

În esență, prin darul lumii Dumnezeu vrea să Se facă cunoscut omului pe Sine însuși în iubirea Sa. De aceea și omul trebuie să se ridice peste darurile primite, la Dumnezeu însuși, Care le-a dat. Darul ca semn al dragostei unei persoane față de alta are în sine imprimată destinația de a fi depășit de cel cărui a i s-a dat. Într-un fel darul e lucrul la care renunță persoana care l-a dăruit, de dragul persoanei căreia i-l dăruiește.

Când cineva nu înțelege aceasta, darul i se ia adeseori fără voia sa, pentru ca să-și dea seama că Dăruitorul e mai mult decât darul. Peste lume și peste viața noastră stă ast-

fel așezată crucea. Când noi nu mai vedem pe Dumnezeu prin crucea de bunăvoie, depășind lumea și viața noastră în iubirea de Dumnezeu, Acesta ni Se face transparent prin crucea fără voie.

În sensul acesta toate cele ce se află la mijloc între Dumnezeu și oameni se cer după cruce. Prin dezlipirea de ele, omul dă de Dumnezeu, Care e infinit mai mult decât toate darurile Lui. Crucea prin care el se dezlipește de ele și mormântul uitării de ele, în care dispar ele, duc pe om la înviere. Și toate sunt menite să ducă pe om spre înviere, adică spre viața eternă, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Capete gnostice*, I, 66). "Toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile toate au trebuință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte". Mișcarea aceasta spre ele fiind înlăturată, "răsare Cuvântul singur existând de Sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El" (*Capete gnostice*, I, 67). Se realizează adică vederea directă a Logosului cel personal mai presus de rațiunile lucrurilor, ca izvor care le circumscrie fiind infinit mai cuprinzător decât ele, după cum când realizăm comuniunea cu un subiect uman, lucrurile dăruite de el au fost depășite, bucurându-ne de bogăția lui cu mult mai mare decât ele. În sensul acesta Sfântul Apostol Pavel zice: "Lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume" (Gal. 6, 14). Lumea nu mai are pentru mine ceva care să mă atragă spre ea, nici în mine nu mai e ceva care să mă împingă spre lume. Sufletul se satisface deplin prin comuniunea cu Dumnezeu cel personal, nu prin lucruri. Ele trebuie să fie numai mediul transparent al lui Dumnezeu cel personal, semne ale iubirii Lui. Când este El însuși în fața mea, nu mai am nevoie de semne. Comuniunea cu Dumnezeu cel personal copleșește prezența lucrurilor. "Ce-i va

folosi omului de va câștiga lumea toată, iar sufletul și-l va pierde?" (Mt. 16, 26; Mc. 8, 36; Lc. 9, 25).

Întorcând lui Dumnezeu darul naturii prelucrate prin asceza muncii noastre, prin imprimarea acestei cruci în ele, le sfințim, le luăm caracterul de izvor ușor de plăceri și ne sfințim pe noi înșine.

Dar Dumnezeu ne-a dat lucrurile ca daruri nu numai pentru a ne deprinde în tăria de a le depăși spre El, ci și pentru a le depăși pentru semenii noștri, dăruindu-le lor. Iubirea noastră manifestată prin folosirea lucrurilor ca daruri trebuie să se îndrepte nu numai spre Dumnezeu, ci și spre semenii noștri ca să le câștigăm iubirea – comuniunea cu ei. "În dar ați luat, în dar să dați" (Mt. 10, 8). Propriu-zis, când le dăm altora, le dăm lui Dumnezeu, Care le-a dat pentru toți (Mt. 25, 34 ș.u.). Dumnezeu vrea ca talantul dat de El să fie dat la zarafi, adică la cei ce știu să lucreze cu el, ca să fie luat înapoi cu dobândă (Mt. 25, 27). Darul făcut de cineva altuia i se întoarce totdeauna cu un folos sporit. Mântuitorul ne recomandă să ne facem prieteni cu bogăția care nu e de la noi, ca și ea să ne ajute să intrăm la bogăția cea veșnică (Lc. 16, 8–9).

Bunurile lui Dumnezeu ca daruri servesc ca legătură a iubirii între persoane; prin aceasta ele nu devin paravane despărțitoare între ele. Ele pot servi deci spre desăvârșirea sau spre coruperea oamenilor. Bunurile ca daruri sunt menite să servească comuniunea interpersonală și să fie depășite pentru această comuniune. Drumul spre Dumnezeu trece prin umanizarea noastră. Iar în această umanizare nu se poate înainta decât în comuniunea umană. Ea constă în realizarea unei adânci comuniuni interumane. De aceea lucrurile nu ne sunt date numai pentru practicarea unui dialog singular al fiecăruia cu Dumnezeu, ci și pentru practicarea unui dialog între ei și al lor în comun cu Dumnezeu, sau a unui dialog între ei în conștiința că lucrurile le sunt date de Dumnezeu pentru folosirea lor ca daruri între ei, în

numele, din porunca și din bogăția Lui, ca semne ale iubirii Lui, pentru ca această iubire să se extindă și între noi. Limitarea lor, pusă în relief deosebit în timpul nostru, arată că dăruirea, sacrificiul, crucea și conștiința insuficiențelor nu sunt numai o condiție a creșterii spirituale pentru viața de veci, ci chiar și a conviețuirii oamenilor pe pământ.

5. Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu, pe măsura rațiunii umane în progres continuu spre sensuri tot mai înalte ale ei

Lumea ca natură se dovedește o realitate unitară rațională, existând pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru creșterea spirituală a omului, pentru dezvoltarea umanității. După Părinții Bisericii, toate lucrurile își au rațiunile lor în Logosul dumnezeiesc, sau în Rațiunea supremă¹⁸. Dacă ar fi numai pentru mâncare, nu ar fi necesar caracterul ei rațional. E drept că animalele se folosesc și ele de raționalitatea proceselor fizico-biologice ale naturii, deși numai pentru creșterea biologică inconștientă. Dar dacă acestea nu ar avea scopul de a servi omului, ar fi și ea fără sens.

Însă raționalitatea lumii are virtualități multiple. Ea e maleabilă, contingentă și omul e cel ce folosește și scoate acest caracter al ei la iveală.

Singur omul, folosindu-se de raționalitatea naturii în mod conștient și făcând uz în mod conștient de procesele ei prin munca sa animată de responsabilitate, urcă la o viață de comuniune spirituală și la conștiința unor sensuri și scopuri mai înalte ale naturii. Numai în om raționalitatea de indefinite virtualități ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai pentru om ea este folosită nu numai existenței lui biologice, ci și creșterii lui spirituale. Numai omul, ca ființă conștient rațio-

nală care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, devine prin ea el însuși mai rațional, sau își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui. Descoperind și punând în valoare raționalitatea multiplu suprapusă a lumii, în mod liber, împreună cu semenii săi, pentru mai bogata folosire a resurselor ei și pentru înțelegerea sensurilor ei inepuizabile, sporește în comuniune cu aceștia; iar acest lucru e o sursă de cunoaștere a altor sensuri mereu mai înalte. În cunoașterea raționalității naturii prin rațiunea sa, omul își descoperă responsabilitatea sa față de ea, față de semenii și de Dumnezeu; și dezvoltarea acestei responsabilități echivalează cu descoperirea crescândă a sensurilor lumii și ale existenței umane.

De punerea în lumină și în valoare tot mai înaltă a raționalității naturii, ține deci sesizarea și aplicarea ei printr-un subiect conștient și faptul că acesta poate descoperi în raționalitatea aceasta sensuri care servesc creșterii lui spirituale. Raționalitatea lumii își descoperă un sens prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman, care e conștientă și de o bogăție inepuizabilă, care nu este o repetare monotona. Ea este o raționalitate care descoperă, alege și urmărește ținte mereu mai înalte, spre care înaintează folosind natura însăși, dar nu într-o repetiție monotona, ci cu o înțelegere continuu nouă a lucrurilor și prin alegerea liberă a altor și altor moduri, din cele tot mai multe cunoscute, prin noi aplicări ale legilor naturale, urmărind rezultate din ce în ce mai de folos. Prin gândirea îmbogățită și prin munca comună de tot mai accentuată responsabilitate pe care le aplică naturii, oamenii se ridică la trepte tot mai înalte de înțelegere a ei și de comuniune.

a. Rațiunile stricte ale lucrurilor și sensurile lor. Părinții Bisericii, vorbind de rațiunile eterne ale lucrurilor cuprinse în Rațiunea divină, sau în Logosul, sau în Cuvântul lui Dumnezeu, înțeleg prin ele și aceste sensuri mereu mai înalte ascunse în ele și socotesc că ele sunt surprinse, cu ajutorul

18. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, 1365.

Cuvântului suprem, tot de rațiunea umană care cuprinde rațiunile lucrurilor în sens strict. Uneori ei disting sensul lucrului de rațiunea lui strictă, numind pe cea din urmă *logos*, iar pe cel dintâi, *noema*. De asemenea disting înțelegerea sensului (*noesis*) de rațiunea personală strictă, care sesizează rațiunea obiectivă a lucrului, numind pe amândouă cele din urmă *logos*. Urmând acestei distincții, vom distinge și noi pe de o parte între rațiunile lucrurilor și cunoașterea acestora prin rațiunea umană în sensul strict, și, pe de altă parte, între sensurile lor și înțelegerea lor în continuu progres printr-un act cunoscător mai sintetic și mai direct (intuiție). Tot asemenea Părinților bisericești, recunoaștem o legătură între rațiunile lucrurilor și cunoașterea lor prin rațiunea strict analitică, pe de o parte, și, pe de alta, între sensuri și înțelegerea lor printr-o dreaptă judecată mai directă și mai intuitivă. Căci chiar cunoașterea analitică a lucrurilor deschide vederi noi în descoperirea de noi sensuri ale lor. Lumea se dovedește astfel că e "lumina" inepuizabilă, conform cuvântului românesc "lume", care vine de la latinescul "lumen".

Rațiunea analitică cercetează rațiunea parțială a lucrului, căutând să afle proporțiile exacte ale elementelor care intră în compoziția lui și condițiile în care se constituie și se menține. Astfel, toate lucrurile și toate fenomenele de formare, de durată, de desfacere a lor sunt strict raționale. Trupul omenesc are și el rațiunea, sau raționalitatea lui. Și chiar ființa umană, ca una ce se constituie totdeauna din trup și suflet. Dar în fiecare componentă și în fiecare legătură din lăuntrul lui el este ceva mai înalt decât ceea ce poate fi surprins prin rațiunea analitică. Astfel, în însăși rațiunea aceasta totală a fiecărei unități intră deja un sens, care poate fi intuit, dar nu cunoscut și definit strict. E un sens care se intuiește tot mai mult și în care intră și legăturile nesfârșite și mereu noi în care e văzut fiecare. Mințea, sau rațiunea ca înțelegere, vede acest sens mai înalt și

tot felul de legături între diferitele unități și ține seama în înțelegerea fiecărei unități de celelalte unități. Aceasta pune în lumină totodată rațiunea mai completă a fiecărui lucru. Există deci un *logos* general al *logosurilor* unităților, sau unul mai presus de *logosul* tuturor *logosurilor*. Rațiunea mai generală e sensul sau bogăția de sensuri a unui lucru legat de rațiunile și de sensurile tuturor componentelor lui și de toate celelalte lucruri.

Există astfel un sens comun inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă, un sens de indefinită bogăție spre care înaintează omul. Sensul lor unic suprem e *Logosul* divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul își găsește propriul sens al existenței sale. Mai ales cel ce crede sesizează acest sens suprem printr-un act general de intuire, prin spiritul său.

Sensurile tot mai înalte și mai bogate și sensul suprem al realității totale și al existenței sale le află omul credincios în legătura sa cu realitatea mai presus de lume și de natură, deci în măsura în care cultivă această legătură. Progresul spre sensuri tot mai înalte și spre sensul suprem e și o chestiune de voință, de voință a omului de a se dezvolta drept, în armonie cu toți semenii, cu toată realitatea, cu rațiunea supremă a întregii realități. Sensurile superioare și sensul suprem i se revelează omului în legătură cu realitatea mai presus de sine și de natură, dar, în același timp, ca cerute de existența sa deplină și de natura însăși; sau existența sa și a naturii își revelează tot mai mult sensurile lor înseși și sensul suprem în lumina realității supreme. Cel ce crede își va descoperi sensul său suprem în măsura apropierii sale de Dumnezeu, în lumina revelației mai depline a lui Dumnezeu. La fel va descoperi sensul oricărui lucru prin aceasta. Potrivit credinței noastre, lumea se luminează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, Care e sensul ei suprem. Lumea e deosebită de Dumnezeu, dar

nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii e implicat în sensul lui Dumnezeu.

Rațiunea analitică vede lumea și fiecare lucru al ei oarecum separat. Dar ea e însoțită, în omul care își trăiește complet existența sa, de o înțelegere care intuește, prin progresele rațiunii analitice, sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și sensul lor suprem. După concepția noastră creștină, rațiunea progresează în cunoașterea lucrurilor și a legăturilor logice între ele, întrucât e condusă de rațiunea sau de înțelegerea care intuește sensurile tot mai înalte și sensul suprem al existenței. Rațiunea analitică se convinge chiar prin rezultatele ei de pe fiecare treaptă că n-a ajuns la explicația finală și totală a realității, iar rațiunea intuitivă, sau înțelegerea care intuește pe fiecare treaptă sensuri mereu mai înalte, o îndeamnă la alte cercetări și-i dă în același timp conștiința că sensul suprem sau deplin al oricărei unități cercetate e un mister legat de misterul întregii realități și al realității supreme, pe care niciodată nu-l va cunoaște deplin.

b. Rațiunile lucrurilor și rațiunea umană. Potrivit credinței noastre, Dumnezeu creând lucrurile ca plasticizări și sensibilizări ale rațiunilor Sale a dat totodată omului rațiunea ca organ de cunoaștere a lor. Se poate spune de aceea că omul are chiar datoria față de Dumnezeu de a cunoaște această operă creată la nivelul capacității rațiunii umane de a o sesiza, operă în vederea căreia a creat pe om cu o rațiune adecvată ei. De altă parte, omul este obligat să cunoască aceste rațiuni ale lucrurilor, căci altfel nu se poate folosi de ele și nu poate trăi între ele. Dar tot ca să poată trăi și ca să se poată folosi de ele, lucrurile au, în organizările sau rațiunile lor solidare, o anumită permanență, adecvată permanenței rațiunii umane, care depinde de ele.

În același timp omul folosește rațiunea sa pentru adaptarea lucrurilor la trebuințele sale multiple și în continuă mișcare. El găsește alte și alte conformități între lucruri și

trebuințele sale și, prin aceasta, alte și alte armonii ale lumii, alte frumuseți, alte dimensiuni ale ei. Precum natura este în mișcare și omul se poate folosi de mișcarea ei, la fel trebuințele lui sunt într-o continuă mișcare. Omul descoperă astfel sensurile lucrurilor care pe de o parte sunt aceleași prin continuitatea lor și deci pot fi cunoscute în comun, pe de alta sunt mereu noi în dezvoltarea și aspectele descoperite și ca atare îl pot ridica pe om la o înțelegere spirituală tot mai înaltă. Omul poate face aceasta întrucât componentele înseși din care se alcătuiesc lucrurile sunt elastice și mobile și pot fi combinate în diferite feluri, dar totdeauna în anumite limite, așa precum și ființa umană se poate mișca treptat fără să depășească o anumită linie de dezvoltare. Deci există o anumită elasticitate a modalităților de combinare a forțelor componente ale naturii, precum există o anumită elasticitate a modalităților de trai și de autoconducere spiritual-fizică a omului. Natura fizică și natura umană oferă un spațiu mereu deschis pentru exercițiul libertății omului.

Noi nu putem conviețui între lucruri într-un mod conștient fără a ni le adapta trebuințelor noastre și fără prevederi și promisiuni reciproce legate de intervențiile noastre asupra lucrurilor, adică fără a descoperi și a actualiza sensurile comune, generale ale lucrurilor și ale oamenilor. Aceasta presupune atât raționalitatea lucrurilor, cât și elasticitatea lor în cadrul unei raționalități previzibile de ordin mai larg. Totul e rațional în lucruri și în energiile componente, ca și între ele. Este imposibil să distingi ce este plasticitate sesizată prin simțuri și ce este structură sau sinteză rațională în ele.

Dar Dumnezeu a implicat în această raționalitate, în același timp permanentă și elastică a lucrurilor, și în posibilitatea cunoașterii și folosirii ei conștient-raționale de către om – adică într-un mod continuu mai adecvat trebuințelor lui de ordin material și spiritual și comunitar în

continuă creștere – sensuri mereu noi ale lucrurilor și ale ființei umane. "Rațiunile" lucrurilor și "rațiunea" umană au implicate în ele "sensuri" continuu noi, care ies la iveală prin aplicarea rațiunii umane la rațiunile lucrurilor.

c. Rațiunile lucrurilor și cuvintele, ca mijloc al dialogului nostru cu Dumnezeu. Rațiunile lucrurilor în unitatea lor cu cele ale elementelor componente, într-un fel permanente, într-un fel elastice, putând fi gândite, trebuie să fie exprimate de oameni pentru a-și comunica experiențele despre lucruri și a se angaja reciproc prin ele pentru viitor. Dar oamenii le gândesc și le exprimă în cuvinte, pentru că ele sunt date prin creație de Persoana supremă ca lucruri gândite de Ea mai întâi, sau ca lucruri pe care le-a creat, coborând în gândirea lor la nivelul capacității oamenilor de a sesiza gândirea și voința Lui cu privire la ele și la ei și de a le exprima în cuvintele lor. Astfel, oamenii gândesc și exprimă lucrurile pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura lor; gândirea și exprimarea lor de către oameni sunt, mai bine-zis, un răspuns la gândirea și la "vorbierea" Lui, Care li se adresează prin ele. După credința noastră, oamenii n-ar avea un conținut al gândirii lor dacă n-ar fi creat mai întâi Dumnezeu lucrurile gândite de El la nivelul înțelegerii lor și dacă n-ar avea în ele un conținut dat al vorbirii, dacă nu le-ar fi exprimat El în mod plastic creându-le și dacă nu le-ar cere prin aceasta El însuși să sesizeze ce a gândit și ce a spus El la adresa lor și ce le spune prin împrejurările mereu noi în care ajung prin voia Lui.

Raționalitatea lumii este *pentru* om și culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea. Dar așa cum cunoașterea lucrurilor progresează și se nuanțează, așa progresează și limbajul în bogăție și nuanță. E un progres spre infinitatea Cuvântului dumnezeiesc în care se cuprind nediferențiat rădăcinile infinite ale lucrurilor sau sensurile lor.

Dumnezeu a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească și să vorbească, prin faptul că El a gândit rațiunile lor și le-a dat creându-le mai întâi o îmbrăcăminte plastică la nivelul lor, cât și trebuința să le gândească și să le exprime, ca să poată face uz de ele în relațiile dintre ei și, prin aceasta, să se realizeze între ei și El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să-I răspundă Lui prin gândirea și vorbirea lor. În aceasta își găsesc toate sensul lor. Omul descoperă alternative mereu noi ale lucrurilor nu numai prin rațiune și prin noi combinații și întrebări ale lor, ci și prin simțirile și gândirile mereu noi produse în trupul lui prin contactul cu ele și prin relațiile mereu noi mijlocite de ele între el și semenii săi. Toate acestea se cer exprimate și comunicate printr-un limbaj mereu îmbogățit.

Acesta e înțelesul cuvintelor din Geneză: "Și Domnul Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le aduse la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice" (Fac. 2, 19–20). Astfel Dumnezeu însuși a cerut omului să vorbească întrucât l-a îndemnat sau a pus în firea lui trebuința să descopere cuvintele ce i le-a comunicat El prin lucruri sau sensurile date de El lucrurilor.

De aceea, chiar cuvintele adresate de Dumnezeu nouă prin lucruri ne stimulează la înțelegerea lor. Iar înțelegerea lor provoacă un răspuns din partea noastră. Căci nu există cuvânt înțeles de un om, față de care el să nu ia o atitudine, adică să nu răspundă. El a început să vorbească atunci când a început să răspundă lui Dumnezeu, trebuind să răspundă, fiind obligat de Dumnezeu să răspundă prin lucrurile puse de Dumnezeu în fața lui; el a început să se actualizeze ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Dumnezeu acceptă numele pe care omul le pune lucrurilor, în dialog cu El,

pentru că aceste nume au fost date lucrurilor de Dumnezeu însuși. Punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze și să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri, ființa noastră se dovedește superioară lucrurilor ca obiecte, așa cum este și Dumnezeu. Prin aceasta persoana noastră e ridicată pe un plan comun cu Dumnezeu, ca două subiecte care vorbesc despre lucruri ca despre obiecte, fiind și ea superioară lucrurilor și capabilă de a sta, prin dialogul cu Dumnezeu, oarecum pe același plan cu El, prin bunăvoința Lui.

Dumnezeu nu însuflă însă omului de-a gata înțelesurile și numele celor create de El, ci așteaptă efortul lui de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea și trebuința lăuntrică. Fiindcă aceste înțelesuri și întrebări sunt actualizările unor virtualități indefinite. Aceasta e încă o cauză pentru care fiecare om învață să vorbească printr-un efort, nu i se dă vorbirea de-a gata. Numai în felul acesta dialogul implică în el o creștere spirituală și o libertate. Înțelesurile lucrurilor ne sunt date obiectiv, așa cum este dată și capacitatea noastră de a le sesiza. Dar aceste înțelesuri au în același timp caracterul unei solicitări din partea lui Dumnezeu, la care omul trebuie să-și dea silința să răspundă. Dumnezeu așteaptă ca omul să descopere nesfârșitele gânduri ale Sale puse în lucruri și să exprime în cuvintele lui tot mai multe din indefinitele înțelesuri pe care voiește ca el să le spună prin lucrurile create pentru el. Noi putem combina în moduri nenumărate lucrurile între ele, sau lucrurile cu noi, și ne putem așeza în relații de o varietate mereu imprevizibilă cu alții, prin lucruri. Astfel actualizăm în mod variat virtualitatea vorbirii, care are pe Dumnezeu ca partener solicitant. Omul poate să nu facă efortul de a pătrunde la toată bogăția sensurilor lucrurilor și la sensurile care îl pot dezvolta pe el în înțelesul cel mai deplin al cuvântului. El va face și în cazul acesta un progres, dar

progresul poate să nu fie întotdeauna cel adevărat. Dumnezeu așteaptă ca noi să înțelegem tot mai bine și tot mai deplin gândurile Lui puse în lucruri și cuvintele ce ni le-a adresat prin ele, sau ni le adresează prin situațiile noi în care suntem puși. Conținutul spiritual al umanității poate deveni tot mai bogat și mai subtil, pe măsura îmbogățirii ei cu experiențele tot mai multe, câștigate în situații mereu noi, prin descoperirea altor și altor aspecte ale lucrurilor, ale atitudinilor și stărilor posibile umane, bune sau rele. Lu-mea își descoperă alte și alte aspecte, alte și alte modalități de combinări ale elementelor, alte și alte modalități create de raporturile între oameni și rezultate din raporturile oamenilor cu lucrurile.

Deși în Geneză se spune că Adam a dat nume animalelor înainte de facerea Evei, totuși faptul că facerea femeii e menționată imediat după actul lui Adam de numire a animalelor, arată o legătură între vorbirea omului și natura lui comunitară. Omul vorbește pentru că Dumnezeu îl îndeamnă la vorbire prin capacitatea și trebuința ce i-a sădit-o spre aceasta, dar omul vorbește pentru că gândește, iar aceasta arată că el gândește nu numai pentru a descoperi prin gândirea lui tot mai mult pe Dumnezeu cel infinit în opera creației și pentru a-L lauda pentru înțelepciunea și puterea Lui arătată în creație, ci și pentru a comunica cu ceilalți oameni și pentru a-L lauda împreună cu aceia pe Dumnezeu și pentru a crește spiritual împreună. Omul nu poate crește spiritual deplin numai în relația cu Dumnezeu. Oamenii își răspund și unul altuia prin gândire și vorbire, pentru că Dumnezeu a sădit în ei această trebuință, deci le-a cerut aceasta.

d. Rațiunile lucrurilor și sensul lor în comunlunea noastră cu Dumnezeu. Potrivit credinței noastre, omul începe să descopere rațiunile lucrurilor prin descoperirea folosului lor material, dar concomitent cu aceasta și prin căutarea sensului lor mai înalt, prin explicarea rostului lor. Lucrurile

sunt raționale cu acest dublu scop: de a fi de folos omului pentru a se întreține biologic, dar și în scopul de a spori spiritual prin cunoașterea sensurilor și al conformității tot mai înalte a lor cu el și al ultimului sens al lor care e Dumnezeu. Care răspunde cel mai deplin setei de împlinire infinite a omului. Sensul lucrurilor își mărește prin faptul că ele constituie conținutul gândirii comune și al comunicării verbale cu ceilalți, deci al comuniunii tot mai intime în general, al acordului pe care-l realizează cu ceilalți pe baza lor, al îmbogățirii și unirii spirituale reciproce. Dar în această comunicare oamenii își descoperă și ceea ce e în ei mai presus de trebuințele materiale. Se descoperă ca subiecte care caută un sens spiritual suprem al lucrurilor și al lor înșiși. Această comunicare își descoperă ea însăși nu numai o raționalitate permanentă, ci și niște sensuri tot mai înalte. Și o dată cu aceasta, lucrurile înseși își descoperă sensuri continue noi în întreținerea și înălțarea acestei comuniuni. Oamenii descoperă că trebuie să se comporte într-un anumit fel cu lucrurile, pentru ca ele să promoveze comuniunea între ei și să nu o împiedice. Aceasta nu înseamnă că ei trebuie să se lase dominați de ele, cu uitarea trebuințelor lor spirituale, ci că trebuie să le folosească cu o anumită cumpătare, să se deprindă a le face prilej de practicare a unei atenții și generozități reciproce, să vadă superioritatea nesfârșită a persoanelor semenilor în comparație cu lucrurile, să vadă transparența lor. Acestea își descoperă astfel sensul unor mijloace de creștere spirituală a oamenilor.

Omul sporește în diferitele forme de tărie spirituală, sau de virtuți, printr-un anumit raport de superioritate detașantă de lucruri, prin faptul că nu se lasă dominat în mod egoist de ele. Numai întrucât lucrurile capătă o anumită transparență sau relativitate în raport cu comuniunea interpersonală, ele își descoperă sensul lor din ce în ce mai profund și importanța lor în formarea spirituală a omului.

Altfel, iar dacă între subiectul uman și conținutul lui format din rațiunile lucrurilor nu se poate face o despărțire, sau subiectul se dezvoltă el însuși prin conținutul lor, lucrurile ca conținut al subiectului sunt necesare dezvoltării acestuia. În fond subiectul, prin gândurile despre lucruri și prin cuvinte, se exprimă pe sine însuși. El este "adevărul". Când cuvintele nu-l exprimă pe el însuși, sunt cuvinte mincinoase. Iar lucrurile servesc pentru desfășurarea subiectului, care fără ele rămâne o pură potență. Însă tot atât de necesară pentru actualizarea subiectului este raportarea la celelalte subiecte umane și la Persoana absolută. Fără această raportare omul nu pune nici un interes în desfășurarea subiectului său. Astfel, adevărul drept pe care-l exprimă cuvintele, adică subiectul adevărat exprimat prin ele, include raportarea pozitivă a omului la persoanele semenilor și la Persoana absolută. Dar realizând prin cuvinte raportarea aceasta, o realizează propriu-zis prin lucruri. O atitudine dreaptă față de lucruri e o atitudine dreaptă față de semenii și față de Dumnezeu și viceversa. Și de aceasta depinde dezvoltarea dreaptă a noastră.

Mai presus de toate, lucrurile își descoperă sensul, întrucât raționalitatea lor e văzută de om ca avându-și în mod unitar sursa în Dumnezeu cel personal, întrucât sunt văzute ca mijloc al iubirii lui Dumnezeu, deci al dialogului lui Dumnezeu cu noi și al dialogului între noi, dialog prin care Dumnezeu ne conduce spre o tot mai profundă cunoaștere a gândirii și iubirii Lui și la o creștere a gândirii și iubirii noastre proprii în relația dintre noi și cu Dumnezeu. Dialogul cu Dumnezeu prin lucruri contribuie la dezvoltarea noastră, întrucât acestea sunt văzute ca imagini, sau ca simboluri, sau ca chipuri transparente ale rațiunilor lui Dumnezeu, ale sensurilor urmărite de El prin crearea lor, sensuri prin care vrea să ne conducă tot mai mult spre Sine și spre dezvoltarea noastră proprie, cu condiția ca noi să le descoperim și să le realizăm. Noi creștem astfel prin lu-

cruri, întrucât prin ele cunoaștem tot mai mult intențiile iubitoare ale lui Dumnezeu față de noi. Din ce se cunosc mai bine lucrurile, din aceea se cunosc mai mult înțelepciunea și iubirea lui Dumnezeu față de oameni, și din ce se cunosc mai mult acestea, din aceea se văd în lucruri sensuri mai profunde.

Sensul fundamental descoperit de noi în raționalitatea lumii este că ea vine de la Persoana supremă și este adresată ca unei alte persoane, adică faptul importanței cu totul deosebite pe care o acordă Dumnezeu persoanei umane. Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea și dezvoltarea comuniunii între ele. Persoana e mai mult decât raționalitatea, prin intenționalitatea ei fără sfârșit îndreptată spre altul, prin iubirea ei nelimitată, prin libertatea nemărginită. Dar acestea nu sunt lipsite de sens. Raționalitatea e modul de comunicare a sensurilor profunde implicate în acestea. În comuniunea treimică este sensul infinit. Din ea se comunică omului pe cale rațională sau inteligibilă, adaptată lui, voința ei de a-l ridica și pe el la comuniunea cu ea, ca la sensul său suprem și infinit.

Dacă comuniunea cu semenii face lucrurile transparente și impune o anumită înfrânare și curățire în raporturile cu ele, cu atât mai mult dă lucrurilor o asemenea transparență, și impune o înfrânare și o curăție în raporturile cu ele, dialogul cu Dumnezeu și progresul în comuniunea cu El, care urmărește ca prin lucruri să ne conducă spre comuniunea deplină cu Sine. Dumnezeu ne cere, pe de o parte, un anumit respect al lucrurilor, pe de alta, o anumită cumpătare în raporturile cu ele. Între aceste două atitudini e, de altfel, o strânsă legătură. Și prin amândouă se fortifică și se înobilează spiritul nostru, dar se și promovează raporturile de dreptate, de respect și de iubire între oameni și între ei și Dumnezeu, dat fiind că lăcomia e cea care aduce dezechilibru și conflict în raporturile dintre ei, cât și

depărtare de Dumnezeu. Lucrurile, ca imagini ale rațiunilor divine, nu trebuie înjosite printr-o înțelegere și folosire murdară și producătoare de vrajbă. Dar aceasta o putem face când nu ne robim în chip pătimăș lor, ci vedem în ele sensul lor divin, promovator de comuniune. Însăși raționalitatea lor, pe care nu noi am creat-o, ne face transparent sensul originii lor divine și scopul lor, de a ne înălța spre Dumnezeu. Și însuși sensul lor ne cere valorificarea cea bună a raționalității lucrurilor.

Raționalitatea naturală a lucrurilor e numai prima treaptă a scării pe care ne urcăm la sensurile tot mai înalte ale lor, care echivalează cu o urcare în cunoașterea gândurilor lui Dumnezeu cu privire la noi și în cunoașterea și formarea noastră proprie, formare care ea însăși, la rândul ei, ne urcă la noi sensuri ale noastre, la o tot mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu și a sensurilor tot mai adânci ale lucrurilor. Dacă am putea desprinde raționalitatea repetiției lucrurilor de sensul lor mai adânc, responsabilitatea de a le cunoaște ar fi numai o responsabilitate de a cunoaște utilitatea trupească a lucrurilor. Dar întrucât nu putem despărți raționalitatea lor, care se repetă, de sensurile lor, responsabilitatea de a le cunoaște în sensurile adevărate ce decurg din raționalitatea lor e și o responsabilitate de a ne forma spiritual în legătură cu ele, după voia lui Dumnezeu, neimprimând vreo patimă și vreo îngustare în sensurile lor și, prin aceasta, neîntunecându-le.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să nu punem ceva pătimăș în sensurile lucrurilor, ci să ne străduim pentru a păstra sensurile lor curate, dumnezeiești, deci deschise spre infinit. Acesta este rostul purificării gândurilor, faptelor și deprinderilor noastre în raport cu lucrurile. Sesișăm lucrurile în sensul lor curat sau adevărat, când le cunoaștem în legătura lor cu Dumnezeu, sau în scopul în care le-a gândit Dumnezeu, în favoarea menținerii și dezvoltării noastre ca persoane în veșnicie. De aceea Sfântul Maxim

Mărturisitorul cere să ne ferim de a altera printr-o patimă acest sens obiectiv al lucrurilor. Iar Sfântul Marcu Ascetul cere ca îndată ce vedem un lucru sau ne vine în minte imaginea unui lucru, să-l punem în legătură cu Dumnezeu. Sfântul Maxim spune: "Înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să depărtăm patima de înțeles, și va rămâne gândul simplu"¹⁹. Iar Sfântul Marcu Ascetul cere să aducem lui Dumnezeu ca jertfă "gândurile nemușcate de fiare"²⁰.

6. Virtualitățile alternative ale raportului omului cu lumea. Responsabilitatea lui în a le actualiza pe cele mai folositoare pentru creșterea spirituală a lui și a semenilor lui

Pentru Dumnezeu, lumea e nu numai maleabilă, flexibilă, ci și total contingentă, în sensul că nu e necesară. Numai așa, ea este opera libertății și iubirii Lui. Pentru om, odată ce e dată de Dumnezeu drept condiție a existenței lui, contingența ei e limitată, sau ea e mult mai maleabilă, întrucât omul dotat de Dumnezeu cu libertate poate face un uz întrucâtva variat de ea, dar nu se poate dispensa de ea. Adică el poate schimba, în anumite limite, modurile în care se poate folosi de ea, sau ea îi permite o folosire a ei în moduri variate. Contingența totală a lumii pentru Dumnezeu se arată în însuși faptul că ea a fost creată în mod liber din nimic. Chiar omul ca creatură e pentru Dumnezeu contingent, iar pentru sine, maleabil sau contingent în sens limitat, întrucât nu el s-a creat pe sine, dar poate face un uz extrem de variat de năsfârșitele lui virtualități alternative. "Gândind strict, pentru om nu e nimic natural, căci el însuși nu e necesar. El este o creatură și, prin aceasta, o existență condiționată, și nu una necesară. S-ar

putea tot așa de bine să nu existe; și tot așa de bine s-ar putea să fie altfel organizat. Că *este și cum este*, o datorează numai voinței iubitoare a lui Dumnezeu. Prin aceasta faptul și modul existenței lui sunt întemeiate în harul lui Dumnezeu"²¹. Omul e contingent pentru Dumnezeu, dar în același timp Dumnezeu a pus în el o valoare de partener.

Dumnezeu S-a angajat prin crearea omului, pentru a-l aduce la îndumnezeire. Omul este transcendent ca origine și totuși existența sa este încredințată libertății proprii. El nu e încredințat ca un obiect pasiv altcuiva, așa cum e natura, căci are caracterul unei contingențe active, și nu pasive, ca natura. Omul e o ființă limitat și activ contingentă, sau maleabilă pentru sine însuși. Dumnezeu a creat lumea total contingentă pentru Sine, iar în raport cu omul, ca pasiv maleabilă pentru om, pentru ca el să-și poată exercita maleabilitatea lui liberă și activă în raport cu ea, punând în ea virtualități alternative pasive multiple, pentru ca omul să poată exercita un rol în parte creator chiar asupra sa însuși. Omul se creează și pe sine el însuși, nu e creat numai de Dumnezeu; și creează în parte și lumea. El poate actualiza unele sau altele dintre virtualitățile lumii în mod liber, iar întrucât Dumnezeu îl ajută la aceasta, El însuși rămâne cu lumea într-un raport de libertate, iar cu omul, într-un raport de colaborare liberă. În lume se întâlnește astfel libertatea omului cu libertatea lui Dumnezeu nu într-o ciocnire, ci într-o colaborare când omul ține seama de ceea ce este propriu naturii externe și naturii lui proprii, sau când vrea să meargă pe linia sporirii sale în infinitatea Celui ce este. "Căci nimic din cele naturale, precum nici firea însăși nu se opune Cauzatorului firii"^{21a}. Nici natura, nici Dumnezeu nu sunt omului o fatalitate imuabilă, un zid nemușcat; orice situație e reparabilă în oarecare fel, oricând el întâlnește un Dumnezeu îndurător.

¹⁹. *Capete despre dragoste*, III, 43, Filocalia românească, II, p. 85.

²⁰. *Despre Botez*, Filocalia românească I, ed. II, p. 282.

²¹. W. Béinert, *op. cit.*, p. 83.

^{21a}. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula Theologica*, P. 91, col. 80.

Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii umane creatoare și progresive.

Pentru Sfinții Părinți, materia era o masă amorfă, întru totul neluminată, a cărei transfigurare era greu de înțeles. Ei moșteniseră din filosofia elină noțiunea unei materii opuse Logosului divin, deci oricărui logos. Unii dintre ei – ca Sfântul Maxim Mărturisitorul – au ajuns totuși la ideea rațiunilor lucrurilor cu originea lor în Logosul divin. Astăzi noi vedem raționalitatea deplină și totuși maleabilă a materiei, transparența ei rațională, capacitatea ei de a fi flexionată de rațiunea și fapta conștientă umană – asemenea metalului căruia i se pot da multe forme – și descoperită în lumina ei de această rațiune. Dar raționalitatea aceasta maleabilă capătă sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilități, numai dacă rațiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate față de comunitatea umană și față de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparențe și transfigurări care poate înainta până la înviere, prin copleșirea ei de lumina și puterea spiritului uman umplut de lumina și puterea Duhului dumnezeiesc.

Adam și Hristos sunt tipurile pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părții sensibile a naturii sau stăpânirea ei prin spirit, desigur, nu fără efortul renunțării la dulceața ei și al durerilor crucii. Numai prin aceasta biruiește spiritul asupra părții sensibile a naturii și o transfigurează până la înviere.

Astfel, contingenței pasive a naturii îi corespunde contingența liberă a omului. Prin libertate, el însuși dispune în anumite feluri de modul ființării sale și al naturii. Prin libertatea sa de alegere el e chip al lui Dumnezeu, care, ca model, a putut chiar crea sau nu lumea, și poate fi ajutat

în opera lui de actualizare a unora sau altora din virtualitățile ei.

a. **Omul adaptează în mod liber legile naturii la sensurile din ce în ce mai înalte ale vieții.** Plantele și într-o anumită măsură animalele pot viețui într-o natură care se desfășoară după legile repetiției. Oamenii, care urmăresc în viață sensuri tot mai înalte într-un mod conștient și într-o comunitate conștientă, adaptează legile naturii în mod liber acestor sensuri. Natura se dovedește capabilă de un uz conștient, elastic, prin alternanțele multiple ale gândirii trecute în muncă. În însușirea virtuală a maleabilității, a contingenței sale, natura se dovedește făcută pentru omul liber, condus de un etos al înaintării într-o comuniune eternă. De aceea ea devine în mod actual contingentă prin om. Altfel, s-ar desfășura în mod monoton în cadrul exclusiv și rigid al legilor ei. Omul aduce în natură soluții mereu noi, care nu decurg în mod sigur din combinarea exclusivă a factorilor dați la un moment dat în ea. El aduce soluții imprevizibile, producând combinații de factori, care nu s-ar fi produs de la sine. El introduce în ea o anumită libertate a sa în continuă creștere^{21b}.

Aceasta înseamnă că natura este astfel structurată, încât lasă locul intervențiilor umane, care nu țin seama de totalitatea legilor ei exacte, și că aceste legi nu sunt menite să dea rezultatele cele mai folositoare prin ele însele, ci se întregesc prin intervențiile libertății umane. Sensul existenței pe care-l au oamenii într-un timp sau altul, felul vieții lor spirituale, în interdependența lor socială, natura sentimentelor fiecăruia se combină cu natura exterioară, sau o întregesc într-un mod care face imposibilă o separare reală a lor; sau, care face ca separarea să fie mai mult în planul abstract, închipuit, ales și el de spiritul omului^{21c}. Imagina-

21b. Schulte Wieting, "Technik und Verantwortung", in *Herder Korrespondenz*, 1973, Heft 4, p. 203.

21c. *Ibidem*.

ția și libertatea creatoare umană nu se mișcă în același fel ca natura, deși nu contrazic în majoritatea cazurilor efectele produse de legile naturii, sau nu le suprimă pe acelea, ci le folosesc într-un fel sau în altul.

Modelul acestei întregiri este simbioza dintre viața spirituală, plină de sensuri și de simțiri conștiente, și legile fizico-chimice ale trupului. Cea dintâi nu le anulează pe cele din urmă, dar le ridică pe planul trăirii lor spirituale, iar cele din urmă nu anulează pe cea dintâi, ci constituie o bază pentru ea. Toată realitatea lumii e ridicată la planul unei trăiri a ei în sentimente, a înțelegerii ei în sensuri. Iar acestea conduc pe oameni în atitudinile, în deciziile, în responsabilitățile lor morale și eficiente față de ea.

Acestea ne obligă să conchidem că legile au în ele o posibilitate elastică sau contingentă pusă la dispoziția omului pentru a o actualiza în diferite moduri, conform trebuințelor și conținutului de sensuri la care el a ajuns.

Ca să înțelegem acestea, e bine să revenim la faptul că toate forțele și lucrurile naturii sunt o raționalitate dinamică, plasticizată. Ca raționalitate inconștientă, ea nu se mișcă în mod liber spre țeluri alese de ea. Raționalitatea naturii e numai un obiect supus cunoașterii și dirjării subiectului rațional, conștient și liber, care e omul. În calitatea aceasta raționalitatea naturii e într-o solidaritate și continuitate cu rațiunea conștientă și liberă a omului; e făcută pentru intervenția acesteia în ea. Iar cum rațiunea omului, în înțelesul ei deplin, e organul de sesizare a sensurilor realității și existenței umane, care se descoperă mereu mai înalte, și, în ultima analiză, a sensului suprem al realității și al existenței umane, raționalitatea naturii servește acestei înaintări a rațiunii umane spre sensul suprem, ascunzând în ea posibilitatea de a fi înțeleasă de rațiunea umană în cadrul acelor sensuri tot mai înalte și de a fi actualizată de ea în moduri care să servească tot mai mult acelorora.

Când oamenii se ridică la înțelegerea sensului fraternității umane și a responsabilității lor reciproce, aceasta îi face să descopere, în posibilitățile raționalității sau ale legilor naturii, ceea ce servește într-un mod mai deplin acestei fraternități și responsabilități și tot aceasta dă naștere tehnicii, care poate apropia mai mult pe oameni și poate satisface nevoile tuturor într-un grad mai deplin.

b. Progresul spiritului uman și al lumii prin raporturile lor întreolaltă. Se poate spune în general că progresul în umanitate, care e progresul în cea mai autentică raționalitate cunoscătoare, identic cu progresul în cunoașterea sensului existenței umane, se face odată cu progresul în cunoașterea autentică a raționalității sau a sensului naturii ca obiect al raționalității cunoscătoare a omului. Deci prin aceasta se face cunoscut tot mai mult însuși sensul raționalității naturii.

