

Orthodoxie

PROBLEME INTERCONFESIONALE

ed. 3 / 1974

NATURĂ ȘI HAR ÎN TEOLOGIA BIZANTINĂ

de Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE

SFÎNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

Hans Urs Balthasar consideră că Sfântul Maxim Mărturisitorul (580—662) reprezintă punctul de trecere de la patristica greacă la teologia bizantină și occidentală. El depășește, după Urs von Balthasar, «criza la care ajunsese patristica greacă sub influența filozofiei elene, prin ideea că sfinșitul lumii înscamnă încetarea totală a activității create și înlocuirea ei cu eficiența divină. Sfântul Maxim, ducind până la capăt ideea despre încetarea activității create, începe să o concilieze cu afirmarea distincției clare între natura umană și har, cu ideea că încetarea activității create nu înscamnă încetarea unei creșteri a naturii umane¹. Dar Sfântul Maxim stă pe linia Calcedonului, deci a patristicii autentice.

Dacă Calcedonul salvează umanul în unirea lui cu divinul, împotriva nestorianismului, care credea că nu-l poate salva decât fiindu-l separat de divin, și împotriva monofizitismului, care îl sacrifică în divin, Sfântul Maxim dezvoltă pe larg ideea că umanul, departe de a se periclita în unirea cu divinul, se desăvârșește în el. Accentuarea acestui lucru era cu atât mai necesară cu cât prin doctrina enipostasiei, proclamată de Leonțiu de Bizanț, se putea naște impresia că umanul este pus din nou într-o situație dezavantajată, iar tentativa împăcării cu monofizii, prin compromisul monotelit, știrbea de fapt realitatea umană în Dumnezeu.

Sfântul Maxim pășește ca apărătorul integrității umanului în divin, dezvoltând ceea ce Calcedonul afirmase în mod concentrat. El își propune, în acest scop, să arate cum se menține natura umană integral în unirea cu divinul în Hristos și în viața noastră eternă în Dumnezeu.

Pentru aceasta era necesar să explice mai pe larg ce este natura umană și care este raportul ei cu Dumnezeu, Sfântul Maxim este primul care întreprinde întocmirea unei antropologii teologice, sau a unei antropoteologii.

Soluția problemei ei o găsește în ideea de conformitate, sau de armonie a umanului cu divinul. Și pentru că umanul e înrădăcinat în cosmos, Sfântul Maxim include în această armonie și cosmosul. Nimic din creație nu se pierde în Dumnezeu, ci totul se îndumnezeiește și se desăvârșește.

Astfel Sfântul Maxim a devenit inițiatorul unei mari sinteze teologice și spirituale mai ample, mai complexe, mai echilibrate, mai dialectice.

1. *Kosmische Liturgie, Höhe und Krise des 6ricchilischen Weltbildes*, Herder, 1941, p. 120.

țice, deschizând nu numai perioada gândirii bizantine, ci și perioada gândirii timpurilor mai noi.

Toată creația e adusă la existență ca să fie și să progreseze prin mișcare într-o armonie cu Dumnezeu. În natura tuturor creaturilor, dar cu deosebire în natura umană e sădită această armonie ca un dat și ca o tendință, sau ca o potență dinamică, ce se actualizează treptat, dar este încoronată prin îndumnezeirea cea după har.

1. *Acordul între natura umană și harul dumnezeiesc.* — Acordul intim, natural, dintre natura umană și Dumnezeu, afirmat în mod general de Sfântul Maxim în tot scrisul său, s-a precizat deplin și s-a argumentat explicit în scrierile sale de după apariția monotelismului, în a cărui combatere s-a angajat pe viață și pe moarte.

Având să apere voința umană în Hristos, el a trebuit, pe de altă parte, să pună în evidență faptul că această voință nu implică o opoziție față de voința divină a lui Hristos, ceea ce ar fi avut ca urmare o slăbire sau o sfîșiere a unității lui ca persoană.

Astfel, Sfântul Maxim a devenit, odată cu apărătorul integrității umanului în Dumnezeu, apărătorul cel mai zelos al conformității acotui uman cu Dumnezeu.

Această viziune dialectică se reflectă în concepția Sfântului Maxim despre natura umană. Vorbind de această natură, el înțelege totdeauna prin ea natura voluntară, care în fiecare clipă voiește ceva. Mai precis, natura care se voiește în mod principal și normal totdeauna pe sine. Căci, voința «e puterea care dorește ceea ce este potrivit naturii». Prin ea natura «dorește existența ei naturală proprie și deplină» (τῆς οἰκείας ἐπιτημένης φωνῆς καὶ πλήρους ἐνότητος). «Căci natura este făcută să se vrea pe ea însăși și cele ce intră în constituția ei». (ὁελγητικῆ ἰαπ ἐαυτης καὶ ἐν ὅα οὐρασιν αὐτης ποιεῖσθαι πῆφουε, καθῆκετης ἠ φῶσις)².

Dar natura care se vrea pe sine, adică natura în tensiunea și mișcarea ei normală, nu vrea ceva contrar lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu însuși a voit și voiește natura astfel înțeleasă. «Nimic din cele ale naturii, precum nici natura însăși, nu se opune vreodată cauzatorului naturii»³. Ca urmare, Sfântul Maxim poate spune despre Iisus Hristos, că, având, ca om, odată cu natura umană, și voința ei, prin aceasta «voia, după ființă, cele ce tot El ca Dumnezeu le-a sădit prin creație în natură, în mod natural, spre a o constitui. Căci n-a venit să altereze natura pe care El ca Dumnezeu și Cuvântul a făcut-o»⁴.

Baza acestui acord al naturii umane cu voința lui Dumnezeu stă în faptul că ea e creată conform unei rațiuni a ei, preexistentă în Dumnezeu. Lucrul acesta îl accentuează Sfântul Maxim mai ales în scrierile anterioare polemicii cu monotelismul, cu deosebire în «Ambigua». Natura umană nu e umplută de la început în mod actual de tot conținutul rațiunii ei preexistente în Dumnezeu, ci e chemată să realizeze acest conținut prin eforturile ei voluntare. În măsura în care se apropie de

2. *Opuscula Theologica et Polemica*, in P.G., XCI, 12.

3. *Op. cit.*, col. 77.

4. *Op. cit.*, col. 80.

Desigur, după Sfântul Maxim starea de îndumnezeire din viața eternă nu e un rod al activității naturale, ci un dar al harului. «Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobîndind ceea ce nu poată dobîndi nicidecum puterea cea după fire... Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai El străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei»¹⁵. Pe de altă parte după Sfântul Maxim «e posibil un extaz fără distrugerea voinței naturale umane»¹⁶. Căci rațiunea naturii umane persistă etern în Dumnezeu.