Contingența raționalității naturii servește realizării omului, sau umanizării lui, dat fiind că umanizarea e legată de comuniunea tot mai adâncă între oameni. Contingența naturii e antropocentrică.

După credința noastră, se pare că toate aspectele lumii, sau chipurile actualizate ale bogăției ei contingente – descoperite de diferitele forme ale culturii umane în mod corespunzător cu sensurile multiple ale existenței prin care a trecut sau mai trece omenirea – sunt menite să fie păstrate, sau armonizate într-un chip tot mai complex și mai cuprinzător, până la chipul atotcuprinzător, corespunzător sensului atotcuprinzător la care va ajunge omul, în unirea lui cu Dumnezeu cel infinit. Contribuțiile oamenilor duhovnicești, ale marilor creatori de artă, ale tuturor savanților și multe din experiențele și vederile juste ale popoarelor și indivizilor vor rămâne înscrise în acest chip final atotcuprinzător al realității și existenței umane, umplut în întregime de Dumnezeu cel infinit. Iar aceste chipuri, chemate să se concentreze într-unul singur de o indefinită complexitate,

nu sunt numai actualizări ale potențelor date în lume și în spiritul uman, ci și trepte noi la care lumea se ridică printr-o transcendere, ajutată de transcendența infinită divină.

Depășirea fiecărui chip unilateral și al tuturor la un loc se face din intuirea unei desăvârșiri aflate mai presus de toate, în care chipurile își au izvorul și spre care tind, ajutate de însăși acea țintă finală. Formele și treptele umanizării înseși, pe care oamenii le doresc și le depășesc realizând sub impulsul lor alte chipuri ale lumii, își au originea în comuniunea unei iubiri interpersonale supreme și înaintează spre o comuniune perfectă din puterea ei și după asemănarea ei. Astfel raționalitatea naturii își găsește împlinirea ei supremă în realizarea sensului ultim al existenței umane, care constă în unirea acesteia cu Dumnezeu, sensul sau rațiunea supremă, mai presus de orice rațiune, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Răspunsuri către Talasie*, 24).

Iar Schulte Wieting spune că simpla orientare a atitudinilor și activităților umane după o normă imanentă care nu vede dincolo de om nimic, nu poate explica, nu poate adânci și nu poate fundamenta responsabilitatea de care se simte stăpânită ființa noastră și nu poate da puterea trebuinței de depășire continuă a sensurilor existenței și chipurilor lumii, la care ajunge omenirea în mod succesiv. Sensurile și chipurile acestea se pot depăși în alte sensuri și în alte chipuri numai când responsabilitatea care însuflețește această ridicare continuă a umanității se alimentează din perspectiva absolutului.

În om se produce o transcendere a naturii, care nu se datorește numai lui și cu atât mai puțin numai naturii²².

7. Factorii care actualizează virtualitățile multiple și alternative ale lumii

a. Primul factor al acestei actualizări: unirea între suflet și trup. După concepția creștină, fără spirit, lumea ar fi

22. K. Rahner, "Weltanschauung", *Schriften zur Theologie*, V, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 1964, p. 19.

închisă în repetarea automată a unor cicluri monotone mai înguste sau mai largi. Numai spiritul, prin libertatea lui, depășește repetiția și poate face și natura să o depășească. Munca are rolul decisiv în prelucrarea naturii, dar ea e o însușire a omului ca ființă gânditoare. Dar o poate face aceasta datorită faptului că spiritul uman este, pe de o parte, inserat în ordinea materială a lumii, prin trupul său. Spiritul uman dispune de capacitatea unor decizii alternative, sau a unei transcenderi de sine însuși, iar aceste decizii le poate imprima prin trupul său și lumii exterioare. Chela acestui rol stă în inserarea tainică a spiritului său în lumea materială prin trupul său. Toată lumea se resimte de acest fapt al inserării ei în spirit prin trupul omenesc. Numai prin trup omul poate prelucra natura, muncind. Spiritul omenesc se poate decide într-un fel sau altul; dar numai prin faptul că este spiritul unui trup, deciziile lui variate se pot prelungi în mișcări variate ale trupului, în activitatea lui muncitoare, în care ele se prelungesc prin organele lui sau prin uneltele confecționate și mânuite tot prin el.

Inserarea spiritului uman în trup este pârghia care ridică prin muncă lumea întregă din calitatea ei de natură supusă unei repetiții automate. În inserarea aceasta stă izvorul spiritualizării întregii lumi; în aceasta se dovedește lumea ca lume pentru om și-și împlinește rostul ei. O rază de lumină în această taină aruncă faptul că lumea materială este o țesătură a raționalității plasticizate sau materializate cu caracter de obiect, care nu-și alege în mod conștient drumurile; iar omul este rațiune sau spirit ca subiect conștient de sine și de lume și cu capacitatea de a se decide și de a se mișca din el însuși și de a mișca deci și raționalitatea plasticizată a trupului și a lumii, care ține de el ca un fel de trenă ce poate primi forme variate. Fără conștiința care se manifestă prin munca trupului din libertatea spiritului, lumea n-ar fi sau nu s-ar arăta contingentă. Lumea e și se revelează contingentă, pentru că e în legă-

tură cu spiritul, inserat prin trup și prin munca lui gândită, în natură. Lumea e contingentă pentru că e pentru om, care pe de o parte e legat de ea, pe de altă parte o depășește. Există o anumită continuitate între lumea contingentă și spiritul uman întrupat^{22a}

Spiritul rațional uman, ca subiect în legătură cu raționalitatea obiectivă plasticizată în trup și în natura exterioară, poate să pună în mișcări de combinare alese de el rațiunile, care prin plasticizarea lor alcătuiesc lumea, sau să modifice direcția mișcării lor.

b. **Trupul este interior spiritului; de aceea se poate vorbi de o non-obiectivitate a trupului.** După credința creștină, trupul e într-un mod particular interior spiritului, participând prin aceasta la viața spiritului, depășind planul biologic și fizico-chimic. În trup, raționalitatea capătă o complexitate particulară, datorită bogăției spiritului din el. La rândul ei, raționalitatea spiritului însuși se actualizează, într-o complexitate de mare finețe și subtilitate, în lucrarea lui asupra trupului. Pe lângă aceea, sensibilitatea materiei, însoțită cu durerea și cu plăcerea deja în organismele animalelor, se repercutează în conștiința spiritului uman ca o durere și plăcere trăite de conștiință cu o deosebită intensitate. Dar sensibilitatea aceasta, trăită de spirit și de trup în comun, alcătuiește o unitate și e ea însăși un prilej de dezvoltare și actualizare a raționalității spiritului, fie pentru a pune această raționalitate a spiritului, trăită prin trup, în slujba sensibilității într-un sens păgubitor libertății umane, fie pentru a întări această raționalitate tot prin trup spre fortificarea libertății spirituale față de sensibilitatea trupului.

Viața trupului face astfel parte constitutivă din viața sufletului nostru, a cărui bază este spiritul. Viața aceasta e în același timp primul obiect contingent al libertății spiritului, care ori o lasă să coboare la starea de procese aproape auto-

^{22a}. *Ibidem*.

mate prin slăbirea libertății spiritului, ori întipărește în ea o libertate spirituală tot mai mare. În cazul al doilea, prin trup se exercită asupra lumii într-un mod accentuat libertatea spiritului și lumea e astfel ridicată de spirit spre scopul superior al unirii ei cu spiritul suprem. Fără trup, spiritul uman n-ar putea mișca prin sine lumea spre sensuri alese de el, n-ar putea modifica mișcările ei, ci acestea ar rămâne determinate de cauze pur intrinsece lumii exterioare și extrinsece spiritului. Participant la spirit ca subiect, trupul nu poate fi definit ca un obiect pur și simplu. Trupul omului nu e numai materie, sau numai raționalitate plasticizată ca obiect; ci materie subiectivizată, participând la spirit ca subiect. În realitatea trupului meu e ceva care transcende ceea ce s-ar putea numi materialitatea lui și mișcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietățile lui materiale²³.

Există o non-obiectivitate parțială a trupului. Dacă trupul meu ar fi un simplu obiect, el mi-ar fi fost tot așa de străin ca și natura exterioară și n-ar mai fi un intermediar între spiritul meu și lumea exterioară. Trupul meu nu poate deveni nicicând o imagine completă a mea, cum pot deveni celelalte obiecte, căci face parte din subiectul meu care sesizează imaginea celorlalte obiecte. Nici trupul altuia, în calitatea lui de participant la subiectul aceluia, nu-mi poate deveni complet obiect. Pot vedea interiorul trupului meu sau al altuia, radiografiat, deci în mișcare, dar nu văd calitatea lui de subiect care-l vede ca obiect. Trupul meu formează, împreună cu spiritul meu, ecranul subiectiv al imaginilor tuturor obiectelor. Dar pentru aceasta trebuie să fie în același timp într-o legătură cu acele imagini. El este în parte subiect, în parte obiect. El ia parte la actul meu de gândire și de simțire a tuturor obiectelor, dar e și obiect de

²³. Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 230. În afară de Gabriel Marcel, a mai pus în relief caracterul de subiect al trupului Robert Blanchet în: *La notion du fait psychique. Essai sur les rapports du physique et du mental*, Paris, Alcan, 1935.

gândire și de simțire. Îl simt ca obiect și ia parte la simțirea pe care o am despre el ca obiect, într-o calitate de participant la subiectivitatea mea. Toată lumea o simt și o gândesc în el și prin el. Durerea e obiect al simțirii mele și act subiectiv de simțire. Și nu numai trupul, ci lumea însăși ia parte prin el la actul simțirii prin trupul meu, rămânând obiect al simțirii.

Trupul nu se poate înțelege fără spiritul care l-a organizat și-l penetrează, combinând rațiunile diferitelor elemente materiale, în sistemul de rațiuni ale trupului, prin care se manifestă rațiunile spiritului. Trupul e adaptat continuu spiritului, sau e imprimat în mod particular de spirit. Trupul este rezerva primă de nenumărate posibilități contingente materiale, actualizate de spirit prin tot atâtea posibilități ale lui în stare de a fi actualizate. Dar fără trup, posibilitățile spiritului nu s-ar putea actualiza. Într-un fel, și sufletul se formează prin trup, sau primește o pecete a lui.

S-a spus că trupul este imaginea și senzația primă și fundamentală a tuturor imaginilor și senzațiilor subiectului uman. Dar trupul este nu numai imaginea sau senzația-obiect, ci și imaginea și senzația-subiect. El aparține, pe de o parte, subiectului care sesizează imaginile și simte obiectele împreună cu spiritul și, pe de alta, e imaginea și senzația fundamentală în care sunt adunate celelalte imagini și senzații. Același rol îl are trupul și în ordinea acțiunii. Asupra lui lucrează pe de o parte spiritul, iar, pe de altă parte, el participă la lucrarea spiritului. El face trecerea de la subiectul activ la lumea obiectelor supuse activității lui, fiind și subiect, și obiect.

Această mare taină de formare a trupului ca participant la subiectivitatea spiritului n-ar fi însă posibilă fără un anumit caracter rațional al materiei. Spiritul rațional ca subiect penetrează raționalitatea materiei ca obiect și o asimilează raționalității trupului său participant la subiectivitatea sa. O face aceasta și prin însușirea sensibilității raționalității plas-

ticizate sau sensibilizate ca materie. Aceasta deschide perspectiva subiectivizării întregului cosmos de către fiecare subiect uman, perspectiva trăirii lui de către om în rațiunea și sensibilitatea lui.

Trupul e o mare taină și trebuie respectat ca atare. El ne este într-un fel transcendent înțelegerii și arbitrariului nostru, pentru că nu e produs de noi, nici de părinți, nici simplu de natură. Noi nu avem voie să-l lăsăm pradă pornirilor inferioare în raport cu natura. În acest caz, cădem noi înșine de la starea de subiect liber la starea de natură, aserviți naturii. Destinația trupului este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea sau spiritualizarea întregului cosmos, a întregii naturi. El trebuie innobilat și transfigurat sau spiritualizat în simțirile lui, pentru ca prin el să transfigurăm lumea. Pilda și puterea aceasta ni le dă Hristos.

c. **Plasticizarea chipurilor rațiunilor divine, ca creare a lumii, sau ca aducere la existență a lor.** Potrivit credinței noastre, plasticizarea ca lume reală a raționalității lumii gândite se datorește unui act al creației din partea unui subiect suprem. Acest act echivalează cu crearea lumii din nimic. De aceea, această plasticizare păstrează mereu în ea marca acestui nimic și a dependenței ei de subiectul creator suprem. Din taina ei se explică alte multe taine: nașterea lui Iisus Hristos fără stricarea fecioriei, pnevmaticizarea trupului înviat, o anumită implicare a trupului nostru în sufletul nostru după moarte și înainte de înviere. Căci plasticizarea se poate subția și se poate îngroșa, în funcție de voința spiritului care dă rațiunilor sale forma plasticizată. Menționăm că crearea sufletelor nu poate fi înțeleasă ca o plasticizare a rațiunilor lor din Dumnezeu, ca lucrurile materiale. Prin creare ele capătă o ființă reală de alt ordin. În legătură cu aceasta mai e de precizat că rațiunile lucrurilor primesc și ele existență reală, deosebită de gândirea lor de către Dumnezeu, când lucrurile sunt create ca plasticizări ale rațiunilor lor.

În orice caz, actualizarea contingentei lumii și prin aceasta ridicarea ei la stări tot mai spiritualizate, odată cu omul care se transcende spre comuniunea cu Persoana infinită și spre continua îmbogățire din Ea, este o operă a spiritului uman în trup. Lumea însăși fără spiritul uman nu ar putea ieși din cadrul rigid, liniar, al unei repetiții automate. Spiritul uman întrupat poate elibera prin întărirea lui, care echivalează cu deplina lui eliberare de robia pasiunilor care-l automatizează, și natura, de repetiția ei automată. Spiritul omenesc întrupat e o oglindă care, prin simțirea și gândirea mijlocite de trup, adună în el, în mod conștient, rațiunile și imaginile lucrurilor, făcând din toată lumea un chip unitar al conștiinței sale, pe baza căruia intervine într-un anumit fel în lucruri, în forțele naturii, combinându-le și dirijându-le după cum voințește, într-o transcendere bună, când se mișcă conform năzuinței și rațiunii lui adevărate.

Contingenta lumii și inserarea spiritului în ea, cu capacitatea lui de a actualiza această contingenta, n-ar avea nici un sens dacă nu s-ar urmări prin aceasta o transfigurare a trupului și a lumii. Omul pune pe lume pecetea nivelului spiritual de pe fiecare treaptă a urcușului său, sau lumea se ridică în om la nivelul lui spiritual. Celui curat, toate îi sunt curate, cel înțelept din toate adună înțelepciune. Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Lucrarea organelor e dublă, una spre producerea sunetelor (a cuvintelor), cealaltă spre primirea înțelesurilor. Și una nu se amestecă cu cealaltă, ci fiecare organ rămâne în lucrarea care l-a fost rânduită de fire, nestingherind pe cel vecin. Nici urechea nu vorbește, nici gândul nu aude... Același lucru se poate admira și în lucrarea ochilor. Căci la fel acționează mintea asupra celor din afara trupului și atrage la sine chipurile celor ce se văd, înscriind în sine trăsăturile celor sensibile"²⁴.

24. *De hominis opificio*, Migne, P. G. 44, col. 152 și 136.

Întrucât atrage în sine reprezentările lumii și înțelesurile ei, dar la nivelul spiritual la care se află, omul arată în sine toată lumea câtă o cunoaște (și aceasta reprezintă lumea în general), subiectivată la nivelul său. Întrucât își pune pecetea sa pe ea, omul arată lumea exterioară personalizată conform nivelului său spiritual. Omul e pretutindeni. Îmbogățindu-se prin lume, pune o pecete proprie pe ea, extinde în zone tot mai mari pecetea personalității sale. Lumea se vede personalizată conform nivelului lui spiritual, în organele trupului lui; ea poartă pecetea nivelului spiritual al trupului său. Omul și lumea se văd în trupul lui, ca dovada participării trupului la subiectul uman și la lume. Chiar în mâinile omului muncitor și artist se văd destoinicia complexă a spiritului său și semnele lucrurilor făcute de el.

d. **Lumea ca operă a libertății divine.** Faptul că ființa noastră înscrie o linie de transcendere proprie, în acțiunea ei de actualizare și ridicare a lumii contingente, arată că omul se află în această acțiune în relație cu Dumnezeu. El urcă spre Dumnezeu și e ajutat în acest urcuș de Dumnezeu, când crede în El.

După credința creștină, dacă lumea are o structură contingentă, care permite intervenția libertății umane în ea și poate fi condusă spre stări tot mai înalte, înseamnă că ea e opera unui creator liber. Dacă ar fi emanația unei forțe impersonale, ea n-ar oferi puțința intervențiilor libertății umane în ea. Dacă lumea e adaptată libertății spiritului uman, înseamnă că e opera unui spirit personal și liber și mult mai puternic decât omul, a cărui libertate se poate manifesta într-o lume dată pentru el, dar pe care nu a putut-o crea el însuși. Dacă contingenta lumii implică în ea faptul că e dată pentru un spirit conștient și liber, caracterul acesta al ei n-ar putea fi explicat fără un spirit care e nu numai conștient, liber și puternic, și nu numai în anumite limite, ci și atotputernic, care a creat-o pentru mani-

festarea liberă și conștientă a spiritului uman în ea. Dacă lumea e contingentă, pentru că e adaptată unui om liber, ea e creată de un subiect atotputernic interesat de om, chemat să-și manifeste prin ea libertatea lui.

Lumea e contingentă, pentru că e creată de un spirit liber atotputernic, pentru un spirit liber după chipul lui, ca un loc de întâlnire între libertatea lui și libertatea chipului lui, pentru activitatea liberă a creatorului cu omul în ea. A creat-o pentru ca omul să o ridice la o spiritualizare supremă cu ajutorul spiritului suprem, pentru a se întâlni cu Dumnezeu într-o lume deplin spiritualizată prin unirea lui cu Dumnezeu. E creată ca un câmp al întâlnirii lucrării libere a omului cu lucrarea liberă a lui Dumnezeu, în vederea întâlnirii lor finale depline, prin ea. Căci dacă numai omul ar lucra în mod liber în ea, el n-ar putea duce lumea până la o completă spiritualizare, adică până la întâlnirea deplină a sa cu Dumnezeu prin ea. Dumnezeu folosește lucrarea Sa liberă în lume pentru a ajuta pe om ca printr-o lucrare liberă a acestuia să se înalțe și acesta și să înalțe și lumea spre El; pentru ca într-o conlucrare cu omul să ducă lumea la starea unui mediu de perfectă transparență între ei.

În lume se împlinește astfel un dialog al lucrării lui Dumnezeu și a ființei umane. Lucrarea lui Dumnezeu solicită lucrarea noastră ca răspuns corespunzător la lucrarea Lui; ea e o lucrare uneori ajutătoare și incurajatoare, alteori pedagogic pedepsitoare, care deschide ființei noastre noi căi folositoare de lucrare; uneori ea ne întărește lucrarea și o încununează cu succes, alteori o împiedică, sau aduce insuccese și dureri de pe urma ei, pentru că nu corespunde cu linia adevăratei dezvoltări a omului. Dumnezeu Se face mereu cunoscut și tot mai cunoscut în lume printr-o lucrare care de cele mai multe ori nu se distinge, dar uneori se poate distinge ca o lucrare deosebită de cea a naturii automate, care și ea este opera lui Dumnezeu, Creatorul și

Conservatorul, dar numai ca un cadru pe de o parte previzibil, pe de alta elastic al lucrării libere a omului și a lui Dumnezeu însuși.

În libertatea spiritului divin e dată atât posibilitatea intervențiilor variate ale lui Dumnezeu în lume, cât și puterea de a face ca efectele acestei intervenții să fie cu mult mai extinse, mai sensibile și mai eficiente decât intervențiile libertății umane. Când vorbim de Providența divină, trebuie să înțelegem lucrarea lui Dumnezeu, Care pe de o parte conservă lumea în starea ei elastică, contingentă, pe de alta, o conduce: de obicei prin mișcarea ei naturală, dar uneori prin intervenții directe sau prin activitatea umană spre ținta ei de mediu de supremă transparență.

Dacă omul nu-și poate exercita lucrarea liberă asupra lumii decât prin trup, spiritul divin, prin faptul că e infinit mai puternic, poate lucra și direct asupra ei, fără să oprească în general lucrarea factorilor naturii.

Dar El lucrează și prin spiritul întrupat, care e ființa noastră. În felul acesta lucrarea omului întărită de puterea lui Dumnezeu este în același timp o lucrare a omului și a lui Dumnezeu, o lucrare sinergică. Sinergia e formula generală a lucrării lui Dumnezeu în lume.

Noi nu putem ști până unde va putea ajunge în eshatologie covârșirea legilor naturale prin lucrarea libertății umane, enorm potențată de cea divină, ca lucrări combinate. Nu putem ști de aceea până unde poate ajunge această covârșire nici în cursul existenței actuale a lumii, în unele cazuri excepționale, ale minunilor, efecte ale forței spiritului uman întărit de spiritul divin, sau ale spiritului divin lucrând direct asupra naturii sau a omului.

Minunile par să biruiască întru totul legile firii. Dar, pe de altă parte, în cele mai multe cazuri ele nu fac decât să arate naturii o deschizătură spre ținta ei cea mai proprie, la care legile repetiției nu-i mai permit să ajungă din pricina slăbirii spiritului. Aceasta o spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

torul prin ideea că minunile reprezintă o înnoire a modului în care se împlinește rațiunea naturii umane, sau a naturii în general, nu o alterare a ei. Căci între natura creată și puterile lui Dumnezeu, Care-Și desăvârșește creatura Sa, nu este o contradicție, așa cum nu este între natură și ceea ce e superior naturii²⁵.

Urmările păcatului fac imposibilă ajungerea naturii la ținta ei ultimă în cursul vieții terestre, chiar în cei ce, după venirea lui Hristos, se înduhovnicesc la maximum prin credința în El și printr-o viețuire după pilda Lui. Minunile sunt considerate ca anticipări excepționale ale stării eshatologice, în care ordinea repetiției va fi biruită pe toată întinderea naturii transfigurate, care va sluji ca mediu perfect transparent și elastic al comunicării între oameni și între ei și Dumnezeu.

Până atunci, ordinea naturii care se repetă în rânduiala legilor ei va fi menținută ca un paravan care ne cere continuu de a-l face transparent, ca un cadru previzibil în care să planificăm lucrarea noastră, dar asupra căreia să și exercităm eficiența lucrării noastre transformatoare și spirituale. Până la sfârșitul acestei lumi, ordinea ei naturală va exista continuu penetrată într-un chip misterios de o ordine care e deasupra ei, așa cum penetrează viața spirituală realitatea mai mult sau mai puțin statornică, deci nedesființată, a vieții în trup.

Iar când minunile copleșesc total această rânduială stabilită, fenomenul acesta nu se produce pe plan general, ci numai cu obiectul sau cu subiectul respectiv în acel moment. Lumea ca întreg permite asemenea momente în imensul ocean al realității ei. Minunile nu distrug țesătura generală a ordinii lumii, așa cum porii nu distrug pielea trupului, nici punctele mai transparente dintr-o pânză nu distrug continuitatea pânzei. Ci aceste puncte atestă pre-

25. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1341.

zența unei ordini fundamentale care întreține ordinea lumii și spre care aceasta e chemată. Iar în starea ei inviată, întreaga pânză a naturii va deveni deplin transparentă. Această transparentă va fi în același timp de o mare elasticitate, căci rigiditatea de acum e menținută de faptul că toate sunt spre moarte. Lipsa morții va însemna elasticitate și libertate, sau contingență maximă, deși chipurile de acum se vor menține în identitatea lor; ele își vor menține identitatea prin varietatea profundă a rațiunilor spirituale ale lor. Comunicabilitatea variată între ele nu va prejudicia libertatea lor, ci o va accentua. Morții seamănă mai mult între ei decât oamenii vii.

În minuni, spiritul uman întărit de cel divin, sau însuși spiritul divin răzbate mai vizibil cu puterea sa prin natură. Și pe măsură ce s-ar întări spiritul în oameni, el ar răzbate tot mai mult prin întregul mediu al naturii, iar în primul rând, prin trupurile lor.

B Crearea omului

1. Constituția omului

a. În trupul omenească, raționalitatea plasticizată își atinge maxima complexitate. După credința creștină, omul constă din trupul material și din ceea ce numim suflet, care nu poate fi redus la materie. Sufletul străbate prin trupul material și e legat de el, dar transcende materialitatea lui. Ființa omenească se cere respectată ca o ființă de o valoare inestimabilă. Ea e prin suflet "cineva", nu numai ceva. Ceea ce îl face pe om "cineva" e acest substrat înzestrat cu conștiință și cu capacitatea de reacții conștiente și libere. În fața omului ies la iveală nu numai deosebiri materiale de la individ la individ, ci și acel substrat spiritual deosebit de materie. Prin acesta se manifestă omul ca cineva conștient

și unic. Acesta susține în el voința de a fi și de a se desăvârși veșnic. Iar această unicitate, care nu poate fi înlocuită, se arată demnă de a dura etern. Acest substrat nu-l putem defini în esența lui, ci îl putem doar descrie în manifestările lui, știind despre el, ca fapt esențial, că face pe om un subiect conștient și voluntar, unic și de neînlocuit.

Trupul omului este o raționalitate palpabilă, concretă, specială, în legătură cu raționalitatea palpabilă, concretă a naturii. El reprezintă cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată. Dacă raționalitatea materializată a ordinii minerale, vegetale și animale își are originea într-un act creator al lui Dumnezeu, Care a dat o existență proprie acestei raționalități prin plasticizare, ca unui chip al nesfârșit-de-complexei raționalități divine, și dacă actualizarea acestei complexe raționalități plasticizate își dezvoltă potențele sale, condusă continuu de influența raționalității divine, în trupul omenesc această raționalitate plasticizată își atinge complexitatea maximă.

Trupul omenesc e o raționalitate palpabilă specială, prin faptul că are de la început în sine lucrarea specială a sufletului, imprimată în el cu toată complexitatea activităților raționale și a formelor lui de sensibilitate.

Trupul ca raționalitate plasticizată încetează o dată cu moartea. Sufletul însă nu e una cu această raționalitate palpabilă și specială a trupului și de aceea nu încetează să existe o dată cu trupul. Căci sufletul, a cărui prezență dă raționalității palpabile a materiei calitatea de trup propriu-zis, e o raționalitate subiectivă, conștientă, depășind toată raționalitatea și sensibilitatea pasivă a naturii.

Prin aceasta, chiar trupul ca participant la subiectivitatea conștientă și liberă a omului nu e una cu însăși raționalitatea plasticizată a naturii generale. Trupul se deosebește de toată natura materială prin prezența sufletului în el. Trupul nu e numai o parte a raționalității materializate a naturii generale, ci un trup uman străbătut de suflet. Dar el

are în natură ca raționalitate materializată o realitate în oarecare fel aptă de a fi trasformată într-un trup capabil de o raționalizare și sensibilizare specială, sau de participare la raționalitatea conștientă și liberă a sufletului.

Sufletul poate aduna și influența prin trup întreaga lume, iar pe deasupra e raționalitate subiectivă și nesfârșit de bogată prin legătura cu ordinea superioară. Nichita Stîlțhatul o spune aceasta declarând că omul e după chipul lui Dumnezeu în sensul că, precum Dumnezeu are în Sine rațiunile lucrurilor înainte de a le crea, "așa și omul are într-un mod asemănător rațiunile lucrurilor și firile și cunoștința în sine, ca unul ce a fost făcut după chipul lui Dumnezeu ca împărat a toată creația"²⁶.

Nefiind din natura generală, sufletul nu poate dispărea în ea, o dată cu dizolvarea trupului individual. Sufletul e produsul Spiritului conștient etern, Care, gândind principiile raționale ale materiei și plasticizându-le, aduce la existență în fața acestor principii plasticizate, dar legat de ele, un suflet conștient, după chipul Lui, suflet care să gândească aceste principii și să spiritualizeze realitatea materială în care ele sunt întipărite prin unirea cu Spiritul conștient etern. El este făcut să ridice principiile raționale ale lucrurilor la unirea lor cu principiile eterne ale lumii gândite de Dumnezeu, într-un dialog de cunoaștere și de conlucrare cu El.

Acest chip creat al Spiritului conștient etern nu mai e adus la existență ca o raționalitate plasticizată generală, gândită, ci ca un factor care el însuși se gândește pe sine și toate celelalte, asemenea Logosului. Se produce aici o întrerupere în acțiunea creatoare a Spiritului conștient etern. Sufletul conștient nu mai e adus la existență prin simpla gândire și poruncă a Spiritului creator, ci, având de la început caracter de subiect, e chemat la existență, printr-un

26. *Despre suflet*, ed. J. Darouzes A. A., in *Opuscules et Lettres*, Sources Chrétiennes, nr. 81, 1961, p. 81-82.

fel de reduplicare a Spiritului creator pe plan creat. Spiritul conștient suprem vorbește cu spiritul conștient creat ca și cu un fel de *alter ego*, dar creat.

Spiritul conștient suprem nu poate avea decât caracter de subiect. Spiritul conștient creat e chip al acestui Spirit conștient necreat. Ca atare are și el caracter de subiect. Dar un subiect conștient e totdeauna în dialog cu alt subiect conștient, sau cu alte subiecte conștiente. Conținutul conștiinței supreme e într-un anumit fel comun, dar subiectele sunt mai multe. Sufletul uman e făcut după chipul lui Dumnezeu cel personal, atât prin conștiința sa, cât și în calitatea de subiect între subiecte, cu un fel de conținut de conștiință umană comună. Căci Subiectul Logosului suprem, gânditor al rațiunilor pe care le plasticizează ca unități ale naturii, are temeiul unui dialog cu subiectele create chiar în dialogul cu celelalte Subiecte divine, cu un fel de conținut de conștiință comun între Ele, cum e comun între ele și conținutul de conștiință al subiectelor create, care, până la un loc, este comun și cu cel al Subiectelor divine, Acestea împărțășind oamenilor rațiunile eterne ale lucrurilor.

Dar conștiința creată e adusă la existență în legătură ontologică cu raționalitatea plasticizată a lumii, pe care Logosul după creare continuă să o gândească eficient și să o conducă spre starea în care conștiința umană va putea să existe și să funcționeze în ea. El Se folosește spre aceasta și de un impuls de dezvoltare pus în însăși raționalitatea plasticizată a lumii. Creația ajunge astfel la starea de organizare complexă, apropiată celei a trupului adecvat sufletului conștient adus la existență de Spiritul conștient suprem. Atunci sufletul conștient e adus la existență prin actul special creator și inițiator al dialogului Logosului cu el.

Scopul creației se împlinește astfel prin aducerea la existență a persoanei conștiente create, pentru că și Creatorul este Persoană și pentru că creația are ca scop reali-

zarea unui dialog între Persoana supremă și persoanele create.

b. Sufletul și trupul încep să existe deodată. Precizăm că oricât ar fi de pregătită apariția trupului uman printr-o conducere a naturii inferioare spre el, ca trup propriu-zis nu există înainte de suflet, așa cum nici sufletul nu începe să existe prin creație, (care e și chemare), înainte de a începe să se formeze trupul său individual adecvat.

Așa cum trupul nu începe să se formeze de la sine, sau printr-un proces anterior, ci are de la început în sine sufletul, ca factor deosebit de natura lui, tot așa nici sufletul nu există înainte de a începe să se formeze trupul său. Începutul concomitent al existenței lor presupune o implicare foarte intimă a sufletului și a trupului, care face imposibil de înțeles separat un suflet și un trup în sine. Acest început concomitent și în strânsă implicare a doi factori trebuie admis, odată ce trupul nu poate fi înțeles singur ca parte a naturii ce se depășește pe sine, sau numai ca parte a naturii ce se depășește pe sine. Pe de altă parte sufletul uman nu poate fi înțeles înainte de trup, căci în acest caz trupul n-ar fi părtaș de la început la caracterul de subiect al omului și acesta s-ar repercuta asupra întregii vieți a omului și a legăturii lui cu natura, ținând sufletul în trup ca într-o temniță și în fața naturii ca în fața unei realități străine pe care nu o poate transfigura și care nu-l poate îmbogăți, așa cum socotește teoria platonico-origenistă.

Sufletul trebuie să fie în trup de la începutul formării trupului, pentru ca trupul să aibă această complexitate specială adecvată sufletului și să ofere mediul adecvat pentru mișcarea spirituală, adică pentru gândirea și voința conștientă și liberă a sufletului. E drept că Facerea ne spune că Dumnezeu a format întâi trupul omenesc din țărână și apoi i-a insuflat sufletul. Dar aceasta trebuie să o înțelegem în sensul că de când a început să se formeze trupul omenesc cu o complexitate biologică maximă, a avut în el sufletul

insuflat de Dumnezeu, prin care Dumnezeu a contribuit în mod special la realizarea organismului biologic uman de maximă complexitate. De aceea, formarea trupului e considerată în Facerea ca un act creator special al lui Dumnezeu.

Aici lucrarea creatoare a Logosului dumnezeiesc nu a mai constatat numai într-un nou impuls și într-o nouă putere dată raționalității generale a lumii create, pentru a produce noi forme analoge ale raționalității sale divine, ci a intrat El însuși ca subiect în relație dialogică creatoare cu un subiect creat ce este chip văzut al subiectului Său spiritual, aducând la existență sufletul omenesc o dată cu trupul. În acest fel s-a putut concentra în noul subiect nu numai expresia întregii raționalități plasticizate a lumii, ci și calitatea de purtător conștient al acestei raționalități. Logosul divin a început să vorbească cu un chip creat al Său, ca subiect, ca ipostas, creându-l sau chemându-l la existență, și acest chip creat s-a manifestat de la început într-un organism biologic, care a început să se formeze. Prin aceasta, omul stă într-o relație conștientă, într-un dialog conștient pentru a produce în lume tot felul de transformări voite, după asemănarea cu Dumnezeu.

Noile persoane umane se nasc apoi dintr-o pereche de alte persoane umane, prin puterea lui Dumnezeu care intră în dialog cu ele.

Datorită faptului că nici o clipă nu există nici sufletul singur, nici trupul, învățătura creștină preferă să vorbească nu de spiritul omului, ci de suflet. Căci prin spirit s-ar înțelege o entitate care n-are nici o calificare ce s-ar datora coexistenței cu trupul. De aceea, pentru învățătura creștină, spiritul nu este în om o entitate deosebită de suflet, ci, funcțiile superioare ale sufletului, dedicate mai puțin îngrijirii trupului și mai mult gândirii care se poate înălța până la gândirea Creatorului său.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că omul e constituit de la început din suflet și trup, pentru că el este de

la început ipostasul-om, constituit din amândouă. Nici o parte a ipostasului-om nu vine la existență mai târziu, căci aceasta le-ar transforma pe amândouă când s-ar uni, iar omul n-ar fi om înainte de unirea lor²⁷.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim declară că sufletul și trupul nu se pot uni nici sub presiunea unei forțe exterioare, nici a unei afinități naturale, căci în ambele cazuri unirea lor s-ar datora unei forțe impersonale lipsite de libertate, și în acest caz nici omul n-ar fi o ființă liberă. Sufletul și trupul vin la existență deodată, la început prin creație, iar după aceea prin naștere și prin voia lui Dumnezeu, ca o unitate, dar nu ca o unitate de substanță, ci ca o unitate formată din amândouă²⁸.

Faptul venirii lor simultane la existență ca o unitate, dar nu ca unitatea unei singure substanțe, nu se poate explica decât prin aceea că la început omul a fost creat de Dumnezeu, iar apoi, prin naștere, dintr-o pereche de oameni existenți ca unități, prin propagarea *speciei-om*, sau a ipostaselor umane în cadrul aceleiași specii formate din subiecte libere. Taina unirii sufletului și a trupului în omul individual trimite la taina existenței speciei-om, ca unire între suflet și trup. Sfântul Simeon Noul Teolog atrage atenția că la formarea Evei din coasta lui Adam, Dumnezeu nu a mai suflat în ea "suflare de viață", căci ea a fost luată nu din trupul neînsuflețit al lui Adam, ci "din coasta însuflețită" și "pârğa duhului pe care ea a primit-o împreună cu trupul însuflețit, Dumnezeu a făcut-o spre suflet viu deplin"²⁹. Dar aceasta nu înseamnă că nu are și Dumnezeu un rol în aducerea la existență a fiecărui nou subiect uman. Chiar "scoaterea" Evei din coasta lui Adam e un act al lui Dumnezeu.

27. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1324.

28. *Op. cit.*, col. 1101.

29. "Cuvânt. etc I", în Syméon le Nouveau Théologien, *Traité Théologiques et Ethiques*, vol. I, edité par. J. Darouzes A. A., Sources Chrétiennes, nr. 122, p. 196.

Iar acest act dă Evei un caracter propriu, deosebit nu numai ca sex, ci și ca persoană unică. Aceasta are loc la "scoaterea" fiecărui om dintr-o pereche anterioară.

c. Unirea între suflet și trup e atât de deplină, că ele formează o singură fire, superioară naturii. Unirea între suflet și trup în unitatea persoanei umane e o taină deosebită pentru că specia-om, care unește natura cu spiritul, reprezintă factorul spiritual conștient și liber inserat în natură ca suflet. Acest fapt dă posibilitate persoanei noastre să facă un uz contingent de natură. Inserarea spiritului în natura materială e atât de intimă, că factorul spiritual uman nu poate fi conceput nici o clipă ca spirit pur, ci trebuie înțeles de la început ca suflet, sau ca spirit întrupat, ca spirit cu ramificările lui în trup, sau ca trup cu rădăcini în spirit. Persoana noastră e spirit capabil de simțire și de cunoaștere prin simțuri, dar menținând conștiința de sine și libertatea și puterea mișcării sale prin mișcarea trupului și, prin aceasta, și puterea mișcării obiectelor după cum voiește, întrucât are trupul participant la actele de cunoaștere și de mișcare ale spiritului.

Trupul e în întregime un aparat de o sensibilitate nesfârșit de complexă. În el e percepută în mod nesfârșit de variat toată vibrația lumii cu formele ei în continuă mișcare, precum tot prin el se exprimă relația la fel de complexă a persoanei umane cu lumea. E aparatul unei sensibilități și expresivități nepuizabile. Dar sensibilitatea e conștientă, iar dezvoltarea acestei expresivități depinde în mare măsură de voință. Prin trup omul se intercalează ca un factor care întrerupe legăturile proceselor naturii, stabilind legături voite, spiritual-naturale. Prin senzații, omul se ridică la sensurile superioare senzațiilor din natură și stabilește în natură legături conforme cu sensurile urmărite. În trup se întâlnesc spiritul și lumea, spiritul care modelează trupul la nesfârșit pentru sesizarea lumii, cum și reacția față de ea. Mai mult, prin trup spiritul exprimă legă-

tura infinit de complexă a lui, pe de o parte cu ordinea spirituală superioară, pe de alta, cu ordinea lumii, legându-le împreună. El ridică prin trup lumea în orizontul superior și imprimă acel orizont, lumii.

Așa cum desenul și flexibilitatea mâinii sunt de o complexitate nesfârșită, dar în ele se reflectă un desen și o flexibilitate a întregului organism din lucrarea ei asupra lumii, așa fața și ochii redau și ele în felul lor sensibilitatea și expresivitatea nesfârșit de nuanțate ale spiritului dobândite prin relația lui cu lumea. Iar întrucât fiecare ins reprezintă în trupul lui un desen propriu al sensibilității și expresivității, acesta nu poate fi numai o moștenire a desenului sensibilității și expresivității părinților și al celorlalți înaintași, ci e de la început manifestarea unui factor superior naturii și speciei umane în general. În trup se actualizează în parte de la început, în parte treptat, desenul sufletului personal.

După concepția creștină, omul nu e numai trup material, căci ca atare nu ar reprezenta un factor de libertate creatoare față de natura automată, un factor care actualizează lumea ca realitate contingentă.

Dar nu e nici o juxtapunere de spirit pur și de trup material. Un spirit pur juxtapus trupului ar menține spiritul nepărtaș sensibilității și pasiunilor prilejuite de conviețuirea cu trupul și ar menține trupul nepărtaș calității de subiect a spiritului și inapt de spiritualizarea sa și de rolul de organ al spiritualizării lumii.

Numai ca spirit întrupat, sau ca suflet, din primul moment al existenței sale, spiritul uman e un factor inserat în lume, rămânând totuși deosebit de natură, dar putând face uz de natură în mod liber.

Sfinții Părinți vorbesc de partea superioară înțelegătoare a sufletului, de *voûç (minte)*, într-un fel care ar arăta că ea cunoaște pe Dumnezeu în mod direct, intuitiv, după o eliberare de toate reprezentările și imaginile lucrurilor din

lume. Unii teologi ortodocși au văzut aici o deosebire între creștinismul din Răsărit și cel din Occident, în sensul că Răsăritul afirmă o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, pe când Occidentul, numai o cunoaștere deductivă, prin analogie³⁰. Dar se pare că această cunoaștere directă a lui Dumnezeu nu e înțeleasă în Răsărit ca o cunoaștere a unei minți separate de trup și de lume, ci a unei minți care se resimte de faptul vieții în trup și de toată experiența din lume. E cunoașterea directă a minții unui trup purificat. E cunoașterea directă a unei minți care se resimte de efectul purificării în relație cu lumea. E o cunoaștere directă printr-o lume devenită transparentă.

Sfântul Simeon consideră cunoașterea lui Dumnezeu ca o "vedere", care e mai mult decât auzirea. La el, ca și la ceilalți Părinți, înțelegerea nu e concepută în spiritul scolasticii ca o cunoaștere deductivă, de la distanță, ci ca un contact, sau ca o "simțire" a minții; realitatea lui Dumnezeu iradiază o "lumină" spirituală care pătrunde în mintea omului, cum iradiază și lucrurile o lumină materială. Noi nu am mai păstrat acest sens al "înțelegerii" decât în cazul "înțelegerii" prin simpatie a semenilor noștri. "Iar când auzi de lumina cunoștinței, să nu înțelegi că aceasta e numai cunoștința celor ce ți se spun, fără lumină... căci altfel nu se poate cunoaște Dumnezeu decât prin vederea luminii trimise de El"³¹. Dar așa cum cunoașterea prin simțire a sufletului altuia o realizăm prin mijlocirea ochilor, tot astfel și cunoașterea "prin vedere" a lui Dumnezeu o realizăm prin mintea noastră unită cu trupul.

Sfântul Maxim Mărturisitorul socotește că mintea numai prin "mișcarea" de purificare ajunge la cunoașterea de Dumnezeu, fapt afirmat și de Sfântul Simeon Noul Teolog,

30. M. Lot-Borodine, "L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle", în *Irénikon*, 1931, nr. 1.

31. "Cuvânt. etic V", *op. cit.*, vol. II, în *Sources Chrétiennes*, nr. 129, p. 98.

deci nu prin refuzul mișcării prin lume în sens origenist. Pentru el mișcarea spirituală prin lume, deci și prin trupul legat de lume, are o valoare pozitivă.

Nesepararea minții de omul total în cunoașterea lui Dumnezeu se datorește și faptului că cunoașterea deplină a lui Dumnezeu e în același timp o unire cu Dumnezeu a celui ce cunoaște. Dar de unirea aceasta nu are parte numai mintea înțeleasă ca parte pur spirituală a sufletului, ci sufletul întreg și chiar omul întreg. "Toate cele ce se mișcă își primesc stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu". Toate se unifică în Dumnezeu și în înțelegerea trăită a omului, fără să dispară nici una³².

Sfântul Grigorie Palama respinge teoria lui Varlaam că mintea care se întâlnește cu Dumnezeu este o minte abstractă, detașată de persoana integrală. Ea este mintea în care se concentrează sau în care vibrează întreaga persoană alcătuită din suflet și trup, cu rezultatele experiențelor acumulate în ea, dar purificate, făcute curate. El condamnă teoria lui Varlaam zicând: "Cea mai mare rătăcire elină și izvorul a toată necredința... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuși, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale"³³. "Nu ni s-a spus: "trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt care locuiește în noi" (1 Cor. 6, 19)? De ce a așezat Dumnezeu la început mintea (voûç) în trup? A săvârșit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup, pentru că nici trupul nu e rău"³⁴. Sfântul Grigorie Palama nu vorbește de un trup golit de senzații, ci de un trup ale cărui senzații au fost purificate, îndreptate spre Dumnezeu. El socotește "inima", în care trebuie să se adune mintea (voûç), ca să se expe-

32. *Ambigua*, Migne, P. G. vol. 91, col. 1290 C.

33. *Cuvânt despre isihastă, al doilea din cele dintâi*, ed. Hristou, vol. I, p. 397.

34. *Op. cit.*, p. 393.

rieze acolo harul lui Dumnezeu, cel mai lăuntric organ al trupului, dar în același timp ca centrul de întâlnire dintre trup și suflet și ca organul conducător (ἡγεμονικὸν ὄργανον). Dar aceasta înseamnă că nu inteligența pură conduce pe om și nu ea întâlnește pe Dumnezeu, ci omul total, în care înțelegerea și simțirea fac un tot. De abia acesta realizează rațiunea integrală a omului. Interpretând cuvântul Sfântului Macarie Egipteanul: "Acolo, deci, trebuie privit dacă și-a înscris harul legile Duhului", Sfântul Grigorie Palama zice: "Unde, adică, acolo? În organul conducător, în tronul harului, unde e mintea și toate gândurile sufletului, în inimă adică. Vezi că celor ce și-au ales să fie atenți la ei înșiși în isihie (liniște) le e cu totul necesar să-și readucă mintea și să o închidă în trup, și mai ales în partea cea mai dinlăuntru a trupului, pe care o numim inimă"³⁵.

După Sfântul Grigorie Palama, a lăsa mintea în cugetări abstracte dezlegate de ființa integrală a omului e o adevărată rătăcire. Omul acela e departe de sine, de realitate și de Dumnezeu.

Față de Varlaam, care cerea omorârea totală a părții pasionale a sufletului, Sfântul Grigorie Palama nu cere o anulare a acesteia, care se leagă de trup (iuțime și dorință), ci punerea ei în slujba binelui și a iubirii. "Dar noi am învățat că nepătimirea nu e aceasta, adică omorârea părții pasionale, ci mutarea lucrării de la cele mai rele spre cele mai bune și dumnezeiești prin deprindere... E a celui ce s-a îmbogățit cu virtuți ca cei pătimiși de plăcerile lor, a celui ce și-a supus iuțimea și pofta, care sunt partea pasională, părții cunoscătoare și rațională a sufletului"³⁶.

Inserarea intimă a spiritului în trup și calificarea lui începând din primul moment al existenței lui ca spirit întrupat, sau ca suflet, nu înseamnă că sufletul nu poate exista

35. *Op. cit.*, p. 396.

36. *Cuvânt despre isihastă, al doilea din cele posterioare*, ed. Hristou, vol. I, p. 526.

după moarte și înainte de învierea trupului, prin faptul că nu mai este în trup. El duce cu el calificarea sa ca suflet al trupului, cu rădăcinile trupului adâncite în el în cursul vieții. Faptul acesta arată și el că sufletul e un factor deosebit de trup, fără să fie un spirit pur, necalificat prin trup, cu care a trăit într-un anumit loc și timp.

d. **Inserarea sufletului în trup nu poate fi decât opera unui Creator liber.** Această inserare a spiritului conștient și liber în natură nu poate fi decât opera unui Creator liber mai presus de lume. Dacă lumea ca natură pură ar putea fi emanația unei surse nelibere, lumea făcută pentru omul ca spirit întrupat, și deci ca un factor liber și conștient ce poate face din lume un uz contingent și o poate duce spre starea unui mediu total transparent și elastic pentru dialogul între persoanele umane și între ele și Dumnezeu ca persoană supremă, nu poate fi decât opera unui Creator atotputernic, spiritual și liber.

Dumnezeu creează lumea în mod liber pentru a o spiritualiza, pentru a o face transparentă pentru Sine. Dar aceasta o poate face prin om, întrucât a inserat spiritul liber în ea prin om. Prin spiritul uman inserat în lume lucrează Spiritul divin însuși la spiritualizarea lumii prin lucrarea Sa în sufletul omului, dar în special prin întruparea Sa ca om. Dumnezeu Se face cunoscut omului prin conservarea și conducerea naturii, într-un mod adecvat și folositor omului, și prin fapte excepționale de atotputernicie pentru trezirea omului. Dar în toată această operă El Se adresează omului. Omul trebuie să fie prezent măcar pentru a cunoaște această lucrare a lui Dumnezeu în lume. Lumea se dovedește în tot felul ca fiind în relație cu omul, fie și numai prin faptul că e cunoscută numai de el.

Natura umană ca unitate între suflet și trup cu scopul de a face lumea transparentă pentru Dumnezeu, are deci originea într-un act special creator al lui Dumnezeu. Această origine specială se arată într-un mod cu totul par-

ticular în inserarea spiritului în natură ca suflet din primul moment al existenței naturii umane, sau ca factor constitutiv al acesteia. El e creat printr-un act creator special al lui Dumnezeu ca să folosească lumea într-un dialog cu Dumnezeu. Numai datorită acestui fapt se trezește într-o lume pe care nu a creat-o el, dar pe care o constată adecvată lui, pusă la dispoziția lui. Sufletul uman e creat de Dumnezeu într-un mod special, întrucât e înzestrat cu însușiri înrudite cu cele ale lui Dumnezeu: conștiința, rațiunea cognitivă, libertatea. Sufletul uman e chemat la un dialog liber cu Dumnezeu prin cunoaștere și fapte, la o folosire a lumii în mod liber, ca un dar al lui Dumnezeu, pentru a răspunde prin ea iubirii lui Dumnezeu care l-a dat-o și a prelungi prin ea dialogul iubirii cu semenii săi.

De aceea Dumnezeu suscită continuu libertatea oamenilor în atitudinea lor față de El prin rămânerea Sa într-un raport liber cu ei.

Dumnezeu cheamă alte și alte persoane la continuarea dialogului cu Sine și a înălțării lumii la starea de mediu transparent al Său, prin aducerea lor la existență. Dar în aducerea noilor persoane la existență El colaborează cu actul de iubire al persoanelor umane, care se angajează cu răspunderea lor cea mai serioasă în aducerea la existență și în creșterea altor persoane umane până la starea lor de libertate conștientă, transmițându-le dialogul lor cu Dumnezeu și cu semenii și toate învățămintele Lui. Astfel fiecare persoană venită la existență reprezintă o modalitate nouă și continuată de manifestare a libertății umane în dialogul cu Dumnezeu și cu semenii, prin natură, pe care o organizează și o dezvoltă în mod corespunzător, dar reprezintă și o încadrare în responsabilitatea comună a tuturor pentru această operă.

Fiecare persoană se inserează ca un nou ochi de transparență spirituală în pânza naturii, prin care Dumnezeu cel intrupat lucrează la adâncirea și lărgirea acestei transpa-

rențe, până la desăvârșirea ei prin înviere. Oamenii nu sunt repetiția simplă a unor indivizi uniformi. Libertatea la care sunt chemați, uzul contingent sau mereu variat de natură pe care-l fac într-o libertate continuă, impune originalitatea ireductibilă a fiecărui om. Numai astfel opera de spiritualizare a naturii se realizează în mod amplu prin alte și alte persoane, variate în contribuția lor, și prin Dumnezeu, Care-și variază ajutorul Său la această operă potrivit cu specificul fiecărei persoane și cu etapa la care s-a ajuns în această operă.

2. Omul, creat printr-un act special al lui Dumnezeu

Omul, după învățătura creștină, e adus la existență de la început ca spirit intrupat, sau ca o unitate constituită din suflet și trup, printr-un act creator special al lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebuia să existe lumea ca natură, dar omul nu e opera naturii, deși e legat de ea.

Facerea nu spune că Dumnezeu a alcătuit întâi trupul și apoi a suflat suflare de viață în nările lui, ci numai că "l-a făcut luând țărână din pământ și a suflat în nările lui suflare de viață și s-a făcut omul cu suflet viu" (Fac. 2, 7). Nu se menționează nici o succesiune temporală în crearea lui Adam. Omul ca ființă specială este creat în mod simultan în întregimea sa. Prin menționarea caracterului bifurcat al actului de creare a omului, Geneza vrea să spună numai că omul e constituit din două componente: din trup și suflet, și că trupul e din materia generală, iar sufletul are o înrudire specială cu Dumnezeu. "Omul este înrudit cu Dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nyssa³⁷. Iar Sfântul Marcare Egipteanul declară: "Între Dumnezeu și om există cea mai mare înrudire"³⁸.

37. *Cuvântarea catehetică cea mare*, 5, P. G. 45, col. 21 C D.

38. *Omilia 45, 5*, P.G. 34.

Dar Facerea precizează că actul de creare a omului e un act special și în partea lui referitoare la trup. Omul e pe de o parte ființă deosebită de natură, pe de alta, o ființă unitară și compusă în același timp. Tot așa, actul de creare a lui e un act deosebit de crearea naturii. El e unitar și bifurcat în același timp. Actul de creare a omului se deosebește de actul de creare a naturii chiar și în componenta lui referitoare la trup. Dumnezeu a făcut trupul "luând țărână din pământ", deci n-a poruncit simplu pământului să-l producă, dându-i putere în scopul acesta. Prin aceasta a deosebit trupul de restul naturii, mai mult decât se deosebesc trupurile diferitelor animale, de natură. A făcut trupul pentru sufletul înrudit în mod special cu Dumnezeu.

Omul însă, ca ființă reală "vie", vine în mod esențial la existență prin suflarea lui Dumnezeu în nările lui. Prin faptul că omul e creat nu numai din țărână, ci și prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din această țărână, se face vădit că el are o poziție specială nu numai față de natura din care e luat trupul lui, ci și în raport cu Dumnezeu. Cum se ia din făină o parte și se pune aluat în ea, apoi se amestecă în toată făina, așa e format omul dintr-o parte a naturii în care s-a introdus sufletul, ca apoi să dospească toată natura cu care rămâne în legătură, sau să mijlocească pentru întreaga natură Duhul lui Dumnezeu, sau să fie preotul întregului cosmos. Sfântul Grigorie de Nazianz spune: "În calitate de pământ, sunt legat de viața de jos; dar fiind și o particică dumnezeiască, eu port în mine dorința vieții viitoare"³⁹. Omul va urca prin această relație specială a sufletului cu Dumnezeu la viața viitoare împreună cu trupul său și cu pământul cu care stă în legătură.

a. Chipul lui Dumnezeu, ca înrudire și relație specială a omului cu Dumnezeu. În relația aceasta conștientă și voluntară a ființei noastre cu Dumnezeu, datorită sufletului

39. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poemata dogmatica*, VIII, P. G. 37, col. 452.

înrudit cu Dumnezeu, stă chipul lui Dumnezeu în om. Omul e după chipul lui Dumnezeu, pentru că, având un suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu, sau se află într-o relație vie cu Dumnezeu. Iar prin această relație menține neslăbită înrudirea cu Dumnezeu. Chiar un chip biologic se menține în înrudirea cu modelul său numai dacă-i vine de la model o putere continuă, sau dacă e între el și model o comuniune continuă. Fenomenul acesta îl observăm și între oameni. O relație convergentă frecventă face doi sau mai mulți oameni să semene între ei. Dar dacă între un chip biologic și modelul lui sau între doi sau mai mulți oameni n-ar fi o înrudire, n-ar putea fi vorba nici de o relație care să arate și să mențină pe unul ca chip al celui-lalt. Astfel omul se menține ca chip neslăbit al lui Dumnezeu numai dacă, pe baza unei înrudiri, se menține între el și Dumnezeu o relație vie, o comuniune continuă, în care e activ nu numai Dumnezeu, ci și omul.

Deci ființa noastră se arată și se menține ca chip al lui Dumnezeu prin relația vie, iar această relație e posibilă pentru că Dumnezeu l-a făcut pe om de la început înrudit cu Sine și deci capabil de relația cu Sine. Mai bine zis l-a pus de la început în relație conștientă și liberă cu Sine, chiar prin insuflarea sufletului viu (vezi 1 Cor. 15, 45, unde omul e numit "suflet viu", pentru a se accentua unitatea lui). Căci Sfinții Părinți spun că prin această suflare Dumnezeu a sădit în om nu numai sufletul înțelegător înrudit cu Dumnezeu, ci și harul Său, ca manifestare a relației Sale cu omul, care provoacă în om răspunsul său la actul întemeietor de relație al lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama spune: "Au văzut atunci ochii îngerilor sufletul omenesc, unit cu simțire și cu trup, ca pe un alt dumnezeu, nefăcut numai pe pământ minte și trup pentru bunătatea dumnezeiască, ci pentru prisosința acesteia, și configurat după harul lui Dumnezeu (κατὰ θεϊαν χάριν μεμορφώμενον), ca să fie același trup, minte și duh și să fie sufletul său după

chipul și asemănarea dumnezeiască, ca o ființă deplin unitară din minte, din rațiune și din duh⁴⁰. Ființa noastră e înrudită cu Dumnezeu prin duhul primit, dar primește duhul pentru că e capabilă de el, pentru că e capabilă de relația conștientă cu Dumnezeu.

Chipul e văzut aici într-o participare la Sfânta Treime și, tocmai prin aceasta, ca ținând de sufletul mintal și rațional al omului, și harul, ca energie necreată a Duhului Sfânt, sau ca comuniune activă cu Dumnezeu. De altfel, însuși "sufletul viu", insuflat omului, este văzut de Sfântul Grigorie Palama ca veșnic viu, nemuritor și înzestrat cu harul dumnezeiesc. «Ce i-a insuflat? Suflarea vieții. Căci s-a făcut primul om spre suflet viu. Dar ce înseamnă viu? Veșnic viu, nemuritor, adică rațional (cuvântător). Căci nemuritorul este rațional. Și nu numai aceasta, ci înzestrat cu harul dumnezeiesc. Căci așa este cu adevărat viu sufletul. Iar aceasta este identic cu "după chipul", iar, de voiești, și după asemănare⁴¹. Rațiunea are tendința să continue în veci a cunoaște, iar cuvântul are tendința să vorbească în veci.

40. *Despre purcederea Sfântului Duh* (în lb. greacă), ed. Hristou, vol. I, p. 85. VI. Lossky, *op. cit.*, p. 113, spune, ținând seama de acest cuvânt al lui Palama: "Suflarea divină indică un mod de creație, în virtutea căruia spiritul uman e intim legat de har". S-ar putea înțelege aceasta chiar ca o legătură indisolubilă între sufletul nostru și puterea lui Dumnezeu, Care-i dă posibilitatea să subziste după chipul Lui, și în acest sens chipul continuă să existe chiar în omul căzut, printr-o energie necreată, mai mult ca o relație și ca un dialog ontologic decât ca o relație și ca un dialog de cunoaștere și de iubire față de Dumnezeu. În acest sens poate fi înțeleasă, ca o nouă interpretare dată de Lossky suflării lui Dumnezeu, și expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, că suntem "părțile ale lui Dumnezeu". "Aceasta înseamnă că harul necreat e implicat în actul creator însuși și că sufletul primește în același timp viața și harul, căci harul este suflarea lui Dumnezeu, "raza de dumnezeire", prezența de viață făcătoare a Duhului Sfânt. Dacă omul devine viu când Dumnezeu îi insuflă viața, este pentru faptul că harul Duhului Sfânt este principiul adevărat al existenței noastre" ("Théologie Dogmatique", în rev. *Messenger...*, 1964, p. 225-226).

41. *Ibidem*.

Dar identificarea raționalului cu nemurirea se va înțelege mai bine dacă vom considera că existența omului spre moarte este nerațională sau lipsită de sens, dar și dacă vom privi raționalul ca cuvântător. Omul vorbește pentru că e agrăit de Dumnezeu, pentru că e pus prin vorbire în relație cu Dumnezeu; și pentru că vorbește, mai bine zis pentru că răspunde, omul nu va termina niciodată să răspundă, pentru că Dumnezeu nu va termina niciodată să-i spună ceea ce este El și să-i arate iubirea Lui, și omul nu va termina niciodată să înțeleagă și să vrea să înțeleagă și mai mult și să-și exprime bucuria, recunoștința și doxologia pentru ceea ce îi arată Dumnezeu.

Suflarea lui Dumnezeu sădește în om nu atât viața biologică, căci aceasta o au și animalele, care nu primesc o insuflare de la Dumnezeu, ci viața înțelegerii și a comuniunii cu Sine, adică viața spirituală. Cu cât e mai dezvoltată înțelegerea, cu atât e mai dezvoltată comuniunea și viceversa. În aceasta e chipul în întregimea lui. Prin insuflarea lui Dumnezeu sufletul înțelegător și liber e pus o dată pentru totdeauna în om, dar o dată cu el Dumnezeu intră și în comuniune prin suflarea Sa cu sufletul sădit în om. Din sufletul insuflat și din comuniunea începută prin Dumnezeu, care e una cu harul Lui, răsare comuniunea omului cu El. De aceea în Răsărit s-a pus totdeauna în strânsă legătură harul cu natura omului, în special cu sufletul lui. Chiar după cădere omul, rămânând cu suflet, rămâne cu un oarecare har al lui Dumnezeu, sau într-o anumită aspirație spre Dumnezeu și deci într-o relație cu El.

Dumnezeu insuflă în organismul biologic suportul spiritual al sufletului căruia i se adresează chemarea Sa și în același timp îi dă capacitatea să răspundă. Dumnezeu suflând în om începe să vorbească cu omul, sau îi dă încredințarea că Dumnezeu îi vorbește și el trebuie să răspundă. O dată cu sufletul îi dă conștiința că Dumnezeu îi vorbește și că el trebuie să răspundă. Prin suflarea lui Dumnezeu,

apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e "chipul lui Dumnezeu", căci acest *tu* poate să spună și el *eu* și-l poate spune și el lui Dumnezeu *Tu*. Dumnezeu își dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic. Suflarea spirituală a lui Dumnezeu produce o suflare spirituală ontologică a omului, sufletul spiritual înrădăcinat în organismul biologic, în dialog conștient cu Dumnezeu și cu semenii.

Iar acest dialog e menit să dureze continuu. Prin păcat comuniunea clară se întunecă, dar întrucât sufletul rațional rămâne în om, rămâne și o anumită relație cu Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu nu mai e cunoscut ca Persoană, ci numai ca adevăr și bine impersonal ce țâșnesc din fața acoperită a Lui.

Ființa noastră, în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, rămâne permanent participantă la divin, la lumina dumnezeiască, chiar dacă nu o mai vede destul de clar. După Sfântul Grigorie de Nazianz noi suntem "din neamul lui Dumnezeu", urmând în aceasta Sfântului Apostol Pavel (Fapte 17, 29). Sfântul Maxim declară că noi suntem "părticică" a lui Dumnezeu. Dar participarea aceasta nu e numai un fapt dat, ci și unul ce se cere dezvoltat. Sfântul Maxim explică aceasta în sensul că noi avem ca principiu și cauză Rațiunea divină sau Cuvântul lui Dumnezeu, având să sporim prin lucrarea noastră în apropierea de Dumnezeu⁴². Sfântul Grigorie de Nyssa leagă participarea de înrudire spunând: "E ceva care înrudește pe om cu Dumnezeu. Căci pentru a participa la Dumnezeu este indispensabil să pozeze în ființa sa ceva ce corespunde Celui participat"⁴³. Iar patriarhul Calist leagă de participare și de înrudire dialogul în iubire, spunând că lui Dumnezeu ca iubitor îi corespunde din partea omului: "Iubesc, deci sunt om". Amândoi iubesc și vor să fie iubiți⁴⁴.

42. *Ambigua*, F. G. 91, col. 1077 D.

43. F. G. 45, col. 21 C.

44. F. G. 147, col. 860 A.-B.

Omul a fost cinstit prin însuși actul creației sale cu calitate de chip al lui Dumnezeu, întrucât prin ea i s-a sădit înrudirea și relația lui cu Dumnezeu. Dar această calitate se menține și se dezvoltă prin relația continuă cu Dumnezeu de care omul e capabil și după care se cere prin sufletul său. Chipul e un "dar" și o "misiune" (*Gabe und Aufgabe*), cum spune Vișeslavțev⁴⁵.

b. Omul ca chip al lui Dumnezeu tinde spre absolut, care e persoană. În calitate de chip, omul întreg tinde spre modelul său, spre Dumnezeu. Tot Vișeslavțev spune: "Fără legătura cu Dumnezeu, omul nu poate fi cugetat. Raportarea la absolut ține de ființa lui. Omul e înrădăcinat și ancorat în absolut"⁴⁶. Alternarea ce o face teologul amintit între Dumnezeu și absolut e necesară. Omul tinde spre Dumnezeu întrucât Dumnezeu e absolut, și tinde spre absolut întrucât absolutul e Dumnezeu personal.

Un absolut impersonal nici nu e absolut cu adevărat. Iar un Dumnezeu personal care n-ar fi absolut n-ar putea fi sursa deplin și etern satisfăcătoare a omului, n-ar asigura existența lui eternă și plenară într-o comuniune desăvârșită. Și aceasta o cere omul, aceasta e dorința lui, pe care n-o poate nesocoti și înăbuși. Omul nu se poate mulțumi să rămână închis în relații cu realități finite. El are nevoie de relație cu realitatea infinită în care se include în același timp nouitatea continuă, care nu se identifică numai cu interesul mereu nou al omului, ci și cu interesul mereu nou al acelei Persoane Inepuizabile, față de el. Numai în această iubire infinită se poate odihni omul. "Inquietum est cor meum donec requiescat in Te", a spus Fericitul Augustin.

Rațiunea și inima noastră se cer după comuniunea cu Persoana capabilă de o relație infinită, ca să-și explice deplin sensul existenței și să-și umple ființa de bucuria neîn-

45. "Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall", in vol. *Kirche, Staat und Mensch, russisch-orthodoxe Studien*, Genf, 1937, p. 310-311.

46. *Op. cit.*, p. 312.

cetată și fără lipsuri. Pe ea o intuiește mintea ca sens suprem al vieții. De aceea Părinții văd chipul lui Dumnezeu manifestându-se în toate funcțiunile și mișcările sufletului, sau mai bine zis ale ființei omenesti. Toate se împărtășesc de chipul lui Dumnezeu, de capacitatea relației cu Dumnezeu și de aspirația după comuniunea cu El. Astfel, cum spune Lossky, "caracterul de chip al lui Dumnezeu se atribuie când demnității împărătești a omului, superiorității lui în cosmosul sensibil, când e văzut în natura lui spirituală, în suflet, sau mai bine zis în puterea principială conducătoare a ființei lui (ἡγεμονικόν), în minte, în facultățile superioare, ca înțelegerea, rațiunea sau libertatea proprie omului, în facultatea de a se autodetermina (αὐτεξούσιον), în virtutea căreia omul e principiul propriilor sale acte; uneori chipul lui Dumnezeu e asimilat unei calități a sufletului, simplității, nemuririi, sau identificat cu facultatea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a participa la Dumnezeu"^{46a}. Alteori e văzut în locuirea Sfântului Duh în suflet și alteori, ca în "Omiliile duhovnicești", atribuite lui Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă sub un dublu aspect: "întâi, el e libertatea formală a omului, liberul arbitru, sau facultatea de a alege, care nu poate fi distrusă de păcat; pe de altă parte el e "chipul ceresc", conținutul pozitiv al chipului, care este comuniunea cu Dumnezeu, în virtutea căreia ființa umană înainte de păcat era îmbrăcată cu Cuvântul și cu Duhul Sfânt"⁴⁷. În sfârșit, ca la Sfântul Irineu, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Palama, nu numai sufletul, ci și trupul omenesc participă la chip, e creat după chipul lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama referă calitatea de chip și la trup, întrucât identifică chipul cu omul întreg, iar omul e constituit din trup și suflet. "Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, ci la

46a. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise orientale*, p. 111.

47. *Omiliile duhovnicești*, XXII, 6, 7 etc., P. G. 34, col. 557.

amândouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu"⁴⁸. Adică nici o componentă a omului nu are calitatea de chip în mod separat, ci numai întrucât omul întreg se manifestă prin fiecare parte și funcțiune.

Paul Evdokimov declară la rândul său: "Parcurgând câmpul imens al gândirii patristice, infinit de bogată și nuanțată, se câștigă impresia că ea evită orice sistematizare pentru a salva întreaga ei suplețe ulmitoare. Ea îngăduie totuși să se tragă câteva concluzii fundamentale. Înainte de toate trebuie înlăturată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu e așezat în noi ca o parte a ființei noastre, ci *totalitatea* ființei umane e creată, sculptată "după chipul". Prima expresie a chipului constă în structura ierarhică a "omului", cu viața spirituală în centru. Chipul este această centralitate, acest primat al vieții spirituale, animată de aspirația funciară spre absolut. Este elanul dinamic al întregii noastre ființe spre arhetipul ei divin (Origen), este aspirația irezistibilă a spiritului nostru spre Dumnezeu (Sfântul Vasile) ca persoană infinită, este erosul uman întins spre erosul divin (Sfântul Grigorie Palama), care îi vine în întâmpinare cu infinitatea Sa, susținând și în spiritul uman tensiunea spre infinit. Pe scurt, este setea inepuizabilă, intimitatea dorului de Dumnezeu, cum se exprimă atât de minunat Sfântul Grigorie de Nazianz: "Pentru Tine trăiesc, vorbesc și cânt" (P.G. 37, col. 1327). În rezumat, fiecare facultate a spiritului uman reflectă chipul, dar acesta este în mod esențial întregul uman centrat pe spiritual, al cărui caracter propriu este să se depășească pentru a se arunca în oceanul infinit al Dumnezeirii, ca să găsească acolo alinarea nostalgiei sale. Aceasta e tensiunea icoanei spre original, a chipului spre "obârșia" sa (ἀρχή)"⁴⁹.

Sporirea infinită în comuniunea cu Dumnezeu este sporirea infinită în cunoașterea Lui și în participarea la El. Dacă

48. *Prosopopœiae*, P. G. 150, col. 1361.

49. *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 82-83.

în viața pământească această sporire se mișcă de la o treaptă la alta, întrucât pe fiecare se presimte infinitatea lui Dumnezeu, dar nu se gustă, în viața viitoare omul care a crezut se va scufunda cu cunoașterea și trăirea în infinitatea divină în așa fel, încât nu va mai trece de la o treaptă la alta, ci se va odihni veșnic în această infinitate. Sfântul Maxim a insistat pe larg asupra acestei odihne care va încununa mișcarea omului din viața pământească⁵⁰.

Însă trebuie mereu precizat că oceanul acestei infinități nu are caracter impersonal. De aceea Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu cel personal, la sânul Căruia se va odihni făptura, e mai presus de orice infinitate. În felul acesta "odihna" eternă a omului își va păstra pururea caracterul de comuniune. În comuniunea cu Dumnezeu cel personal e mai multă infinitate și bucurie decât în orice scufundare în vreun ocean al infinității, căci e odihnă în iubirea Persoanei infinite. O scufundare într-un ocean impersonal ar însemna o contopire a persoanei umane în el. "Căci infinitatea e în jurul lui Dumnezeu, dar nu e Dumnezeu, Care e mai presus de ea în mod incomparabil"⁵¹. Infinitatea iradiază din Dumnezeu, dar El e mai presus de ea. Ea este în El, dar El e subiectul ei, care dă incomparabil mai multă bucurie decât o infinitate impersonală.

c. **Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire.** Unirea aceasta maximă cu Dumnezeu, imprimarea omului de plinătatea lui Dumnezeu, fără contopirea cu El, este îndumnezeirea omului. În vederea ei e dat chipul lui Dumnezeu în om, ca aspirație a acestuia spre modelul său absolut. Și în ea își află chipul împlinirea sa, ca asemănare maximală cu Dumnezeu. În chip e implicată ca o poruncă dumnezeiască tensiunea omului spre îndumnezeire. "Omul este o creatură care a primit porunca să de-

50. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1031-1418.

51. *Ibidem*, col. 1220 C.

vină dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nazianz⁵², împreună cu Sfântul Vasile cel Mare⁵³. "Chipul implică destinația omului spre îndumnezeire"⁵⁴, setea de infinitate, ca relație bilaterală.

Asemănarea însă e nu numai starea finală de îndumnezeire, ci întreg drumul de dezvoltare a chipului, prin voința omului stimulată și ajutată de harul lui Dumnezeu. De aceea Părinții, de la cei dintâi și până la Sfântul Grigorie Palama, au accentuat faptul că "chipul" se dezvoltă în "asemănare" îndeosebi prin virtuți, care sunt în special opera voinței, ajutată de har.

Sfântul Ioan Damaschin spune: "După chipul" înseamnă așadar mintea și libertatea, iar "după asemănarea" – asemănarea în virtute pe cât e cu putință⁵⁵.

Prin această deosebire între chip și asemănare înțelegem declarația unor Sfinți Părinți că chipul s-a păstrat în om, deși n-a pășit pe calea asemănării. Căci deși omul după cădere a mai păstrat o anumită aspirație spre bine și o anumită capacitate de a-l face, ca și o aspirație după adevăr și o cunoaștere a unei frânturi din el, totuși Părinții nu spun că omul s-a menținut prin aceasta în mișcarea asemănării. Ba într-o anumită privință chiar chipul s-a slăbit, neactivându-se deplin în lucrarea de asemănare. Un chip deplin este un chip ce se actualizează în mișcarea de asemănare. Un chip ce nu se activează e oarecum un chip slăbit, dar niciodată deplin pierdut. De aceea se spune că Hristos a restabilit chipul, sau a aflat chipul pierdut. Dar nu se spune că l-a creat din nou.

Chipul ca tendință spre Dumnezeu s-a amestecat cu o tendință contrară; mai bine zis s-a păstrat ca tendință spre absolut, dar absolutul și-a acoperit pentru om fața perso-

52. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In laudem Basilii*, Or. 43, 48.

53. P. G. 26, col. 560 A.

54. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 80.

55. *De fide orthodoxa*, libr. II, cap. 12, P. G. 94, col. 920.

nală și ca urmare chipul omului și-a pierdut luminozitatea, claritatea; trăsăturile lui au rămas, dar s-au strâmbat în parte, cum se mențin într-o caricatură trăsăturile unei fețe, dar strâmbate. Structurile naturii umane rămân esențial aceleași, dar ele se activează în mod contrar firii.

Sfântul Grigorie Palama, după ce afirmă o dată că n-am pierdut chipul, ci numai asemănarea, continuă: "Nerefuzând relația cu cele rele, (Adam) introduce urătenia necinstitoare în chipul lui Dumnezeu"; și: "cel ce iubește nedreptatea urăște sufletul său și sfărtecă și corupe chipul lui Dumnezeu (τὸ κατ'εἰκόνα διασπῶν καὶ ἀχρειῶν) și cade într-o patimă apropiată celor stăpâniți de furle, care își sfășie trupurile lor în mod conștient"⁵⁶.

Numai în acest sens socotim că s-ar putea accepta ceea ce spune Paul Evdokimov, că un chip fără asemănare e un chip redus la pasivitate: "Tradiția patristică este foarte fermă: după cădere, chipul în realitatea sa proprie rămâne neschimbat, dar în acțiunea sa este redus la o tăcere ontologică"⁵⁷. Credem că chipul e redus la pasivitatea activării potențelor sale pe calea cea dreaptă. Dar el și când se activează o face într-un mod alterat; el se frământă trecând de la un lucru finit la altul, căutând dar negăsind mulțumirea și odihna. De aceea e posibil ca chipul rămas cu potențele sale să fie readus la o activare dreaptă a lor.

d. Dezvoltarea chipului în asemănare, prin comuniune. Cineva care răspunde negativ apelului altuia și care nu vede indefinitul altuia, și-a păstrat capacitatea și necesitatea de a răspunde, dar răspunde contrar naturii sale, care rămâne în inima dialogului atunci când e un răspuns dat celui alt văzut în indefinitul lui. De aceea e ușor ca omul să fie readus la răspunsul pozitiv. Sau omul egoist se menține și el într-o preocupare de alții, pentru că își definește preocupările de sine în opoziție cu alții, cu o pasiune de a se

56. *Capita physica...*, 39-40, Filoc. greacă, ed. II, vol. II, p. 316.

57. *Op. cit.*, p. 88.

afirma pe sine în raport cu alții. Dar se preocupă de alții referindu-i la sine, socotindu-se pe sine singurul absolut. În felul acesta uită de adevăratul absolut sau îl socotește impersonal, deci apt de a-l anexa sieși. Dar în esență, el nu poate ieși din legătura ontologică spirituală cu alții. Astfel e ușor de a-l readuce la preocuparea pozitivă față de alții.

Apoi preocuparea negativă față de alții, sau răspunsul negativ la necesitățile altora nu rămân nestrăpuse de țâșnirile unor porniri de preocupare pozitivă sau de răspuns pozitiv. Iar absolutul la care gândește adeseori și spre care aspiră nu rămâne neîntrerupt un absolut lipsit de o față personală, lipsit de caracterul adevăratului absolut pentru el, care să dea un fundament pornirii de a răspunde cu elan pozitiv semenilor săi. De altfel, însuși Paul Evdokimov interpretează declarația sa despre chipul rămas intact, dar pasiv, în acest sens, adăugând că "chipul a fost făcut astfel ineficace prin distrugerea oricărei capacități de asemănare". Această capacitate ține de "chip" și, o dată ce ea a fost distrusă, "chipul" însuși a slăbit. Iar la notă, Evdokimov adaugă: "Iată de ce, pierzând asemănarea, omul a alterat chipul", și citează pe Sfântul Ioan Damaschin⁵⁸.

Sfântul Grigorie Palama declară că chipul a rămas, dar am pierdut stabilitatea lui, care este una cu asemănarea⁵⁹. Dar un chip e deplin când se manifestă statornic ca chip, sau se activează în asemănare. Un chip fără asemănare nu se face vădit în mod integral ca chip, ci în mod alterat. Paradoxul stă în faptul că el e chip, și totuși nu se poate manifesta statornic ca chip, nu se poate arăta ca un chip clar, ci se introduce în el o anumită ambiguitate sau duplicitate.

Am menționat că unirea maximală cu Dumnezeu, spre Care urcăm prin virtute, nu poate însemna scufundare în oceanul unei infinități impersonale. Aceasta n-ar mai putea

58. *Op. cit.*, p. 84-85.

59. Cap. 44, P. G. 150, col. 1148 B.

însemna un om îndumnezeit prin har, dar deosebit de Dumnezeu după ființă, ci o singură și indistinctă divinitate.

În cazul acesta, starea de îndumnezeire finală n-ar mai fi o stare de comuniune maximă, nici drumul spre ea, un efort spre comuniune, care ascute sentimentul de partener responsabil în comuniune și întărește libertatea față de pasiunile depersonalizate sau egocentrice. În cazul unei scufundări în oceanul monoton și mort al infinității impersonale, drumul omului ar trebui să fie o pregătire spre această stingere finală a conștiinței personale, fie prin scufundarea treptată într-un eu pustiit de toate relațiile, în sensul platonice-origenist, sau nirvanic, fie prin autoantrenarea în vârtejul amețitor al pasiunilor, în care omul uită și de acel eu ieșit din comuniune, sau se socoteste purtat pe valurile tumultuoase ale unei mări de senzații comune, dar în afara comuniunii personale.

Comuniunea adevărată se dezvoltă printr-o atenție îndreptată spre ceilalți oameni și spre lumea ca operă a lui Dumnezeu, asociată cu o frânare a pasiunilor ca porniri nesfârșite spre finit, cu o cultivare a virtuților care culminează în iubirea de persoane, de Dumnezeu ca persoană, deci ca absolut adevărat. Aceasta deschide drumul spre contemplarea, în același timp sobră și amețitoare, a profunzimii semenilor și a sensurilor lumii, care e potențial infinită, pentru că semenii și sensurile lumii își au, prin rațiunile lor în curs de revelare treptată și nesfârșită, rădăcinile comune în infinitatea și în dragostea nemărginită a lui Dumnezeu cel în Treime. Rațiunea trează și elanul autodepășirii iubitoare se unesc într-o unică metodă în realizarea urcușului uman, pentru că rațiunea distinge nu numai infinitul, de finit, ci și drumul luminos în infinitate, de drumul întunecos și plin de pasiuni înrobitoare.

e. **Chipul lui Dumnezeu în noi: misterul negrăit al ființei noastre, trăit în comuniune și legat de Sfânta Treime.** După Evdokimov, în chipul nostru vedem "reproducerea misteru-

lui trinitar negrăit, până la nivelul profunzimii unde omul devine o enigmă pentru sine însuși". "Căci e mai ușor să cunoști cerul decât pe tine însuși"⁶⁰.

Vișeslavțev vorbește de un apofatism antropologic, care e un chip al apofatismului divin. Precum din Dumnezeu cunoaștem numai energiile Lui necreate, așa și din om cunoaștem numai energiile umane. "Precum există o teologie negativă, care îndreaptă spre misterul Dumnezeirii, așa există și o antropologie negativă care îndreaptă spre misterul omului"⁶¹.

Dar acest mister îl trăim ca persoană, ca subiect. Și misterul persoanei noastre, ca izvor de nebănuite stări, simțiri și gânduri, îl trăim în mod viu și actualizat în relația cu misterul persoanei semenilor noștri și o dată cu el. Misterul sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre și al celorlalte persoane se dezvăluie și se actualizează în comuniune. În comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă și misterul prezenței divine interpersonale. Căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale. Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea. Deci chipul dumnezeiesc în om e un chip al Treimii și el se arată în comuniunea umană. Sfântul Grigorie de Nyssa a spus că "nu într-o parte a naturii se află chipul, nici într-un membru al ei se găsește harul, ci natura în totalitatea ei este chipul lui Dumnezeu"⁶².

Comentând acest loc, J. Daniélou zice: "Acest nou aspect al lui εἰκόν va determina și el un aspect al teologiei spirituale. Dacă chipul nu e decât în comunitate, viața spirituală va trebui să fie pe de o parte trăită în comunitate, pe de alta să fie orientată spre o mai desăvârșită realizare

60. *Op. cit.*, p. 80, și Sfântul Grigorie de Nyssa, *De officio hominis*, P. G. 44, col. 257 C.

61. *Op. cit.*, p. 334.

62. *Op. cit.*, P. G., 44, col. 185 C.

a umanității... În sfârșit, ea e orientată spre acea realizare perfectă a chipului prin unirea tuturor făpturilor în Hristos, care este perspectiva fundamentală a gândirii lui Grigorie... Când iubirea desăvârșită va fi alungat afară frica, atunci tot ce va fi mântuit se va găsi formând o unitate și toți vor fi unul în altul, în Porumbița desăvârșită⁶³.

Iar Ciprian Kern, comentând pe Sfântul Grigorie Palama, spune: "În alt înțeles, asemănarea cu Dumnezeu nu e numai chipul unei persoane din Sfânta Treime, ci a întregii Treimi de viață începătoare. Omul în felul acesta reflectă în sine, în structura și viața sa spirituală, viața intertreimică a Dumnezeirii. Aceasta au învățat-o Sfinții Grigorie de Nyssa și Chiril din Alexandria, Fericitul Teodoret, Vasile de Seleucia, Atanasie Sinaitul, Ioan Damaschin, Fotie"⁶⁴.

Poate că e semnificativ pentru caracterul comunitar al chipului, pentru dezvoltarea comună a lui, faptul că în Facerea se vorbește de chip în legătură cu crearea omului ca pereche: "Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie l-a făcut" (Fac. 1, 27). Iar pentru legătura caracterului comunitar al chipului cu Sfânta Treime e semnificativ poate faptul că, imediat înainte de aceasta, Facerea prezintă pe Dumnezeu vorbind la plural în hotărârea de a crea pe om după chipul dumnezeiesc: "Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și după asemănarea Noastră" (Fac. 1, 26).

Desigur că înainte de păcat iubirea între bărbat și femeie nu era încărcată de pasiunea violentă care are ceva din stihia naturii nepersonalizate și nespiritualizate. Toate structurile umane au fost coborâte prin păcat. VI. Lossky, amintind cuvintele: "Și Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său; bărbat și femeie l-a făcut pe ei", le comentează zicând:

63. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 278. Comentariu la locul din Sf. Grigorie de Nyssa, P. G. 44, col. 1316-1321.

64. *Antropologia Sv. Grigorii Palamî* (rus.), Paris, Ymca-Press, 1959, p. 455.

"Astfel misterul singularului și pluralului în om reflectă misterul singularului și pluralului în Dumnezeu; așa cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura cea una să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel în omul creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate exista în posesiunea unei monade; ea cere nu singurătatea, ci comuniunea, sau diversitatea cea bună a iubirii". Apoi zice: "Dar acest "eros" paradisiac va fi fost diferit de sexualitatea noastră căzută și devorantă... Căderea a schimbat chiar sensurile cuvintelor. Sexualitatea, această "multiplicare" pe care Dumnezeu o poruncește și o binecuvintează, apare în universul nostru iremediabil legată de separare și de moarte. Condiția umană a cunoscut până în realitatea ei biologică o mutație. Iubirea umană n-ar fi imprimată de o astfel de nostalgie paradisiacă dacă n-ar fi subzistat în ea în chip dureros amintirea unei condiții primare, în care celălalt și lumea erau cunoscuți interior, în care deci moartea nu exista"⁶⁵.