Propriu-zis, înaintarea firii umane în conformarea și unirea tot mai deplină cu rațiunea sa preexistentă în Dumnezeu, respectiv cu Dumnezeu însuși (cu Logosul divin) și spre împlinirea ei proprie, nu are sfârșit. Dar în viața pămintescă această înaintare se realizează prin efort, pe cînd în viața viitoare se face prin primirea sau prin pătimirea fără efort a lucrării îndumnezeitoare: «Așadar aici găsim-ne în activitate, vom ajunge odată la sfîrșitul veacurilor, luînd sfîrșit puterea noastră prin care activăm. Iar în veacurile ce vor veni nu vom fi în activitate, ci în pasivitate (ὁ πῶτος, ἀλλὰ πῶτος) și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfîrșitul îndumnezeirii noastre»¹⁷. Conformarea aceasta fără sfîrșit cu Dumnezeu se numește asemănare¹⁸. Întrucît asemănarea cu Dumnezeu nu poate avea sfîrșit, căci Dumnezeu e infinit, natura umană pe de o parte nu va fi niciodată terminată, deci definitiv și deplin cunoscută, pe de altă parte ea nu va ieși din rațiunea ei conformă cu rațiunea preexistentă în Dumnezeu și în ultimă analiză cu Logosul divin. Așa cum Dumnezeu nu are o definiție, așa nu are nici natura umană și definiția ei este doar aceea de a fi indefinitul în dezvoltare, cum Dumnezeu este infinitul în act. Noi nu știm la ce înălțimi poate ajunge natura umană, căci nu cunoaștem niciodată deplin pe Dumnezeu, din care ea se împărtașește neîncetat. Singura rațiune a naturii umane e să devină mereu mai asemenea cu Dumnezeu. Iar pe Dumnezeu îl cunoaștem pe fiecare treaptă atîta cît poate cuprinde din El natura umană pe acea treaptă.

Cu ajutorul acestei perspective, Sfîntul Maxim combate teoria platonice originisistă despre căderile repetate ale spiritelor din pleroma din viață în urma săturării lor de aceeași forțare. «Dumnezeu însă fiind prin fire nesfîrșit, e capabil să extindă prin împărtașire la indefinit dorința celor ce gustă din El. Iar dacă acesta e adevărul, precum este de fapt, atunci n-a existat faimoasa unitate a ființelor raționale, care săturîndu-se de petrecerea în Dumnezeu s-ar fi despărțit de El și ar fi provocat prin împărtașirea lor facerea lumii acesteia. Dacă am admite aceasta, am face binele circumscris și în stare să fie disprețuit provocînd prin mîrginirea lui vreo săturare oarecare și devenind pricină de răzvrătire aceloră a căror dorință n-a putut-o ținea nemîșcată din Sine»¹⁹.

15. *Quaestiones ad Thalassium*, 22 în P.G., XC, 320.

16. P. Sherwood, *Op. cit.*, p. 110.

17. *Quaest. ad Thalass.*, loc. cit.

18. *Op. cit.*, col. 1084.

Ținînd dorința naturii umane neclintit ațintită spre Dumnezeu cel infinit, natura umană va fi în veci nemîșcată în El. Dar întrucît dorința nu se satură niciodată de a cuprinde pe Dumnezeu, pentru că El este infinit, fixitatea aceasta e totodată o mișcare. Natura umană e «răpîtită», «robilită», de extazul contemplării unei infinite iubiri și a unui infinit adevăr.

Totuși creatura rațională poate să aleagă și alternativa să nu înainteze în Dumnezeu cu spre scopul ei. Dar atunci ea nu se mai mișcă conform naturii ei. Ea se alterează, sau își alterează rațiunea ei. Totuși și în această mișcare e susținută de Dumnezeu. Creatura poate face acest lucru datorită faptului că e înzestrată nu numai simplu cu voința naturală, ci și cu voința deliberativă, sau cu capacitatea de inclinare și decizie bilaterală (ῥωπιότης)²⁰. Ea își poate îndrepta, prin voința sa, mișcarea și într-un mod contrar firii, spre altceva decît spre adevărata ei ființă²¹. «În nimic altceva nu stă răul decît în despărțirea voinței noastre deliberative de voia dumnezeiască»²². Folosind rău această capacitate deliberativă bilaterală a voinței, ființele umane au spart unitatea dintre ele însele și dintre ele și Dumnezeu. Acesta e păcatul.

Descriînd această lucrare potrivnică firii, Sfîntul Maxim arată totodată cum în lucrarea conformă firii e activ și Dumnezeu. Căci lucrarea conformă firii e o lucrare susținătoare a armoniei între oameni și între oameni și Dumnezeu. După Sfîntul Maxim, în noțiunea firii intră armonia omului cu semenii săi și cu Dumnezeu. «Căci am cunoscut, adunat în mine însumi, din ce cauză Dumnezeu a legiferat ca toți oamenii să se miluiască și să fie miluiți întreolaltă. Pentru că voind să unească pe unii cu alții, nu numai prin fire, ci și prin voința deliberativă, și împingînd spre aceasta tot neamul omenesc, a primit în noi poruncile de oameni iubitoare. Dar căutarea și preocuparea de sine a omului respingînd sau înșelînd pe ceilalți, a tăiat natura cea una în multe părțile și introducînd nesimțirea ce domnește acum, a înarmat firea contra ei însăși prin voința deliberativă.

De aceea tot cel ce a putut să dezlege firea sa de această anomalie printr-o cugetare înțeleaptă și nobilă, s-a miluit pe sine însuși înaintea altora, făcîndu-și voința deliberativă conformă cu firea și apropiindu-se de Dumnezeu prin voința deliberativă în favoarea firii»²³. Făcînd aceasta satisfăcea însăși trebuințele altora. Ba, pe lângă aceasta, ilustrează modul «cum se arată Dumnezeu prin cei drepti. Iar în felul acesta, admirînd iubirea aproapelui față de ei, și-o pot însuși și alții ca pe un har al lui Dumnezeu. Dar dacă cineva, deși are puterea să facă aceasta, disprețuiește pe cei ce au lipsă de el, va arăta pe aceia rupți de sine și pe

20. *Op. cit.*, col. 1329 A.

21. Lars Tunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropologie of Maximus the Confessor*. Lund, 1969, p. 236, spune că ῥωπιότης «nu indică un act de voință, ci o dispoziție, un habit al voinței. Din ea izvorăsc diferite acte de voință, dar prin ea însăși este o reflexiune ambivalentă a capacității fundamentale a omului pentru autodeterminare».

22. *Opuscula: θεολ. et polem.*, în P.G., XCI, 56.