În deosebirea ca bărbat și femeie umanitatea are ca fapt pozitiv o completare mai importantă și deci și prilejul unei îmbogățiri spirituale mai accentuate. E ceea ce depășește violența plăcerii sexuale, în care sensibilitatea materială a căpătat o forță atât de copleșitoare, și durează dincolo de ea. Iubirea, care se poate dezvolta pe baza completării spirituale dintre bărbat și femeie, depășește mărimea plăcerii sexuale și se poate spune că ea se poate adânci mai mult și e mai durabilă când nu există preocuparea de această plăcere. Dar oamenii trebuiau să se înmulțească pentru interminabila îmbogățire ce o prilejuiește fiecăruia, și umanității în general, mulțimea de relații variate între un număr indefinit de persoane unice în originalitatea lor. Pe lângă aceea, relația cu fiecare persoană pune omului probleme mereu noi de rezolvat; relația cu semenii creează

65. "Théologie Dogmatique", în *Messenger...*, nr. 48, p. 224, p. 355.

situații sociale mereu noi, probleme noi în raporturile cu natura. Natura umană nu se poate îmbogăți, nu poate ajunge la desăvârșire dacă nu subzistă în ipostasuri variate. Progresul nesfârșit îl realizează natura umană, atât în cunoaștere, cât și în responsabilitate, în relațiile nesfârșit de variate între multele ipostasuri ale acestei naturi.

f. Persoanele, natura lor comună și baza lor în Sfânta Treime. Dacă spre comuniunea fără sfârșit cu Dumnezeu și spre creșterea spirituală în El ne atrage numai participarea misterioasă a chipului din noi la modelul său și funcțiile active ale energiilor dumnezeiești, spre comuniunea fără sfârșit cu semenii noștri în Dumnezeu, fără de care nu putem spune nici în comuniunea cu Dumnezeu, ne atrage nu numai participarea comună la viața de comuniune a Treimii și bogăția energiilor care ne comunică tuturor aceeași viață de comuniune, ci și natura noastră comună, sau faptul că aceeași natură subzistă în multe ipostasuri.

VI. Lossky, făcând o serie de reflecții asupra deosebirii între persoană și natură, lasă să se înțeleagă într-o parte a lor existența unei opoziții între persoană și natură, atribuind persoanei opuse naturii intimitatea apofatică a "chipului", care e determinantă pentru individ. Dar când afirmă această opoziție, înțelege prin natură, în sensul acesta inferior al cuvântului, natura împărțită între indivizi. Cel ce reușește să devină ipostasul întregii naturi umane nu mai e individ, ci persoană. Astfel, pe de o parte, el spune că pe când individul reprezintă "un anumit amestec de persoană cu elemente care aparțin naturii comune, dimpotrivă, persoana desemnează ceea ce se distinge de natură". Pe aceeași linie el continuă: «Omul determinat de natura sa, activând în virtutea proprietăților sale naturale, a "caracterului" său, este cel mai puțin personal». Și tot pe aceeași linie continuă: "Se încearcă o anumită dificultate față de dogma hristologică, ce vrea să vadă în voință o funcție a naturii; ne este mai ușor să ne imaginăm persoana care

vrea, care se afirmă, care se impune prin voința sa. Pe lângă aceea, ideea de persoană implică libertate față de natură; persoana este liberă față de natura sa, nu e determinată de ea. Ipostasul uman nu se poate realiza decât în renunțarea la voința proprie, la ceea ce ne determină și ne aservește unei necesități naturale. Individualul, afirmarea de sine în care persoana se confundă cu natura și pierde libertatea sa adevărată, trebuie înfrânt". Dar după aceasta Lossky continuă în cel mai autentic spirit ortodox: "Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu e deci o parte a naturii noastre, ci persoana care cuprinde în ea natura... Ca persoană (și nu ca individ), ipostasul nu împarte natura, dând loc la mai multe naturi particulare... Treimea nu e trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu... Omul se prezintă sub un dublu aspect: ca natură individuală, el devine o parte a totului, unul din elementele constitutive ale universului; dar ca persoană, el nu e o parte: el conține în sine totul. Natura e conținutul persoanei, existența ei. O persoană care se închide ca individ, închizându-se în limitele naturii sale particulare, nu poate să se realizeze deplin; ea se sărăcește. Numai renunțând la conținutul său propriu, dându-l în mod liber, adică încetând să existe pentru sine însăși, persoana se exprimă deplin în natura cea una pentru toți. Renunțând la binele său particular, ea se dilată infinit și se îmbogățește prin tot ce aparține tuturor. Persoana devine chip desăvârșit al lui Dumnezeu, dobândind asemănarea, care e desăvârșirea naturii comune tuturor oamenilor. Distincția între persoană și natură reproduce în umanitate ordinea vieții divine exprimată prin dogma trinitară⁶⁶.

Fiind întru totul de acord cu sensul pozitiv ce-l acordă Lossky în partea a doua a expunerii sale naturii umane, socotim că sensul negativ ce îl atribuie naturii în partea primă nu se referă la natura umană propriu-zisă, ci la o stare

66. *Op. cit.*, p. 116-119.

desfigurată a naturii. Sfântul Irineu spune că omul căzut nu mai e omul adevărat⁶⁷, adică nu mai are nici natura adevărată. O natură tăiată în indivizi nu mai păstrează trăsăturile depline și autentice ale naturii, pentru că nu mai manifestă armonia în ea însăși. Persoana a devenit individ nu pentru că s-a amestecat cu elementele naturii umane, ci pentru că nu cuprinde toată natura, pentru că vrea să țină despărțită natura pe care o reprezintă, de natura întreagă.

Ideea de natură ca un element neliber e împrumutată fie de la natura fizic-biologică exterioară, fie de la natura căzută, în care factorul spiritual aparținând și el naturii umane nu se mai afirmă cu toată puterea lui, ceea ce aduce și slăbirea omului ca persoană. Adâncimea persoanei e în fond adâncimea naturii care este păstrată neștirbită.

Foarte bine arată Lossky cum comuniunea între persoanele umane nu înseamnă o tendință a insului de a acapara natura tuturor, căci aceasta îi face pe aceia să-și mențină bucățile lor de natură, ci voința naturii de a fi a tuturor în comun, voința manifestată prin persoanele în care ea există în mod concret.

De fapt Sfinții Părinți nu fac în general nici o deosebire de conținut între persoană și natură. Persoana nu e decât natura în existența reală și în starea normală toate persoanele cuprind în comun toată natura, dându-și-o și primind-o reciproc, ca în Sfânta Treime. Tocmai de aceea această stare, care e o stare ontologică și de iubire în același timp, nu o pot realiza oamenii decât din puterea comuniunii de natură și de iubire supremă a Sfintei Treimi, în comuniune culminantă, dacă nu de natură, desigur de har, sau de energie necreată și de iubire, cu Sfânta Treime.

Totuși trebuie să menționăm că Sfântul Atanasie pune în relief un alt sens al naturii create, inclusiv al celei umane: ea este din neant și când cade în păcat tinde iarăși spre

67. *Adversus haereses*, 5, 6, P. G. 7, col. 1138 A-B.

neant⁶⁸. Numai legătura cu Dumnezeu o menține și o promovează în viață. Se poate deci spune că natura umană are ca bază a subzistenței ei pe Dumnezeu sau că ceea ce îl face pe om capabil să se mențină ca o persoană nemuritoare și profundă este spiritul divin care întărește spiritul lui. În acest sens Lossky ar avea dreptate să spună că coborârea spre starea de natură necomunicativă coboară pe om de la nivelul de persoană și de chip al lui Dumnezeu, iar realizând o comuniune desăvârșită, întrucât în aceasta se implică participarea la comuniunea cu Dumnezeu, omul se menține și progresează în calitate de persoană și de chip.

Natura subzistă cu adevărat în mai multe ipostasuri și se îmbogățește la nesfârșit în relația completă între ele, după modelul și din puterea comuniunii treimice. Ipostasul nu poate fi înțeles nici golit de natură, nici în afara relației. Ipostasurile sunt natura în existența concretă și în forma relațiilor între ele, natura în dinamica relațiilor interne ce se realizează în forma ei pluriipostatică. Ipostasul e un *eu* raportat la un *tu* de aceeași natură. Numai așa experiază relații nesfârșite de cunoaștere și de responsabilitate. Și numai așa există natura în mod real. Dar în forma de ipostas, natura umană realizează și relația nesfârșită cu un *Tu* absolut. Ipostasul uman, ca natură umană real subzistentă, nu se poate dezvolta cu adevărat fără relația cu absolutul personal, fără responsabilitatea față de el.

g. Omul ca chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul Lui. Am privit până aici, ca model al chipului dumnezeiesc al omului, Sfânta Treime. Dar nu trebuie uitat că omul e văzut și ca chip al Logosului divin, Care la rândul

68. "Prin natura sa, omul este muritor, pentru că este ieșit din nimic. Dacă ar fi păstrat prin contemplație asemănarea cu Cel Ce este, el ar fi redus corupția după natură și ar fi rămas incoruptibil... Cum am spus, ei erau de o natură coruptibilă, dar prin harul participării la Cuvântul ar fi scăpat de această condiție a naturii lor, dacă ar fi rămas buni" (*De Incarnatione Verbi*, în *Sources Chrétiennes*, nr. 199, p. 279).

Său fiind chipul Tatălui a îmbrăcat la plinirea vremii și chipul Său uman (Filip. 2, 6-7; Evr. 1, 3). Omul este astfel "chipul" Cuvântului și ca atare "după chipul" Tatălui. Întrucât e chipul Cuvântului și după chipul Tatălui, el e pus într-o relație cu comuniunea treimică și e chemat să realizeze în planul uman o viață de comuniune asemănătoare comuniunii treimice și din puterea Ei. Prin întrupare, Hristos a ridicat în om chipul dumnezeiesc la deplina lui actualitate, adică la deplina lui comuniune cu Dumnezeu și cu semenii umani.

Ca chip al Cuvântului, omul este subiect al lucrurilor, sau împreună-subiect cu semenii săi, având răspunderea să vadă prin lucruri rațiunile divine ale lor și pe Logosul însuși ca subiect suprem al lor și să dezvolte cu semenii săi comuniunea ca împreună-subiecte ale lucrurilor, după chipul Logosului divin.

De aceea actualizarea chipului nu constă numai în realizarea comuniunii depline cu Dumnezeu și între ei a tuturor celor ce cred în Hristos, modelul divin și uman al lor, ci și într-o încadrare a întregii naturi în comuniunea omenirii transfigurate. Duhul dumnezeiesc, răspândit în plenitudinea Lui din Hristos în oamenii care cred în El, întărind spiritul din ei, va face nu numai trupul lor deplin elastic și transparent, ci și natura cosmică. Sfântul Maxim Mărturisitorul a insistat pe larg asupra acestei perspective împotriva platonismului și origenismului, care profesau o desprindere a spiritului uman de trup, de lumea ca temniță și de istorie, pentru a se întoarce în "pleroma" de unde a căzut prin păcat. Oamenii actualizează chipul lor dumnezeiesc sau umanitatea lor autentică înaintând spre cunoașterea lui Dumnezeu și în asemănarea cu El și prin înaintarea în cunoașterea rațiunilor lucrurilor și prin pătrunderea prin ele la rațiunile lor preexistente în Dumnezeu și la Dumnezeu însuși, ca și printr-o viețuire conformă cu simfonia acestor rațiuni. Omul e chemat să crească prin stăpânirea duhovnicească asupra lumii, prin transfigurarea ei, prin capacitatea

de a o vedea și de a o face mediu transparent al ordinii spirituale ce iradiază din Persoana Cuvântului.

El poate spori în această creștere duhovnicească și din știința care poate descoperi la un nivel tot mai înalt sensul apofatic al lumii, ascuns în Dumnezeu, precum poate câștiga și din experiențele istoriei. Acestea, dacă sunt bune, duc mai departe comuniunea umană; dacă sunt rele, arată necesitatea ajutorului dumnezeiesc pentru adevărata desăvârșire a existenței noastre, sau ne întorc spre bine. Și în general totul contribuie la descoperirea complexității nesfârșite a posibilităților umane în raporturile dintre oameni și în raporturile lor cu natura. Adevăratul folos ce trebuie să-l câștige însă omul din istorie este fortificarea spiritului uman pentru a actualiza în mod tot mai accentuat contingenta trupului și a naturii în raport cu spiritul lui, pentru a descoperi tot mai multe din adevăratele virtualități ale naturii.

Într-un fel, natura umană comună se prelungește în natura cosmică, și ea comună. De aceea, dacă dezvoltarea comuniunii umane înseamnă o actualizare a caracterului de natură umană în natura comună, ea trebuie să însemne și o actualizare a naturii cosmice ca realitate comună.

3. Starea primordială

Chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă, cea a Persoanelor divine, Care sunt izvor al oricărei comuniuni, și cu persoanele umane, iar asemănarea constă în activarea acestei structuri. În consecință, starea primordială a omului nu putea fi o stare de desfășurare a chipului în virtuțile în care manifestă această comuniune, întrucât pentru aceasta se cerea timp. Dar starea primordială nu putea fi nici o lipsă a chipului ca structură ontologică în tendința spre această comuniune, pentru că o ase-

menea structură specific umană nu se câștigă în timp. Omul a fost de la început om.

Omul a fost deci curat de pornirile rele și cu o tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu întărit în această curăție și în acest bine. El era conștient și liber, iar în conștiință și libertate avea tendință spre cele bune. Dar el nu realizase o conștiință progresată a binelui și a adevărului, nici o libertate asigurată împotriva posibilității de a fi robit de anumite pasiuni. Nu era păcătos, dar nici împodobit cu virtuți dobândite și cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăția celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câștigată prin respingerea ispitelor. Era o ființă cu spiritul nerănit și neslăbit de pasiuni, dar neîntărit prin exercitare în faptele de supunere a trupului și a lumii, de actualizare a elasticității contingente a lumii. Trupul lui nu era robit legii automate a păcatului, dar nu avea nici forța întărită prin deprindere de a rămâne imun față de o astfel de stare. Lumea nu impunea trupului și spiritului său procesele ei ca niște lanțuri din care nu se poate ieși, dar nici nu fusese adusă sub stăpânirea duhului care își impune puterea lui asupra ei.

Lumea avea pentru om transparența ce o are pentru un copil nevinovat, care se va putea izbi însă de opacitatea ei începând să lucreze rău, dar nu avea transparența aceea pe care o are pentru sfânt, care a învins în mod real opacitatea ei. Bunul simț al rațiunii, în înțelegerea lucrurilor și în alegerea faptelor, avea o claritate pe care nu a mai păstrat-o în omul tras în toate părțile de tot felul de cunoștințe și de păreri; dar el nu era verificat și statornicit într-o fermitate neclătinată printr-o experiență critică ce se câștigă din persistența în bine și din respingerea răului.

Dumnezeu cel personal, creator și proniator, Se arăta cu o evidență de necontestat în oglinda netulburată a sufletului și toate bunele intenții ale omului se întâlneau cu cele sugerate interior de Dumnezeu. Naturalul și supranaturalul

nu formau două nivele distincte, al vieții și al realității, ci erau îmbinate într-o singură ordine de viață clară și bună în același timp. Mai ales acelei stări care nu cunoștea păcatul i se potrivește afirmația Sfântului Maxim Mărturisitorul despre nedeosebirea între legea naturală și cea supranaturală⁶⁹. În starea de la început, omul vedea în toate lucrurile, cum vede și sfântul, darurile mereu oferite ale lui Dumnezeu și cuvintele mereu adresate prin împrejurări variate produse de El. Natura însăși era un mediu străveziu al lucrării și al vorbirii actuale a lui Dumnezeu. Numai când păcatul a tocit sensibilitatea curată a omului pentru Dumnezeu, Care lucrează și grăiește prin lucruri, a fost necesară o Revelație care să se deosebească de lucrarea Lui de fiecare clipă prin lucruri, dar care nu mai este văzută de om. Înainte de aceea, Dumnezeu umbla continuu prin "grădina" transparentă a lumii.

Dacă această nevinovăție s-ar fi consolidat prin fapte de stăruință în ea, forța spirituală ar fi devenit așa de mare, că legea corupției n-ar fi putut să-și impună stăpânirea nici în lume, nici în trup. Potența nemuririi, pe care o avea omul în sine, prin spiritul său creat după chipul lui Dumnezeu, ar fi devenit o realitate.

Ispitele și pasiunile nu se aflau în el ca niște rădăcini gata să odrăslească, cu o necesitate imperioasă; dar posibilitatea lor era dată în sensibilitatea trupului lui, care se putea menține curată dacă omul ar fi acordat spiritului rolul precumpănitor, după cum se putea și întina dacă lăsa această sensibilitate să se accentueze în mod precumpănitor trupesc. Bucurându-se de o libertate de care nu s-a mai bucurat omul căzut în păcat, el totuși nu se bucura de o libertate întărită în bine, în așa fel încât să rămână cu totul fermă în fața ispitelor unei sensibilități precumpănitor trupesti. Omul de la început își putea schimba mai ușor

69. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1288 A.

starea de curăție în care se afla, de cum și-o poate schimba un om consolidat în bine prin stăruința în el, dar nu era atras într-o astfel de schimbare de violența unor plăceri gustate sau a unor pasiuni pătrunse adânc în obișnuința firii.

În acest fel de trăsături generale descriu Sfinții Părinți starea primordială. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu l-a făcut pe om "fără de păcat în fire și liber în voință, dar fără de păcat nu ca inaccesibil păcatului, căci numai Dumnezeu este inaccesibil păcatului, ci ca unul ce nu avea în fire pornirea spre păcătuire (οὐκ ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτανεῖν ἔχοντα), ci avea această putință în libera alegere. Adică avea libertatea să stăruie și să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc, dar tot așa, să se abată de la bine și să fie în rău. Dumnezeu a îngăduit aceasta de dragul libertății, căci ceea ce se face cu sila nu e virtute"⁷⁰.

Dumnezeu nu a creat pe om ca pe o piesă automată în angrenajul unei naturi inflexibile în procesele ei, ci ca subiect liber, capabil să flexioneze procesele naturii, ca să facă prin ele binele de bună voie și să-și arate prin aceasta conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresând în asemănarea cu El. O încadrare mecanică a omului în ordinea unei naturi mecanice ar fi făcut fără rost atât crearea lumii, cât și a omului. Dar crearea unei naturi care poate atrage pe om într-un automatism, care pentru sensibilitatea omului cu ecou în spirit poate lua proporții de pasiuni absolute, impune omului misiunea de a lupta pentru menținerea și întărirea libertății sale, pentru ca prin ea să elibereze atât natura, cât și trupul său de automatismul încadrării în ea cu rezonanțele pătimase în el. Omul nu poate deveni o piesă întru totul asemenea naturii, dar devine pătimăș când cade în stăpânirea ei, după cum atunci când își afirmă stăpânirea sa asupra ei devine virtuos, fortificat spiritual. Pentru aceea i s-a dat porunca să stăpânească

70. *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. 12, P. G. 94, col. 92 C.

asupra naturii. Dacă urma acestei porunci, își afirma libertatea sa și întărirea spiritului prin ea. Porunca nu urmărea aservirea omului, ci întărirea lui în libertate și în comuniunea cu Dumnezeu. Ea îi cerea omului să rămână om și să se fortifice ca om, ca ființă superioară naturii.

Numai fiind deasupra automatismului naturii, omul putea să și iubească cu adevărat pe Dumnezeu, sau putea să fie cu adevărat virtuos. O virtute, sau o nepăcătuire prin natură și nu prin bunăvoință, nu reprezintă o forță a spiritului. Sfântul Vasile, răspunzând întrebării: de ce nu avem în constituția noastră nepăcătuirea?, răspunde: "Pentru că și tu pe casnicii tăi îi ai binevoitori nu când îi ții legați, ci când îi vezi împlinind de bunăvoie datorile lor. Deci și Dumnezeu nu iubește ceea ce facem fiind siliți, ci ceea ce facem din virtute. Iar virtutea se săvârșește din libera alegere, nu din silă. Iar libera alegere depinde de noi. Iar ceea ce depinde de noi este libertatea"⁷¹.

a. **Paradoxul libertății.** Dar neurmând poruncii de a stăpâni asupra naturii, omul a renunțat la libertate. A renunțat la libertate însă prin libertatea însăși, într-un fel care lasă omului oricând posibilitatea să revină asupra acestei renunțări măcar în parte, sau să dorească să revină asupra ei. Dacă nu avea libertate să renunțe la ea în mod liber, nu i s-ar fi cerut să și-o afirme stăpânind asupra naturii. Baza întregii măreții a chipului dumnezeiesc al omului stă în libertatea lui. Dar în ea a fost implicată și putința căderii, putința de a-și afirma libertatea renunțând în același timp la ea într-o anumită măsură și de a aproba continuu, prin libertatea sa, renunțarea la libertate.

"Ca să poată împlini ordinul de a deveni dumnezeu – cum zice Sfântul Vasile – omul trebuia să-l poată și refuza. *Dumnezeu Se face neatotputernic în fața libertății umane*, pe care nu o poate încălca, pentru că ea provine din atot-

71. *Homilia quod Deus non est auctor malorum*, P. G. 31, col. 345.

puternicia lui Dumnezeu. Desigur, omul a fost creat numai prin voința lui Dumnezeu, dar nu poate fi îndumnezeit numai prin ea. A fost necesară o singură voință pentru creație, dar e nevoie de două, pentru îndumnezeire. O singură voință, pentru a aduce la existență chipul; dar două, pentru a face chipul asemănare. Iubirea lui Dumnezeu e așa de mare, că nu vrea să constrângă pe om. Căci nu este iubire fără respect. Voința divină se va supune tatonărilor, ocolirilor, revoltelor înseși ale voinței umane pentru a o aduce la o liberă consimțire. Aceasta este providența divină. "Persoana umană e cea mai înaltă creație numai pentru că Dumnezeu pune în ea posibilitatea iubirii, cum și a refuzării ei. Dumnezeu riscă ruina eternă a celei mai înalte creații a Sa, ca să poată fi cea mai înaltă. Paradoxul este ireductibil. Chiar în măreția sa de a putea deveni Dumnezeu, omul e capabil să poată cădea"⁷².

b. Ambivalența nestrucăciunii și a nemuririi primordiale. Dat fiind că în starea de nepăcățuire pe care o avea omul la început era implicată comuniunea neimpiedicată cu Dumnezeu, ceea ce constituie baza existenței naturii umane și a incoruptibilității și nemuririi ei după har, Sfinții Părinți au dreptate să atribuie omului dinainte de cădere starea de incoruptibilitate (nestrucăciune) și de nemurire și de strălucire a lui, în lumina lui Dumnezeu. Căci nu se cerea omului altceva decât persistarea prin voință în acea stare de nepăcățuire ca, întărindu-se spiritual, incoruptibilitatea și nemurirea neasimilate încă deplin persoanei sale să devină niște însușiri definitiv asimilate prin virtute. Prin păcat însă oamenii au fost readuși la moartea care era și nu era proprie naturii lor. Astfel moartea și strucăciunea țin pe de o parte de natura umană, când rămâne în legătura cu Dumnezeu, firească ei, pe de alta sunt contrarii aspirației naturii umane celei făcute din nimic, când rămâne în ea însăși.

72. VI. Lossky, 'Théologie Dogmatique', în *Messenger...*, p. 229.

Raportul lor cu natura are același înțeles paradoxal ca și noțiunea însăși a naturii: ea este o realitate de sine, distinctă de Dumnezeu, și în același timp ea nu poate veni la existență și nu se poate menține și dezvolta fără relația cu El, sau fără o anumită participare la El.

VI. Lossky, punându-și întrebarea: "Se poate spune că Adam, în condiția sa paradisiacă, era cu adevărat muritor?", răspunde: "Dumnezeu n-a creat moartea", spune Înțelepciunea. Pentru teologia veche, precum cea a Sfântului Irineu, Adam nu era nici muritor în chip necesar, nici nemuritor în chip necesar: natura sa bogată în posibilități, maleabilă, putea fi constant hrănită de har și transformată de el până la a putea depăși toate riscurile îmbătrânirii și morții. Posibilitățile morții existau; dar existau pentru a fi făcute imposibile. Aceasta era încercarea impusă libertății lui Adam: pomul vieții în centrul raiului și hrana nemuririi oferită de acesta ofereau posibilitatea nemuririi... Trebuie să te hrănești din Dumnezeu pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea. Și Adam n-a făcut-o"⁷³.

Natura maleabilă are în ea coruptibilitatea și aceasta se actualizează întrucât rămâne de sine, fără suflet, iar sufletul, fără Dumnezeu. Dar prin sufletul părtaș de Dumnezeu, ea poate dobândi nestrucăciunea.

Sfântul Atanasie zice: "Oamenii, întorcându-se de la realitățile eterne și, la sfatul diavolului, îndreptându-se spre lucrurile coruptibile, devin responsabili de coruperea lor și de moarte... Ei erau de o natură coruptibilă, dar prin harul participării la Cuvântul, ar fi putut scăpa de condiția naturii lor, dacă ar fi rămas buni. De fapt, din pricina Cuvântului care le era prezent, chiar corupția după natură nu s-ar fi apropiat de ei"⁷⁴. Prin spiritul părtaș de Dumnezeu, naturii umane i se deschidea planul nestrucăciunii, al nemu-

73. *Ibidem*, p. 232.

74. *Sur l'Incarnation du Verbe*, în *Sources Chrétiennes*, nr. 199, p. 279-281.

ririi, al noutății continue, al libertății, al eliberării de monotonie facerii și desfacerii, care pentru persoana umană individuală înseamnă moartea. Tot Sfântul Atanasie zice: "Astfel Dumnezeu a făcut pe om și a voit ca el să rămână în nestrăciune... Dar călcarea poruncii i-a readus la natura lor, pentru ca, ieșiți din nimic, să sufere din nou, cu dreptate, în cursul timpului, corupția îndreptată spre nimic... Prin natură, omul este muritor, pentru că a ieșit din nimic. Dacă ar fi păstrat, prin contemplare, asemănarea cu Cel ce este, ar fi redus corupția cea după natură și ar fi rămas incoruptibil"⁷⁵. Iar Sfântul Simeon Noul Teolog spune și el: "Fiind format din pulberea pământului și primind suflare de viață, expresie prin care Scriptura indică sufletul înțelegător și chipul lui Dumnezeu, el a fost așezat în rai și a primit porunca să-l lucreze și să-l păzească. Cum așa? Iată de ce: Atâta timp cât omul va păzi porunca și va lucra potrivit cu ea, va rămâne nemuritor și se va întrece cu îngerii; împreună cu ei va lăuda neîncetat pe Dumnezeu, va primi iluminările care vin de la El, va vedea pe Dumnezeu în duh și va auzi cuvintele Lui dumnezeiești. Dar din clipa în care va călca porunca ce i-a fost dată și va mânca din pomul oprit, va fi predat morții și va fi lipsit de ochii sufletului: dezbrăcat de veșmântul de slavă, va avea urechile astupate și, căzut din petrecerea cu îngerii, va fi alungat din rai. Aceasta i s-a întâmplat lui Adam după neascultare: a pierdut viața nemuritoare și veșnicia"⁷⁶.

Deci nemurirea ținea de atașarea la Dumnezeu, de orientarea spre Dumnezeu chiar prin simțuri. La început ochii omului nu scăpărau priviri viclene și lacome, de pândă, de acaparare, gura lui nu era obișnuită cu cuvinte jignitoare, urechile lui nu sesizau înțelesuri dușmănoase sau ispititoare în cuvintele altora. Din fața lui iradia lumina încrederii

75. *Ibidem*, p. 277-279.

76. Cuvânt. etic XIII, în *Traitées théologiques et éthiques*, vol. II, în *Sources Chrétiennes*, nr. 129, p. 403-405.

și a bunătații. Dacă omul ar fi persistat în această legătură cu Dumnezeu, starea de nemurire s-ar fi consolidat în el.

Sfântul Simeon Noul Teolog opune lucrarea întinată a simțurilor de după păcat, atașată lacom de aspectul material al lumii, lucrării lor dinainte, călăuzită de spirit și ținând respectuos spre realitatea spirituală a lui Dumnezeu de dincolo de lucruri: "El a călcat porunca lui Dumnezeu și și-a plecat urechea la șușotitul diavolului înșelător; s-a lăsat înduplecat de acela, ascultând cuvintele lui viclene, când grația contra Stăpânului, Creatorul său; a gustat fructul pomului și, începând să privească într-un mod dominat de simțuri, a privit cu pasiune goliciunea trupului său și a văzut-o. Din acea clipă, a fost cu dreptate lipsit de toate avantajele și a devenit surd, nemaiauzind cu urechile lui întinate cuvintele dumnezeiești și nemaipercepând acea slavă negrăită, o dată ce-și dezlipise cu voia înțelegerea sa, privind cu patimă fructul pomului"⁷⁷.

Înainte de păcat, aflându-se cu Dumnezeu și cu semenul său într-o armonie așa zicând firească, chiar dacă ea nu era consolidată prin virtuți dobândite cu fapta, omul se afla și într-o armonie cu natura. Blandețea sa nu alunga animalele din preajma sa. Lăcomia sa nu întina și nu înjosea natura. Văzând pretutindeni în ea pe Dumnezeu, se simțea în ea ca într-un leagăn și nu destrăma taina ei ocrotitoare cu analize și cu siluiri. Vedea prin ea dincolo de ea și forța spiritului său nevinovat făcea procesele ei maleabile. Un mare simț al solidarității cu toate îi dădea o pace cu toate.

Omul putea deveni în mod actual "inelul" de legătură a naturii întregi cu Dumnezeu, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Contrar concepțiilor panteiste, omul nu e destinat să se "dezindividualizeze", sau să se "cosmicizeze" într-un tot impersonal, ci, dimpotrivă, să personalizeze lumea. "Omul nu se mântuiește prin univers, dar universul se

77. *Op. cit.*, p. 405.

mântuiește prin om. Căci omul e ipostasul cosmosului în-treg, care participă la el. Pământul găsește sensul său personal, ipostatic, în om. Lumea urmează omului, pentru că este ca o natură a lui; e "antroposfera" lui, s-ar putea zice. Și această legătură antropo-cosmică se împlinește când se împlinește legătura chipului uman cu Dumnezeu, prototipul său... Deci suntem responsabili de lume. Suntem cu vântul, logosul, în care lumea vorbește, și nu depinde decât de noi ca ea să hulească sau să se roage. Numai prin noi, cosmosul, ca un trup care se prelungește, poate primi harul. Căci nu numai sufletul, ci și trupul omului e după chipul lui Dumnezeu⁷⁸. Numai prin om, cosmosul, care e de la origine o "logosferă", poate deveni o "hristosferă" și o "pnevmatosferă".

78. Vl. Lossky, "Théologie Dogmatique", în *Messenger...*, p. 227.

II Crearea lumii nevăzute. Lumea duhurilor netrupești

A Îngeri buni și rolul lor în progresul spiritual al naturii umane

1. Solidaritatea lumii îngerești și omenești

Dumnezeu, Cel nemărginit în bogăție, nu creează cu zgârcenie. Creația este adusă la existență pentru a-L revela și pentru a participa la bogăția ființei Lui, avându-și solidaritatea în această participare. Ca atare ea reflectă în oarecare măsură, în mod corespunzător ei, această bogăție nemăsurată, prin dimensiunile și varietatea ei, și ea participă în toate formele la acea bogăție. Pe de altă parte, revelarea lui Dumnezeu trebuie să se facă cuiva, adică unor ființe spirituale. De aceea natura nespirtuală nu e o revelație ade-vărată a lui Dumnezeu decât prin faptul că există ființe umane care să cunoască pe Dumnezeu din ea și prin ea și să-și dea seama cum ea, revelându-L, participă la Dumnezeu prin aceasta și cum participă și ele însele într-o măsură și mai mare și mai conformă cu El. Dar cunoașterea lui Dumnezeu prin lumea văzută, de care e legat omul, nu este singurul mod de a-L cunoaște. Trebuie să existe și un alt mod de revelație a lui Dumnezeu și deci de cunoaștere a Lui și de participare la El, adică un mod nelegat de simbolurile văzute și deci mai potrivit cu spiritualitatea divină, un mod mai adecvat cu ființa Lui.

Dionisie Areopagitul zice: "Sfintele ordine ale ființelor cerești se împărtășesc de ceea ce li se transmite de Dumnezeu-originea în mod superior numai celor ce există și

viețuiesc rațional și sunt raționale ca noi. Căci modelându-se spiritual spre imitarea lui Dumnezeu și privind spre ceea ce e propriu lui Dumnezeu în chip supralumesc și dorind să dea minții lor un chip asemănător, ele se bucură de participări mai îmbelșugate la Acela, fiind nemijlocit lângă El și tinzând pururea în sus, pe cât pot, susținute continuu de iubirea dumnezeiască și neclintită și primind iluminările primordiale în chip nematerial și neamestecat și conformându-se lor; și toată viața lor e înțelegătoare⁷⁹.

Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât spirite întrupate, am fi socotit că ființa supremă nu poate fi cunoscută decât prin forme sensibile. Aceasta ar însemna că ea însăși este oarecum un subiect sensibil, că de existența absolutului este legată în mod ontologic materia. Iar aceasta ar constitui un dubiu asupra creației înseși. O materie ținând de ființa absolută i-ar lua acesteia capacitatea creației, dându-i un caracter panteist.

Existența spiritelor create dar netrupești ne arată, apoi, puțința unei cunoașteri directe a realității spirituale, puțința unei comunicări directe între spirit și spirit. De aici decurg două moduri sau două planuri de revelare a lui Dumnezeu: unul direct spiritual și unul prin forme sensibile. Iar cum spiritul se află pe multe trepte, decurge o multiplicitate de trepte ale creației spirituale. Dar pentru că Dumnezeu este unul, creația trebuie să fie și ea o unitate și spiritele cunoscătoare, încorporate sau neîncorporate, trebuie să o poată cuprinde într-un mod solidar.

Pe de altă parte, cu cât sunt mai variate formele de revelare a lui Dumnezeu și de împărtășire de El, cu atât mai mult se dă din bogăția lui Dumnezeu fiecăruia din cei capabili să le observe și să le cunoască, Dumnezeu folosindu-Se în acest scop de toate formele de revelare ale Lui. Aceste moduri, comunicându-se de la un subiect cunoscător la

79. De coelesti hierarchia, cap. IV, 2, P. G. 3, col. 180 A.

altul, îmbogățesc cunoașterea și înțelegerea fiecăruia. Rezultă astfel o cunoaștere sobornicească nemăsurat de bogată a întregii creații, cu privire la Dumnezeu.

De fapt, Revelația dumnezeiască ne spune despre o lume a spiritelor netrupești, aflate într-o solidaritate cu oamenii și cu lumea sensibilă. Cu privire la momentul când a fost creată lumea spiritelor, Sfânta Scriptură nu cuprinde decât un singur loc în cartea lui Iov, care consideră acest moment anterior creației lumii sensibile și omului. În acest loc se spune: "Când s-au făcut stelele, lăudatu-M-au cu glas mare toți îngerii Mei" (Iov 38, 7). Părinții socotesc că îngerii au fost creați înainte de crearea lumii sensibile și a omului. Aceasta e opinia celor mai mulți. Ei plasează chiar lumea îngerească într-un fel de eon supratemporal, dar nu coetern cu Dumnezeu. Aceasta reprezintă un mod de viață asemănător celui în care va fi toată creația în planul eshatologic. Dar lumea sensibilă înalțează spre ea prin timp. Sfântul Vasile vorbește de un fel de stare mai veche decât creația lumii, supratemporală, eonică, veșnică, potrivită cu puterile supralumești. În acest eon, Autorul și Creatorul tuturor lucrurilor ar fi dat ființă creaturilor spirituale și invizibile⁸⁰. La fel, în scrierile lui Dionisie Areopagitul, îngerii sunt socotiți ca existențe eonice, mai presus de timp, dar nu coetern cu Dumnezeu, Care era înainte și de eon. Ei mijlocesc între eternitate și timp. Iată cuvintele lui Dionisie: "De multe ori și cele atotvechi sunt caracterizate prin numele eonului și toată extensiunea timpului nostru este numită eon, întrucât însușirea eonului este vechimea și neschimbarea. Iar *temporal* e numit cel ce se află în stare de corupție și schimbare și mereu altfel. De aceea și de noi, cei definiți ca temporali, Scriptura spune că vom participa la eon când vom ajunge la incoruptibilitate și neschimbare... Cele ce sunt în mod mai propriu sunt indicate prin

80. Sfântul Vasile, *Omlia I, 5, la Hexaïmeron*, P. G. 29, col. 13.

eon, cele care se află în devenire, prin timp. Deci cele numite eonice nu trebuie socotite simplu coeternă cu Dumnezeu, Cel înainte de eon". Urmând Scripturii trebuie să socotim "eonice și temporale, după modurile lor, pe acelea care sunt la mijloc, între cele ce sunt și cele ce devin, care participă în parte la eon, în parte la timp"⁸¹.

Poate că înainte de cădere omul s-a aflat în fața existenței eonice și temporale. Dacă s-ar fi consolidat în neschimbarea binelui, ar fi devenit eonic, ceea ce nu însemna totuși lipsa posibilității progresului în bine, deci într-un fel de timp copleșit de eternitate. Căci și îngerii, deși eonici, înaintează neîncetat și neschimbabil în Dumnezeu. Prin cădere omul a intrat într-un timp al schimbării, stricării și morții, care nu înseamnă numai decât al păcatului total și inevitabil, cum spune Karl Barth. Timpul acesta rămâne și el într-o legătură cu eternitatea și într-o aspirație după ea.

Intrucât îngerii au misiunea de a ajuta pe oameni să înțeleagă realitatea eternă a lui Dumnezeu de la începutul existenței lor, ei trebuie să existe când apare omul și deci și lumea sensibilă de care e legat omul. Tot ceea ce este necesar omului trebuie să existe când apare el. Pe de altă parte, nu trebuie să fie o întrerupere între crearea îngerilor și a lumii, dacă îngerii sunt creați nu numai pentru fericirea lor, ci și pentru a ajuta pe oameni la cunoașterea lui Dumnezeu prin simbolurile sensibile ale lumii și la stăpânirea lumii sensibile prin spirit. Având misiunea să ajute pe om să se ridice și să ridice și lumea în eon, în timpul copleșit de eternitate, ei sunt creați în legătură ontologică cu lumea. Spiritele netrupești ajută pe oameni să facă acest urcuș atât pe plan de cunoaștere, cât și de întărire spirituală etică. Pe de altă parte și îngerii câștigă din legătura lor cu oamenii. Îngerii comunică oamenilor o experiență nesensibilă a lui Dumnezeu, și oamenii comunică îngerilor o ex-

81. *De divinis nominibus*, cap. X, P. G. 3, col. 940.

periere mai sensibilă a lui Dumnezeu, adică revelarea lui Dumnezeu prin "estetica spirituală".

Câtă vreme Dumnezeu stătea mai la distanță de oameni, cunoașterea despre El le era comunicată în mai mare parte prin îngerii. Oamenii primeau prin îngerii, care le sunt mai accesibili, o anumită fermitate a intuiției absolutului, încă foarte depărtat spiritual de ei. De aceea se spune în Noul Testament că Legea veche s-a dat prin îngerii (Gal. 3, 19; Evr. 2, 2; Fapte 7, 53). Dar când Fiul lui Dumnezeu ia trup omenesc, Dumnezeirea Se revelează prin trăirea și transfigurarea celor omenesci într-un mod care nu poate fi experiat sau înțeles de îngerii. De aceea spune Sfântul Apostol Pavel că îngerii află de la Biserică "înțelepciunea multifelurită" a lui Dumnezeu, descoperită de Hristos oamenilor (Ef. 3, 10).

Îngerii cunosc spiritualitatea divină într-o intuiție simplă, mai mult sau mai puțin intensă, pe care, comunicându-le-o oamenilor, aceștia o prind în simboluri. Dar când Fiul lui Dumnezeu Se întrupează, El însuși își manifestă realitatea și viața Sa atotînțeleaptă în acte sensibile multiple. "Înțelepciunea multifelurită" înseamnă nu numai multifelurime, ci multifelurime sensibilă. Acesta e un mod mai accesibil de revelare a lui Dumnezeu pe seama omului, care înseamnă o mai mare apropiere a Lui de om, un mai mare interes pentru om și pentru problemele Lui în trup, o manifestare a unei mai mari iubiri față de oameni. E o revelație prin sensibilitate, prin multiformitatea frumuseții spirituale, prin acte săvârșite în planul realității sensibile; e o Revelare a lui Dumnezeu printr-o mai mare cheneză și, tocmai prin aceasta, manifestarea unei mai mari iubiri.

Existența îngerilor, ca structuri indefinite de comunicare a adâncimii infinite a lui Dumnezeu, e nu numai o punere în relief a acestei adâncimi a Lui, ci înseamnă și o grea probă pentru om de a nu se lăsa ispitit să considere lumea spiritelor ca ultimă realitate, ca în doctrinele teo-

zofice și antropozofice. E un semn de mare subtilitate, do-
bândită de capacitatea de sesizare a spiritului uman, de a
distinge pe Dumnezeu, Care Se comunică prin spirite, dar
nu e identic cu ele. E un semn de mare subțirime duhov-
nicească de a nu socoti pe îngeri mai presus de Hristos,
Care e Dumnezeu în trup (Col. 1, 16).

Dar tot în scopul transmiterii unei cunoașteri a lui Dum-
nezeu către oameni, ordinea sau ordinele ființelor spiri-
tuale trebuie să fie în număr ce depășește puterea noastră
de cuprindere, pentru a-și comunica în moduri indefinite
de reflectare, participare și înțelegere cunoștința existenței
supreme și pentru ca aceste moduri să le comunice și
oamenilor, cum și oamenii le-o comunică îngerilor pe a lor.
Volumul și varietatea cunoașterii crește nemăsurat mal
mult prin această sobornicitate angelo-umană.

De fapt bogăția vieții și gândirii divine se reflectă într-un
ocean de necuprins de lumini spirituale, sau de subiecte
cunoscătoare, despre care nu ne-ar putea oferi o analogie
decât mulțimea de structuri umane și oceanul de particule
și de corpuri cerești ale lumii materiale.

Dionisie Areopagitul scrie: "Și aceasta socotesc că e
demn de un comentariu al gândirii, că tradiția despre îngeri,
din Scriptură, spune că sunt mii de mii (milioane) sau zeci
de mii de zeci de mii (miliarde), întorcând în cerc și în mul-
țimi cele mai mari numere pe care le avem și prin aceasta
arătând clar ordinele, pentru noi de nenumărat, ale ființe-
lor cerești. Căci sunt multe fericitele oștiri ale minților mai
presus de lume, depășind rațiunea debilă și contractată a
numerelor noastre materiale, fiind definibile cognoscibil nu-
mai de înțelegerea și cunoașterea lor cerească și mai presus
de ceruri, dăruită lor cu îmbelșugare de înțelepciunea crea-
toare și infinit cunoscătoare a Dumnezeirii-origine"⁸².

82. *De coelesti hierarchia*, cap. XIV, P. G. 3, col. 321.

Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește de "popoare infinite
de puteri netrupești, ale căror mii nu le poate număra ni-
meni"⁸³. Clement Alexandrinul presupune că "îngerii sunt
în număr infinit"⁸⁴.

Infinitatea nu înseamnă lipsa oricărei limite a numără-
lui lor, ci neputința pentru oameni de a ajunge vreodată la
capăt în numărarea lor. Dionisie Areopagitul zice că "ființele
cerești sunt așa de numeroase și de desăvârșite, că numai
Cel ce susține rânduiala lor le poate ști"⁸⁵.