23. *Epist. II ad Ioan. Cubic*; P. G., XCI, 408-409.

sine de Dumnezeu, ca unul care, ignorând firea prin arbitrarul voinței (τὴν φύσιν διὰ τὴν ἑπιβουλήν ἀνοήτως) mai precis firea sa prin arbitrarul voinței sale, a distrus bunătațile incrente firii. Aceasta se întâmplă cu toți cîți au ales, prin arbitrarul voinței (ἑπιβουλή), cruzimea în loc de iubirea de oameni și au judecat ceea ce-i înrudit și de aceeași specie de un preț mai mic decît bancnotele și prin lăcomia de aur au închis intrarea lui Dumnezeu la ei, producîndu-și ei înșiși o cădere jalnică de la cele bune»²⁴.

În Hristos, deși a existat voința naturală omenească, n-a existat această capacitate de dublă înclinare a voinței. Căci nu există în el o persoană umană deosebită de cea divină. În el voința umană era micșcată, imprimată (configurată) și îndumnezeită de Cuvîntul Întrupat²⁵. Dar prin aceasta nu a fost nicidecum scoasă din conformitatea ei cu natura, ci readusă la această conformitate. Căci, cum am văzut, Dumnezeu nu voințește ceva contrar naturii create.

În Hristos nu decidea o persoană umană deosebită de persoana divină. Iar posibilitatea opoziției față de Dumnezeu, nu stă în voința naturală, ci în voința deliberativă ce ține de persoană. Hristos a avut firea umană integrală, deci și voința ei naturală, dar fără de păcat, «pentru că păcatul nu ține de fire, ci stă în devierea și luncarea voinței deliberative împotriva rațiunii și a legii naturii»²⁶.

Aceasta nu înseamnă că voința deliberativă care există în toți ceilalți oameni se opune în mod necesar lui Dumnezeu. «Căci nimic din cele ale naturii, precum nici firea însăși, nu se opune cauzatorului naturii. Dar nici voința deliberativă și cele ale acestei voințe deliberative, cînd e de acord cu rațiunea naturii. Căci dacă ar spune cineva că se opune lui Dumnezeu ceva din cele după fire, vina ar fi mai degrabă a lui Dumnezeu decît a firii, ca Unul ce a sădit în chip natural în cele ce există un război spre dezbinarea și lupta față de el și între ele»²⁷.

3. *Harul ca restaurator al naturii și ca forță unificatoare între oameni și între oameni și Dumnezeu.* — Atît timp cît voința deliberativă mișcă puterile naturii conform cu natura și spre ținta ei, omul participă la Dumnezeu²⁸. Nu se poate distinge între efortul propriu al omului și harul lui Dumnezeu, care îl atrage și îl ajută. Puterile naturale în exercițiul lor implică o participare la rațiunea lor preexistentă în Dumnezeu; ele sînt puteri care participă la Dumnezeu. Iar folosirea puterilor naturii potrivit rațiunii ei produce prin împărtășirea de Dumnezeu, virtutea. Astfel virtutea este rodul folosirii drepte a puterilor naturii și al harului; rodul participării puterilor naturale la Dumnezeu prin întrebuintarea lor conformă naturii.

Într-un anumit fel Dumnezeu rămîne însă într-o legătură și cu cei ce se află în neascultare, ca susținător al lor în existența activă. Dar într-un mod superior este și-și manifestă ajutorul în cei ce n-au renunțat cu totul la folosirea puterilor naturale conform cu rațiunea firii.

24. *Op. cit.*, col. 409.25. *Opusc. theol. et polem.*; P.G. XC1, 80.26. *Op. cit.*, col. 192.27. *Op. cit.*, col. 81.28. *Ambigua*, col. 1329 A.

«Duhul Sfînt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare, întrucît Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate»²⁹.

Lucrarea mai intensă în cei ce n-au renunțat cu totul la folosirea bună a puterilor naturale, constă într-o trezire a conștiinței lor. Sfîntul Maxim vorbește de o iluminare a rațiunii naturale a acestora. Rațiunea la Sfinții Părinți nu are înțelesul limitat de azi. Ea e un fel de înțelegere a sensului lucrurilor, dar și a sensului propriei existențe. Duhul descoperă acestei rațiuni situația reală în care se află subiectul ei, sensul existenței și a faptelor sale. Dar descoperirea aceasta este iarăși rodul înțelirii dintr-o lucrare a Duhului și al unui efort al omului. Ea se află oarecum potențial în rațiune, Duhul punînd-o doar în mișcare. Pe de altă parte rațiunea are în sine puterea de a participa la Duhul. E o comitență între mișcarea naturală a rațiunii și între lucrarea Duhului în ea. Rațiunea trebuie să se miște. Dar în însăși mișcarea ei, cînd ea se face drept, e activ Duhul. Iar cînd omul a săvîrșit ceva greșit, mișcarea de căință e și ea ceva natural și totodată efectul lucrării Duhului. Lipsa lucrării Duhului e mai degrabă efectul unei opuneri a omului la mișcarea naturală a puterilor sale. «Duhul mișcă rațiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoștința faptelor săvîrșite greșit, împotriva rîndușii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel ce are voința dispusă spre primirea gîndurilor drepte ale firii. Căci se întâmplă să aflăm și între barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpîneau odată în ei. Astfel se poate spune că în toți este Duhul Sfînt»³⁰.

Mișcarea rațiunii sau a puterilor firii depinzînd de voință, ajunge ca voința să fie înclinată să le miște conform cu firea, ajungc ca firea să fie într-o unitate potențială cu ea însăși, pentru ca Duhul să-i vie în ajutor în mișcarea ei. «Unindu-se astfel înclinarea voii cu rațiunea firii, se înfăptuiește mișcarea omului conform cu firea. Căci altfel nu e cu putință firii dezbinată în ea însăși prin înclinarea voii, să primească pogorîrea dumnezeiască și negrăită»³¹.

Daș armonia firii umane în ea însăși nu constă numai în armonia individului cu sine, ci în armonia lui cu ceilalți oameni. Propriu-zis aceste două nu se pot separa, nu poate fi omul împăcat cu sine, pînă ce lucrează împotriva altora. Această unitate, care nu e niciodată pur pasivă, e rodul comun al naturii și al harului, pentru că corespunde legii omenești și legii dumnezeiești. «Și dacă nu este nimic contrar rațiunii firii, cu drept cuvînt înclinarea voii mișcîndu-se în armonie cu rațiunea firii, va avea, în toate, lucrarea sa în armonie cu Dumnezeu. Iar lucrarea aceasta înseamnă o dispoziție activă, străbătută de harul Celui bun prin fire, spre săvîrșirea virtuții»³².