Varietatea lor e tot așa de mare ca și între popoarele
lumii văzute, sau cu mult mai mare. Sfântul Ioan Gură de
Aur zice: "Există îngeri, Arhangheli, Scaune, Domnii, Înce-
pătorii, Puteri. Totuși mulțimile cerești nu sunt acelea, ci și
popoare infinite, rase negrăite, pe care nici un cuvânt nu le
poate înfățișa, cum rezultă din cuvintele lui Pavel (Ef. 1,
21), pentru care există între ele numiri care vor fi cunos-
cute în viitor și care nu sunt cunoscute în prezent"⁸⁶. Pă-
rinții vorbesc de varietatea "infinită" a Puterilor spirituale. În
această infinitate se manifestă bogăția infinită a imaginației
și a puterii lui Dumnezeu. În lauda acestei mulțimi "infinite"
de duhuri se vestește slava infinită a lui Dumnezeu. O crea-
ție care nu ar cuprinde ca ființe conștiente decât oameni,
fie ei chiar miliarde, ar fi o creație săracă, iar un dialog al
lui Dumnezeu numai cu ei ar fi un dialog destul de mono-
ton, și îmbogățirea prin el, destul de săracă.

Dar dacă Dumnezeu vrea ca El să fie cunoscut într-o cât
mai mare măsură de toate ființele conștiente create, legă-
tura între spiritele netrupești și oameni trebuie să fie de
așa natură, încât să formeze o singură creație și, prin

83. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Evrei*, par. 4, P. G. 63,
col. 60.

84. *Stromata*, VII, 11, P. G. 9, col. 488.

85. *De coelesti hierarchia*, VI, 7, 24, P. G. 5, col. 904.

86. *Despre Dumnezeu cel necuprins*, 4, par. 2, P. G. 48, col. 729.

ea, să se realizeze o singură revelație comună a unicului Dumnezeu.

Sfinții Părinți văd unitatea creației în faptul că îngerii au fost creați pentru a sluji planului de mântuire a oamenilor, plan care e gândit de Dumnezeu din veci⁸⁷. Desigur aceasta nu înseamnă că îngerii nu sunt creați și pentru propria lor fericire, ca și oamenii. Dar fericirea și-o ajung și unii și alții într-o comuniune a tuturor. Iar în această comuniune îngerii ca ființe superioare au un anumit rol de ajutorare a noastră. Însă prin acesta, deși dintr-un punct de vedere sunt superiori oamenilor, ei se fac slujitori ai mântuirii acestora și, prin aceasta, ai misiunii acestora de a spiritualiza creația văzută. Dacă subiectul uman se îmbogățește în măsura în care se află în relație cu mai multe subiecte umane și în măsura în care aceste subiecte se află pe trepte de spiritualitate mai înaltă, el desigur se va îmbogăți și mai mult dacă va avea relație și cu o mare mulțime de subiecte îngerești aflate pe trepte spirituale superioare.

Sfântul Grigorie Palama spune: "Înainte de noi și pentru noi Dumnezeu a creat pe îngeri, pe care-i trimite să slujească acelor care, cum vorbește Pavel (Evr. 1, 14), o să moștenească mântuirea"⁸⁸. "Mulțimea multifelurită și fără de număr a îngerilor a fost creată pentru om"⁸⁹, pentru ca prezența și spiritualitatea divină, inaccesibilă în ea însăși, să iradiază prin spiritualitatea îngerească pe toate treptele corespunzătoare nivelelor pe care se găsesc oamenii. În acest sens Sfântul Grigorie Palama, citând pe Dionisie Areo-

87. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filocalia românească, III, p. 69: "Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui a avut înainte de toți vecii, deci înainte de facerea lumii, un plan bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să Se unească El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas, și să unească cu Sine, în chip neschimbat, firea omenească".

88. *Omlia* 3, P. G. 151, col. 33 C.

89. *Omlia* 36, P. G. 151, col. 449 D.

pagitul, vorbește de diferite configurări ale spiritelor îngerești, după una sau alta din trăsăturile supraabundentei spiritualității divine, și de influența acestor configurări asupra spiritelor de pe treptele inferioare lor. Deci înseși cetele îngerești își au caracteristica ființei lor prin configurarea după Dumnezeu. Astfel, Dionisie Areopagitul zice: "Domnia lor e plină de dorul după izvorul domniei lor și se configurează pe sine și pe cele de după sine, în mod superior, potrivit cu asemănarea ce o au cu Domnia"⁹⁰. În alt loc, Dionisie Areopagitul spune: "Sfintele cete ale ființelor cerești, configurându-se pe ele însele în mod spiritual (νοητῶς ἑαυτὰς ὑποτυποῦσαι), spre imitarea lui Dumnezeu, și dorind să-și modeleze chipul lor înțelegător (μορφοῦν ἐπιέμεναι τὸ νοερόν αὐτῶν εἶδος), după modelul dumnezeiesc originar, se împărtășesc de o mai îmbelșugată comuniune dumnezeiască"⁹¹.

2. Superioritatea îngerilor și misiunea specială a oamenilor

Superioritatea ce o au îngerii dintr-un anumit punct de vedere nu e contrazisă de misiunea lor de slujitori ai omului în vederea mântuirii. Cel mai mare slujește adeseori celui mai mic, mai ales când își vedește, în misiunea importantă pe care o împlinește prin aceasta, mărirea sa. Altfel slujesc cuiva cele inferioare, și altfel, cele superioare. Cele inferioare slujesc pentru a se împărtăși de superioritatea celor superioare, sau dintr-o necesitate de ascultare, sau dintr-o dependență implicată în minusul existenței lor. Cele superioare slujesc din conștiința unei răspunderi, a unei datorii de a ajuta pe cele inferioare, de a le face parte acestora de surplusul lor de existență sau de dar.

90. Sfântul Grigorie Palama, *Al treilea din cele posterioare*, Cod. Coisl. 100, f. 190 r, unde citează din Dionisie Areopagitul, *De coelesti hierarchia*, cap. VIII, P. G. 3, col. 237 D.

91. *De coelesti hierarchia*, P. G. 3, col. 180 A.

Însuși Fiul lui Dumnezeu Se face slujitorul oamenilor. Omul e slujit de cele mai mici decât el și de cele mai mari. De aceea, intră ultimul în creație. El intră ca un stăpân, viețile inferioare având să slujească trebuințelor lui vitale, iar îngerii superiori, mântuirii lui⁹². Teodoret de Cyr spune că după ce Dumnezeu a creat lumea sensibilă și inteligibilă, a creat pe om ca toată lumea sensibilă să-i fie de folos, iar "firile inteligibile, adică îngerii, să-și arate grija lor față de el"⁹³. Aceasta pentru că omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii. El are darul creator, cum nu-l au îngerii, dar și misiunea grea de a spiritualiza lumea văzută. El are misiunea de a respinge tentațiile trupului și ale lumii și, prin aceasta, de a transfigura natura materială.

Dacă frumusețea constă în manifestarea spiritului prin materie, cea mai mare frumusețe este iradierea spiritului viu prin trupul viu, iar aceasta are loc când trupul nu mai e stăpânit de materialitate, și însușirile superioare ale lui se fac străvezii în mod neîmpiedicat prin ea. Acest fapt cere nu atât o măiestrie artistică, ci un efort etic. Se poate spune că sfântul a realizat în sine adevărata frumusețe a omului: cuviință, echilibru, lumină spirituală cuceritoare. La opera aceasta a spiritualizării materiei, care e proprie omului, toate ființele spirituale și Dumnezeu însuși vin în ajutorul omului, ca să întărească spiritul lui. Ispitele care vin omului din trup și din lumea văzută sunt mari, dar și opera lui e importantă dacă o realizează. De aceea e ajutat de Dumnezeu și de duhurile netrupești. Căci spiritualitatea divină se revelează prin aceasta într-o formă nouă, mai bine zis mulțimea însușirilor divine își găsește tot atâtea chipuri sensibile prin oameni.

92. Sfântul Grigorie Palama, *Oml. 6*, P. G. 151, col. 81 B. Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P. G. 44, col. 132-133.

93. *Quaestiones in Genesim*, 20, P. G. 80, col. 105 B.

Fiul lui Dumnezeu însuși, ca model al omului, făcându-Se om, ia asupra Sa opera aceasta de spiritualizare a omului, întâi în Sine, apoi în ceilalți oameni și, prin ei, a universului sensibil, care e o operă de revelare a Dumnezeirii prin forme materiale.

În acest scop i s-a dat omului calitatea de stăpânitor asupra ordinii materiale, calitate prin care este, mai mult decât îngerul, după chipul lui Dumnezeu, cum spun Sfinții Ioan Damaschin și Grigorie Palama.

Îngerul e numai slujitor, slujitor al lui Dumnezeu și al omului, pe când omul e și stăpânitor (*ἀρχων*). Fără îndoială, prin slujirea oferită omului, și îngerul contribuie la stăpânirea acestuia asupra materiei. Dar el e stăpânitor numai întrucât slujește omului. Omul cunoaște îngerul în intensificarea puterii sale spirituale până la un grad superior puterii sale naturale. "În timp ce îngerii rânduiți să slujească după puterea lor Creatorului au o destinație unică, aflându-se sub stăpânire, dar nu li s-a dat să stăpânească peste cei ce stau mai jos ca ei, decât dacă sunt trimiși la aceasta de Cel ce susține toate, omul a fost destinat nu numai să fie sub stăpânire, ci și ca să stăpânească peste toate cele ce se află pe pământ"⁹⁴. "Omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, nu e numai pentru aceea mai mare ca îngerii, pentru că are în sine puterea susținătoare și conducătoare de viață, ci și pentru că stăpânește. Pentru că în natura sufletului nostru este un principiu stăpânitor și conducător, iar împreună cu acesta se află și principiuul cu totul natural de slujire, de supunere, adică dorința, dispoziția, simțul și, cu un cuvânt, tot ce e mai jos de minte, creat de Dumnezeu odată cu mintea. Când noi suntem seduși de un gând păcătos, ne sustragem nu numai de sub stăpânirea lui Dumnezeu Atotțiitorul, ci și de sub puterea noastră de stăpânire. Dumnezeu, prin puterea conducătoare din noi, ne-a

94. Sfântul Grigorie Palama, *Cap. 44*, P. G. 150, col. 1152 C.

dat stăpânire și asupra întregului pământ, iar îngerii nu au trupul unit cu ei, supus minții.

Voința spirituală în îngerii căzuți e permanent vicleană, iar în cei buni, neschimbat bună și n-au lipsă întru nimic de un principiu de stăpânire. Duhul rău nu are stăpânire lumească, dar o dorește; de aceea e clar că el n-a fost făcut stăpânul lumii. Iar îngerii buni au fost rânduiți de Atotțiitorul să privegheze asupra părților pământului, după căderea noastră, și, în scopul acesta, pentru ca, potrivit iubirii de oameni a lui Dumnezeu, neamul omenesc să nu se nimicească cu totul⁹⁵.

Darul creator e legat de misiunea stăpânirii spirituale. Prin spiritualizarea materiei, omul dă acesteia transparența care să facă vădită spiritualitatea divină în multe forme; mai precis, acesta e un mijloc de a spiritualiza chipul ca frumusețe, care e deplină când are în ea o puritate. Acest dar înrudește pe om cu Creatorul, Care e în Sine frumusețea spirituală. El a adus la existență atâtea forme vizibile capabile să reveleze spiritualitatea Lui ca frumusețe neîntinată și nesfârșită. Sfântul Vasile cel Mare spune că în om a fost sădit un dor după frumusețea pură, luminoasă în care se ascunde dorul după Dumnezeu. Căci "ce e mai vrednic de admirat decât frumusețea dumnezeiască", spre a cărei revelare și îngerii slujesc omului⁹⁶? Nemesiu de Edesa spune: "Numai omului îi aparține cunoștința artelor, a științelor și aplicarea lor"⁹⁷. Numai omul se pricepe să înfrângă stihiele, să sece mările, să imblânzească animalele, să comunice prin scris la distanță cu oricine vrea⁹⁸. Numai el poate să descopere prin pictură, sculptură, arhitectură, poezie, frumusețea profundă a naturii umane, ce iradiază din Dumnezeu, acoperită în parte de păcat.

95. Idem, *Cap. 62*, P. G. 150, col. 1152 C.

96. *Regulae fusius tractatae*, resp. 2, P. G. 31, col. 909 B, 912 A.

97. *Despre natura omului*, cap. 9, P. G. 40, col. 542 B.

98. *Ibidem*, col. 532 C, 533 B.

Prin îngerii se întărește puterea spirituală a omului asupra naturii, din punct de vedere moral, deși îngerii nu stăpânesc direct asupra ei.

Dar poziția privilegiată a omului în cosmos se arată mai ales în faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, nu înger, și cu natura Sa de om devine stăpânul îngerilor pe tronul dumnezeiesc. S-a făcut om, pentru că numai prin natura Sa umană putea aduna în Sine și îndumnezei toată creația, inclusiv pe cea materială. Dacă S-ar fi făcut înger, n-ar fi putut face aceasta. Dar El adună totuși și pe îngerii în Sine, căci este în același timp Spiritul atotcuprinzător.

Creând pe om, Dumnezeu a creat nu numai spirite, ci spirite care au o manifestare legată cu rațiunile lucrurilor, care au sensibilitatea ca o ultimă expresie a lor. De aceea și rațiunea spiritului uman este capabilă să sesizeze și să cuprindă rațiunile lucrurilor și e capabilă și de sensibilitate. Ea sesizează rațiunile lucrurilor printr-o sensibilitate a corpului uman și prin însuși acest lucru sensibilitatea corpului omenesc e proprie și spiritului, conform cu cuvântul Sfinților Părinți despre "simțirea minții".

Prin această simțire, proprie omului, spiritul uman leagă de sine ordinea materială a existenței. Uneori mintea se lasă stăpânită de această simțire, robindu-se celor materiale⁹⁹. Dar misiunea ei este să facă curată simțirea. Iar Fiul lui Dumnezeu, asumând mintea umană cu sensibilitatea legată în mod natural de ea, leagă de Sine însuși această sensibilitate, îndumnezeind-o.

3. Cum cunosc îngerii pe Dumnezeu

Desigur, realitatea lumii îngerești și legătura dintre ea și lumea noastră sensibilă suscită două întrebări: a) E posi-

99. Scollia 10, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 49, Filocalia românească, III, p. 192: "Mintea care zăbovește cu închipuirea la înfățișarea lucrurilor sensibile de dragul simțirii se face creatoare unor patimi necurate, nestrăbătând prin contemplare spre realitățile inteligibile înrudite cu ea".

bilă o cunoaștere a lui Dumnezeu fără mijlocirea simbolurilor? Adică, cum e cunoscut Spiritul dumnezeiesc cel mai presus de orice cunoaștere, de către spiritul creat ingeresc, fără mijlocirea simbolurilor? b) Cum iau cunoștință spiritele netrupești de lumea noastră sensibilă, fără organe sensibile de cunoaștere? Adică, cum cunosc în general o realitate fără o întipărire în sensibilitatea lor a formelor realității sensibile, sau a unor simboluri corespunzătoare realităților nesensibile?

La prima întrebare răspunsul pare mai ușor. Însuși spiritul uman poate cunoaște anumite principii logice în ele însele, deși prilejul acestei cunoașteri i-a fost dat de viața sa în trup și de cunoașterea lumii sensibile. Nu vedem nici un motiv ca spiritele netrupești să nu poată cunoaște principiile acestea raționale și altele mai înalte, în mod nemijlocit. Apoi, spiritul uman cunoaște anumite prezențe și realități care nu pot fi reduse la cele materiale, chiar dacă prilejul acestei cunoașteri îl oferă anumite percepții materiale. De exemplu, el sesizează subiectele semenilor săi și atâtea stări sufletești ale lor. Spiritul uman trăiește o presiune a acestor realități și un anumit fel de a fi al lor, deși ele rămân în mare măsură apofatice sau indefinite și nicio dată deplin înțelese. Există și o altă "simțire a minții" decât cea prin simboluri materiale și propriu-zis pe aceasta o indică Sfinții Părinți sub această numire. Nu vedem de ce n-ar putea avea și spiritele netrupești simțirea presiunii unor prezențe spirituale negrăite, totuși suficient de determinate, fără mijlocirea imaginilor sensibile. În sfârșit, subiectul uman trăiește presiunea unei autorități spirituale supreme, necondiționate, chiar dacă o simte printr-o anumită întipărire a ei și în organizarea sa somatică. Nu vedem de ce nu ar trăi presiunea unei asemenea puteri și spiritele netrupești, fără prelungirea unei întipăririi a ei într-o ființă somatică. La urma urmelor, toate aceste presiuni sunt trăite și de subiectul uman ca niște presiuni spirituale în însuși spi-

ritul său, care fiind cu mult mai clare se pot numi pe drept cuvânt iluminări. Întipărirea aceloră în organizarea somatică nu e decât o prelungire a experienței acelei presiuni. În definitiv omul cunoaște pe Dumnezeu printr-o necondiționată responsabilitate față de presiunea spirituală supremă a acestei autorități, trăită chiar în ființa lui. De ce n-ar trăi și îngerii în ei înșiși această responsabilitate necondiționată într-un mod chiar mai clar decât omul, nefiind tulburați în finețea acestei trăiri de atracțiile trupului spre preocupări mai exterioare?

4. Transmiterea reciprocă a cunoașterii îngeresti și omenești

Mai greu e de răspuns la întrebarea cum cunosc îngerii realitățile pur materiale ale lumii noastre. Dar poate că și ei au o "sensibilitate" cu totul deosebită pentru structurile raționale ale realității materiale (pentru "Wesensschau" al fiecărei realități), încât să simtă o presiune a acestora în spiritul lor. Pe de altă parte, cunoscând pe oameni ca subiecte, cunosc în ei toate întipăririle trăite ale lumii, care au devenit și au provocat în ei conținuturi și stări spirituale. Se poate presupune că ei pot intra cu oamenii într-o comuniune launtrică atât de intimă, încât pot vedea prin ochii oamenilor ca și când ar fi ai lor și pot simți cu oamenii bucuriile și durerile provocate în ei de lumea sensibilă, așa cum și oamenii își pot însuși de la îngeri o vedere mai inteligibilă în imaginile și simbolurile lor.

S-ar mai putea presupune că ei, ca spirite create, au totuși o anumită capacitate intrinsecă pentru sesizarea și influențarea lumii materiale, fără ca această capacitate să ajungă până la cea a spiritului uman înrădăcinat în trup. Poate în acest sens unii Părinți și autori bizantini vorbesc chiar de un corp foarte subțire al îngerilor, cum sunt de exemplu Sfântul Vasile cel Mare și Mihail Psellos, care se

bazează pe Psalmul 103, 5: "Cel ce face pe îngerii Săi duhuri și flăcări slujitoare"¹⁰⁰.

În felul acesta, dar și prin harul dumnezeiesc, ei pot cunoaște oarecum chiar aspectele materiale ale lucrurilor. Desigur, modul acestei cunoașteri ne rămâne până la urmă cu neputință de înțeles pe deplin.

Despre contribuția îngerilor la cunoașterea umană a lui Dumnezeu, pe lângă locurile indicate din Sfânta Scriptură, menționăm unul din Dionisie Areopagitul. Acesta zice: "Ordinele ființelor cerești participă primordial și multiplu la Dumnezeu și sunt revelatoarele prime și în multe feluri ale ascunzimei dumnezeiești. De aceea s-au și învrednicit mai mult decât toate de numele de îngeri, deoarece iluminarea Dumnezeirii ajunge întâi la ele și prin ele ni se transmit nouă revelările cele mai presus de noi. Astfel "legea, cum zice cuvântul dumnezeiesc, prin îngeri ni s-a dat" (Gal. 3, 19); pe vestiții noștri Părinți dinainte de lege și de după lege îngerii i-au ridicat la Dumnezeu, sau i-au învățat ce să facă și i-au adus la calea dreaptă de la rătăcire și de la viața lipsită de curăție; ei au descoperit rânduieli sfinte, sau viziuni ascunse de taine cerești, sau anumite preziceri" (Fapte 7, 53; Mt. 3, 12; Fapte 11, 12; Dan. 7, 10; Is. 10)¹⁰¹.

La Dionisie Areopagitul străbate însă și ideea unei revelații directe a lui Dumnezeu către oameni. Așa încât concepția lui s-ar putea înțelege numai în sensul că toată cunoașterea umană a lui Dumnezeu are un anumit caracter simbolic. Dar totdeauna omul credincios își dă seama că Dumnezeu însuși i Se descoperă prin graiul simbolic, sau prin imagini propriu-zise. Graiul simbolic și imaginile referitoare la Dumnezeu au înțelesuri infinite; iar la descoperirea acestor înțelesuri oamenii sunt ajutați în mare măsură de îngeri. Căci îngerii străbat cu înțelegerea lor la înțelesurile

100. Sfântul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, cap. 16; M. Psellos, *De daemonum operatione*, P. G. 120, col. 836-837.

101. *De coelesti hierarchia*, cap. 1, P. G. 3, col. 180.

nesfârșite care iau chip în simboluri. Încât se poate vorbi de o asistență a îngerilor la revelările lui Dumnezeu către oameni. Dionisie Areopagitul afirmă direct că toată Revelația divină s-a făcut prin viziuni, sau prin imagini. Iar imaginile, deși produse direct de Dumnezeu, sunt explicate prin îngeri: "Iar dacă ar zice cineva că unora dintre sfinți le-au venit arătări divine în mod direct, să afle și aceasta din Preasfintele Scripturi: că ascunsul însuși al lui Dumnezeu, în ceea ce este El, "nimeni nu L-a văzut, nici nu-L va vedea" (In 1, 18). Manifestările divine s-au împărtășit cuvioșilor în revelații potrivite cu Dumnezeu prin unele viziuni sfinte și corespunzând văzătorilor. Iar Scriptura atotînțeleaptă numește dumnezeiască viziunea aceea care arată în sine asemănarea dumnezeiască figurată, ca pe o asemănare figurată a celor cu neputință de figurat, pentru ridicarea prin ea a celor ce văd la Dumnezeu, pe drept cuvânt arătare a lui Dumnezeu, datorită faptului că prin ea vine în cei ce văd o iluminare dumnezeiască și ei sunt introduși în chip sfânt în ceva dumnezeiesc. Dar Părinții cei vestiți au fost luminați în aceste viziuni de Puterile cerești"¹⁰².

Sfântul Grigorie Palama reține de la Dionisie Areopagitul ideea că viziunile se produc direct de Dumnezeu ca mijloace prin care El însuși Se face cunoscut, dar explicarea lor se face prin îngeri. Prin aceasta el accentuează ideea unei reciprocități între îngeri și oameni în ce privește cunoașterea lui Dumnezeu. În special oamenii se împărtășesc de o revelație directă a lui Dumnezeu, începând de la intruparea Fiului lui Dumnezeu. Iar această revelație o cunosc și îngerii prin oameni.

Sfântul Grigorie Palama pune astfel un accent mai apăsător pe cunoașterea umană nemijlocită a lui Dumnezeu. Totuși menține ideea unei completări reciproce între îngeri și oameni: "Astfel, nu numai în îngeri, ci și în noi au loc vederi

102. *Ibidem*.

nemijlocite ale lui Dumnezeu și nu numai vederi mijlocite prin alții; sunt vederi care nu coboară de la cei din primul rând la cei din al doilea, prin transmisiune. Căci Domnul domnilor nu e supus legilor creației. După sfințele noastre predanii, Gavriil e singurul căruia i s-a descoperit misterul coborârii negrălte a Cuvântului, deși nu face parte din ceata îngerilor aflată în prima triadă și nemijlocit lângă Dumnezeu. Trebuie să fie nou începutul zidirii noi. Căci Cel ce S-a coborât până la noi pentru noi, toate le-a făcut nouă. De aceea înălțându-Se la cer, pe îngerii din ceata inferioară și mai degrabă din jurul lumii îi face, cum spune Sfântul Chiril, luminători și desăvârșitori ai cetei superioare. Astfel li se dă puțința să ceară celor ce le sunt superiori să "ridice porțile veșnice" și îi învață că Cel ce S-a îmbrăcat în trup pentru negrăita iubire de oameni va intra și Se va urca și va ședea mai presus de toată Începătoria și Puterea. Căci El este Domnul Puterilor și Împăratul slavei, putându-le toate; putând face când vrea și pe cei din urmă mai mari decât pe cei dintâi. Dar înainte de arătarea în trup a lui Dumnezeu, n-am învățat să fi fost așa ceva la îngerii... Arătându-se acum harul, nu mai e nevoie să se facă toate prin mijlocire. Aceasta o spune și marele Pavel: "Acum, zice, s-a făcut cunoscută prin Biserică, Începătoriilor și Stăpâniilor, înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu" (Ef. 3, 10). Tot așa spune și corifeul cetei apostolice, Petru: "Cele ce au fost vestite de cei ce ne-au binevestit întru Duhul trimis din cer, spre ele doresc îngerii să privească" (1 Pt. 1, 12). Cele mai mici fiind făcute astfel mai mari prin har, se menține totuși rânduială armonioasă în chip neștirbit și minunat. Poți să vezi că harul cunoștinței e dat de cele mai multe ori prin mijlociri; dar vederile dumnezeiești se văd de cele mai multe ori nemijlocit. De aceea și pe timpul lui Moise legea formulată s-a dat prin îngerii, spune Sfânta Scriptură, dar

vederea aceea a lui Dumnezeu, nu; s-a dat însă tălmăcirea vederii prin îngerii" (Is. 6)¹⁰³.

În Hristos, trupul înviat devine atât de transparent pentru dumnezeire, încât și cei inferiori văd această dumnezeire, deci nu mai au atâta nevoie de explicarea îngerilor superiori; ba într-un fel cei inferiori sunt într-o prioritate, căci cunosc dumnezeirea și prin umanitatea pe care Hristos o are comună cu ei. Îngerii cunosc mai mult adâncurile dumnezeirii; oamenii, mai mult taina ei făcută evidentă prin Înviere.

Astfel, Sfântul Grigorie Palama pune și mai mult în relief caracterul elastic al ordinii ierarhice a cunoașterii lui Dumnezeu. El împacă ordinea ierarhică cu contactul direct cu Dumnezeu și cu cunoașterea directă a lui Dumnezeu de către cei de pe treptele ierarhice inferioare. Ierarhia se menține totuși în natură; și dacă cel de pe treapta superioară cunoaște ceva prin mijlocirea celui de pe o treaptă inferioară, el păstrează totuși în general un rol în explicarea a ceea ce se comunică direct celui de pe treapta inferioară.

În general, din cele spuse de Dionisie Areopagitul și mai ales de Sfântul Grigorie Palama, rezultă ideea unei completări reciproce în cunoaștere între îngerii și ființele umane.

Cunoașterea noastră e mijlocită de simboluri sensibile. Îngerii ne ajută să străbatem la profunzimea a ceea ce e suprasensibil în simboluri. Dar îngerii înșiși, aflând de aceste simboluri comunicate oamenilor, află ceva nou despre Dumnezeu, mai bine zis află despre conținuturi și moduri noi ale revelației și bunătății divine. Ei sunt în stare să intuiască mai bine conținuturile spirituale din simbolurile de care află, adică profunzimea sensurilor lor. Dar pe de altă parte nu au experiența sensibilă multiformă în care, de dragul oamenilor, se face intuit ceva din conținutul divin.

103. Al treilea din cele posteroare, loc. cit.

Având ca spirit întrupat experiențe de viață proprii, fiindcă Dumnezeu și-a însușit aceste experiențe în Hristos, omul credincios le înțelege, dar nu în toată profunzimea lor. Omul credincios dă prilej lui Dumnezeu să Se coboare în manifestarea iubirii Sale până la treapta lui. Astfel, prin această coborâre a lui Dumnezeu la oameni și prin ceea ce cunosc oamenii, îngerii află lucruri noi despre iubirea lui Dumnezeu, dar ei aduc o contribuție la înțelegerea profunzimii acestei iubiri. Fără om nu s-ar putea cunoaște nici de înger și nici în general de câtă coborâre sau de câtă iubire e capabil Dumnezeu. Prin calitatea sa de ființă spiritual sensibilă, numai omul este în stare să sesizeze acest fel de coborâre sensibilă și extremă a lui Dumnezeu. Îngerii nu sunt capabili să primească și să trăiască intern această revelație "estetică" (sensibilă) a lui Dumnezeu. Dacă ei "văd" formele sensibile prin care Dumnezeu Se revelează oamenilor, ei văd în primul rând oarecum structura lor internă.

Ajutorul ce se dă oamenilor de către înger, pentru pătrunderea sensurilor spirituale ale formelor sensibile în care li Se revelează Dumnezeu, devine tot mai puțin necesar acestora pe măsură ce ei progresează în sesizarea spirituală, adică pe măsura progresului lor duhovnicesc spre starea îngerească. Dar, pe măsură ce aceste forme sunt copleșite de spiritualitatea divină, îngerii devin capabili să le sesizeze chiar ei înșiși. Acesta e sensul în care noi – cum spune Dionisie Areopagitul – vom deveni în viața viitoare asemenea îngerilor. Se va realiza o comuniune mai intimă între oameni și îngeri. "Acum, potrivit nouă, iubirea de oameni a Cuvântului se acoperă în vălurile cuvintelor și cele inteligibile iradiază în cele sensibile, cele mai presus de ființă în cele ce sunt, cele fără forme și figuri îmbrăcând forme și figuri, multiplicând și plasticizând în varietatea simbolurilor divizate simplitatea mai presus de fire și nefigurată. Atunci însă, când vom deveni incoruptibili și nemuritori și vom ajunge la starea preafericită a chipului lui

Hristos și vom fi totdeauna cu Domnul (I Tes. 4, 17), după Scriptură, ne vom umple de teofania Lui vizibilă prin contemplări atotcurate. Căci ea ne va învălu în străluciri atotluminoase ca pe ucenici în acea preadumnezească Schimbare la Față. Iar împărtășindu-ne de revărsarea de lumină inteligibilă a Lui cu o minte nepătimașă și nematerială și de unirea mai presus de minte prin atingerile incognoscibile și fericite ale razelor supraluminoase, într-o imitare mai dumnezeiască a minților supracerești, vom fi întocmai ca îngerii, cum spune adevărul Scripturii (Lc. 20, 36), și fiii ai lui Dumnezeu, fiind fiii ai Învierii. Acum însă, pe cât ne este accesibil, ne folosim de simboluri proprii pentru cele dumnezeiești, iar din acestea iarăși suntem ridicați, după puterea noastră, la adevărul simplu și unit al vederilor inteligibile și, după toată înțelegerea celor deiforme de care suntem capabili, oprind lucrările noastre înțelegătoare, atingem raza mai presus de ființă, pe cât ne este posibil, în care preexistă în chip negrăit marginile tuturor cunoștințelor, rază pe care nu e cu puțină nici a o înțelege, nici a o grăi, nici a o contempla. Căci ea e mai presus de toate și mai presus de cunoaștere și are în sine anticipat toate cunoștințele și toate puterile celor ce există și e statornică cu o putere necuprinsă, mai presus de mințile supracerești. Pentru că dacă toate cunoștințele sunt ale celor ce sunt și și au marginile în cele ce sunt, ceea ce este dincolo de cele ce sunt este dincolo și de cunoștință¹⁰⁴.

În orice caz, chiar când devine supracunoaștere, cunoașterea umană a lui Dumnezeu e prilejuită de simbolurile sensibile, sau pornește de la ele. Avem o analogie cu cunoașterea subiectelor umane între ele. Eu mă scufund în contemplarea lui *tu*, din prilejul întâlnirii realității lui văzute. Chiar Iisus, ca Dumnezeu întrupat, e un astfel de prilej, fie chiar în forma Lui cea mai transfigurată. Cunoaște-

104. *De divinis nominibus*, cap. I, par. I, P. G. 3, col. 592-593.

rea îngerilor nu e însă prilejuită de simboluri văzute. Dar transfigurarea simbolurilor, fulgerarea lui *tu* prin realitatea văzută a semenului, nu se realizează numai prin voința mea, ci printr-un act de Sus. Acest act e de la Dumnezeu. Dar e foarte verosimil că și de la un înger, și anume de la un înger model al persoanei cunoscute și de la un înger model al persoanei care cunoaște, Dumnezeu ne ridică în infinit. Dar nu totdeauna contemplarea unei realități nemateriale de către noi se scufundă în infinit. În acele cazuri putem presupune că lucrează un înger. Căci îngerul, deși e o realitate spirituală, spre deosebire de Dumnezeu este o realitate spirituală structurată, sesizabilă ca atare, care ne ușurează prin aceasta sesizarea realităților spirituale structurate înrudite cu el. De câte ori nu transpare prin frumusețea spirituală a unui *tu* uman o frumusețe intensificată, structurată după chipul acestui *tu*? Desigur, frumusețea lui *tu* e intensificată în ultima analiză de proiectarea luminii divine asupra lui, dar când această intensificare e prea trecătoare, ea transpare mai degrabă structurată de îngerul model.

Pe de altă parte, oricât de structurat ne-ar apărea un *tu* sau *eu*-l propriu, sau prin *el* – îngerul lui, structura aceasta nu e rigid închisă; ea ne deschide accesul nu numai în indefinit, ci și în infinit. Noi ne dăm seama în clipele de har ale contemplării unui *tu*, sau a *eu*-lui propriu, atât de caracterul specific, clar structurat al aceluia *tu* sau al *eu*-lui propriu, cât și de lipsa lui de graniță, de scăldarea lui într-un infinit din interiorul de dincolo de el și de capacitatea lui de infinită deschidere spre alții. Astfel, se poate spune că prin *eu*, sau prin *tu*, se contemplă îngerul, iar prin înger, infinitul divin. În interiorul omului e îngerul, și în interiorul îngerului, Dumnezeu. Ei sunt pe o scară, dar treptele scării sunt străvezii.

Această puțință de comunicare lăuntrică a îngerului cu spiritul omenesc întrupat arată iarăși o legătură ontologică între spiritele netrupești și cele întrupate omenești. Îngerii

nu sunt purtători direcți de trupuri, dar sesizează spiritualul întrupat, trăiesc legătura cu spiritualul întrupat, simt în spiritul întrupat ceva care nu e numai spirit, simt presiunea prezenței spiritului întrupat, cu toată experiența adunată în el prin viața în trup, precum și spiritul întrupat trăiește prezența spiritului neîntrupat.

Claritatea vederii conținutului spiritual al unor revelații sensibile ale lui Dumnezeu, pe care le ocazionaază îngerilor sesizarea acestor revelații de către spiritul uman, dă și spiritului uman o putere de sesizare mai clară a conținutului acelor revelații și, în general, un ajutor în depășirea contemplativă și etică a domeniului sensibil, fie că e Revelație supranaturală a lui Dumnezeu, fie că e revelare naturală a sensurilor spirituale ale lucrurilor. Așa credem că trebuie înțelese explicările chipurilor sensibile ale revelației date de îngeri oamenilor credincioși.

Omul nu e singur nici când pare că e complet singur. Dimpotrivă, tocmai când se adună în sine mai mult din împrăștierea atenției spre tot felul de lucruri sau amintiri de lucruri exterioare, se deschide înrăuririi unor prezențe spirituale. Când se adună mai mult în rugăciune, rugăciunea lui e încălzită de rugăciunea unui duh, sau a mai multor duhuri netrupești, dacă rugăciunea e o deschidere interioară spre absolutul divin. Evagrie Monahul spune: "Cunoaște că sfinții îngeri ne îndeamnă la rugăciune și stau de față împreună cu noi, bucurându-se și rugându-se pentru noi"¹⁰⁵. "Dacă te rogi cu adevărat, vei afla multă întărire și încredințare, și îngerii vor veni la tine ca și la Daniil și-ți vor lumina înțeleșurile celor ce ți se întâmplă"¹⁰⁶.

În Biserică se realizează nu numai o comuniune între membrii ei văzuți, ci și cu îngerii. Sobornicitatea Bisericii cuprinde și pe îngeri.

105. *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 81, P. G. 79, col. 1165-1201.

106. *Op. cit.*, cap. 80.

Sfânta Scriptură vorbește și de o legătură specială între un înger și o persoană umană. Îngerul legat în mod special de către Dumnezeu cu o persoană umană trebuie să fie și un model special al acesteia. Mulțimea de îngeri trebuie să corespundă mulțimii de oameni. Legătura ontologică între ordinea îngerilor și a noastră are nu numai un caracter general, ci este specificată și în mod interpersonal. Desigur, așa cum fiecare om se dezvoltă spiritual în legătură cu toți semenii săi, așa se întâmplă și cu lumea îngerească în general. Totuși conținutul spiritual al întregii lumi îngerești se comunică și înrăurește conținutul spiritual al întregii lumi omenești prin legătura specială dintre o concretizare individual-ângerească și una individual-omenească a acestor lumi, concretizarea îngerească reprezentând o formă personală de model spiritual potrivit cu temperamentul unei concretizări personale umane.

Îngeri ne aduc astfel nu numai un orizont nou de cunoaștere, care ne scapă de monotonie, ci și un ajutor în dezvoltarea originalității noastre pe linia unei frumuseți a curăției și a unui caracter superior. În chip special, creatorilor de artă aceste noi orizonturi de înțelegere și armonii li se deschid într-un mod original, potrivit lor, prin îngerii lor. Căci îngerii, laudând pe Dumnezeu "cu graiuri netăcute", concretizează în structuri spirituale superioare uimirea pe care le-o produce infinitul și indefinitul divin. Iar aceste structuri de armonii și înțelegeri, deși sunt nemateriale, totuși sunt sesizabile de cei dotați cu o mai dezvoltată capacitate de percepție spirituală și de exprimare mai corespunzătoare cu ele.

Dar am văzut că nu numai noi avem un folos de la îngeri, întrucât îngerii ne fac simbolurile transparente, transfigurate, sau ne îndrumă în organizarea elementelor sensibile în așa fel ca să țâșnească prin ele realitatea spirituală, ci și îngerii cunosc prin coborârea lui Dumnezeu la oameni și prin activitatea contemplativ artistică a oamenilor reali-

tatea divină în forme noi, în forme frumoase, în acțiuni care revelează mai profund sublima bunătate și iubire a lui Dumnezeu față de cele mai modeste creaturi conștiente ale Sale. Îngeri n-au cunoscut cât de mare este iubirea de oameni a lui Dumnezeu, până la întruparea Fiului Său, nici valoarea omului ca și creatură a lui Dumnezeu, până la învierea și înălțarea la cer ca om a lui Hristos.

Sfântul Grigorie de Nyssa, explicând cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri se face acum cunoscută, prin Biserică, Domniilor și Stăpânilor, în cereștile locașuri" (Ef. 3, 10), zice: "De fapt în cursul veacurilor care au precedat Biserica, ele au cunoscut înțelepciunea simplă și uniformă a lui Dumnezeu. Înțelepciunea de multe feluri, impusă de complexitatea luptei contra forțelor dușmane, au cunoscut-o clar numai acum prin Biserică: cum s-a făcut Cuvântul trup, cum s-a amestecat viața cu moartea, cum prin rănilile Sale a vindecat rănilile noastre, cum a înfrânt prin slăbiciunea crucii puterea dușmanului, cum a răscumpărat pe păcătoși"¹⁰⁷. Tot Sfântul Grigorie de Nyssa aplică înălțării Domnului cuvântul din Psalmul 23, 7-10: "Ridicați-vă, porți veșnice, să între Împăratul măririi. Cine este Împăratul măririi?", și spune că până atunci îngerii nu știau la ce slavă va fi ridicat Cuvântul întrupat¹⁰⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând cuvântul Sfântului Pavel, "S-a arătat îngerilor", spune: "Când S-a arătat îngerilor era îmbrăcat în trup; înainte de aceea nu L-au văzut, căci și pentru ei esența este nevăzută"¹⁰⁹.

În general, îngerii nu cunosc viitorul, deci slava la care e destinată lumea n-au cunoscut-o decât după ce aceasta s-a revelat ca făgăduință Bisericii. Ei nu cunosc nici chiar gândurile nemanifestate ale oamenilor¹¹⁰. Îngerii cunosc

107. *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Omil. 8, P. G. 44, col. 948.

108. *Despre Înălțarea lui Hristos*, P. G. 44, col. 693.

109. *Despre Dumnezeu cel necuprins*, III, par. 6 și 4, P. G. 48, 725.

110. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, II, 1, P. G. 73, 224.

însă de la creație capacitatea noastră de a face transparentă măreția divină și-și activează una din capacitățile lor proprii, ajutând oamenilor la opera transfigurării ei. Asupra creației sensibile se lucrează din două părți, pentru a o face o transparentă uimitor de frumoasă a Dumnezeirii: de deasupra ei, prin îngeri, și din cadrul ei, prin noi. În aceasta constă solidaritatea ontologică a îngerilor cu oamenii și cu lumea sensibilă, sau sensul cuvintelor care descriu actul creației ca un act unitar: "Dumnezeu a făcut cerul și pământul". Numai împreună, lumea sensibilă, având drept coroană omul, și lumea inteligibilă a îngerilor sunt un receptacol deplin al revelației lui Dumnezeu și al valorificării ei. Numai împreună, îngerii și oamenii, pot înălța o slavoslovie mai completă lui Dumnezeu. Așa trebuie să înțelegem că îngerii sunt creați pe de o parte pentru a-L lăuda pe Dumnezeu, pe de alta pentru a sluji lui Dumnezeu în sollicitudinea Lui pentru oameni, pentru a fi trimișii lui Dumnezeu la oameni, pentru a fi "vestitorii" Lui și, prin aceasta, pentru a ajuta la ridicarea oamenilor la o lăudare comună a Lui cu ei; iar prin aceasta, a sluji la mântuirea lor. Dar aceasta înseamnă și o capacitate a îngerilor de a conduce pe oameni spre Dumnezeu. În același timp prin aceasta chiar îngerii își sporesc cunoașterea de Dumnezeu și slavosloviala lor, asociind-o și pe a oamenilor. Corul îngeresc-uman e mai măreț decât corul simplu uman sau simplu îngeresc. Partea îngerescă și cea omenească a corului se completează și se înfrumusețează reciproc. Fiecare din cele două părți câștigă, în elanul slavosloviei, de la cealaltă.

Unii Părinți au subliniat superioritatea îngerilor față de oameni prin faptul că sunt "minți pure", neîmpreunate cu trupul și cu afectele care rezultă din aceasta. Dar alții, cum am văzut, au afirmat că mai mult omul e după chipul lui Dumnezeu, întrucât omul prin trup este și devine un "stăpân" al lumii ca și Dumnezeu, câtă vreme îngerii nu au această calitate.

Dar nevoia de lume pe care o au oamenii și capacitatea de a dispune de ea reprezintă și o ispită pentru ei de a se atașa de ea și de a se încrede în puterile lor creatoare. În calitatea de spirite întrupate stă și măreția, dar și primejdia căderii lor. În dominarea afectelor se poate actualiza o nouă forță a spiritelor. Dar aceste afecte pot să și închidă infinitele orizonturi spre care e chemat spiritul omenesc. Greutățile de care e legată viața în trup pot dezvolta în om o responsabilitate proprie și nobilă pornire de ajutorare cu fapta a semenilor săi, responsabilitate și capacitate de care e lipsit îngerul, dar pot dezvolta și egoismul și grija lumească exagerată.