Virtutea poate fi astfel considerată ca forța unificatoare a firii, inclusiv a celor părtași de fire, și în sensul acesta ea e rodul firii în miș-

29. *Quaest. ad Thalaz.*; 15. P.G. XC, 297.30. *Op. cit.*, loc. cit.31. *Oratoris dominicae expositio*; P.G. XC, 801 C.32. *Ibidem*, col. 901 D.

careia ei de a se consolida în rațiunea proprie și rodul harului; e rodul firii create după rațiunea dumnezeiască a ei și al puterii Logosului care lucrează din acea rațiune asupra firii. Ca atare virtutea nu e nici pur umană, nici expresia unei tendințe individualiste. Ea e manifestarea activă a relației naturale dintre fiecare individ uman și toți ceilalți; și expresia tendinței de a înțări această relație unificatoare între firea umană și rațiunea ei divină. Virtuțile reprezintă efortul de realizare a unei tot mai mari asemănări a ființei umane cu Dumnezeu. Prin fiecare virtute, omul se depășește într-un anumit fel pe sine. Dar prin iubire se depășește în toate privințele.

De aceea treapta cea mai înaltă o ating virtuțile în iubire. Iubirea este virtutea prin excelență³³. În iubire capacitatea înclinării bilaterale a voinței (ῥωπή), a biruit cu totul înclinarea spre ceea ce e contrar firii sau unității ei. Ea restaurează natura în toți indivizii în conformitate cu rațiunea ei preexistentă în Dumnezeu și o face să progreseze la nesfârșit în această conformitate. Iubirea e forța armoniei universale. Iubirea singură îl infățișează pe om ca fiind după chipul lui Dumnezeu, supunând voința lui în mod clar rațiunii și nesupunând rațiunea acesteia, și convingând voința deliberativă (capacitatea de înclinare bilaterală a voinței (ῥωπή)) să umble după fire și să nu se opună nicidecum rațiunii firii. Căci numai în conformitate cu ea putem avea toți, precum o singură fire, așa și o singură înclinare a voinței (μῆν ῥωπήν), în armonie cu Dumnezeu și întreoalaltă, neavând nici un interval între noi și Dumnezeu și întreoalaltă. Numai ajunși acolo vom da preferință legii harului prin care înnoim în mod deliberat (ῥωπήκως) legea naturii. Căci e cu neputință ca cei ce nu s-au lipit mai întâi de Dumnezeu prin acordul cu El, să se pună de acord între ei prin voința deliberativă (κατὰ τὴν ῥωπήν)³⁴.

Dar la iubire se ajunge prin «cursul firesc pe care omul îl face ca chip al lui Dumnezeu spre cauza proprie și prin intrarea în întimitatea acestei cauze»³⁵. Prin orice virtute Dumnezeu ia chip în om³⁶. Dar omul se imprimă deplin de chipul lui Dumnezeu prin iubire, în care culminează toate virtuțile. Dumnezeu ia chip în om prin fiecare virtute, întrucât El însuși este împreună-lucrător cu omul în virtuțile acestuia, care reprezintă tot atâtea eforturi de asemănare a lui cu Dumnezeu, tot atâtea eforturi de depășire a sa în direcția lui Dumnezeu și a semenilor. În acest sens Sfântul Maxim poate spune: «Ființa virtuții în fiecare este Cuvântul cel Unul al lui Dumnezeu, căci ființa tuturor virtuților este însuși Domnul nostru Iisus Hristos»³⁷. Rațiunea rațiunilor care, întrupându-se ca om, a adus la conformitate perfectă firea omenească cu rațiunea ei.

33. *Capita de charitate* I, 2. 34. *Epist. II ad Ioan Cubic.*; P.G., XCI, 406.

35. *Ambigua*, col. 1084.

36. «În și prin fațade virtuții Dumnezeu primește asemănarea cu oamenii»: «Dumnezeu se modelează, din iubirea de oameni, după virtutea fiecăruia manifestată în fapte» (*Epist. II ad Ioan Cubic*, P.G., XCI, 403).

37. *Ambigua*, P.G., XCI, 1081 D.

Dacă o oarecare străduință spre lucrarea conformă cu rațiunea firii și o oarecare conștiință a păcatelor se poate realiza printr-o concordanță a mișcării voinței și a Duhului, pentru voința maximală de unificare deplină cu Dumnezeu și cu semenii e necesară inițiativa lui Dumnezeu, care să vindece firea slăbită de voința ei deliberativă de a alege cele contrarii ei însăși și lui Dumnezeu.

Pentru aceasta a fost necesară intruparea Fiului lui Dumnezeu. «De-oarece acestea (căderea prin mindrie de la acordul cu Dumnezeu și cu semenii) s-au întâmplat omului în chip rău prin voia proprie a lui și prin amăgirea diavolului, Dumnezeu cel ce a creat firea și cel ce după ce aceasta slăbește din cauza răutății, o vindecă cu înțelepciune pentru iubirea sa față de noi, s-a făcut întreg din noi, ca noi, pentru noi, atât de mult om încât părea celor necredincioși că nu e Dumnezeu, deși era atât de mult Dumnezeu cât le spune celor credincioși cuvântul negrăit și adevărat al dreptei credințe, ca să destrame lucrurile diavolului și să redea firii puterile neîntinate, să înnoiască iarăși puterea de iubire a oamenilor, sau puterea unirii lor cu El și între ei, puterea opusă iubirii de sine»³⁸.

Hristos voia ca om prin voința omenească, dar aceasta era ridicată total peste posibilitatea arbitrarului, la o stare de acord perfect cu voia dumnezeiască, dar ca voie naturală neșită din ceea ce era conform firii omenești, întrucât nici prin voia sa dumnezeiască nu voia ceva contrar firii omenești pe care o creat-o. Prin aceasta comunică puterea de acord a voii Sale umane cu voia Sa divină și indivizilor umani dacă aceștia se deschid Lui, fără ca ei să piardă capacitatea dublei hotărâri, ca unii ce sînt persoane deosebite de Dumnezeu. Prin voința Sa omenească, care s-a identificat total cu rațiunea firii umane, Hristos e în acord cu toți oamenii cînd ei voiesc cele conforme lor. În voința Lui omenească e izvorul nepuizabil de forță pentru armonia lor cu Dumnezeu și întreoalaltă.

În felul acesta Dumnezeu s-a articular în firea noastră și firea noastră s-a articular în El, ducînd firea noastră spre împlinirea ei. «Scopul prea bun, dinainte de veacuri al lui Dumnezeu cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare după rațiunea lui, dar a venit la împlinire printr-o modalitate mai minunată introdusă ulterior. Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemenea Lui (prin aceea că avem prin împărțire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit înainte de veacuri să fim ca El) să ne și ducă la acest sfârșit preafertit, dîndu-ne ca mod bun a folosire a puterilor naturale. Dar omul refuzînd acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinîndu-se, a introdus alt mod cu atât mai minunat și mai dumnezeiesc decît cel dintîi, cu cit ceea ce e mai presus de fire e mai mult decît ceea ce e după fire, și acest mod este taina venirii negrăite a lui Dumnezeu la oameni»³⁹.