În orice caz, omului i s-a dat măreția misiune de a stăpâni materia prin spirit, de a o face transparentă pentru ordinea spirituală și dumnezeiască, de a actualiza moduri noi de revelare a spiritului și de ajutorare a semenilor, în primul rând modurile etice și estetice.

În schimb, spiritul pur, sau îngerul, are claritatea gândirii și un "amor intellectualis", greu de închipuit de ființa noastră. Dar până nu a fost consolidat în bine, a fost pândit și el de o altă formă de egoism, nefiind legat prin sânge de alte ființe, care pun o frână acestui egoism. A fost pândit de egoismul nelimitat al orgoliului cunoașterii și existenței prin sine, al libertății de grijile trupului.

Să nu ne închipuim însă că, dacă omul poate scoate la iveală aspecte indefinite ale rațiunilor divine ale cosmosului, nu le vede și îngerul prin puterea lui de penetrare intelectuală. De aceea se aprind adeseori asupra lucrurilor pentru oameni scânteieri care iradiază din îngeri, producând așa-numitele inspirații. Mai ales însă se aprind aceste scânteieri pentru cei ce contemplă lucrurile cu o minte netulburată de patimi. Aceste scânteieri îi duc și ele pe oameni la combinații ale formelor sensibile, la armonioase combinații de culori, de sunete, de cuvinte, pentru revelarea unor noi sensuri și frumuseți ale lor.

Lucrarea principală a îngerilor nu este propriu-zis lucrarea directă asupra naturii, ci cea asupra subiectelor umane pentru a le întări și susține în acțiunea lor de spiritualizare, de nealipire la cele materiale care se repercutează asupra trupurilor lor și, prin ele, asupra lumii exterioare. Ca subiecte mult mai ferme prin spiritualitatea proprie, îngerii infuzează forță subiectelor umane pentru a imprimă trupurilor lor o spiritualitate sesizabilă sensibil. Căci îngerii nu au numai misiunea de a îmbogăți cunoașterea de Dumnezeu a oamenilor, ci și de a le comunica un ajutor energetic de spiritualizare, ca prin aceasta să poată cunoaște mai ușor pe Dumnezeu. În acest sens îngerii au fost creați în solidaritate cu lumea sensibilă. Dacă în revelarea sensibilă a lui Dumnezeu prin om se revelează și spiritul omului, se poate spune că în această revelație este implicată susținerea fermă acordată subiectului uman, de îngerii. Într-un trup uman spiritualizat – nealipit la cele materiale – se vede și ceva din spiritualitatea îngerilor.

Dacă îngerii nu lucrează asupra cosmosului, ca oamenii, care se folosesc de membrele trupului și de unelte ca prelungiri ale lor, nu se poate nega o anumită eficiență directă a lor asupra forțelor cosmosului. Ar însemna să negăm prin aceasta în general însăși eficiența spiritului uman în formarea trupului omenesc. Dialogul de acte al omului credincios cu Dumnezeu, realizat prin cosmos, nu exclude o anumită participare a îngerilor. Sfânta Scriptură afirmă o astfel de eficiență: un înger a apărut pe cei trei tineri din cuptorul cu foc; un înger a închis gura leilor când Daniel a fost aruncat între ei. Sfântul Grigorie de Nazianz declară că "unele puteri spirituale au primit o parte a lumii, iar altele au fost însărcinate cu altă parte a universului, cum singur Dumnezeu știe, Care le-a rânduit și le-a determinat"¹¹¹.

111. *Oratio 28*, par. 31, P. G. 36, col. 72.

Dar la spiritualizarea creației, ei lucrează prin oameni credincioși. Și dacă, în acest sens, prin om se vede îngerul și prin îngerul din om, Dumnezeu, înțelegem cum ierarhia îngerească nu înseamnă o despărțire a omului de Dumnezeu. Toată creația se află într-o concentrare, într-o sobornicitate interioară, care implică o răspundere și o îndatorire de slujire a fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare. Cine cade din această sobornicitate, cade într-o umbră a existenței.

5. Ierarhia îngerească

În ce privește ierarhia îngerească, Dionisie Areopagitul vede cetele îngerești în număr de nouă, așezate în câte trei grupuri suprapuse: Serafimi, Heruvimi, Scaune; Domnii, Puteri, Stăpânii; Începătorii, Arhangheli, Îngeri. Toate sunt în mișcare, trecând prin: purificare, iluminare, desăvârșire. Când ceata de jos din fiecare grup e în faza purificării, ceata de mijloc e în faza iluminării, iar cea de sus, în faza desăvârșirii. După aceea, cetele de sus trec iarăși la o purificare mai înaltă, cele din mijloc la o desăvârșire mai înaltă și cele de jos la o iluminare mai înaltă. Dar cetele de mai jos sunt ajutate în acest urcuș de cele de mai sus.

Ceata primă din fiecare grup, devenind superioară desăvârșirii la care se află, căci îi vede marginile, se purifică de ea. Urcușul acesta e întreg un urcuș în cunoașterea lui Dumnezeu și în desăvârșirea prin participarea tot mai mare la El. Purificarea reprezintă un fel de renunțare apofatică la cunoașterea ce o are o treaptă, pentru înălțarea la o iluminare și, ca urmare, la o desăvârșire mai înaltă. Urcușul acesta se face în spirală în jurul lui Dumnezeu, apropiindu-se tot mai mult de El. "Provenită din voia lui Dumnezeu, mintea va fi cu dorirea și iubirea în jurul Lui, ca în jurul unui centru. Căci nu se unesc cele secundare cu cele dinainte de ele, ci ceea ce se petrece se aseamănă cu un dans (circular). Căci cele produse doresc în chip circular să îmbrățișeze"

țișeze pe cele ce le-au produs, dar numai privindu-le de jur împrejur și umplându-se de frumusețea de la El... Fiindcă Dumnezeu e pretutindeni, iar cele ce-L urmează pretutindeni și voiesc să-L cunoască pururea se bucură de El și se mișcă prin înțelegere". De altfel toată existența creată face o mișcare circulară continuă în jurul lui Dumnezeu, tinzând spre cauza ei. Propriu-zis, un urcuș infinit nici nu poate avea loc în linie suitoare dreaptă, pentru că în această privire cei mai de jos privesc mereu numai la cei mai de sus, nu și direct la Dumnezeu.

Între cele trei faze ce se succed continuu nu e o opoziție, ci o continuitate, o dezvoltare. "Însăși participarea la cunoștința dumnezeiască este purificare, iluminare și desăvârșire, curățind de neștiință în cunoașterea unor inițieri mai desăvârșite după ordinile stării proprii, luminând în însăși cunoașterea, prin care și purifică puterea care mai înainte nu cunoștea... și desăvârșind într-însa și lumina, în însăși cunoașterea devenită habituală a sensurilor înalte și strălucite... Căci purificarea curăță de neștiință, dar nu tot cel purificat a și ajuns la culme. Iar iluminarea, străbătând în cel purificat, îl desăvârșește, ceea ce înseamnă o iluminare mai desăvârșită"¹¹². Pe de altă parte chiar în iluminare și desăvârșire este o notă apofatică ce susține tendința de urcuș, întrucât orice cunoaștere a lui Dumnezeu e însoțită de conștiința unei insuficiente cunoașteri și de dorința unei ridicări peste cunoașterea prezentă¹¹³. Și apoi, lumina dumnezeiască în care cetele se află pe diferite trepte nu e separată, ci e comună tuturor, primind-o toate direct la diferite trepte. Ierarhia, și din acest punct de vedere, nu înseamnă o interpunere a unor cete între Dumnezeu și cetele mai de jos. "Dar nu are fiecare în mod deosebit acestea, ci toate le sunt comune tuturor, după harul lui Dumnezeu cele

112. Parafraza cit. la *De coelesti hierarchia*, cap. VII, par. 3, P. G. 3, 189.

113. Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 397: "Deci și văzând, chiar prin vedere, cunosc lumina a ceea ce este mai presus de vedere".

către ele... Căci cele trei cete sunt concentrate într-una, având comună și prima lumină, și prima cunoștință dată" (în *Parafraza*, cap. VII, 3). Ceata din mijloc "fiind inclusă între cele de la margini, în ea se unesc acestea și astfel cele trei cete sunt adunate într-una singură și cele ce le sunt repartizate în particular de către har, le au în comun" (*Ibid.*).

Teologul grec Trembelas consideră că ierarhizarea îngerilor în cele nouă cete este o opinie personală a lui Dionisie Areopagitul, dat fiind că alți Părinți numesc mai puține cete și nu le ierarhizează în acest mod. Dar în general o ierarhizare a îngerilor afirmă și unii Părinți anteriori lui Dionisie, chiar dacă nu au dat un sistem complet al acestei ierarhii. O astfel de ierarhie admite încă *Păstorul* lui Herma și după el Sfântul Chiril de Ierusalim.

Sfântul Vasile declară că Serafimii au o "poziție mai apropiată de Dumnezeu, în virtutea superiorității lor în sfințenie", sau că "demnitatea unui conducător al unui popor este mai mare decât cea a celui cărui a s-a încredințat ocrotirea unui ins", sau că, "deși îngerii sunt părtași aceleiași naturi, unul este căpetenia lor și altul este subordonat" și că îngerii sunt rânduiți în legiuni¹¹⁴. Sfântul Ioan Damaschin își însușește ierarhia lui Dionisie Areopagitul, ca și toți Sfinții Părinți de după Dionisie Areopagitul. Iar Biserica i-a dat consimțământul prin introducerea ierarhiei în pictura bisericească.

Desigur, această repartizare ierarhică în cele trei triade, care urcă solidar repetând cele trei etape, nu trebuie luată decât ca expresie simbolică a unei plinătăți a numărului lor de trei, reprezentând perfecțiunea Treimii, și a unei înălțări solidare după ordinea completă a vieții spirituale. Creștinismul patristic se servește de simboluri pentru exprimarea

114. Herma, *Viziunea III*, 4; III, 44; Sfântul Chiril de Ierusalim, *Catehezele*, VI, 6; XI, 11; P. G. 33, 548 și 704; Sfântul Vasile, *Omil. la Isaia*, 6, P. G. 30, 428, și *Contra Eunomium*, III, par. 1, 2, P. G. 29, 657; Sfântul Ioan Gură de Aur, *La Efeseni*, Omilia 7, și 1, P. G. 62, col. 49.

înalțării în infinități a ordinii spirituale. Lumea îngerească formează un sobor extrem de numeros, care nu e numai o juxtapunere, ci o unitate menținută prin legături interioare, spre deosebire de oameni, care formează împreună "neamul omenesc" nu numai pe baza unor legături spirituale, ci și prin sânge. Iconografia înfățișează unele din cetele îngerești într-o împletire sau în grupuri strânse. Cetele îngerești cântă toate lauda lui Dumnezeu într-o perfectă armonie. Îngerii cunosc deci împreună pe Dumnezeu și-și comunică unii altora bucuria cunoașterii.

Fiecare din cele trei ordine e după chipul Sfintei Treimi, iar extremele se întâlnesc în cea din mijloc, într-o perfectă unitate, tot după unitatea Sfintei Treimi. Iar cele trei triade sunt unite la fel. "Unii spun că și îngerul de mai jos se numește tot Serafim, potrivit aceleiași rațiuni a comuniunii, de care am vorbit și mai înainte, fiindcă cele mai de jos participă la cele mai de sus și cele mai de sus la ale celor mai de jos, deși acestea în întregime, iar cele mai de sus parțial și mai obscur"¹¹⁵.

Mișcarea ființelor spirituale e un urcuș care va dura etern. Sfântul Grigorie Palama, în *Al treilea din cele posteroare, pentru cei ce se dedică isihiei* (ed. cit., p. 597), zice: "Iar dovadă a acestei ascunzimi mai presus de cunoaștere este dorința și cererea și urcarea lui Moise la o vedere tot mai clară, dar și înaintarea neconținută a îngerilor și a sfinților în veacul cel nesfârșit, la vederi tot mai clare". Subiectul creat nu termină niciodată înțelegerea Subiectului absolut. Dar mișcarea aceasta e numită în același timp stabilitate, căci e o permanentă menținere în ea. Aceasta este stabilitatea îngerilor. "Cum deci stau și se mișcă? Este evident că stau în jurul Lui, dar se mișcă spre acea iluminare. Căci, deși acest univers, ca să zicem așa, se mișcă în cerc, el este și pururea mobil, și nemișcat. E nemișcat ca

115. *Pachymere*, op. cit., col. 309.

întreg, căci nu se mișcă de la un loc la altul, dar e pururea mobil după părțile lui. Așa cugetă și despre mișcarea circulară cerească. Căci și ea este statornică într-un chip pururea mobil și rămâne stabilă, mișcându-se pururea în jurul Aceluiași și căutând acolo, cum nu se întâmplă în mișcarea liniară"^{115a}.

Astfel există o dezvoltare treptată a lumii spirituale, care nu e numai pasivă, ci implică și o lucrare proprie. Dar pe de altă parte, fiind consolidată în bine și în comuniunea cu Dumnezeu, ea e stabilă. E o continuă urcare din treaptă în treaptă, din slavă în slavă.

Iar între urcușul lumii îngerești și al celei omenesti, al celei sensibile în general, există o legătură: dacă "bucurie este înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește" (Lc. 15, 10), și dacă îngerii au sporit în cunoașterea iubirii lui Dumnezeu prin întruparea Fiului Său și prin înălțarea Lui cu trupul (ca om) la cer, pe tronul dumnezeiesc, prin tot ce s-a comunicat Bisericii (Ef. 3, 10).

Urcușul acesta universal este etern. Dionisie Areopagitul vede urcușul acesta realizându-se în formă de spirală în jurul lui Dumnezeu, într-o apropiere continuă de Dumnezeu, ca un fel de "coloană a infinitului", în mișcare de înălțare și în același timp de apropiere de Dumnezeu. Mișcarea aceasta eternă se face spre Persoanele dumnezeiești ale Sfintei Treimi, dar în mod special spre Fiul lui Dumnezeu, așezat ca om pe tronul dumnezeiesc, manifestând prin umanitatea Sa în mod deplin transparent adâncul vieții și judecății Sale. Sfântul Ioan Gură de Aur, pe baza cuvintelor Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Efeseni 1, 10, și cea către Coloseni 1, 20, spune că și îngerii au fost recapitulați împreună cu oamenii în Capul comun al Bisericii, Care este Hristos. Prin aceasta au devenit mai aproape unii de alții (vezi Evr. 12, 23).

115a. *Ibidem*, col. 232.

B

Îngeri căzuți și rolul lor în căderea omului și în susținerea răului în lume**1. Începutul răului în creație**

Creația lumii duhurilor are nu numai o indefinită înălțime luminoasă, ci e și o indefinită adâncime tenebroasă. Cea dintâi e formată din îngeri buni, cea de a doua, din lumea îngerilor răi.

Sfânta Scriptură ne spune că această lume de duhuri rele a făcut la început parte din lumea îngerilor buni, dar răzvrătindu-se, aceștia au fost azvârliți din cer. Aceste duhuri sunt și ele în număr indefinit de mare și au și ele o ierarhie. În fruntea lor este Satana. Sfântul Vasile, descriind căderea Satanei în opoziție cu persistența lui Mihail, vede cauza fiecăruia în persistarea sau despărțirea liberă de Dumnezeu. "De unde e rău omul? Din propria lui libertate. De unde e rău diavolul? Din aceeași cauză, având și el viață liberă și prin libertatea lui având puțința să rămână lângă Dumnezeu sau să se înstrăineze de El. Mihail era înger și a rămas lângă Dumnezeu pentru vecie. Satana era înger și a căzut din treapta lui. Pe acela voința liberă l-a păzit în cele de sus; pe acesta libertatea alegerii l-a aruncat. Putea și acela să apostazieze și putea și acesta să nu cadă. Pe acela l-a salvat nesăturarea de iubirea lui Dumnezeu, pe acesta l-a făcut lepădat depărtarea de Dumnezeu. Acesta e răul: înstrăinarea de Dumnezeu. O mică întoarcere a ochiului ne face să fim cu soarele sau cu umbra trupului nostru. Cel ce privește spre soare se luminează îndată; cel ce se întoarce spre umbră va avea parte în chip necesar de întuneric. Astfel diavolul are răutatea prin liberă alegere, dar firea lui nu e opusă binelui"¹¹⁶.

116. Omilia *Dumnezeu nu e autorul răului*, P. G. 31, col. 348.

Explicația creștină a răului din libertate e singura care nu leagă răul de esența realității, a realității eterne sau a celei create de Dumnezeu, luând totuși răul în serios. Și e singura care salvează însăși existența libertății în realitatea existenței. Orice altă explicație compromite iremediabil existența și neagă libertatea, adică însăși demnitatea umană. Dacă răul ar fi fost creat de Dumnezeu, el ar fi fost legat de esența lui Dumnezeu și a creației, ca și atunci când ar fi etern legat de existență.

Sfântul Vasile cel Mare zice: "Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenței răului, nici nu închipui răul ca având o existență proprie. Căci nu e subzistentă răutatea, ca un animal oarecare; nici nu are vreo esență ipostaziată a ei. Căci răul este o lipsă a binelui. Ochiul a fost creat, orbirea s-a produs ulterior prin pierderea ochilor... așa și răutatea, nu are o subzistență proprie, ci vine după aceea din cauza rănilor sufletului. Căci nu e nici nefăcut, cum spune cuvântul celor necredincioși, care fac răul de aceeași cinste cu natura cea bună, considerând că amândouă sunt fără început și mai presus de facere. Nici creat. Căci dacă toate sunt din Dumnezeu, cum ar fi răul din bine? Căci nimic rău nu e din bine, nici răutatea din virtute"¹¹⁷.

Doctrina despre duhuri exista și în Babilon, și în Persia, și în Elada, dar e cu totul deosebită de doctrina biblică, dat fiind că acolo ea era expresia unui dualism etern, câtă vreme doctrina biblică nu acordă răului o existență eternă, egală cu a lui Dumnezeu¹¹⁸.

Pe de altă parte, nici mărima raului din lume și din om nu s-ar putea explica numai din libertatea umană. Dacă vrem o explicație, care țină seama de mărima răului, dar nu-l vede ca pe un atribut al realității, care copleșește orice speranță a omului de a scăpa de el prin libertate, trebuie să admitem ca origine suplimentară a răului libertatea unor

117. *Ibidem*, col. 341.

118. Trembelas, *op. cit.*, vol. I, p. 502.

spirite mai puternice decât spiritul uman, capabile de un rău cu mult mai mare; dar totuși, nu o origine a răului în libertatea spiritului divin atotputernic, căci aceasta n-ar mai face posibilă mântuirea lumii de rău și Dumnezeu nu ar mai fi Dumnezeu.

Deși sunt unii oameni care reușesc să nu fie subiecte ale răului, în practică mulți din ei rămân subiecte ale lui. Ni se pare un fapt incontestabil că acest rău e mai mare decât suma relelor pe care și le fac oamenii, că există niște amplificatori mai presus de oameni ai răului făcut de oameni, în așa măsură, că ei nu pot scăpa de el numai prin ei înșiși. Firele de rău cu care se leagă oamenii unii pe alții sunt răsucite și îngroșate până la a alcătui un complex de leqături de nedesfăcut.

Cu alte cuvinte, răul manifestă proporții și puteri care nu pot fi explicate numai din libertatea noastră. Dar, pe de altă parte, omul poate ține în frâu răul și se poate izbăvi de el aproape în întregime, ca subiect care îl săvârșește, dar nu numai prin eforturile sale, ci prin eforturile sale ajutate de puterea lui Dumnezeu. Deci răul nu se dovedește de neînvins de către om în calitatea de subiect făptuitor al lui.

Chiar câtă vreme este stăpânit de rău, omul aproape totdeauna mai păstrează în el resturi de bine, rezistente împotriva răului, puteri de întoarcere spre bine, puteri de frânare a răului și de căință pentru el. Credința creștină consideră că numai duhurile demonice nu mai păstrează în ele nici un rest de bine. Răul le-a devenit "o a doua natură". Dar chiar răul produs de duhurile mai puternice apare ca având totuși originea în libertatea, și nu în ființa lor, ca unul ce este consimțit neîncetat de libertatea lor. Aceasta ne dă să înțelegem că, chiar dacă toți oamenii ar înceta să devină subiecte ale răului, răul tot ar sufla asupra vieții lor din alte izvoare voluntare mai presus de ei. Dar puțința oamenilor de a se elibera de calitatea de subiecte ale răului arată în

același timp că răul de care ar suferi nu ține de esența realității, ci vine din libertatea unor ființe mai puternice.

Tocmai prin faptul că răul nu ține de esența realității, de *ens*, sau de esența unei părți a realității (ceea ce în fond ar compromite iremediabil toată realitatea, căci nu se poate separa o parte a realității de alta), se dovedește ca nedatând din eternitate și având în el o anumită slăbiciune.

Pe de altă parte, răul care doare și care chinuiește cel mai mult este răul produs de o persoană prin libertatea ei. Răul fizic, sau răul făcut fără voie, nu doare atât de mult pe cel care-l suferă, cum chinuiește pe cineva cel pe care-l săvârșește, prin conștiința că ar fi putut să nu-l facă. Răul ca fatalitate fizică (moarte, boală, cutremure), sau ca produs al unor forțe superioare, sau ca urmări ale răului săvârșit, poate susține un sentiment al tragicului și poate fi suportat ca o cruce, cu o răbdare care fortifică spiritual și mântuiește. Numai răul săvârșit intenționat de o persoană produce în cel ce-l suferă o durere morală, un sentiment de nedreptate, de neînțelegere, iar în făptuitor, chinurile regretului, sau o alterare morală, când lipsesc aceste chinuri.

Toate acestea confirmă învățătura creștină că răul, în proporția lui mai mare decât cea explicabilă prin libertatea umană, își are originea în decizia liberă a unor spirite create, care la început au fost bune.

2. Puterea și slăbiciunea răului, sau a duhurilor care susțin răul

Dar explicarea răului prin libertatea personală nu exprimă decât un aspect al lui, nu și celălalt aspect, care se întărește și mai mult după ce răul s-a instalat în existență.

Răul nu e numai un act al libertății lipsit de conținut, ci un act al cărui conținut constă într-o folosire a puterilor naturii umane, dar contrar acestei naturi. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Răul este abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor, și altceva nimic. Mai ales după ce

s-a produs, sau cei ce l-au produs s-au obișnuit cu producerea lui, răul înmulțește slăbiciunea firii, sau a puterilor ei, sau deprinderea folosirii lor contrar firii. Făcându-se astfel călcător de poruncă și necunoscând pe Dumnezeu, acela și-a amestecat cu încăpățănare răul în toată simțirea și în toată puterea cugetătoare și așa a îmbrățișat cunoștința compusă și pierzătoare, producătoare de patimi, a celor sensibile¹¹⁹. Răul înseamnă astfel și un minus în existență, un minus care crește continuu. Văzând acest aspect, Sfinții Părinți au spus că răul este o non-existență (μη ὄν), sau o existență fără consistență. Nu e o lipsă totală a existenței, ci o știrbire, o slăbire esențială a ei, o lipsire de ceea ce constituie cu adevărat suportul existenței (τὸ ὄν). Prin aceasta, răul intrat în existență strâmbă ființa acesteia și în felul acesta o slăbește. Totuși această strâmbare și slăbire își are originea în libertate, iar durata, în consimțirea libertății. Nu e instalat în ființă fără libertate și nu se menține fără consimțământul ei. De aceea se poate spune în același timp că răul nu izvorăște din ființă și nu e legat de ea. Prin voință ființa poate fi tămăduită, dar numai prin voința ajutată de harul lui Dumnezeu, care e un act al voinței Lui, cu izvorul în ființa Lui, care nu se poate strâmba sau slăbi.

Această strâmbare sau slăbire a naturii umane se arată în pasiunile produse de actele contrare binelui, adică, lui Dumnezeu. Aceste pasiuni stăpânesc pe om, arată o natură slăbită, în care se mișcă porniri pe care omul nu le poate stăpâni. Acesta e rezultatul răului. Diavolul are și el o astfel de pasiune. Ea nu e trupească, ci pur spirituală. E la început pasiunea mândriei, apoi a urii față de Dumnezeu și de oameni.

Dar paradoxul răului stă pe de o parte în înverșunarea acestor pasiuni, pe de alta, în slăbiciunea celui stăpânit de ele. El nu poate scăpa de ele, de forța lor. Diavolul nu

poate scăpa deloc, omul poate scăpa numai prin ajutorul harului dumnezeiesc. E un amestec ciudat de slăbiciune și de voință de a rămâne în ea. Iar slăbiciunea are în ea un amestec de violență. Slăbiciunea constă în faptul că cel robit ei nu poate scăpa de pasiunile lui, nu mai are tăria să lucreze altfel. Invidiosul nu poate scăpa de invidie, nu vede ceea ce e bun în cel invidiat. Răul e o neputință violentă, sau a violenței, nesigură de existență.

În pasiuni și în violența lor e în același timp o slăbire a caracterului de persoană și o accentuare a caracterului de natură. Dar nu e vorba de natura naturală, ci de o natură numită așa pentru că nu se lasă condusă de libertatea pusă în lucrare de persoană. Animată de spirit, natura omului e o natură a persoanei, a libertății, e natura ipostaziată. Pasiunile reprezintă o ieșire a naturii din puterea stării depline de persoană: a libertății, a subzistenței ei depline. Omul care nu mai e uman în întregime, a devenit inuman, pentru că a devenit în parte impersonal, pentru că această natură a lui nu mai e deplină consistentă, adică în deplină comunitate cu natura din celelalte persoane. Natura personalizată simte în ea puterea care-i vine din relația deplină cu natura din celelalte persoane, pentru că poate fi prin aceasta izvorătoare și primitoare continuă de acte și gânduri noi, generoase și bune, și în același timp originale, pentru că în fiecare persoană ea își găsește o expresie originală, stând în același timp în comuniune cu celelalte persoane. Această natură e profund umană și creatoare, prin deschiderea ei, prin reciproca îmbogățire a ei în relațiile pozitive dintre persoane.

Când natura a căzut în toți la starea aceasta de nedepplină personalizare, ea s-a rupt în bucăți care nu comunică deplin între ele, în indivizi care se exclud și nu se îmbogățesc, ci rămân și se afundă tot mai mult într-o sărăcie egoistă, fiecare tinzând să-l anexeze pe celălalt, ca să se îmbogățească cu ceea ce are acela, fără voia aceluia. Căci ten-

119. *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia românească, vol. III, p. 8-9.

dința aceasta a unuia provoacă aceeași tendință în ceilalți, deci o luptă generală între ei și o slăbire generală a naturii. Starea aceasta e proprie și demonilor în cel mai înalt grad. Ei coexistă pentru că au nevoie să se chinuiască unii pe alții și să lupte împotriva celor buni, într-o coexistență a luptei care a devenit o necesitate pentru ei, atestând prin aceasta că nimeni nu poate trăi cu totul separat de cei ce au aceeași natură. "Așa s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părțile, și noi, cei ce suntem de aceeași fire, ne mâncăm unii pe alții ca reptilele și fiarele"¹²⁰. Răul e violent nu în a zidi existența, ci în a o diminua și distruge; e violența neputinței de a se întări în existență, violența lăcomiei de a se întări pe seama altora. E avalanșa prăvălirii spre nimic a unei realități, în căutarea în mod greșit a îmbogățirii sale, e violența unei realități care vrea să se țină în existență fără Dumnezeu, izvorul existenței, și fără contribuția voluntară și iubitoare a celorlalți, pe care din mândrie nu o solicită. Dar prăvălirea își are cauza în voința liberă și e susținută de aceasta.

3. Motivul căderii unei părți dintre îngeri

Cauza căderii unor îngeri este decizia lor de a se despărți de Dumnezeu, dar motivul căderii stă în mândrie. Ei voiau să fie independenți de Dumnezeu, întocmai ca Dumnezeu. Aceasta ne-o dă să înțelegem Sfântul Apostol Pavel, când recomandă să nu se hirotonească întru episcop cineva de curând botezat (deci necrescut duhovnicește) "ca nu cumva trufindu-se să cadă în osânda diavolului" (1 Tim. 3, 6).

Mândria explică răzvrătirea și neascultarea lor. Dar răzvrătirea și neascultarea implică condiția anterioară a unei stări subalterne și refuzul de a rămâne în ea. Astfel, o expli-

120. *Op. cit.*, p. 16.

care mai departe a răului constă în voința unor spirite create, inferioare lui Dumnezeu, de a se ridica peste această condiție a lor, deci într-o tendință a lor de a fi prin esență mai mult decât sunt. În aceasta stă forța pozitivă manifestată în rău: în tendința sădită de Dumnezeu însuși în spiritele inferioare de a se ridica mai sus de unde sunt. Răul stă nu în actualizarea acestui impuls, ci în actualizarea lui greșită. Ele au voit să devină ca Dumnezeu, adică izvor al existenței, fără să se dezvolte în legătură cu izvorul existenței, deci nu prin Dumnezeu, nu în legătură cu El, ci fără El, prin ele, în mod independent. Dar tocmai prin aceasta ele ies din comunicarea cu singurul izvor al existenței. Hristos a venit pentru ca oamenii prin El "viață să aibă și mai multă să aibă" (In 10, 10). În tot Noul Testament se insistă asupra faptului că oamenii *au viață și sunt chemați la viață* "în Hristos". Deci Dumnezeu vrea să satisfacă setea de viață și de viață tot mai multă a spiritelor create. Dar duhurile rele și oamenii au căzut din această viață, voind să-și satisfacă această sete în afară de Dumnezeu. În aceasta constă forța pozitivă a răului și slăbiciunea lui.

Dar setea de mai multă viață e atât de legată de ființa lor, că ea nicicând nu se epuizează prin eșecurile ei de a se satisface din izvoare, care nu sunt izvoare reale de viață. De aceea demonii sunt lăsați de Dumnezeu etern în existență, ca să demonstreze etern setea pozitivă de viață pusă în ei de Dumnezeu și neputința eternă de a se satisface în afară de Dumnezeu. Ei își reinnoiesc etern ambiția de a fi prin ei înșiși și ura invidioasă împotriva Celui ce singur este de fapt prin El însuși. E și aceasta o forță uriașă a voinței pozitive de a fi și de a fi mai mult, dar rău întrebuițată. E în ei amăgirea că pot fi nu numai mai mult prin independența lor, ci absoluți. (De altfel e în logica mândriei ca cel ce o are să tindă să fie prin el însuși, deci, absolut). El vor să fie nu numai mai mult, ci să atingă culmea existenței

absolute. Și li se dă puțința de a-și menține tendința această etern, de a crede că o dată și o dată tot vor ajunge la această culme. Ei vor exista etern, dar în neputința de a străbate la cunoașterea izvorului existenței și la împărțirea de el; vor dura etern, dar într-o existență a morții spirituale. Faptul că li s-a dat eternitatea contribuie și aceasta la neobosita lor amăgire. Iar amăgirea este explicată și sporită de faptul că Dumnezeu Și-a ascuns măreția din fața lor din cauza depărtării lor spirituale de El, încât chiar existența Lui le-a devenit aproape problematică.

4. Contribuția demonilor la căderea oamenilor și războiul lor continuu împotriva acestora

Facerea prezintă contribuția Satanei la căderea omului, printr-o ispitire a acestuia de a nu asculta de porunca lui Dumnezeu. Această lucrare de ispitire, Satana și-o continuă neîncetat (Fapte 5, 3; 1 Cor. 7, 5; 10, 13; 1 Tes. 3, 5). El ispitește chiar pe Iisus Hristos (Mt. 4, 1; Mc. 1, 13; Lc. 4, 2). Maeștrii vieții spirituale vorbesc mult de o luptă a duhurilor rele împotriva noastră. Ele se folosesc în această luptă de metodele aceleiași amăgiri de care sunt și ele stăpânite. Ele dirijează setea omului de a se îndumnezei pe aceeași cale greșită a lor, care a sfârșit în eșec. Prin aceasta ele nu vor ca Dumnezeu să Se facă străveziu prin om, ca partenerul de infinită comuniune în iubire al omului. Satana urăște apariția și mărirea lui Dumnezeu oriunde ar putea să se arate. Urând pe Dumnezeu, urăște pe om ca chip al lui Dumnezeu și ar vrea ca omul să nu aibă nici o legătură cu Dumnezeu, să nu-L recunoască.

El atrage prin aceasta pe om, când poate, la o alianță cu sine împotriva lui Dumnezeu. Lupta lui este împotriva omului care se vrea realizat pe sine însuși în Dumnezeu. Și chiar pe oamenii pe care i-a câștigat pentru poziția sa îl pune să lupte împotriva semenilor lor care vor să persiste

realizându-se în Dumnezeu. El luptă chiar împotriva păcii și unității între oameni, pentru că în unitatea acestora se arată forța unificatoare a lui Dumnezeu, pentru că unitatea se realizează de fapt în Dumnezeu, printr-o smerenie a unora față de alții, care e și smerenie față de Dumnezeu.

Prin lupta sa Satana atrage pe oameni în aceeași platitudine a existenței, în aceeași neputință de a vedea perspectivele spirituale infinite ale ei, în același întuneric, în același înspăimântător minus al existenței, în aceeași violență a pasiunilor care slăbesc spiritul și vederea lui Dumnezeu. El tinde să atragă și pe oameni în același "abis" al golului și în acest scop îi îndeamnă să calce toate "legile dumnezeiești pentru a introduce dezordinea în creație și a o submina prin aceasta"¹²¹.

Toate acestea le spune Sfântul Vasile cel Mare, descriind astfel motivul acestei lupte a Satanei: "De unde provine deci războiul lui împotriva noastră? De acolo că, fiind vasul întregii răutăți, el a primit și boala pizmei și a invidiat cinstirea noastră. Căci nu a suportat viața noastră fără supărări în rai. De aceea amăgind prin viclesuguri și meșteșugiri pe om și dorința ce acesta o avea de a se asemăna cu Dumnezeu, și folosindu-se de ea spre înșelarea lui, i-a arătat pomul și i-a făgăduit că va deveni asemenea lui Dumnezeu prin mănucarea din acela. Nu a fost creat ca dușman al nostru, ci a devenit dușmanul nostru din pizmă. Căci văzându-se pe sine aruncat dintre îngeri, n-a suportat să vadă pe cel pământesc înălțându-se la treapta îngerilor prin înaintare"¹²². Lupta lui împotriva noastră durează apoi continuu. "Căci nimic nu-i atât de dulce duhurilor vrăjmașe decât să rostogolească pe omul invidiat, cinstit cu chipul dumnezeiesc, până la o astfel de stare de bațjocură"¹²³, încât să se

121. M. Psellos, *op. cit.*, P. G. 120, col. 832-833.

122. *Op. cit.*, P. G. 31, col. 348.

123. M. Psellos, *op. cit.*, col. 829.

îchinez la ceea ce este inferior lui și să se mândrească cu perversiunea, cu corupția și cu moartea.

Dar Dumnezeu a făcut și din această luptă a diavolului un prilej pentru noi de a ne întări în bine, cu ajutorul harului dumnezeiesc. "Deci diavolul a devenit luptătorul împotriva noastră, pentru căderea noastră produsă prin ispita lui de odinioară. Dar Domnul ne-a dat prilejul și puțința luptei noastre împotriva lui, ca prin ascultare să i ne împotrivim și să ne încununăm prin biruința împotriva dușmanului. Bine ar fi fost să nu devină diavol, ci să rămână în treapta lui în care a fost așezat de la început de către Căpetenia treptelor! Dar o dată ce s-a făcut apostat, dușman al lui Dumnezeu și dușman al oamenilor celor creați după chipul lui Dumnezeu (căci de aceea este dușman al omului, fiindcă este dușman al lui Dumnezeu, și ne urăște pe noi ca făpturi ale Stăpânului, ca asemănări ale lui Dumnezeu), Cel ce conduce prin providență cele omenești s-a folosit de răutatea Satanei spre exercitarea sufletelor noastre, precum un medic se folosește de veninul viperei pentru pregătirea leacurilor tămăduitoare"¹²⁴.

Astfel, pe când îngerii împlinesc rolul pozitiv, voit de Dumnezeu, de a ajuta pe oameni să sporească în existență, în desăvârșire și în unitatea cea în Dumnezeu și în cunoașterea reală a măririi și iubirii Lui infinite, duhurile rele împlinesc un rol contrar în toate aceste privințe. Prin îngerii buni ni Se face transparent Dumnezeu cu adâncimile Lui infinite și rămânem în dialog cu El însuși, insistând în ele; prin duhurile rele suntem atrași în platitudinea unei existențe opace, fără sens, care sfârșește în moarte. Așa cum existența demonilor e până la urmă, prin slăbirea ei, o moarte activă, din care se întinde inconsistența peste toate cele ce se atașează lor, așa devine și existența celor

124. Sfântul Vasile, *op. cit.*, col. 349.

amăgiți de ei: o existență în moarte, o violentă existență de coșmar inconsistent a umbrelor neputincioase și chinuite, legate de suprafața realității, întinzând asupra altora acest chin al platitudinii și neputinței. E moartea singurătății constiente, sau moartea prin singurătatea constientă și neputincioasă de a realiza comuniunea, dar exalând din ea invidia peste cei ce se află într-o anumită comuniune și atrăgându-i spre aceea moarte a singurătății.

5. Lucrarea duhurilor rele în lume

Dacă îngerii buni sunt aproape de Dumnezeu, rânduiți pe diferite trepte de apropiere de El, dar în același timp sunt aproape și de oameni – dintre care cei mai buni se bucură de o sesizare mai accentuată a lor –, duhurile rele sunt departe de Dumnezeu, dar sunt aproape de oameni, și au o influență puternică asupra celor răi. Ei sunt sesizați nu numai de unii din cei răi, ci și de unii dintre oamenii progresati duhovnicește. În pasiunile umane și în relațiile pasionale ale celor stăpâniți de ele colcăie ca într-o mocirlă fierbinte și pestilențială aceste duhuri, care au în ele porniri înrudite cu aceste pasiuni, așa cum îngerii au mișcări curate înrudite cu virtuțile și cu gândurile curate și înalte ale celor buni. Dacă îngerii buni pot ancora statornic în trupurile înfrânate, dar mai ales în sufletele bune și în mințile lor curate, duhurile rele sunt și mai adânc ancorate în trupurile bantuite de porniri pasionale, în părțile inferioare ale lor, dar și în mințile lor care uneltesc gânduri viclene. Încorporările lor sunt mai vădite pentru că sunt mai apropiate de lume, de oameni, pentru că oamenii stăpâniți de ei sunt mai mulți, pentru că rolul lor e să pună de fapt stăpânire pe oameni, câtă vreme al îngerilor buni este să-i elibereze, să-i ajute să fie cu adevărat ei înșiși, în afară de orice mândrie. Prezența lor în cei stăpâniți de ei se arată și în fe-

tele lor întunecate, crispate, în răsul nestăpânit, în vorbe necontrolate, obscene, în fapte nesocotite.

Dar pentru stăpânirea strânsă ce o pun pe cei pătimiși, se vorbește și de un fel de posedare a acestora de către demoni și de un fel de incorporări, de apariții ale lor. Această apropiere face ca pasiunile produse și susținute de ei în unii oameni, să și le facă ale lor proprii. Pe de altă parte, întrucât vor să atragă pasiunile unor oameni spre persoane și lucruri, duhurile rele iradiază din aparențe atractive așezate pe suprafața acelor persoane și lucruri. Se vorbește astfel de duhuri prezente în apă, în foc, în bani, în lucruri frumoase, în persoane de sex contrar.

Sfântul Apostol Pavel declară că aceste duhuri sunt răspândite în văzduh, adică în jurul nostru pretutindeni, că stăpânesc întunericul acestui veac, adică întind întunericul peste viața aceasta, opunându-se să străbatem la lumina de dincolo de ea, făcând lumea netransparentă pentru noi (Ef. 6, 12). Ele ne leagă de suprafața lucrurilor, spun scrierile ascetice, făcând-o frumoasă, dar de o frumusețe ne-spirituală, netransparentă, sau înfățișând-o ca pe ultima realitate, nelăsându-ne să pătrundem la sensurile lor. Mântuitorul îl numește pe diavol "stăpânitorul lumii acesteia" (In 12, 31; 14, 30; 16, 11). E vorba de lumea aceasta privită în ea însăși, în suprafața ei opacă. Această suprafață stricăcioasă, dar atrăgătoare, o poate dărui Satana și o promite și lui Hristos (Mt. 4, 9).

Mihail Psellos spune: "În felul acesta, demonii își fac convorbirea cu noi în chip ascuns, ca să nu simțim de unde ne este războiul... Trupurile (incorporările, am zice noi) demonice, luând de la ființa lor imaginativă chipuri și culori și formele pe care le voiesc, le introduc în sufletul și duhul nostru și ne înfățișează prin aceasta multe lucruri, ne sugerează sfaturi, ne arată forme, ne împropătează amintirile unor plăceri, chipuri de patimi, ne tulbură adeseori în

stare de veghe sau de somn, uneori excită și părțile genitale ale noastre prin mângâieri, aprinzându-le spre porniri erotice nebune și nelegiuite, iar adeseori iau în ajutor și sucurile calde din noi"¹²⁵. "Introducându-se în duhul nostru imaginativ, întrucât și ei sunt duhuri, emit cuvinte de ale patimilor și plăcerilor"¹²⁶. Fiind duhuri, se introduc atât de intim în duhul și trupul nostru, că aproape își imbină eu-l lor cu eu-l nostru, încât ne este greu să distingem ce este manifestarea noastră de ce este manifestarea lor. De aceea Părinții cer atenție și o mare sobrietate la produsele imaginației, sau la "năluciri".

Fiind apropiați de oamenii cu diferite pasiuni și susținându-le pe acestea, demonii au în ei ceva înrudit cu aceste pasiuni. De aceea se deosebesc după cei stăpâniți de pasiuni diferite. Sfântul Ioan Casian vorbește de cele opt duhuri ale celor opt patimi (duhul lăcomiei pântecelui, duhul desfrânării, al iubirii de avuție, al mâniei, al tristeții, al trândăviei, al slavei deșarte, al mândriei)¹²⁷. Dar ele lucrează într-o solidaritate, pentru că și patimile se țin în lanț. Chiar mândria, care pare patima cea mai spirituală, e produsul legării de suprafața lumii, de o nevedere a lui Dumnezeu ca suportul personal infinit al ei. Această vedere ar lua spiritului creat prilejul mândriei. Întristarea vine fără voia noastră aproape pe nesimțite, pentru nereușita în lucruri lumești de mai mare sau mai mică importanță. Ea poate ajunge până la disperare și la sinucidere. Duhul cel rău se apropie întâi ca o furnică, pentru a crește încet, încet și a deveni puternic ca un leu. Pe unii îi face muți de întristare, pe alții surzi la cuvintele altora. Dar lucrează și asupra trupului și a lumii înconjurătoare, producând atracții sau pa-

125. *Op. cit.*, col. 848, 861.

126. *Ibidem*, col. 848.