38. *Epist. II ad Ioan Cubic*, P.G., XCI, col. 377.

39. *Ambigua*, col. 1087.

În Hristos umanitatea e predată total lui Dumnezeu și Dumnezeu e predat total umanității. Căci prin această umanitatea a devenit organul de manifestare al ipostasului divin și ipostasul divin s-a coborât, făcându-se subiectul firii umane. Dar tocmai prin această firea umană și-a atins suprema realizare⁴⁰. Iubirea între Dumnezeu și om și-a ajuns treapta culminantă prin puterea ce iradiază din acest centru de iubire culminantă între Dumnezeu și oameni, care este Hristos. Toți cei ce nu stăruie în a-și corupe în continuare rațiunea firii «se salvează cu chibzuială pe ei înșiși întregi și nealterați, știindu-se că sint și vor fi organe ale firii dumnezeiești. Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului (deci asemenea unui superipostas comun, *n.n.*), ca făcându-se Stăpînului asemenea unor mădulele trupești sănătoase și folositoare. Acela să le cirmuiască cum vrea și să le umple de slava și fericirea proprie, dîndu-le și dăruindu-le fericirea cea proprie și ne-grătită ... Dumnezeu, care se împărtășește întreg tuturor, vine în suflet, ca sufletul în trup, cum singur El știe. Prin această sufletul primește neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea. Și omul întreg ce s-a întrupat, zestește prin lucrarea îndumnezeitoare a harului celui ce s-a întrupat, rămînd întreg om după suflet și trup din pricina firii noastre și făcîndu-se întreg Dumnezeu în suflet și trup din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericirii ce o are de pe urma Lui, strălucire decît care nu se poate cugeta alta mai mare și mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag și mai scump celor vrednici decît îndumnezeirea prin care Dumnezeu unindu-se cu cei deveniți dumnezei le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa?»⁴¹.

Dacă comunicarea perfectă între persoanele umane produce o fericire negrătită, cu cît mai mare nu trebuie să fie fericirea produsă de unirea și comunicarea desăvîrșită ce se realizează între om și Dumnezeu, mai bine zis între oameni și între ei și Dumnezeu. Căci comunicarea între oameni și Dumnezeu are loc concomitent cu comunicarea ce se va realiza între Dumnezeu și oameni în baza schimbului perfect în Hristos între Dumnezeu și umanitatea asumată. E un schimb continuu prin care «omul e făcut Dumnezeu și Dumnezeu e făcut om», lucrîndu-se continuu taina Întrupării. Căci cel ce s-a consolidat prin iubirea de Dumnezeu în rațiunea firii sale, preexistentă în Dumnezeu, întipărind pe Dumnezeu în sine, «este și se numește dumnezeu, precum Dumnezeu este prin coborîre și se numește pentru el om. Puterea acestei dispoziții spirituale se arată în faptul că ea îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea lui față de oameni, și înomonește pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni. Ea face printr-un bun schimb reciproc,

40. Karl Rahner, *Considérations générales sur la christologie*, în *Problèmes actuels de christologie. Traavaux du symposium de l'Arbrele*, 1961, recueillis par H. Buessé et J. J. Latour, Paris, Descleé 1965, p. 21-22: «Puisque l'homme n'est que dans la mesure où il s'abandonne, l'incarnation de Dieu se présente comme le cas suprême et unique de l'achèvement essentiel de l'humaine réalité». «Car l'homme est à la foi une entité concrète et historique sur terre et une entité absolument transcendante et le besoin existentiel de posséder Dieu concrètement est ce qui maintient en lui un mouvement perpétuel».

41. *Ambigua*, col. 106B.

pe Dumnezeu om din cauza îndumnezeirii omului și pe om Dumnezeu, din cauza întrupării lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu voiește să se lucreze pururoa și în toți taina întrupării Sale»⁴².

Dacă în Hristos schimbul între Dumnezeu și umanitatea asumată de El s-a făcut ușor, dar în baza unei nașteri mai prosus de fire, acest schimb se face ușor și între Dumnezeu și ceilalți oameni, datorită faptului că în Hristos acest schimb are loc oarecum între Dumnezeu cel întrupat și om, sau datorită faptului că în Hristos umanitatea nu mai e numai a unui ipostas uman care o consideră în primul rînd ca a Sa, ci a ipostasului divin care îi îmbrățișează pe toți oamenii ca pe făpturile Sale, create conform unor rațiuni preexistente din veci în El. În sensul acesta Hristos, deși într-un anumit sens e omul central, totuși El nu se are în vedere pe Sine, ci interesul Lui este total îndreptat spre semenii Săi întru umanitate. El e prin excelență «omul pentru oameni», dar în acest «om pentru oameni», Dumnezeu însuși e orientat exclusiv spre oameni.

Schimbul reciproc și vesnic persistent între dumnezeire și umanitate în Hristos este expresia desăvîrșitei iubiri și uniri între acestea două. Forța acestei iubiri cucerind pe toți cei ce vor să redevină la rațiunea proprie, produce în ei același schimb, aceeași unire între Dumnezeu și om, înlăturînd alegerea închiderii în eul propriu, a cărei posibilitate e implicată în voința deliberativă a omului. «Fapta cea mai desăvîrșită a iubirii și, sfîrșitul lucrării ei este ca prin comunicarea afectuoasă (*δὲ ἀφελόγουσ ἀφελότης*) să facă însușirile și numirile celor uniți să fie la fel; să facă pe Dumnezeu om, iar pe om să fie și să arate ca Dumnezeu, din pricina unei unice și nedesebite voinți și mișcări a celor doi»⁴³.

În iubire se realizează unirea tuturor oamenilor între ei și între ei și Dumnezeu. «Oamenii nu mai împart firea înclinînd unii spre ceva, alții spre altceva, ci sint aceiași și rămîn aceiași față de Același, neurmărind ceva propriu prin voința lor deliberativă». Prin aceasta și Dumnezeu se modelează în ei, după chipul lor, sau ei se modelează după Dumnezeu. În iubire se restabilește unitatea firii umane, «nemaifiind tăiată de deosebiri între înclinările voințelor multora» (*ταῖς τῶν πολλῶν ἰσομηκεῖς ἐρεθόργατυ οὐ συνδίαρεμ-ὄμενοι*)⁴⁴.

Astfel iubirea va unifica întreg neamul omenesc în el însuși și cu Dumnezeu. De aceea nu e ceva mai înalt ca iubirea. «După ea nu mai poate urca omul îndumnezeit spre nimic mai sus, toate modurile evlaviei fiind depășite. Căci iubirea, așa cum o cunoaștem și o numim, nu o dorim, în chip divizat alta și alta față de Dumnezeu și față de aproapele, ci una și aceeași întreagă, lui Dumnezeu datorînd-o, iar pe oameni unindu-i întreolaltă. Căci afecțiunea bunăvoinții față de aproapele e efectul și dovada clară a iubirii desăvîrșite față de Dumnezeu»⁴⁵. Deci pu- se poate diviza iubirea într-una verticală față de Dumnezeu și într-una

42. *Ambigua*, col. 106A, *Epist. II ad Ioan Cubic.*; P.G. XCI. 401.

43. *Epist. II ad Ioan Cubic.*, col. 401. 44. *Ibidem.* 45. *Epist. cit.*, col. 401.

orizontală față de oameni. Ci aceeași iubire cuprinde și pe Dumnezeu și oamenii. «Semnele iubirii constă în a uni pe oameni cu Dumnezeu și întregalță și de aceea ea menține nepierdută posesiunea bunătaților»⁴⁶

SFINTUL IOAN DAMASCHIN

Sfântul Ioan Damaschin reia ideea Sfântului Maxim despre bunătața naturii umane, despre căderea ei prin voința deliberativă, despre stabilirea ei prin har, însă fără subtilitatea dialectică a celui și fără preocuparea de a descrie viața ei în Dumnezeu.

El e preocupat în schimb cu definirea mai precisă a naturii umane și a componentelor ei, devenind un precursor al unei metode mai sistematice și mai analitice în teologie și în special într-o antropologie mai puțin teologică și mai mult psihologică, care s-a dezvoltat prin scolastică. De aceea el dă impresia că rămâne mai în afara complexității pline de taină a realității divine și umane⁴⁷.

1. *Binele sau integritatea naturii.* — Într-o scriere de combatere a manihheismului, Sfântul Ioan Damaschin accentuează așa de mult ideea că tot ce este, este bun, pentru că își are originea în Dumnezeu și este ființat în existență de El, încît declară că și diavolul are existența ca un bine și chiar în chinurile celor din iad persistă ceva bun. La întrebarea manihheului de ce a făcut Dumnezeu pe diavolul, știind că va fi rău, Sfântul Ioan Damaschin spune: «L-a făcut din pricina bunătații Sale covârșitoare. Căci a zis: fiindcă va deveni rău și va pierde toate bunătațile date lui, oare îl voi lipsi și Eu cu totul de bine și îl voi desființa? Nici decum, ci chiar de va deveni rău, eu nu-l voi lipsi pe el de participarea la Mine, ci îi voi da un bine și anume participarea la Mine prin existență, ca chiar dacă nu va vrea, tot să participe la Mine prin existența sa. Căci existența este un bine și un dar al lui Dumnezeu»⁴⁸.

Sfântul Ioan Damaschin declară că o existență, oricît de știrbită, e încă un bine parțial. «Iar dacă ziceți că ar fi fost mai de folos pentru diavol să nu fie creat, decît să fie creat și să fie pedepsit fără sfârșit, răspund că pedeapsa aceea nu e nimic altceva decît focul poftirii răului și al păcatului și focul nesatisfacerii poftei. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce se află în neschimbabilitatea răutății, ci răutatea»⁴⁹. «Răul nu e altceva decît respingerea bunurilor date de Dumnezeu, a unor bunuri ale naturii. Dar cei ce au de la Dumnezeu măcar și numai existența, se află într-o participare parțială a binelui, fie chiar în gradul ultim».

46. Op. cit., col. 404.

47. Gerhard Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*, 1964, Buchkunstverlag, Ettal, p. 213, după ce amintește că Ioan Damaschin e privit împreună cu Leonie de Bizanț, ca precursori ai scolasticii, pentru că se străduiesc să expună învățătură Bisericii cu ajutorul noțiunilor filozofiei aristotelice-neoplatonice, zice: «El se arată ca o paralelă la scolastica occidentală și în aceea că realizează o deschidere fundamentală pentru toată știința și această constituie baza pentru o operă multilaterală, care anticipează *Summa* de mai târziu. Desigur, încluzerea chestiunilor neteologice se explică din stimulentele unui exemplu, dar e fapt că tocmai prin primirea acestuia în *Expositio*, antropologia a luat un loc ferm în dogmatică, alături de teologie, de hristologie și de învățătura despre Trăime».

48. *Dialogus contra Manichaeos*, P.G., XCIV, 1541.

49. Op. cit., col. 1543.

«Binele adevărat e bine prin natură, chiar dacă participă numai în parte la bine, e bine prin faptul existenței. Iar binele părut nu e bine prin natură, ci rău»⁵⁰.

Sfântul Maxim accentuează că binele este conformarea naturii cu rațiunea ei preexistentă în Dumnezeu; Sfântul Ioan Damaschin pune în locul rațiunii, legea dată naturii de Dumnezeu. Se pare că el vede problema mai immanent, mai «științific». De aceea dă impresia că nu mai vede binele în perspectiva dinamică, ca un progres în Dumnezeu, ci pentru el binele constă simplu în conformitatea cu legea naturii și nu arată că în această conformitate ar putea exista un progres. S-ar părea că el se apropie de noțiunea naturii fixe, proprie teologiei occidentale de mai târziu. «Deci răul este reaua întrebuintare a puterilor naturii. Căci dacă ne-am folosi de puterile dăruite sufletului de Dumnezeu spre ceea ce le-am primit, adică conform cu legea Celui ce le-a dat, ar fi bine»⁵¹.

Trecînd la explicarea modului cum se naște reaua întrebuintare a puterilor naturale, Sfântul Ioan Damaschin recurge la distincția ce o face Sfântul Maxim între voia naturală și voia deliberativă. Prin voia naturală omul vrea binele, căci prin această voință omul se vrea pe sine, sau ceea ce vrea și Dumnezeu, care a făcut-o. «Nu e contrară voii lui Dumnezeu voia naturală a omului; nici puterea viitoare naturală; nici cele supuse ei în mod natural; nici întrebuintarea naturală a voinții. Căci toate cele naturale sînt create de voia dumnezeiască. Numai cele create de naturii sînt contrare lui Dumnezeu. Contrar lui Dumnezeu este poftirea plăcerilor păcătoase prin voia arbitrară proprie (ἡ κατ' ὀρέξιν ἰσχύουσα ὁρεξίς). Acesta e păcatul⁵². Prin voia naturală nu putem păcătui, căci ea vrea în general cele necesare pentru existența naturii și aceasta corespunde și voii sau legii lui Dumnezeu. Dar păcătuiam prin voia deliberativă sau arbitrară, care alege în concret una sau alta din cele ce ne stau în față. Voia naturală este una în toată natura umană. Voia deliberativă se diferențiază cu persoanele umane. «Puterea de a voi e una și naturală. Dar modul de a voi și obiectul voinții e ipostatic (personal) și deliberativ (τὸ πρὸς καὶ τὴ δέλησι ὑποστατικὸν καὶ ὑπομικτόν)».