127. *Despre cele opt gânduri ale răutății*, Filocalia românească, I, p. 97, urm.

gube în ea, ca să ne întristeze, ca să ne mânia, ca să slăbească credința în Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Împărăția vicleană și pierzătoare a diavolului... ațâță puterea poftitoare ca să dorească cele potrivnice firii, îndemnând-o să aleagă cele sensibile în loc de cele inteligibile; apoi le răscolește iuțimea (mânia) ca să lupte pentru lucrul sensibil ales de poftă; în sfârșit, învață rațiunea să nascocoască diferitele moduri ale plăcerilor celor după simțuri (ca să slujească astfel simțurilor). Cu un cuvânt ea așază ca stăpân peste aceste puteri (ale sufletului) lucrurile sensibile, sau face să domnească peste facultățile sufletului legea pământului...". Diavolul "se ascunde în chip nevăzut în înfățișările lucrurilor sensibile și cheamă în chip amăgitor spre fiecare din ele dorințele sufletului prin fiecare simț". El "face ca fiecare patimă să fie stăpânită de ceva corespunzător din cele sensibile. Fața diavolului este poleiala plăcerii, prin care pune stăpânire peste orice suflet ce se grăbește să o primească și prețuiește mai mult lucrurile sensibile care vrăjesc simțurile decât contemplarea celor inteligibile care îngrașă mintea"¹²⁸.

Lupta împotriva ispitelor duhurilor rele cere subțirime pentru a le surprinde de la început, dar și un efort încordat și o tenacitate neobosită, pentru a nu ne lăsa luați în stăpânire de ele. Dar lupta aceasta n-o poate duce cu succes omul singur. Puterea și succesul ei îi vin de la trupul lui Hristos cel curat și izvor al puterii de curăție.

Dacă Satana a compromis trupul și sensibilitatea lui umană și suprafața sensibilă a lumii, Hristos a restabilit valoarea lui și a lumii sensibile. El a făcut sufletul purtător de dumnezeire și prin aceasta a restabilit puritatea trupului și a sensibilității lui și rolul lumii de a fi un transparent al lui

128. *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia românească, III, p. 200-201.

Dumnezeu. El a arătat că răul nu e legat în mod fatal de trup și de lume. El a restabilit în același timp puterea voinței umane, de a ține trupul nestăpânit prin sensibilitate de suprafața lumii. Trupul și simțurile lui au devenit în el ceea ce trebuiau să fie, organ de sesizare curată a lumii sensibile; iar aceasta, loc transparent al prezenței lui Dumnezeu.

Dacă răul ar fi fost legat în mod ființial de trup și de lume, întruparea Fiului lui Dumnezeu nu ar fi avut nici un rost. La fel, dacă omul ar fi fost iremediabil luat în stăpânire de rău. Numai pentru că răul nu a fost legat esențial de om și de lume – și pentru că răul nu s-a produs din inițiativa exclusivă a omului, care nu a fost numai autor al răului, ci și victimă pasivă a lui, protestând prin ceea ce a rămas bun în el în mod neincetat împotriva răului spre care e ispitit –, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, având putința să strice chiar prin trup lucrurile diavolului (1 In 3, 8).

Pe de altă parte, un progres real al nostru și al relațiilor noastre cu semenii nu ne poate aduce decât lupta cu pasiunile, ajutată de harul lui Hristos, Care Se opune oricărei căderi a naturii Sale umane sub robia pasiunilor.

III

Căderea protopărinţilor şi urmările ei

I. Cât a durat starea primordială?

Nu ştim cât a rămas omul în starea primordială. Însă el n-a apucat să se consolideze în ascultarea de Dumnezeu şi să progreseze în cunoaşterea Lui, pentru că în acest caz căderea nu s-ar mai fi produs cu atâta uşurinţă, sau nu s-ar fi produs deloc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Şi iarăşi poate că pom al cunoştinţei binelui şi răului s-a numit zidirea celor văzute, fiindcă are şi rațiuni duhovniceşti care hrănesc mintea, dar şi o putere naturală, care pe de o parte desfătează simţirea, pe de alta perverteşte mintea. Deci contemplată duhovniceşte, ea oferă cunoştinţa binelui, iar luată trupeşte oferă cunoştinţa răului. Căci celor ce se împărtăşesc de ea trupeşte, li se face învăţătoare în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeieşti. Poate de aceea a interzis Dumnezeu omului cunoştinţa binelui şi răului, amânând pentru o vreme împărtăşirea de ea, pentru ca, mai întâi, precum era drept – cunoscându-şi omul cauza sa prin comuniunea cu ea în har şi prin această comuniune prefăcând nemurirea dată lui după har în *nepătimire* şi *neschimbabilitate*, ca unul ce a devenit deja Dumnezeu prin îndumnezeire – să privească cu Dumnezeu fără să se vatâme şi cu totul liber făpturile lui Dumnezeu şi să primească cunoştinţa lor cu Dumnezeu ca Dumnezeu, dar nu ca om, având după har în chip înţelept aceeaşi cunoştinţă a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minţii şi simţirii prin îndumnezeire"¹²⁹.

129. *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia românească, III, p. 12.

Tot aşa, Nichita Stîlthatul, dezvoltând această idee, declară că pomul cunoştinţei binelui şi răului este simţirea aplicată lumii sensibile sau trupului. Omul putea contempla lucrurile sensibile fără pericol, printr-o simţire călăuzită de minte. Privirea lucrurilor sensibile, cu o simţire necălăuzită încă de o astfel de minte întărită, era periculoasă. De aceea trebuia să crească mai întâi la capacitatea de a privi cu o simţire călăuzită de mintea înduhovnicită¹³⁰.

Aceeaşi opinie o exprimă şi Sfântul Grigorie Palama, precizând-o şi mai mult: "Le-ar fi fost de folos protopărinţilor, care trebuiau să petreacă în locul acela sfânt, să nu uite nicidecum de Dumnezeu, ci mai degrabă să se exercite încă şi să rămână, ca nişte copii, la cele simple şi cu adevărat bune şi să se desăvârşească prin deprinderea contemplativă. Să nu păsească la o încercare câtă vreme erau încă nedesăvârşiţi, aflându-se într-o stare de mijloc, şi puteau fi duşi de forţa celor întrebuintate cu uşurinţă, fie spre bine, fie spre contrariu"¹³¹.

Am putea deduce că starea primordială a durat foarte puţin, căci în această stare aflată la mijloc între ascultare şi neascultare protopărinţii trebuiau să se manifeste de la început fie ascultând, fie neascultând. Dacă s-ar fi manifestat o vreme ascultând, ar fi început să se obişnuiască în bine, şi căderea ar fi devenit mai grea. Deci se pare că îndată ei s-au lăsat ispitiţi de neascultare. Starea primordială ar indica mai mult starea cu care protopărinţii au venit la existenţă prin actul creator al lui Dumnezeu, şi în care erau chemaţi să persiste şi să înainteze ca în starea lor normală. Sfântul Vasile cel Mare vorbeşte direct de "repeziciunea" cu care Adam s-a decis pentru neascultare. Dar tot el afirmă existenţa reală a unui scurt răstimp anterior deciziei pentru

130. Nichita Stîlthatul, *Vederea raiului*, Filocalia românească, VI, p. 362-363.

131. *Capete naturale, teologice...*, 50, Filocalia greacă, ed. a II-a, vol. II, p. 319.

rău. El ne dă să înțelegem că starea primordială înseamnă propriu-zis faptul că omul n-a ieșit rău din actul creator al lui Dumnezeu, ci răul a fost ales de om. Deci a avut un scurt răstimp de cumpănire înainte de alegere. Dumnezeu nu putea crea pe om rău. Dar voia ca omul să se întărească în bine și prin propria-i conlucrare.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește chiar de o îngâmfare din săturare. Prea le avea omul pe toate de-a gata, fără să fi crescut duhovnicește prin eforturi pentru câștigarea lor. În loc să se decidă la acest efort pentru persistarea și înalțarea în participarea la cele bune, dar mai puțin sensibile, a preferat să aleagă să se bucure, fără nici un efort, de bunuri mai ușor sesizabile. Faptul că și natura era frumoasă și îmbelșugată, corespunzând frumuseții sensurilor și realităților inteligibile, a constituit o ispită pentru om: de a se bucura mai curând de ceea ce era mai la îndemână decât de ceea ce cerea un efort pentru a-l cunoaște și a se bucura de el. "Deci a fost cândva Adam la o înălțime, nu a locului, ci a voinței, și anume atunci când, recent (ὄρτι) însuflețit și privind spre cer, s-a bucurat de cele văzute, iubind pe Binefăcătorul, Care l-a dăruit viața veșnică, l-a odihnit cu desfătărea raiului, l-a dat stăpânire ca cea a îngerilor și o petrecere ca a arhanghelilor și l-a făcut auzitor al glasului dumnezeiesc. Fiind ocrotit în toate acestea de Dumnezeu și bucurându-se de bunătățile Lui, săturându-se repede (ταχὺ) de toate și oarecum îngâmfându-se de sătul, a preferat desfătarea arătată ochilor trupești, în locul frumuseții inteligibile, și a pus săturarea stomacului mai presus de bucurile duhovnicești. Astfel a ajuns îndată afară din rai, fără de petrecerea aceea fericită, rău nu din constrângere, ci din neînțelepciune (ἀβουλία). De aceea a păcătuit din voința rea și a murit din pricina păcatului"¹³².

132. *Op. cit.*, P. G. 31, col. 345.

"Abulia" de care vorbește Sfântul Vasile înseamnă în parte imprudență, în parte lipsă de voință, o lene a voinței. Omul a căzut din imprudență și din lenea de a face un efort, de a-și folosi libertatea. Dumnezeu îl voia pe om să crească în libertate prin efortul propriu. Libertatea ca semn al puterii spiritului nu e numai un dar, ci și un rezultat al efortului. Omul a refuzat acest efort de la început și a căzut în robia plăcerii ușoare a simțurilor. Dumnezeu l-a insuflat omului spiritul. Dar spiritul insuflat era în mare parte o potență, care trebuia actualizată de către om. Poruncindu-i să nu mănânce din pomul simțirii fără să fie călăuzit de libertatea spiritului, Dumnezeu l-a poruncit de fapt să fie tare, să rămână liber și să crească în spirit, sau în libertate. Porunca aceasta apela ea însăși la libertatea omului.

Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuși acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta își afirmă libertatea, autonomia. De fapt acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine. Prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Socotind că devine domn peste sine, a devenit sclavul său. Omul e liber numai dacă e liber și de sine pentru alții, în iubire, dacă e liber pentru Dumnezeu, sursa libertății, pentru că e sursa iubirii. Dar neascultarea a folosit ca prilej porunca de a nu gusta din pomul cunoștinței binelui și răului.

2. Înțelesul pomului cunoștinței binelui și răului și al pomului vieții

Părinții menționați lasă să se înțeleagă că prin acești doi pomi se percepe aceeași lume: privită printr-o minte înduhovnicită, ea este pomul vieții și ne pune în legătură cu Dumnezeu; iar privită și folosită printr-o simțire dezlegată de mintea înduhovnicită, ea reprezintă pomul cunoștinței binelui și răului și desface pe om de Dumnezeu.

Sfântul Grigorie de Nyssa o spune aceasta într-un fel propriu, făcând o analiză a caracterului ambiguu al pomului cunoștinței binelui și răului. Pomul cel permis al vieții e tot lucrul, sau mai bine zis toată cunoștința și experiența prin care omul sporește în bunătatea reală. Iar pomul cunoștinței binelui și răului, adică cel interzis, este de asemenea tot lucrul sau toată cunoștința și experiența de care se împărtășește omul amăgit de ideea că este bună, dar în realitate este rea: "Ce este acel "tot pomul" al cărui fruct e viața, și, iarăși, acest (pom) amestecat, al cărui sfârșit e moartea? Căci recomandând înainte împărtășirea imbelșugată de tot pomul, interzice apoi printr-o rațiune și grijă oarecare împărtășirea de cele comune"¹³³.

Ca și Părinții menționați înainte, Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege pomul cunoștinței mai ales în aspectul sensibil al lumii, dar stăruie într-un chip deosebit asupra faptului că acest aspect poate naște răul în om, prin aceea că e sesizat exclusiv prin simțirea lui. În sine, nu e rău nici aspectul sensibil al lumii; dar el poate deveni mai periculos pentru om datorită simțurilor care, înainte de o întărire spirituală a lor, se pot aprinde ușor de frumusețea sensibilă a lumii. De aceea e mai bine ca omul să-și concentreze atenția spre sensurile spirituale ale lumii până ce se întărește duhovnicește¹³⁴. Pericolul concentrării simțirii la aspectul sensibil al lucrurilor provine, după Sfântul Grigorie de Nyssa, din puțința nașterii pasiunilor în om datorită înrudirii lui trupești cu natura animală¹³⁵. Deci aspectul sensibil al lumii capătă caracterul de pom al binelui și răului, amestecat, prin întâlnirea simțirii omului cu aspectul sen-

133. *De hominis opificio*, P. G. 44, col. 197.

134. Sfântul Vasile cel Mare socotește totuși că pomul cunoștinței binelui și răului a fost un pom particular, dar nu era rău prin el însuși, ci ispititor prin frumusețea și dulceața fructelor lui, deci ca reprezentant al frumuseții și dulceații sensibile a creațiunii. (*Op. cit.*, P. G. 31, col. 298).

135. *Op. cit.*, P. G. 44, col. 192.

sibil al lucrurilor, fără a fi călăuzită de o minte înduhovnicită. La aceasta mai contribuie și Satana, în chipul șarpelui, simbol al insinuărilor viclene. "Deci e amestecat fructul acela, având ca avocat al său pe șarpe, poate pentru motivul că răul nu se arăta gol de sine, după natura sa". Răutatea ar fi ineficace dacă nu s-ar colora în nici un bine prin care să atragă spre poftirea ei pe cel amăgit. "Deci firea răului este amestecată, având în adânc pierzania, ca pe un vicleșug ascuns, iar în amăgirea de la arătare înfățișând un oarecare chip al binelui. Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de arginți; dar iubirea de arginți devine rădăcina tuturor relelor... Așa e cu toate păcatele... Nu e nici absolut rău, deoarece se învâluie în floarea binelui, nici pur bine, deoarece sub el se ascunde răul... De aceea, arătând șarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea; căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci, înfrumusețându-l la arătare cu o vedere atrăgătoare și vrăjind gustul cu o plăcere pentru simțire, i s-a părut femeii acceptabil... și luând, a mâncat. Iar mâncarea a devenit malca morții pentru oameni"¹³⁶.

Răul nu poate cuceri prin el însuși. Răul se împodobește cu florile binelui. Omul păstrează în sine o rămășiță de neșters a binelui. El trebuie să se amăgească cu părerea că păcatul pe care-l face are justificarea prin bine. Răul e ambiguu din neputința sa de a sta prin sine. De aici și pervertirea la care trebuie să recurgă orice ispititor, ca să înduplece pe cineva să facă răul propus, prezentându-l ca bine. Desigur, cine se lasă amăgit păstrează în amăgirea lui o doză de nesinceritate. El consimte să fie amăgit, își dă seama că este amăgit. Dar trebuința de a se amăgi e un minimum de bine rămas în el, ca un fel de pod șubred, prin care intră răul. Fără acesta, nu poate intra răul în el.

136. *Op. cit.*, col. 200. ,, ,

Răul oferă o dulceață sau un bine inițial, dar la sfârșit își arată efectul distrugător. Diavolul nu are prea mare nevoie să-l amăgească pe om în privința începutului, căci acesta e cuceritor prin sine. El are nevoie să-i liniștească sufletul de temerea față de sfârșitul, sau de urmările faptei rele. Câtă vreme glasul lui Dumnezeu, care răsuna în conștiința profundă și sinceră a femeii, îi spune: "De veți mânca din pom, cu moarte veți muri" și opune această temere șoaptei ispititoare a șarpelui, acesta îi spune, amăgind-o: "Nu veți muri, ci veți fi ca Dumnezeu", apoi își întărește liniștirea aceasta privitoare la sfârșitul faptei rele cu arătarea dulceații inițiale.

Sfântul Vasile cel Mare interpretează altfel binele și răul legate de fructul acestui pom. Interpretarea lui deschide o perspectivă optimistă spre viitor. Dar ea nu e în contradicție cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, ci o completează. Sfântul Vasile vede binele și răul săvârșit de Adam în faptul că mâncând din acel pom a săvârșit pe de o parte un act de neascultare, pe de altă parte a fost dus la cunoștința goliciunii, deci a rușinii. Invers ca la Sfântul Grigorie, dacă începutul e rău, sfârșitul e bun. Mai bine zis, după sfârșitul rău, sau spre întâmpinarea lui, se naște în oameni căința. În cazul lui Adam, prin mâncare s-a născut în el ideea să-și pregătească îmbrăcăminte ca să se înfrâneze de la pornirile trupești. În general, ispita șarpelui a trezit pe primii oameni la lupta de apărare împotriva ispitelor lui, la lupta pentru biruirea Satanei. Dumnezeu însuși a pus în om pornirea aceasta de luptă împotriva Satanei. Această pornire va duce la înfrângerea Satanei în Fiul Omului, Hristos. În Acesta e ultimul sfârșit al luptei. "Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; Aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei împunge călcâiul" (Fac. 3, 15). Chiar frumusețea pomului a fost pentru oameni un prilej de a lupta cu ispitele lui. Desigur, omul nu va putea birui singur asupra răului introdus în el. Dar nici răul nu va des-

ființa cu totul binele din el. Omul va rămâne într-o stare ambivalentă. Accentuând asupra luptei în favoarea binelui din sine, împotriva răului care de asemenea era prezent în sine, Sfântul Vasile cel Mare zice: "De aceea s-a sădit un pom purtător de fructe frumoase, pentru ca, în reținerea de la dulceață, care arată prin înfrânare binele, să ne învrednicim cu dreptate de cununile răbdării. Căci mâncării i-a urmat nu numai neascultarea, ci și cunoștința goliciunii"¹³⁷.

După interpretările Sfinților Părinți, cunoștința binelui și răului, dobândită din imbinarea între activitatea simțurilor și aspectul sensibil al lumii, constă într-o cunoaștere a pasiunilor născute în om, iar după interpretarea specială a Sfântului Vasile, și în lupta împotriva acestor pasiuni. În general, din interpretarea patristică rezultă că omul prin cădere s-a ales cu cunoștința răului în sine, dar n-a fost cu totul copleșit de el; ci a păstrat și o opoziție împotriva lui, fără să reușească însă să ducă la capătul birurilor această luptă.

3. Caracterul ambiguu, contradictoriu și amăgitor al stării căzute a omului

Din implicarea reciprocă a stării de neascultare ca depărtare de Dumnezeu și a pornirii pasionale, născută din împletirea între simțualitate și aspectul sensibil al lumii, rezultă un înțeles mai complex al acestei triste cunoașteri a binelui și a răului, sau a căderii omului.

Rezultă neascultarea, mândria și pofta noastră egoistă ca slăbire a spiritului. Iar ele produc o restrângere a cunoașterii creației lui Dumnezeu, omul privind la ceea ce poate domina și la ceea ce îl poate satisface nevoile și plăcerile trupești, devenite pasiuni. Pasiunile trupești vor susține, la rândul lor, mândria omului care le satisface. Omul va fi mândru cu nevoile și cu pasiunile sale exclusiv mate-

137. *Op. cit.*, P. G. 31, col. 348.

riale; acestea se vor justifica cu mândra pretenție a lui, de ființă autonomă.

Dar trebuie să menționăm că, prin descrierea acestei restrânse cunoașteri a creației, am trecut deja la urmările păcatului, întrucât mai ales chipul acesta restrâns al lumii, dar în parte și cunoașterea aceasta restrânsă, stăpânind în om fără voie, nu mai sunt produse de un păcat actual.

Cunoștința aceasta restrânsă e adaptată înțelegerii lumii ca ultimă realitate, dar ca o realitate cu caracter de obiect menit să satisfacă exclusiv nevoile trupești ale creaturii raționale, devenite pasiuni. Această cunoștință se adaptează pasiunilor și mândriei umane, sub puterea cărora a căzut, și ea vede în creație un vast obiect opac și ultim fără nici o transparentă, fără nici un mister, care o depășește. E o cunoștință care a început printr-un om nedezvoltat duhovnicește și a rămas pe măsura lui, oprind creșterea lui duhovnicească în legătură cu orizontul mai presus de lumea sensibilă. E o cunoștință care acoperă ceea ce este esențial în creație, deci o cunoștință în sensul ironic în care Dumnezeu vorbește despre ea în Facerea 3, 22. E o cunoștință care nu va cunoaște niciodată sensul ultim al realității, scopul ei.

Greutatea de a cunoaște caracterul transparent al creației și al persoanei proprii, care deschide sensurile lor infinite, vine și din faptul că și creația, și persoana umană nu mai pot opri procesul de corupere care duce pe fiecare om la moarte. Dacă Adam n-ar fi păcătuit, creatura conștientă ar fi înaintat spre un fel de mișcare "stabilă", în tot mai multă convergență și unificare a părților creației, a omului în el însuși, a oamenilor între ei și cu Dumnezeu, într-o mișcare a iubirii universale, într-o copleșire a creației de Duhul dumnezeiesc. Prin cădere a intrat în creație și o mișcare spre divergență, spre descompunere. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile creației au început să se recompună pentru a da posibilitate viitoarei ei transfigurări.

Pentru că din Hristos se revarsă în creație Duhul unificator și veșnic viu.

Dar menționăm că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat, după cădere, un chip total și fatal opac și nici cunoașterea omului nu s-a restrâns cu totul la o cunoaștere adaptată unui chip opac, netransparent, al lumii. Oamenii pot străpunge parțial această opacitate printr-o altă cunoaștere și o și străpung adeseori. Dar nu pot învinge total această opacitate și cunoaștere adaptată ei. Acestea rămân structuri dominante.

Am mai văzut că lumea are sens numai prin faptul că poate fi condusă, fiind maleabilă, spre un mod de existență superioară și eternă, spre adevărul sau binele desăvârșit, care constă în iubirea și unirea între Dumnezeu și lume, între oameni și Dumnezeu și între oamenii înșiși; adică numai dacă e văzută ca un mediu transparent, în subțiere spre relația de iubire deplină între Dumnezeu și oameni și între oamenii înșiși.

Creația a fost rânduită să fie un loc în care Dumnezeu să poată vorbi și să poată lucra în vederea acestui scop, un loc în care noi să putem răspunde lui Dumnezeu prin cuvântul și faptele noastre, angajându-ne pe drumul acestei comuniuni în dezvoltare, voită de Dumnezeu. Creația își împlinește rostul atunci când ea mai rămâne ca un loc în care ființa noastră poate întreține un oarecare dialog cu Dumnezeu, care se poate dezvolta numai dacă mai rămâne totuși văzută măcar în parte ca un dar al lui Dumnezeu, ca bază a darului superior al mântuirii, prin care va fi scăpată de starea actuală de coruptibilitate și moarte.

Lumea a fost creată cu calitățile corespunzătoare acestui scop. Prin cădere ea a devenit însă în mare parte opacă, retragerea Duhului dumnezeiesc din ea slăbindu-i însușirea de mediu transparent între Dumnezeu și oameni și între aceștia înșiși. Prin retragerea Duhului din ea și din om, aceasta nu mai are maleabilitatea originală și nici omul

forța spiritului prin care să o poată conduce spre deplină stare de mediu de comunicare între Dumnezeu și el și între el și semenii săi. Ea permite încă la fiecare punct al fiecărei serii cauzale alegerea multor direcții cauzale, ba chiar realizarea unor efecte, care covârșesc efectele care stau în puterea cauzalității firești. Dar ea nu mai dă puțința unei folosiri ușoare a întregii ei maleabilități, iar între oameni arareori se găsesc unii care să câștige prin efort atâta forță spirituală prin legătura lor cu energia divină, încât să covârșească însăși cauzalitatea firească, deschizând o ieșire și o vedere spre zările viitoare ale sensului deplin al existenței, al plenitudinii vieții, al binelui și al adevăratei spiritualități.

Dar chiar prin aceste rare străpungeri într-un orizont superior al binelui deplin, simțim că aceasta s-ar putea face în mod peremptoriu dacă puterile noastre spirituale s-ar reunifica și s-ar întări, dacă rațiunea ar fi totdeauna unită cu iubirea. În insuficiența lor unire, în slăbirea fiecăreia din acestea prin despărțirea lor, în divergența lor, care nu permite nici o cunoaștere deplină pătrunzătoare, nici o realizare fără lipsuri a binelui, simțim o prezență a păcatului. În rai, Adam vedea cu o minte care era plină de iubire, cu un suflet umplut de puterea Duhului dumnezeiesc, nu numai pentru că el însuși era deplin unificat, ci și pentru că trăia într-o creație plină de Duhul dumnezeiesc. Nu era nici o separație între creație și lumea energilor divine, nici o contradicție între tendințele omului, nici o separație între ele și puterile superioare dumnezeiești. Adam avea deschise dimensiunile nesfârșite ale profunzimii, putea cu ușurință să rămână fără greutate pe treptele binelui. Creația deschisă infinitului îl ferea de strâmtorare, nu-i apărea ca o realitate îngustă, închisă; asociată cu raționalitatea, ea își lărgea dimensiunile până la sensul deplin, căci existența umană nu era retezată în scurtă vreme de moarte.

Pentru cei ce se ridică în Hristos din această îngustare a creației, moartea nu are ultimul cuvânt. Existența se în-

ține în infinit dincolo de ea. Raționalitatea își capătă pentru ei sensul deplin, și existența la fel. Ei își văd asigurată durata eternă, conformă valorii persoanei lor pe care o simt. Valoarea eternă a persoanei umane e asigurată de faptul că însăși baza supremă a existenței are caracter de persoană, ca parteneră de comuniune și de iubire eternă a omului. Reintrarea acestuia în comuniunea cu Dumnezeu îl scapă de moartea eternă.

Renunțând la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, omul a restrâns cunoașterea sa la cunoașterea lumii ca obiect. El a slăbit în cunoașterea Subiectului divin, superior lumii, căci cunoașterea Subiectului divin se realizează în comuniunea cu El și nu-i dă omului niciodată posibilitatea de a fi suveran asupra Lui. Voind să cunoască totul deplin sau numai rațional, el rămâne numai la aspectul de obiect al lumii și al corpului uman. Rămânând cu cunoașterea strict rațională a naturii și a semenilor, a despărțit cunoașterea de înțelegerea creației ca dar al lui Dumnezeu și de iubirea lui Dumnezeu ca dăruitor continuu al ei și al semenilor ca parteneri ai unui dialog al iubirii.

Dar nu se poate spune că cunoașterea raționalității naturii prin mijlocirea rațiunii umane nu reprezintă și ea o dezvoltare a spiritului uman. Avem astfel și în aceasta o ambiguitate, care înseamnă o creștere și o slăbire simultană a puterilor noastre, simbolizată de pomul cunoștinței binelui și răului.

Cunoștința exclusiv rațională a lumii prin separări, limitări și generalizări, la care s-a redus omul, nu-i dă cunoașterea întregii existențe și nu-i procură viața spirituală întreagă, pentru că îl lasă în afara comuniunii cu Subiectul suprem și cu subiectele semenilor. Îl lasă lipsit de viața eternă și de perspectivele de cunoaștere a unei realități veșnic noi, pe care i le asigură comuniunea cu acel Subiect și cu celelalte.

Sfântul Grigorie de Nyssa atrage atenția asupra faptului uimitor că tot în mijlocul raiului era și "pomul vieții". Aceasta înseamnă că ambii se aflau în același punct central, căci nu pot fi două puncte centrale. Aceasta poate să însemne că aceeași lume, sesizată exclusiv prin simțuri și prin rațiunea pusă în slujba simțurilor, este un izvor al binelui care nu e bine; dar sesizată în semnificația ei de o rațiune mai adânc văzătoare, care, dimpotrivă, ia simțirea în slujba ei, e un izvor al vieții. Deci "pomul vieții" este fie aceeași lume sesizată prin "minte", fie Dumnezeu care se vede prin lumea astfel sesizată. Un "pom al vieții" e orice persoană a altuia, care este sursa vieții mele, prin iubirea ei față de mine; iar "Pomul vieții" prin excelență și atotcuprinzător e Persoana absolută, ca sursă a iubirii nesfârșite față de toți și a iubirii tuturor persoanelor între ele.

O întrebare ar fi, în acest caz: în ce sens se spune în Facerea că Dumnezeu a scos pe Adam și pe Eva după cădere din rai, ca să nu mănânce din "pomul vieții" și să fie vii? Cum ar mai fi putut ei să mănânce din lume prin "minte" și să fie vii, odată ce au căzut de la această capacitate? Nu a încetat lumea prin însăși căderea oamenilor să mai fie un "pom al vieții"? Sau nu s-a ascuns prin aceasta "pomul vieții" în adâncul lumii? Poate că tocmai aceasta ține să spună Facerea, chiar dacă o atribuie și unui act special al lui Dumnezeu. Adam și Eva au căzut de la vederea lui Dumnezeu într-o lume devenită netransparentă și printr-o retragere a lui Dumnezeu de la vederea lor. Dumnezeu nu se comportă pasiv în fața căderii lor: ei sunt scoși de la pomul vieții și printr-o retragere a acestui pom de la posibilitatea lor de vedere. Lumea devine netransparentă și producătoare de moarte și de corupție nu numai prin fapta oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu. Care-și retrage unele energii ale Lui din ea. Faptul că se spune că pomul vieții a rămas undeva de unde oamenii au fost scoși, înseamnă poate că lumea a rămas în sine un pom potențial al vieții,

a rămas potențial transparentă, dar oamenii au căzut de la această cunoaștere a ei. Ei n-au mai văzut lumea ca "grădină", ca rai al deplinătății vieții, prin care "umbla Dumnezeu"; ei n-au mai văzut lumea în semnificația ei deschisă infinitului personal al lui Dumnezeu. E semnificativ că sfinții, care prin Hristos s-au ridicat peste alipirea exclusivă la creație, văd în ea relieful și dimensiuni ascunse pentru cei ce nu știu decât de lume. Sfântul Simeon Noul Teolog descrie ordinea vieții de veci, văzută în parte de el încă de aici, în culori de negrită frumusețe și armonie. Se poate spune că tocmai cei ce se lipesc exclusiv de suprafața creației pierd viziunea adâncimii ei în Dumnezeu, pierd lumea ca pom al vieții, ca un potir care ne poate îmbia la viața dumnezeiască fără de moarte, și sunt în afara lumii ca "grădina" prin care umblă Dumnezeu, persistând într-o lume care, alături de grâu, rodește "spini și pălămidă", într-o lume a sudorilor, a plăcerilor amestecate cu dureri. După credința creștină, în iad păcătoșii sunt în întunericul din afară de lumea reală. Noi vedem că invidioșii urătesc chipurile persoanelor umane și lucrurile lor. Nu văd lumina ce le vine din alt plan. Le rămâne ascunsă dimensiunea spre infinit a persoanelor și transparența lucrurilor spre infinitatea Cauzei lor personale ultime. Marele invidios, Satana, nu poate suporta lumea ca operă frumoasă și ordonată a lui Dumnezeu și aduce numai dezordine în ea și el însuși este întruchiparea maximei urătenii. El urăște nu numai pe oameni, ci lumea întreagă, și încearcă să-i împiedice să vadă frumusețea ei, căutând să o reducă la un simplu obiect de poftă inferioare și la un motiv de vrajbă. Îi atrage și pe oameni spre acest chip al ei, ca să uite de Dumnezeu, de adâncurile spiritualității și bunătății.

Cei ce nu se lasă ispitiți de el descoperă până la urmă măreția și frumusețea reală a creației, o dată cu descoperirea Duhului dumnezeiesc, reîntors în ei și în ea. Lipsa din iad a vieții în Dumnezeu e și o lipsire de normalitatea lumii,

o transformare a ei într-o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mișcări haotice. E o înfundare într-un coșmar, în pseudorealitatea eu-lui desprins de adâncimea consistentă a lumii, ca mijloc transparent al plenitudinii de viață a lui Dumnezeu. În rai toate erau frumoase, pentru că erau gesturi concretizate ale iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu sesizate prin iubire de Adam și Eva. După aceea apar în existență și trăsături urâte, otrăvitoare, monotone, sau le face păcătosul astfel. Creația în general își pierde chipul binelui neamestecat cu răul, adâncimile deschise cunoașterii infinite, și scoate la iveală, prin omul păcătos, un chip amestecat cu dureri, cu multe eșecuri și nedeplinătăți. Creștinismul leagă de păcat, sau de ruperea de Duhul lui Dumnezeu, imputinarea vieții sufletești, sau moartea sufletească, deci și bolile, coruperea și moartea fizică. Prin păcat, sau prin retragerea Duhului dumnezeiesc, creația slăbește în resursele ei vitale. Ființa noastră însăși, în starea de păcat, poate înainta până la egoismul singularizării, încât aproape nu mai știe dacă există realmente. Permanentizarea acestei stări în iad este moartea veșnică, după moartea ca despărțire a sufletului de trupul ce se descompune.

4. Cunoașterea binelui prin practicarea lui în comunune

Alegând, din mândrie, cunoașterea individualistă rațională și obiectuală a realității, Adam a aplicat-o pe aceasta și în chestiunea binelui. Dar binele, și chiar existența, în afara comuniunii cu Subiectul divin și cu subiectele umane, are un caracter dubios și deci și cunoașterea lui e dubioasă. Aceasta afundă ființa noastră într-o tristețe imensă. Căzut în mândria lui, Adam a vrut să decidă de la sine ce e bine și ce există. Binele și existența sunt reduse astfel la starea de obiecte ca să poată încăpea în limitele rațiunii îngustate și mândre a insului singuratic. Ele sunt adaptate intereselor și plăcerilor momentane și strict egoiste. Binele

și existența adevărată nu se cunosc însă și nu se experiază deplin decât în relațiile iubitoare cu celelalte subiecte. Trebuie să ascuți respectuos și pe celălalt, ca să descoperi alte puncte de vedere și să cunoști noutatea lui neconținută. Trebuie să-l ascuți ca să vezi ce așteaptă și el de la tine, ca să cunoști nu numai existența lui deosebită de a lumii, ci și ce bine așteaptă el de la tine. Propriu-zis în aceasta stă binele pe care-l așteaptă de la tine și tu de la el: în a fi unul pentru altul izvor de noutate, de comuniune, de iubire. Răul nu mai e rău când altul comunică cu tine și tu cu el. E un bine să fii cu altul "și la bine, și la rău". Răul e copleșit în comuniune, căci aceasta e o împlinire de ființă. Iar binele nu mai e bine când îl impui altuia, dar nu-l iubești pe acela, când te ții departe de comuniunea cu el. Celălalt are lipsă propriu-zis de iubirea ta, și tu, de iubirea lui. Prin aceasta îi dai totul și-ți dai totul. În nevoia altuia de iubirea ta constă că există cu adevărat, iar în nevoia ta de iubirea lui, constă că acela există într-un mod superior obiectelor; constă că te împlinește și, prin aceasta, experiezi binele. Dar prin acestea constă că tu există întărind pe altul în existență și altul există întărindu-te pe tine în existență. Iar iubirea înseamnă rămânere în comuniune.

Acesta e și adevăratul bine pentru fiecare partener de comuniune. Un bine experiat în izolare individuală nu există, sau nu e ceva de durată. Binele e răspunsul celuilalt la necesitatea ta de iubire și răspunsul tău la necesitatea celuiia. Binele e exercițiul continuu și în relație concretă a responsabilității omului față de semenii. Binele rezultă dintr-o adevărată cunoaștere. Iar aceasta e cunoașterea în comuniune. Rațiunea adevărată e totodată cuvânt, e comunicare, e participare la realitate, din care cea mai înaltă este cea personală. Rațiunea solipsistă nu e decât o frântură de rațiune. Ea devine instrumentul tuturor sofisticărilor în folosul pornirilor egoiste și mijlocul de justificare a oricărui rău.

După învățătura creștină, dacă eu mă orientez numai după rațiunea mea în a decide ce e bine pentru celălalt și pentru mine, fac un uz orgolios și egoist de rațiunea mea și ies din adevăr și din bine. Eu nu întăresc existența mea în acest caz din comuniunea cu celălalt. O astfel de decizie nu-mi poate aduce nicicând un bine pentru mine și pentru celălalt; nu poate spori existența mea din celălalt și pe a celuilalt, din a mea. Numai iubirea sau comuniunea în libertate e izvorul binelui; numai ea întărește existența celor doi în comun; sau numai decizia din și pentru iubire – sau luată în comun din iubire și pentru iubirea reciprocă – slujește binelui adevărat, nu decizia singulară, după o normă rațională stabilită individual.

Potrivit doctrinei creștine, numai cel ce slujește se mântuiește (Mt. 20, 26-28). Dacă vreau să slujesc prin rațiune binelui meu și al altuia, n-o pot face în nici un caz numai prin rațiunea mea, ci trebuie să consult și rațiunea lui, căci fiecare pornește de la alte împrejurări și trebuințe concrete, și în orice caz binele ultim se lămurește în dialog cu acela. Nu trebuie să supun rațiunii individualiste binele, ci, dimpotrivă, să supun rațiunea individualistă binelui, sau rațiunii superioare a comuniunii din iubire; să supun iubirii rațiunea.

Dar din Facerea rezultă că, prin gustarea din pomul cunoștinței binelui și răului, omul a voit să cunoască numai un bine și un rău al său în raport cu natura, cu o natură față de care omul nu simte datorii, nu simte o responsabilitate. Numai față de persoane omul simte o responsabilitate; și binele constă nu în a profita de natură ca obiect, ci în achitarea de această responsabilitate, sau de datoriile față de oameni și în folosirea naturii în acest scop.

Un bine conceput numai ca profit individual de la natură e un bine inferior, trupesc, egoist, nu e un adevărat

bine nici chiar pentru cel care-l concepe astfel, căci nu dezvoltă pe ins spre omul personal.

Binele se realizează numai din exercițiul unei responsabilități, sau din împlinirea unor datorii față de alte persoane care au nevoie de ajutorul meu pentru a se dezvolta, cum am eu nevoie de ajutorul lor. Binele este ceea ce *trebuie* să se facă, nu ceea ce este. Deci e ceva deosebit de raționalitatea naturii socotită numai în ceea ce este, și nu în ceea ce cere să devină prin oameni pentru a duce pe oameni mai presus de ea și de fiecare din ei. Binele constă în a iubi pe altul ca pe tine însuși.

Binele se manifestă prin mijlocirea naturii în fapte ale unora pentru alții. Fructele naturii trebuie prelucrate și date și altora, nu folosite în mod egoist. De aceea Dumnezeu dă oamenilor, după cădere, ca terapeutică, asceza muncii. La aceasta s-a adăugat crucea durerii, care spiritualizează și mai mult bucuria de cele sensibile. Femeia primește darul pruncilor în dureri (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21).

Binele se cunoaște numai în dialogul iubitor cu celelalte persoane, în înfrânarea egoismului și mândriei. Un bine pe care l-aș impune altora conform rațiunii mele n-ar avea nici o forță transformatoare. Desigur, binele se impune totuși, însă în alt fel: când iradiază ca o forță realizată din partea unui subiect care a devenit el însuși bun, când se manifestă ca iubire a acelui subiect față de celelalte persoane. Binele iradiază în modul cel mai accentuat și fără întrerupere din partea Persoanei supreme, care e supremul bine din eternitate.

Numai din binele care iradiază în persoanele umane din acea Persoană supremă, acestea se simt susținute în pornirea de a realiza binele între ele prin comuniunea tot mai dezvoltată.

Binele este o necesitate a naturii umane și forma lui concretă se trăiește și se stabilește de persoanele umane

în relația lor de fiecare dată, dar și în funcție de relația lor cu imperativul necondiționat care se impune ca bine etern existent și continuu comunicat al unei persoane supreme. De aceea, porunca iubirii e dată de Hristos, asociată cu iubirea de Dumnezeu. În modul acesta se realizează asemănarea oamenilor cu Dumnezeu. Imperativul binelui nu-l poate impune o natură, ci o persoană supremă, chiar prin faptul că ea însăși se manifestă în relațiile cu noi ca bună în chip neincetat și fără scădere. Acest imperativ e acceptat de mine numai pentru că e o chemare la iubire, ca răspuns la iubirea ei.

Fără simțirea acută a acestui imperativ al binelui, creșterea noastră în bine nu are putere să se realizeze. Nimeni nu reușește să impună binele în relația sa cu alții decât prin stăpânirea pornirilor inferioare din sine, care au un caracter violent egoist. Refuzând poziția de subiect ascultător și răspunzător în dialogul cu Dumnezeu, Cel ce face bine tuturor și-l cere împlinit de toți între ei, creatura conștientă și-a slăbit poziția de ființă răspunzătoare și față de semenii săi, afirmându-și pornirile inferioare și nedialogice ale egoismului.

Creatura conștientă a refuzat încă din rai realitatea adevărată a binelui, ca răspuns pozitiv la cererea Celui ce face tot binele, sau ca răspuns pur și simplu la cererea celor ce au lipsă de iubirea ei, alegând falsul bine al plăcerii egoiste, stoarsă naturii, și a respins de la început dialogul sau comuniunea ca bine adevărat, pentru falsul bine, care e rod al exploatării obiectului în interese pur egoiste. Criteriul de apreciere a binelui nu i-a mai fost cererea de iubire a celuilalt și, mai presus de toate, a Celui ce face El însuși tot binele, ci pofta egoistă, dând un temel rațional unei porniri neraționale, și care folosește în mod egoist rațiunea pentru a justifica poftele egoiste. Creatura conștientă a pervertit prin aceasta rațiunea; a devenit sofistă.

Punând fiecare ins rațiunea și munca sa în slujba egoismului, în loc ca rațiunea să mai servească armoniei, a servit luptei și dezbinării. Fiecare a voit să poruncească celorlalți pentru a-i aservi. Fiecare s-a sărăcit spiritual, nemaivrând să asculte de vederile celorlalți, să-i cunoască cu adevărat, să se deschidă lor, să se îmbogățească de la ei spiritual, pentru că a voit să se îmbogățească numai din exploatarea lor trupească, prin silnicie, nu din dărnicia benevolă a iubirii lor. De la voința de a se folosi de natura sensibilă fără muncă a înaintat la voința de a avea aceste roade prin munca altora.

Sărăcia spiritului a adus slăbirea și moartea lui, ceea ce a avut ca urmare coruperea naturii și moartea fizică. Dezobșnuindu-se să mai vadă pe ceilalți ca subiecte libere și iubitoare, acelea devenindu-i opace pentru orizonturile spirituale ale existenței, nemaiînțelegând valoarea infinit superioară a subiectului uman față de obiect și nerespectându-l, omul n-a mai înțeles nici calitatea de subiect al fundamentului întregii realități, reducând-o și pe aceea la nivelul coborât al unei substanțe, al unei legi, al unui obiect disponibil cunoașterii sale egoist-agresive. Redus la sine însuși ca realitate centrală, în mijlocul unei lumi mute și surde, nelibere și inconștiente, creatura conștientă nu s-a mai înțeles nici pe sine, fără o pornire oarbă spre satisfacții biologice, privind ca la o ciudățenie și ca la un factor deranjant al vieții la spiritul din sine, ca la ceva contrar naturii, ca la o excrescență nenaturală, de care nu trebuie să țină prea mult seama.