Pe baza acestei distincții, Sfântul Ioan Damaschin poate arăta ce e conform naturii, sau conform cu legea lui Dumnezeu, deci bun. «Voințele naturale sînt mai întii supunerea sub legea lui Dumnezeu. Căci omul e prin fire slujitor al lui Dumnezeu și supus lui Dumnezeu. Apoi cele care susțin natura, ca foamea, setea, somnul și cele asemenea»⁵³.

Dar cum voința naturală nu se poate manifesta în concret decît prin ipostas (prin persoană), adică prin voința deliberativă (liberul arbitru), voința manifestată prin acestea va fi bună cînd va rămîne conformă cu firea. Sfântul Maxim dăduse drept criteriu pentru această bunătațe a deciziilor concrete ale liberului arbitru, iubirea față de Dumnezeu și față de orice om. Căci iubirea ține natura în conformitate cu ea însăși și cu Dumnezeu, nesfîșind-o în bucăți, nerupînd-o de Dumnezeu. Dar Sfântul

50. Op. cit., col. 1541.

51. Op. cit., col. 1518.

52. De duabus voluntatibus, P.G., XCV, 157.

53. Op. cit., col. 156.

Ioan Damaschin nemăfăcînd caz direct de iubire, nu o mai dă pe aceasta ca criteriu mai interior pentru bunătața deciziilor liberului arbitru⁵⁴.

Sfîntul Ioan Damaschin dă ca criteriu pentru această bunătațe conștientă formala cu legea lui Dumnezeu. Dar el nu rămîne la această determinare formală a criteriului în chestiune. Ca o precizare mai concretă a acestei confirmări, el indică virtutea. S-ar părea deci că cuvîntul lui ultim în această chestiune este: firea umană e menținută în conștientă cu ea însăși și cu legea lui Dumnezeu, prin deciziile prin care liberul arbitru realizează virtutea. Cînd folosim bine puterile firii, spunem Sfîntul Ioan Damaschin, realizăm virtutea, cînd le folosim rău, săvîrșim păcatul. «Deci fiind slujitori ai Creatorului și avînd libertatea, am primit legea susținătoare a virtuții (căci nu e virtute, nici păcat ceea ce se face cu sila), ca să știm că avem un Stăpîn»⁵⁵.

Dar dacă considerăm virtuțile ca tînzînd spre iubire ca treapta lor supremă, putem spune că Sfîntul Ioan Damaschin coincide cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul care vedea criteriul bunătații deciziilor liberului nostru arbitru în iubire. La această concluzie ne îndreptățește și faptul că Sfîntul Ioan Damaschin face un salt de la conformarea formală imanență a voinței cu legea interioară a naturii la o legătură reală a naturii cu transendența, arătîndu-ne că lucrarea conformă firii e totdeauna susținută de Dumnezeu. Deci ca și Sfîntul Maxim, el nu vede natura umană existînd și lucrînd de sine. Sfîntul Ioan Damaschin rămîne deci în interiorul viziunii Sfîntului Maxim, dar nu face legătura între conștientarea firii cu ea însăși și ajutorul dat ei de Dumnezeu în acest scop prin intuiții spirituale, ci vrea să o întemeieze folosindu-se pe de o parte de noțiunile filozofiei aristotelice, pe de alta de o psihologie mai științifică.

Iată mai întîi modul în care face Sfîntul Ioan Damaschin saltul a-mintit: «Ne-a făcut pe noi liberi, ca binele să se facă de la el și de la noi. Căci tot celui ce alege binele Dumnezeu îi vine în ajutor (covepșei) spre bine, pentru ca pîzînd ceea ce e după fire, să obținem cele mai presus de fire, adică incoruptibilitatea și îndumnezeirea din unirea cu Dumnezeu»⁵⁶.

Dar cum se face că, lucrînd conform cu firea, ne înțîlim cu lucrarea lui Dumnezeu? Aci Sfîntul Ioan Damaschin dă un criteriu mai concret al lucrării conforme cu firea. El preia în parte criteriul Sfîntului Maxim, dar din altă latură. Ambii se află în această privință sub influența unei psihologii comune, valorificată deplin în așeza monahală. Omul lucrează conform cu firea și se înțîlnește cu ajutorul lui Dumnezeu cînd se opune miniei și poftei, care îl individualizează, îl scoate

54. Gerhard Richter, *op. cit.*, socotește că teologia Sfîntului Ioan Damaschin a intrat în aceeași cugetare ontologică a școlii aristotelice ca și scolastica și aceasta a implicat-o să dea o dezvoltare hristologică corespunzătoare gândirii biblice, din cauză că a menținut neatinse expresiile de la Calcedon. Dar Sfîntul Maxim ne-a arătat că menținerea expresiilor de la Calcedon nu l-a silit să rămînă la cugetarea aristotelică, nici să lase nedezvoltată acea hristologică.

55. *Op. cit.*, col. 149.

56. *Op. cit.*, col. 149. *De imaginibus*, 3; P.G. XCIV, 132.

din rațiunea firii, îl separă de Dumnezeu și de ceilalți. Sfîntul Maxim văzuse și el necesitatea de a ne opune acestora pentru a lucra conform cu firea. Dar el văzuse în înfrînarea de la minie și de la poftă numai o treaptă spre iubire, care singură restabilește firea umană în ea însăși.

Sfîntul Ioan Damaschin nu mai pune accentul direct pe iubire, ci pe libertate. El zice: «Deci libertatea e primul bine, care ține de fire. Iar în folosirea libertății și în stăpînirea și în înfrînarea patimilor neraționale, adică a miniei și a poftei, stă virtutea, pe cînd în predarea libertății și în biruirea ei de către patimile neraționale stă păcatul»⁵⁷.