Ieșind într-o anumită măsură din dialogul clar cu Dumnezeu, creatura conștientă a pierdut ocazia de a cunoaște sensul de cuvânt al lui Dumnezeu pe care îl are lumea și cuvintele Lui nesfârșite și îndumnezeitoare în legătură cu cuvântul de bază al creației și înflorirea de sensuri tot mai înalte pe urzeala de sensuri a lumii.

5. Concluzii generale

Învățătura creștină crede că prin căderea în păcat creația a devenit, din perdea transparentă a iubirii între noi și Dumnezeu, un zid într-o anumită măsură opac între noi și între noi și Dumnezeu: deci nu numai motiv de unire între noi, ci și de despărțire și de vrajbă între noi. Pământul s-a întinat prin păcatul lui Adam și al urmașilor lui, uneori până la pătarea cu sângele crimelor, al războaielor suscitade de egoismul, de lăcomia, de invidia lor. Și-au strămbat și acoperit unii altora chipul lor prin ne iubire și dispreț. O legendă românească spune că pământul a fost la început transparent, dar Cain s-a străduit să-l acopere ca să nu se mai vadă în el cadavrul fratelui său, Abel. Putem adăuga că și omul era transparent, ca un adevărat frate, semenului; și Dumnezeu era transparent conștiinței deosebit de sensibile a lui Adam. Dar pământul poftit aproape cu exclusivitate a acoperit pe frate, fratelui, și pe Dumnezeu, conștiinței. În multe cazuri trupul nestăpânit în lăcomia lui după cele ale simțurilor a acoperit sufletul, iar sufletul stăpânit de pasiunile egoiste inferioare a pierdut sensibilitatea conștiinței și deci transparența pentru Dumnezeu și pentru semenii. Adeseori insul stăpânit de porniri rușinoase a căutat să-și ascundă interiorul față de semenii și de Dumnezeu. Adam și Eva caută să se ascundă din fața lui Dumnezeu. Ei cred că pot să nu mai fie văzuți de Dumnezeu. Dar Dumnezeu îi vede și îi ajunge cu glasul Lui. Altfel spus, ei s-au dezbrăcat de haina de slavă a nevinovăției, văzându-și goliciunea pe care caută să o acopere stângaci. Ființa umană nu-și poate pierde calitatea de ființă responsabilă, chiar dacă evită adeseori răspunsul adevărat.

Voința lui Adam de a se ascunde de fața lui Dumnezeu, de a ieși din comuniunea cu El, nu se poate realiza complet, dar ea a făcut într-o anumită măsură creația și ființa noastră netransparente pentru Dumnezeu și pentru plinătatea bogăției și iubirii posibile între oameni. Prin aceasta,

ființa umană a ajuns adeseori la o singurătate chinuitoare, asemenea celei a lui Cain. Păcatul a introdus între oameni egoism, poftă după cele neesențiale, slăbire spirituală, moartea sufletească, urmată de moartea trupească și de moartea veșnică. El a adus și a făcut să sporească înțepșarea dimensiunilor celor mai esențiale și mai frumoase ale existenței: dimensiunea spiritului infinit și a desăvârșirii nesfârșite în el, dimensiunea de negrăită frumusețe a semenilor ca subiecte izvorătoare de iubire mereu curată și reîmprospătată, dimensiunea binelui integral, ușor de realizat. Sensul integral al existenței a devenit prin aceasta greu de deslușit, pretându-se la nenumărate păreri divergente, pricinuitoare de lupte între oameni. S-a umbrat orizontul sigur al valorii și existenței netrecătoare a persoanei umane.

Desigur, nici binele, nici lumina, nici legătura cu izvorul vieții netrecătoare n-au dispărut total din existența creației. Lumina a continuat să lumineze în întuneric, binele continuă să-și ceară drepturile lui în fața conștiinței umane și n-a renunțat la lupta cu răul. Bunătatea, prietenia, năzuințele nobile, nădejdea nemuririi persoanei au rămas ca razele unui soare cu neputință de acoperit total de norii fugari și până la urmă destul de inconsistente ai răului.

Dar păcatul ne-a împiedicat să ajungem și să persistăm în comuniunea deplină cu Dumnezeu și cu semenii, înainte de Hristos. A pus obstacole în calea înfăptuirii integrale a nobilelor năzuințe înscrise în firea noastră. Dar "chipul lui Dumnezeu" în om s-a umbrat numai și s-a slăbit, însă nu s-a șters cu totul. Tocmai de aici vine și chinul ființei noastre: din faptul că nu se poate împăca cu satisfacții inferioare, cu răutatea, cu perspectiva morții veșnice. Fiindcă ea continuă să păstreze o conștiință nemulțumită și o suferință pentru neîmplinirea setei după comuniunea cu Dumnezeu, pentru căderea din calitatea de chip deplin al lui Dumnezeu. Ea nu se împacă cu un minus a ceea ce este. De aceea caută plusul, dar îl caută într-un mod care sporește

și el minusul. Ea caută să evite moartea prin tot felul de realizări în imanență, lipsite de durabilitatea eternă. Mal ales ele nu-l pot scăpa de moarte.

Firea coborâtă la starea unui simplu mijloc de satisfacere a nevoilor trupești îi opune tot felul de greutăți. "De fapt, nemulțumindu-se cu misiunea de preot care oferea firea lui Dumnezeu, ci tăind, prin intenția de a deveni Dumnezeu, pornirea creației spre Creator, era natural să aștepte în ea mulțime de plăceri, dar era tot așa de natural ca firea să se răzbuie pe el. Nerecunoscând în noi chipul Creatorului, creatura a devenit dușmana noastră și, răzvrătindu-se, refuză să ne dea hrana și să ne descopere tainele ei"¹³⁸ cu ușurință și în toată adâncimea lor.

Dar această stare de durere și de moarte nu trebuie considerată ca o pedeapsă impusă nouă de Dumnezeu pentru totdeauna. Dumnezeu, fiind iubire, lucrează totdeauna ca iubire și chiar prin aceste greutăți ne aduce la câință.

În general starea tragică în care se afla lumea după cădere nu e urmarea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptei lui Adam. În nici un fel deci nu trebuie considerată această stare de durere și de moarte ca o pedeapsă impusă lui Adam de Dumnezeu. Dumnezeu, ca iubire, lucrează totdeauna cu iubire. Iar iubirea nu creează nici un rău. Robia lui Adam este urmarea naturală a înfrângerii lui, durerea lui este rezultatul fiziologic al traumatizării proprii prin deviere de la drumul lui și moartea e rezultatul depărtării de Dumnezeu. A socoti pe Dumnezeu cauza durerii și a morții este o rătăcire esențială, o adevărată injurie la adresa Lui. Pe plan soteriologic ea este o adevărată erezie, căci privează Crucea lui Hristos de conținutul ei real istoric și antropologic, care e cel al victoriei asupra Satanei, și o prefăce în simplu instrument al durerii și al imblânzirii "mâniei" lui Dumnezeu¹³⁹.

138. P. Nellas, 'H ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν, text dactilografiat, Atena, 1974, p. 75-76.

139. *Ibidem*, p. 77.

De aceea nici coruptibilitatea, nici moartea nu sunt o pedeapsă a lui Dumnezeu, ci urmarea înstrăinării noastre de izvorul vieții. Ele nu sunt menite să dureze veșnic, ci Dumnezeu preschimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedeapsa pentru păcat ar fi eternă. Teologul grec Nellas, urmând lui Nicolae Cabasila, zice: "Îndată ce s-a arătat în istorie moartea, Dumnezeu, ținând pentru Sine toată inițiativa, a folosit-o pe aceasta cum a voit El însuși și, prin folosirea aceasta schimbată, a schimbat radical firea ei. Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viața biologică – tunicile de piele – ca rod al păcatului, a întors moartea, la fel rod al păcatului, împotriva vieții biologice. Și așa, prin moarte, este omorât nu omul, ci corupția care îl învăluie. Moartea naturală distruge "închisoarea vieții în stricăciune"... Iubitorul de oameni Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii și a cauzei ei, păcatul". Moartea e îngăduită de Dumnezeu "ca să nu fie răul fără moarte", spun Sfinții Părinți. De aceea nu ne temem de moarte¹⁴⁰. Durerea produsă de păcat e preschimbată și ea în mijloc împotriva păcatului.

Dar am vrea să adăugăm la constatarea lui Nellas, cu privire la schimbarea rostului durerii și morții, o explicație ce arată că această schimbare nu e făcută în mod exterior de Dumnezeu. Aceasta explică și faptul că durerea și moartea, din efecte ale păcatului devin mijloace împotriva păcatului nu numai întrucât opresc repetarea păcatului la nesfârșit, ci și întrucât devin trecere spre viața adevărată. Cum se explică aceasta? Prin faptul că spiritul se întărește prin suportarea durerii și a morții. Pe de altă parte, ființa noastră suportă durerea pentru că știe că, opunându-se prin ea plăcerii, iese din egoism și se deschide lui Dumnezeu; și moartea, pentru că știe că ea nu e ultima realitate.

140. *Ibidem*, p. 77. Citează pe Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, P. G. 150, col. 536 B.

Deci durerea și moartea depășesc pozitiv corupția și moartea, întrucât sunt suportate cu credința în Dumnezeu. În sensul acesta ele sunt și o jertfă adusă lui Dumnezeu, când sunt suportate cu credința în El, fără cârtire. Dar numai în Hristos moartea și-a împlinit deplin rostul de biruire a morții. Omul, opunându-se plăcerii prin acceptarea durerii și a morții, învinge și plăcerea, și durerea. Dar el nu se opune și oricărei satisfaceri a trebuințelor trupesti, a afectelor ireproșabile, intrate prin păcat în firea omenească. Ele sunt necesare pentru susținerea vieții, dar și pentru prilejul ce-l dau efortului cu care omul oprește mereu satisfacerea lor dincolo de ceea ce e strict necesar. Omul trebuie să rămână păzitorul unei granițe. Acolo întâlnește pe Dumnezeu. Starea tristă în care a ajuns ființa noastră prin păcat se datorește căderii ei din legătura ontologic-dialogică cu Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Coruperea și descompunerea sunt cu adevărat căderea de la Cel cu adevărat existent. Căci cum ar fi cineva în existență dacă nu e în Cel existent? Dar cum ar rămâne în Cel existent dacă nu crede Celui existent că este? Iar Cel ce este cu adevărat, este desigur Dumnezeu, cum s-a spus în viziunea lui Moise. Deci cel ce scoate din cugetarea sa existența lui Dumnezeu și-a distrus existența sa proprie, ajungând în afara Celui existent"¹⁴¹.

Slăbirea capacității omului de a cunoaște printr-o lume transparentă pe Dumnezeu Cel personal, de a trăi în comuniune cu El și cu semenii a însemnat nu numai o retragere a harului lui Dumnezeu, ci și o slăbire a chipului lui Dumnezeu în om. Dar acest chip nu s-a distrus în om cu totul. Omul are aspirația spre o cunoaștere infinită, în care se ascunde setea de Dumnezeu, cunoaștere pe care uneori o și străvede; trebuința de bine nu s-a șters nici ea cu totul din el, deși nu-L conștie totdeauna ca comuniune. Comuniunea cu oamenii a rămas și ea într-o formă slăbită.

¹⁴¹. In *Psalms*, lib. II, cap. 12, P. G. 44, col. 563.

IV

Providența dumnezeiască și desfășurarea planului de mântuire și îndumnezeire a lumii

Despre planul de îndumnezeire a omenirii și a lumii, pe care-l urmărește Dumnezeu, s-a vorbit la capitolul despre Revelație.

Aici vrem să arătăm numai încadrarea acestui plan în providența dumnezeiască și să scoatem în evidență faptul că providența și planul de îndumnezeire a creației și a ființei umane nu sunt zădărnice de păcatul ce s-a introdus în lume, ci păcatul face doar ca în providență să se țină seama de condițiile stării de păcat a omenirii, iar planul de îndumnezeire să includă în el și mântuirea omenirii.

Providența conservă și conduce lumea și în stare de păcat. Aceasta înseamnă că lumea nu e compromisă și nu va fi dusă la distrugerea totală de forța răului, ci ea își păstrează valoarea în fața lui Dumnezeu și poate să fie conservată de El într-o stare în care omenirea poate fi condusă spre mântuire și îndumnezeire și e condusă de fapt spre această țintă.

Întrucât răul nu e un factor care acționează la fel pentru a menține lumea mai departe în starea de slăbire introdusă în ea, providența conservatoare nu e nici ea o contraacțiune mereu egală, care menține lumea cu toată știrbirea persistentă în ea. Răul căutând, prin inițiativele mereu noi ale duhurilor rele și ale oamenilor influențați de acelea, să mențină răul în lume în forme noi și să-l imprime tot mai adânc în ea, cu speranța că o va distruge total, providența e și ea mereu nouă în modurile ei de a menține lumea, de a o apăra, folosindu-se și de forțele ei proprii și de acțiunile bune ale oamenilor, fie că acestea susțin totdeauna binele, fie că-l susțin cu intermitență. Prin înmulțirea oamenilor ca

factori ai binelui și ai răului, mereu originali, dar cu amintirea trecutului, Dumnezeu conduce lumea la faze mereu noi.

Lumea e dusă astfel, chiar prin providența conservatoare, înainte. Cu alte cuvinte, e greu de a distinge între providența conservatoare și cea cărmuitoare.

Sensul dinamic al providenței conservatoare se activează însă mai accentuat pe planul istoriei ființelor umane conștiente, al dezvoltării acestora. Ea ajută aici forțele binelui nu numai să se mențină pe ele și să mențină deci și omenirea în aceleași forme, ci și să îngrădească și să contracareze formele noi de acțiune ale răului.

Se menține astfel un echilibru între forțele răului și ale binelui, care se conciliază în același timp cu un progres al ființelor conștiente. O lene a binelui de a se dezvolta n-ar fi nici ea un bine. Conservatorismul în stări imperfecte e și el un rău. Dar după căderea în păcat, progresul în bine se face într-o luptă cu răul, care uneori prin ambiguitatea ce-i este proprie aduce și el idei și impulsuri care sunt până la un loc bune și care în această calitate nu provoacă numai o opoziție a binelui, ci îi și fac pe cei ce servesc lui să-și însușească misiunea de a realiza cu sinceritate și mai deplin ideile și impulsurile incomplet sau aparent bune ale forțelor răului. De fapt nici o ființă conștientă nu se poate sustrage total de sub forța binelui. Dumnezeu Se folosește astfel atât de forțele rele, cât și de cele bune spre conducerea istoriei spre trepte mai înalte, în ultima analiză spre mântuire și îndumnezeire, căci providența implică sinergia între Dumnezeu și creatura conștientă.

Se poate spune mai mult: conducerea lumii înainte, ca operă a providenței ce se face cu colaborarea lumii, nu se poate despărți total nici de o anumită lucrare creatoare, progresivă a lui Dumnezeu, deși aceasta se deosebește de creația propriu-zisă, întrucât se folosește de fundamentul pus prin creație. De exemplu, tot prin providență sinergică Dumnezeu conduce materia până la faza în care poate fi

creat și așezat omul în lume. Însăși aducerea la existență a altor și altor oameni e și ea o operă creatoare a lui Dumnezeu, nu numai o conducere a lumii spre ținta desăvârșirii lor în comuniunea cu El.

Revelația supranaturală, care constă nu numai dintr-o învățătură a lui Dumnezeu, ci și din acte, aduce trepte esențial noi, mai presus de cele ale firii, în ridicarea umanului. Această acțiune de deschidere a unor trepte esențial noi și de conducere a omenirii spre ele intră și ea în cadrul providenței, care se identifică cu planul de mântuire și îndumnezeire a lumii. Căci fără aceste trepte noi și fără conducerea creației spre ele și ridicarea ei pe ele, providența conservatoare și cărmuitoare nu ar avea nici un sens.

În înaintarea istoriei are un mare rol, după învățătura creștină, providența dumnezeiască, prin aceste trepte noi pe care le deschide Dumnezeu creaturii conștiente și prin conducerea creației spre ele, și prin ridicarea acestora pe ele. Desigur, nici în acțiunea aceasta Dumnezeu nu lucrează singur, ci în colaborare cu acțiunea umană. Dar inițiativa și rolul lui Dumnezeu sunt puse prin Revelația supranaturală într-o evidență mai presus de orice echivoc.

Această acțiune pune în relief mai ales faptul că Dumnezeu nu este un Dumnezeu pur conservator al lumii, în anumite forme esențiale ciclice, ci un Dumnezeu al unei lumi chemate la perfecțiunea vieții în unirea cu El. El nu e Dumnezeul eternizării lumii în forma existentă, ci al unei lumi pe care o conduce prin mișcare la ținta desăvârșirii în El însuși. Dumnezeu a lucrat în acte trecute, dar în acte care au dus lumea înainte. De aceea trebuie să credem că El lucrează și acum în moduri adecvate timpului nostru și va lucra și în viitor, descoperindu-Se tot mai adecvat în viitor, ca să Se descopere deplin în viitorul eshatologic.

O bună parte din teologia mai nouă pune pe primul plan ideea speranței. "Orice idee de Dumnezeu care cimentează social ordinea existentă este părăsită. Astăzi are sens

să se vorbească despre Dumnezeu numai dacă El deschide un viitor și are o funcție de transformare a lumii¹⁴², numai dacă El conducând ființa umană spre Sine și spre mântuire o conduce spre trepte mai înalte.

Această lucrare a lui Dumnezeu este legată de categoria "noului" prin excelență: "Iată, toate le fac noi" (Apoc. 21, 5). Aceasta e perspectiva finală ce ne-o deschide Dumnezeu. Dar în vederea acestei noutăți finale, oamenii trebuie să devină noi de pe acum (Efes. 4, 24; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15). Nu numai la sfârșit vor fi făcute toate noi, ci încă de la cea dintâi venire a lui Hristos (2 Cor. 5, 17). Iar aceasta nu-i o noutate care se învechește, ci una în care trebuie să umblăm și să sporim neîncetat. "Ca și noi să umblăm în înnoirea vieții, sau să slujim în înnoirea duhului, nu în vechimea literei" (Rom. 6, 4; 7, 6). A umbla "în înnoirea vieții", sau "în înnoirea duhului" înseamnă a fi deschis mereu "noului". Căci "duhul" e mereu viu, adică nu rămâne în aceleași. Aceasta e "stabilitatea" în mișcarea urcușului, de care vorbește Sfântul Grigorie de Nyssa, stabilitate care e în același timp mișcare, fără de care omul nu mai rămâne în noutatea continuă, și prin aceasta cade¹⁴³. Iar Dumnezeu este viața. Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Căci Cel cu adevărat existent este viața adevărată... Iar cel ce nu este viață nu are firea să procure viață. Iar viața ce-o dă Cel ce este cu adevărat viața, este a nu lăsa nicicând dorința celui ce tinde spre El să se oprească. Căci în această stă a vedea cu adevărat pe Dumnezeu: a nu înceta niciodată de a tinde spre El"¹⁴⁴.

Sfântul Apostol Pavel opune "înnoirea duhului", vechimii literei, sau legii, întrucât opune petrecerii în moarte,

142. Gothold Hassenhüttl, "Die Gottesfrage heute", în vol. Johannes Hüttenbügel, *Gott, Mensch, Universum*, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1974, p. 564.

143. *Viața lui Moise*, P. G. 44, col. 405 C.

144. *Ibidem*, col. 401.

viața învierii. Iar unde e legea, e semn că domnește păcatul. "Acu! morții este păcatul, iar puterea păcatului este legea", spune drastic Sfântul Apostol Pavel (1 Cor. 15, 56). Legea e puterea păcatului aducător la moarte, când ea nu pregătește spre depășirea treptei atinse prin ea; când omul nu trage concluzia că "sfârșitul legii este Hristos", sau "plinirea ei este iubirea" (Rom. 10, 4; 13, 10), ca noutate continuă. Iar păcatul e semnul persistării omului vechi. Conservatorismul în forme identice e expresia persistării păcatului, a menținerii în limitele egoismului. "Noul" adevărat este nu sporirea în egoism, ci depășirea continuă de sine, e înaintarea dincolo de sine; și nu extinderea stăpânirii proprii, pentru o și mai deplină asigurare a eu-lui.

Legea e repetiția, după o normă exterioară, în orizontul monoton închis de egoism și de moarte. A umbla întru "înnoirea vieții" înseamnă a trăi mai presus de repetiție, prin trecerea treptată a binelui sau iubirii și a cunoașterii de la o treaptă la alta, din epectază în epectază, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa¹⁴⁵. Dumnezeu e relativizarea oricărei stări atinse, a oricărui rezultat obținut. Fiecare stare atinsă e numai o treaptă spre o aita mai înaltă. "Împărțirea libertății" e mai presus de orice treaptă ce poate fi atinsă. Spre libertatea aceea înaintăm, fiind mereu liberi de orice treaptă atinsă.

Dumnezeu Se revelează în felul acesta ca fiind factorul de formare a unei umanități mereu mai înălțate, forța care ne duce spre un viitor niciodată închis. Acest factor se manifestă în forma unei iubiri de oameni, care dă continuu oamenilor mai mult, care-i vrea pe oameni mereu mai iubitori între ei. Iubirea de Dumnezeu sau mai bine zis gândul la Dumnezeu este astfel o contribuție continuă de a menține lumea în devenire spre relații tot mai autentice umane între oameni. Dumnezeu Se opune absolutizării ori-

145. *Ibidem*, col. 404 D.

cărei structuri și stări interumane atinse. Dumnezeu își manifestă eficiența în menținerea orizontului spiritual al omului liber față de orice grad și formă de structură și de relație interumană atinsă; în impulsul dat naturii noastre de a găsi căile care duc spre relații interumane mereu mai bune, spre ținta unei umanități de maximă înălțime, indefinibile dinainte. Sfântul Maxim Mărturisitorul a exprimat această viziune prin aprecierea pozitivă a mișcării în timp, ca mișcare spre ținta finală a odihnei în uniunea iubitoare cu Dumnezeu cel nelimitat și în același timp neidentificabil cu eu- nostru. "Căci în mod necesar va înceta mișcarea liberă a tuturor în jurul a orice altceva, când se va arăta ultima țintă dorită și participată care va umple în mod neîncăput, ca să zic așa, cele ce vor participa la ea pe măsura lor. Căci spre ea tinde toată viețuirea și gândirea celui înalt și la ea se oprește toată dorința și nu mai e purtată nicidecum dincolo de ea"¹⁴⁶.

Dar urcușul acesta spre Dumnezeu și spre starea noastră desăvârșită, deplin realizată, n-ar fi posibil fără o pre-gustare, încă de aici, a trăirii lui Dumnezeu și a vieții noastre desăvârșite autentice în Dumnezeu. O parte a teologiei catolice, total încrezătoare înainte în definițiile scolastice abstracte și neîncrezătoare în orice afirmare a unei experiențe a lui Dumnezeu încă în viața pământească, afirmă astăzi și ea o astfel de experiență anticipată a lui Dumnezeu. Dar unii reprezentanți ai ei o văd posibilă numai în relația iubitoare dintre eu și tu. La fel gândesc și unii reprezentanți ai teologiei protestante, care vor chiar să înlocuiască numele de Dumnezeu cu termenul "cومانitate" (Mitschlichkeit). Se constată în ambele teologii o puternică influență a filosofiei existențialiste.

Teologul catolic G. Hassenhüttl zice: "În existența umană se face pentru prima dată experiența absolută, care nu

146. *Ambigua*, P. G. 91, coi. 1076 D.

poate fi depășită calitativ. Această experiență o facem nu cu existența noastră proprie, ci în mod primar printr-un tu pe care-l întâlnim. Filosofia și psihologia știu că persoana umană vine la conștiința de sine și la experiența de sine prin tu. Tu-ul personal mă aduce pe mine însumi ca persoană în fața lui și eu mă primesc pe mine ca persoană, de la persoana celuilalt, ca dar. Această avizare la tu este pentru persoana omenească constitutivă și reprezintă relația fundamentală a ființei noastre. În relația între persoane se decide ființa umană dacă se umanizează sau e împinsă în situații inumane... De aceea tu-ul uman este condiția experienței lui Dumnezeu... Aceasta e posibil numai dacă tu e întâlnit în iubire... În iubirea față de aproapele se revelează ultima adâncime, care face posibilă întrebuițarea cu sens a cuvântului Dumnezeu...". "Ca relație care întemeiază comuniunea, iubirea este o realitate ultimă, o unitate care nu poate fi dizolvată în motive... Iubirea nu are nevoie de întemeierea într-un al treilea, într-o altă realitate... Dacă s-ar declara Dumnezeu ca fundament al iubirii, s-ar deranja iubirea, ba chiar s-ar distruge", spune Hassenhüttl invocând pe J. P. Sartre (*Der Teufel und der liebe Gott*, Hamburg, 1951).

Teologul catolic își încheie aceste afirmații echivoce cu și mai echivoca concluzie că omul produce existența și e condiționat de ea. "Ambele determinări ale relației (om-existență) sunt în devenire și se condiționează reciproc"¹⁴⁷.

Nu contestăm că relația eu-tu e un loc al experienței lui Dumnezeu. Nici faptul că omul nu se poate experia deplin decât în relație cu alt om și în modul cel mai accentuat în relația iubitoare cu el. Dar adăugăm în plus: omul nu se poate afla nici în afara relației cu natura. Toate trei formează un tot inseparabil eu-tu-natura. Dar realizat în acest

147. G. Hassenhüttl, *op. cit.*, p. 566-573.

cadru, ca dat ontologic, omul îl poate experia pe Dumnezeu și în sine, și în relație cu natura.

Pe de altă parte, iubirea dintre *eu-tu* e iubirea între subiecte. Dar iubirea nu stă exclusiv în puterea celor două subiecte, căci în acest caz iubirea între ele ar putea fi permanentă și desăvârșită prin ea însăși. Sau ea e susținută și reaprinsă în momentele ei de slăbire, de întrerupere, de răspunderea față de un subiect suprem. El dă putere iubirii și conduce spre desăvârșire iubirea între persoanele umane. El adâncește în fața noastră valoarea și taina celeilalte persoane și prin aceasta întărește iubirea noastră față de ea și viceversa. În aceasta mi se face vădită mie iubirea Persoanei supreme față de persoana semenului, iar persoanei lui, iubirea Persoanei supreme față de mine.

Experiența relației *eu-tu* e perfectă numai în experiența ce o face fiecare despre celălalt ca subiect de nediminuat. Dar nici un om nu poate învinge în sine tendința de a-l reduce pe celălalt după răcirea focului primei întâlniri la o stare mai mult sau mai puțin de obiect. Numai "temerea" sfântă de Persoana supremă mă ajută să-mi reaprind continuu experiența celuilalt ca subiect, față de care am o nelimitată răspundere, și mă împiedică să-l neglijez sau să caut să profit de el.

Persoana supremă sau Dumnezeu, prin prețul absolut pe care l-a acordat din iubire persoanelor umane în calitate de Creator și Mântuitor al lor, conduce iubirea între ele spre stări tot mai neîntrerupte și mereu mai înalte.

Pe Dumnezeu îl experiem prin semenii, în iubirea față de ei, sau noi ne verificăm experiența Lui în iubirea deplin responsabilă față de ei, dar nu identificându-L cu ei, nu identificându-L cu iubirea noastră întreolaltă, ci ca o sursă de iubire personală supremă, care ne dă puterea să ne ridicăm la o iubire tot mai înaltă întreolaltă.

Aceasta face posibilă și rugăciunea mea către Dumnezeu, și rugăciunea noastră comună către El. Dacă El ar fi identic cu iubirea între noi doi, rugăciunea n-ar avea nici un rost. Poate de aceea unele grupuri de studenți teologi protestanți refuză în biserica lor rugăciunea.

La acestea trebuie să mai adăugăm și următoarele:

Libertatea față de rânduiala stabilită, care reprezintă o treaptă atinsă, nu înseamnă o libertate și față de o rânduială care ține deschisă perspectiva unui progres continuu în infinitatea iubirii de Dumnezeu și de semenii. Astfel de libertate poate fi și o libertate care nu urcă în iubirea de Dumnezeu și de semenii, ci e un pretext pentru trecerea de la o patimă la alta. Ea poate că nu înseamnă dobândirea libertății pur și simplu, ci a unei schimbări a stăpânului. Față de o asemenea libertate, folosită ca pretext pentru patimi, Sfântul Apostol Petru spune: "Trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperământ al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu" (1 Pt. 2, 16). Numai slujind prin iubire lui Dumnezeu, Care ne iubește, și semenilor, din răspunderea față de El, sporim în libertatea noastră, căci sporim în comunitatea cu Cel ce ne respectă libertatea. Aceasta o înțelegem din faptul că numai în relația iubitoare și reciproc slujitoare și respectuoasă între persoane sporește libertatea fiecăruia. Față de cei ce îndeamnă la falsa libertate, robită mândriei și pasiunilor, tot Sfântul Apostol Petru avertizează: "Spunând vorbe trufase și deșarte, ei momesc spre poftele trupului și spre desfrânare pe cei care de abia au scăpat de cei ce viețuiesc în rătăcire. Ei le făgăduiesc libertate, când ei înșiși sunt robii stricăciunii, fiindcă ceea ce te biruiește, aceea te și stăpânește" (2 Pt. 2, 18-19). Nici chiar iubirea aproapelui nu ne face liberi decât în Dumnezeu.

Nici băltoaca fără margini a libertinajului nu ne duce spre oceanul iubirii și al libertății în Dumnezeu, nici lacul

unei înțelegeri fixe a cărui apă se mișcă în niște margini, ci numai râul care curge mereu mai departe (în sus), dar între margini care-i asigură curgerea. Spiritualitatea creștină răsăriteană, cu dogmele ei deschise spre infinit, cu rânduielile purificatoare de patimi și susținătoare ale rugăciunii, este cea mai bună metodă atât pentru dobândirea adevăratei libertăți întru Dumnezeu, cât și pentru progresul în cunoașterea și comuniunea prin experiență a lui Dumnezeu și a semenilor; este cea mai bună metodă prin care se asigură înaintarea pe linia voită și de providența lui Dumnezeu, care a ajuns la lucrarea ei cea mai înaltă în Hristos. Căci ea se revelează în Hristos ca un plan și ca o lucrare reală în vederea mântuirii și îndumnezeirii creației în El.

C U P R I N S

<i>Precuvântare, de P.F. Patriarh Teoctist</i>	1
<i>Prefața autorului (la ediția I)</i>	5

INTRODUCERE

REVELAȚIA DUMNEZEIASCĂ, IZVORUL CREDINȚEI CREȘTINE. BISERICA, ORGAN ȘI MEDIU DE PĂSTRARE ȘI FRUCTIFICARE A CONȚINUTULUI REVELAȚIEI

<i>I. Revelația naturală ca bază a credinței naturale și a unui sens al existenței</i>	9
<i>II. Revelația supranaturală ca izvor al credinței creștine</i> .	24
A. Revelația supranaturală – confirmare și completare a credinței naturale	24
B. Convergența și deosebirea celor două Revelații	31
<i>a. Înțelesul obiectiv al Revelației naturale. b. Revelația supranaturală ca precizare a celei naturale. c. Revelația supranaturală ca ieșire mai directă în evidență a lui Dumnezeu. d. Revelația supranaturală în acte. e. Actele Revelației supranaturale în Vechiul și Noul Testament. f. Actele supranaturale și ridicarea spirituală maximă a naturii umane în Hristos. g. Actele supranaturale ale lui Hristos și progresul Revelației. h. Caracterul profetic al Revelației. i. Împlinirea planului de mântuire în Hristos.</i>	
C. Lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt în desfășurarea Revelației dumnezeiești	40
<i>III. Lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt, de păstrare a Revelației în eficiență, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în cadrul Bisericii</i>	49
A. Modurile de păstrare a Revelației supranaturale	53
1. Sfânta Scriptură și legătura ei cu Biserica prin Sfânta Tradiție	53

2. Sfânta Tradiție și legătura ei cu Biserica și cu Scriptura	59
B. Biserica, organul de păstrare și fructificare a Revelației ...	65
1. Biserica, organul de păstrare a Revelației	65
2. Dogmele ca expresie doctrinară a planului de mântuire revelat și realizat de Dumnezeu în Hristos și extins și fructificat prin Biserică	72
a. Dogmele ca adevăruri revelate ale credinței mântuitoare. b. Dogmele, păstrate, propovăduite, aplicate sau fructificate, explicate și definite de Biserică. c. Dogmele sunt necesare pentru mântuire. d. Dogmele, expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos. e. Fundamentul dogmelor: Sfânta Treime – comuniune a iubirii desăvârșite. f. O altă dogmă a iubirii. Dogma unirii celor două firi în Hristos și legătura ei cu dogma Sfintei Treimi. g. Raportul între Sfânta Treime și înviere, sau între izvorul mântuirii și ultima împlinire a ei. h. Dogma recapitulării eterne în Hristos, operată prin Duhul.	
3. Teologia ca slujire bisericească de explicare și aprofundare a dogmelor sau a planului de mântuire și de înviere a lucrării slujitoare a Bisericii	94
a. Caracterul definit al formulelor dogmatice și explicarea lor teologică interminabilă. b. Teologia și învățătura bisericească. c. Responsabilitatea teologiei pentru viața bisericească și pentru progresul ei spiritual.	

PARTEA ÎNTÂI
ÎNVĂȚĂTURA CREȘTINĂ ORTODOXĂ
DESPRE DUMNEZEU

1. Trei moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu și atribuțiile Lui	115
A. Cunoașterea rațională și cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu. Legătura dintre ele	115
1. Nedespărțirea cunoașterii raționale și apofatice a lui Dumnezeu	115
2. Deosebirea între cunoașterea rațională și cea apofatică	123

3. Dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu și transparența oricărui concept despre Dumnezeu	129
B. Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții	143
II. Ființa și atributele lui Dumnezeu	150
A. Atributele și lucrările necreate ale lui Dumnezeu în general. Raportul lor cu ființa Lui	150
1. Dumnezeu ni Se comunică prin lucrările Sale necreate	153
2. Sensul caracterului "de sine" al atributelor divine și supra existența lui Dumnezeu	155
3. Caracterul apofatic al lui Dumnezeu ca realitate personală supraexistentă	161
4. Existența prin Sine – izvorul a toată existența ...	164
B. Atributele legate de supraesența lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele	167
1. Infinitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor mărginite la ea	167
2. Simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu și participarea la ea a creaturii compuse	171
3. Eternitatea lui Dumnezeu și timpul ca interval între El și creatură și ca mediu de creștere a creaturii spre participarea la ea	177
a. Eternitatea lui Dumnezeu – plenitudine a comuniunii treimice. b. Eternitatea lui Dumnezeu poartă în ea posibilitatea timpului. c. Creatura câștigă eternitatea prin mișcarea ei spre Dumnezeu, în timp. d. Eternitate, timp, eon. e. Timpul, ca interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru. f. Numai depășind timpul, nu evitându-l, ajungem în eternitate. g. Timpul căzut din raza eternității divine este o imobilitate chinuitoare. h. Temporalitatea umplută de eternitate în Hristos și legătura Lui cu noi.	
4. Supraspațialitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor spațiale la ea	205
a. Spațiul, ca mediu al comuniunii cu baza în Sfânta Treime. b. Spațiul este distanța legată de durata temporală și amândouă se cer depășite ca interval între apelul	

lui Dumnezeu la iubire și răspunsul nostru. c. Durata și distanța se înving prin spirit. d. Spațiul, ca mediu de comuniune a lui Dumnezeu cu noi. e. Lumea, un sistem de rațiuni unificate în om și mai ales în Hristos.	
5. Atotputernicia lui Dumnezeu și diferitele puteri ale făpturilor, datorită participării la ea	220
a. Atotputernicia este puterea unei persoane de a face toate câte vrea. b. Atotputernicia, ca rezervă de tot mai mari daruri ale lui Dumnezeu către creatură, după ce prin creație a extins binele comuniunii în afară de Sine. c. Accentul pus în Răsărit pe Dumnezeu ca atotștiltor și mai puțin ca atotputernic. d. Puterea lui Dumnezeu arătată în mod culminant în învierea lui Hristos.	
C. Atributele lui Dumnezeu legate de spiritualitatea Lui și participarea creaturii la ele	235
1. Atotștiința și înțelepciunea lui Dumnezeu și participarea creaturilor raționale la ele	236
a. Atotștiința lui Dumnezeu. b. Cunoașterea lui Dumnezeu prin unire presupune caracterul de persoană al celui ce cunoaște și al lui Dumnezeu. c. Dumnezeu le preștie pe toate, dar nu le predetermină, ținând seama de libertatea făpturilor. d. Cunoașterea lui Dumnezeu de către noi, în Hristos. e. Înțelepciunea lui Dumnezeu.	
2. Dreptatea și mila lui Dumnezeu	256
a. Dumnezeu cel drept în raporturile personale treimice nu poate să nu fie drept și în raportul cu creaturile Sale. b. Dacă în ordinea socială nedreptatea se datorează altora, în cea spirituală ea se învinge prin lupta cu sine însuși. c. Dreptatea desăvârșită înfăptuită în Hristos.	
3. Sfințenia lui Dumnezeu și participarea noastră la ea	265
a. Sfințenia e atributul transcendenței ca persoană. b. Creștinismul a desființat virtual granița între sacru și profan, deschizând tuturor accesul la sfințenie. c. Sfințenie și transparență. d. Sfințenia este legată de jertfă și are caracter interpersonal. e. Sfințenia vine de la Persoana absolută. f. Sfințenia este realizarea deplină a umului. g. În delicatetea sfântului se simte puterea lui Dum-	

nezeu. h. Sfințenia își are izvorul în tripersonalitatea lui Dumnezeu și în Hristos.	
4. Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu și participarea noastră la ele	286
III. Sfânta Treime, structura supremei iubiri	293
A. Taina Sfintei Treimi, în general	293
1. Implicarea Sfintei Treimi în iubirea divină	293
2. Sfânta Treime, baza mântuirii noastre	296
3. Reflexe ale Sfintei Treimi în creație	299
4. Sfânta Treime, taina perfecte unități a Persoanelor distincte	300
a. Deosebirea între deoființimea divină și cea umană. b. Ființă și Persoane în Sfânta Treime. c. Fiecărui Subiect treimic îi sunt interioare Celelalte două.	
B. Intersubiectivitatea divină	312
1. Intersubiectivitatea treimică, ca lipsă a oricărei pasivități în Dumnezeu	312
2. Intersubiectivitatea treimică, putință a înlocuirii reciproce a Eu-urilor	316
C. Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul	318
1. Treimea Persoanelor, condiție a deplinei Lor caracter personal și a comuniunii depline	318
2. Treimea Persoanelor, condiție a menținerii distincte a persoanelor în comuniune. Contrazicerea ei prin Filioque	322
3. Treimea Persoanelor divine, condiția unei depline bucurii a Fiecăreia, de Celelalte	330
PARTEA A DOUA	
LUMEA, OPERĂ A IUBIRII LUI DUMNEZEU DESTINATĂ ÎNDUMNEZEIRII	
I. Crearea lumii văzute	337
A. Crearea lumii văzute și a omului, în general	337
1. Crearea lumii și solidaritatea omului cu semenii lui și cu natura	337

2. Crearea din nimic, în timp	342
a. Expresia biblică "la început" indică prima unire a lui Dumnezeu cu timpul. b. Timp, eon, eternitate eonică. c. Creația din nimic.	
3. Motivul și scopul creației	352
4. Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar	354
5. Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu, pe măsura rațiunii umane în progres continuu spre sensuri tot mai înalte ale ei	360
a. Rațiunile stricte ale lucrurilor și sensurile lor. b. Rațiunile lucrurilor și rațiunea umană. c. Rațiunile lucrurilor și cuvintele, ca mijloc al dialogului nostru cu Dumnezeu. d. Rațiunile lucrurilor și sensul lor în comuniunea noastră cu Dumnezeu.	
6. Virtualitățile alternative ale raportului omului cu lumea. Responsabilitatea lui în a le actualiza pe cele mai folositoare pentru creșterea spirituală a lui și a semenilor lui	374
a. Omul adaptează în mod liber legile naturii la sensurile din ce în ce mai înalte ale vieții. b. Progresul spiritului uman și al lumii prin raporturile lor întreolaltă.	
7. Factorii care actualizează virtualitățile multiple și alternative ale lumii	380
a. Primul factor al acestei actualizări: unirea între suflet și trup. b. Trupul este interior spiritului; de aceea se poate vorbi de o non-obiectivitate a trupului; c. Plasticizarea chipurilor rațiunilor divine, ca creare a lumii, sau ca aducere la existență a lor. d. Lumea ca operă a libertății divine.	
B. Crearea omului	391
1. Constituția omului	391
a. În trupul omenesc raționalitatea plasticizată își atinge maxima complexitate. b. Sufletul și trupul încep să existe deodată. c. Unirea între suflet și trup e atât de deplină, că ele formează o singură fire, superioară na-	

turii. d. Inserarea sufletului în trupul său poate fi decât opera unui Creator liber.	
2. Omul, creat printr-un act special al lui Dumnezeu	405
a. Chipul lui Dumnezeu ca înrudire și relație specială a omului cu Dumnezeu. b. Omul ca chip al lui Dumnezeu tinde spre absolut, care e persoană. c. Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire. d. Dezvoltarea chipului în asemănare, prin comuniune. e. Chipul lui Dumnezeu în noi: misterul negrăit al ființei noastre, trăit în comuniune și legat de Sfânta Treime. f. Persoanele, natura lor comună și baza lor în Sfânta Treime. g. Omul ca chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul Lui.	
3. Starea primordială	427
a. Paradoxul libertății. b. Ambivalența nesticăciunii și a nemuririi primordiale.	
II. Crearea lumii nevăzute. Lumea duhurilor netrupești 437	
A. Îngerii buni și rolul lor în progresul spiritual al naturii umane	437
1. Solidaritatea lumii îngerești și omenești	437
2. Superioritatea îngerilor și misiunea specială a oamenilor	445
3. Cum cunosc îngerii pe Dumnezeu	449
4. Transmiterea reciprocă a cunoașterii îngerești și omenești	451
5. Ierarhia îngerească	465
B. Îngerii căzuți și rolul lor în căderea omului și în susținerea răului în lume	470
1. Începutul răului în creație	470
2. Puterea și slăbiciunea răului, sau a duhurilor care susțin răul	473
3. Motivul căderii unei părți dintre îngeri	476
4. Contribuția demonilor la căderea oamenilor și războiul lor continuu împotriva acestora	479
5. Lucrarea duhurilor rele în lume	481

<i>III. Căderea protopărinților și urmările ei</i>	486
1. Cât a durat starea primordială?	486
2. Înțelesul pomului cunoștinței binelui și răului și al pomului vieții	489
3. Caracterul ambiguu, contradictoriu și amăgitor al stării căzute a omului	493
4. Cunoașterea binelui prin practicarea lui în comuniune	500
5. Concluzii generale	505
<i>IV. Providența dumnezeiască și desfășurarea planului de mântuire și îndumnezeire a lumii</i> . .	511

Redactor (ed. a III-a): ANIȘOARA BERBECE
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN
Format 16/61x86. Coli de tipar 33 1/4. Comanda nr. 193

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162 București
Telefon 4067193; 4067194
Fax: 3360059