Virtutea nu e ceva ce se adaugă firii din afară, ci e expresia libertății recucerite și ca atare mijlocul prin care redăm firii strălucirea ei naturală, strălucire care fulgeră în lumina soarelui dumnezeiesc. «Nevoia și ostenelele nu s-au inventat pentru a dobindi o virtute introdusă din afară, ci pentru a lepăda răutatea contrară firii introdusă în fire, precum lepădînd cu oboseală rugina fierului care nu e naturală, ci adăugată din neglijență, scoatem la iveală strălucirea fierului»⁵⁸. Astfel starea de libertate, sau de stăpînire de sine, lucrătoare prin virtute și redobîndită prin virtute, e starea adevărată a naturii umane. Între virtute și libertate este o strînsă legătură: virtutea e produsă de libertate adevărată și e mijlocul prin care se menține libertatea. Libertatea e chipul lui Dumnezeu în om, care se dezvoltă în asemănare prin virtuți⁵⁹. În ea se arată natura noastră și prin ea se dezvoltă. Dacă după Sfîntul Maxim starea adevărată a naturii umane se arată în iubire, după Sfîntul Ioan Damaschin ea se arată într-o stăpînire de sine, într-o stare scăpată de patimi și liberă pentru comuniune personală cu Dumnezeu și cu semenii. În fond ei cugetă identic. Căci fără stăpînirea de sine, fără libertatea de patimi omul nu poate iubi. Dar Sfîntul Maxim vede scopul final al efortului, pe cînd Sfîntul Ioan Damaschin vede condiția lui.

În felul acesta virtutea, ca chipul în mișcare spre modelul său, sau al libertății umane spre o mai deplină comuniune cu libertatea divină, este și produsul harului. Căci libertatea e libertate pentru comuniune cu Dumnezeu și semenii și se arată în comuniune. Astfel Sfîntul Ioan Damaschin poate spune «căci din alegerea noastră liberă (ἐξ ἑαυτοῦ ἐπιπέ-εως) se produce unirea noastră cu Dumnezeu, nu făcînd libera noastră hotărîre»⁶⁰.

Deci, în rezumat, în taina libertății (τὸ ἀνεξέστανον) e implicată înțilnirea cu lucrarea lui Dumnezeu. Numai libertatea se înțîlnește cu altă libertate. Sfîntul Ioan Damaschin, depășînd aristotelismul, a deschis în fond o altă perspectivă pentru înțelegerea raportului între natură și har: înțilnirea între libertatea noastră și libertatea persoanei divine. Cînd vrem să fim liberi, libertatea divină ne ajută să fim liberi. Căci omul tinde prin fire să se manifeste ca liber. Dar și Dumnezeu îl stimulează pe om spre libertate. «Dumnezeu le împărtașește tuturor lucrarea Sa

57. *Op. cit.*, col. 149.

58. *De fide orthodoxa*, III, 14; P.G., XCIV, 1045.

59. *Ibidem*.

60. *Op. cit.*, 4, 13; P.G. *cit.*, col. 1053.

după capacitatea și puterea lor efetică, adică după puritatea naturală și după alegerea fiecăruia»⁶¹.

În lumina accentului pus de Sfântul Ioan Damaschin pe libertatea naturii umane care se susține din relația cu libertatea divină, înțelegem de ce el dă adeseori ca criteriu al lucrării noastre după fire conformarea cu voia lui Dumnezeu. Străduința noastră naturală spre libertate e o libertate ce se naște ea însăși, dar e și dăruită, pentru că se mișcă în ambianța libertății prime și absolute.

Prin identificarea naturii umane, în esența ei, cu libertatea, care e stăpânirea de sine a naturii pentru a fi liberă pentru Dumnezeu, Sfântul Ioan Damaschin deschide și o nouă perspectivă pentru hristologie, care însă din păcate n-a fost dezvoltată. Natura umană în Hristos, tocmai prin faptul că e deplin liberă de pasiuni egoiste, adică e deplin stăpână pe sine prin ipostasul ei divin care o susține în această libertate, se poate afla în suprema unire cu Dumnezeirea⁶².

Din zidurile sistemului său, clădit în bună parte cu pietrele noțiunilor aristotelice, se deschid spre cer ferestrele unei naturi umane care nu mai e înțeleasă prin categoriile ontologice ale acelei filozofii, ci din taina persoanei umane și a comuniunii ei «naturale» cu persoana divină.

2. *Natură și har.* — Dar tema raportului între natură și har, pe care Sfântul Ioan Damaschin a schițat-o doar în scrierile sale teologice cu o serioasă amprentă filozofică, o dezvoltă în cuvântările de adică simțire închinată Maicii Domnului. El aplică în aceste cuvântări la persoana concretă a Maicii Domnului învățătura schițată teoretic în operele sale de teologie teoretică despre raportul între har și libertatea umană.

Maica Domnului e salutată de arhangheli ca cea plină de har (εὐχὰς πλοῦσῆς). Totodată i se anunță că «a aflat har la Dumnezeu» (Luca 1, 28, 30). Sfântul Grigore Palama va vorbi de o curăție treptată a antecesorilor Sfintei Fecioare prin Duhul Sfânt⁶³.

În baza acestei curățiri treptate a antecesorilor, Sfânta Fecioară a fost de la începutul vieții ei ce se trezea la conștiință, așintită întregă spre Dumnezeu. Ea nu a trăit nici o clipă sieși: «Căci nu ai trăit îmi, tu care ai venit în viață». «Mintea ai avut-o cîrmuită de Dumnezeu și așintită numai la Dumnezeu, avînd toată poftirea întinsă spre singurul dorit și vrednic de iubit iar mintea numai împotriva păcatului și celui ce-l zămislește pe acesta, o viață mai înaltă ca firea»⁶⁴. Conform doctrinei indicate a Sfântului Ioan Damaschin din operele teologice, o astfel de așintire a minții și a voinței Sfintei Fecioare numai spre Dumnezeu era întîmpinată și susținută de harul lui Dumnezeu. Iubirii ei exclusive de Dumnezeu îi răspundea iubirea lui Dumnezeu față de ea, mai bine-zis ambele se mișcau una spre alta simultan, una sporind-o pe

61. *De fide Orth.*, I, 13, P.G., cit., col. 852.

62. Vezi G. Richter, nota 54.

63. *Ornitia* 57, ed. Οἰκονομοῦ, Atena 1871, p. 213—216. *Ornitia* 42, *ibidem*.

64. *Cuv. la Naștere* 90, ed. A. Gievlitis, Ἀγίου Ἰωάννου Δελακάρη τοῦ Ἁ Θεοτόκου, Atena 1970, p. 90.

cealaltă. Toată ființa ei «a atras pînă la cea iubită pe cel iubit»⁶⁵. «Vei aduce-o pe aceasta lui Dumnezeu, Împăratului tuturor, îmbrăcată și înfrumusețată, prin harul Duhului, în podoaba virtuților, ca cu niște frunze de aur, iar slava ei e dimăuntru»⁶⁶.

Ea sporea în har, pe măsură ce sporea dragostea ei de Dumnezeu prin virtuți. În legătură cu aducerea Sfintei Fecioare în templu, Sfântul Ioan Damaschin spune: «Apoi fiind sădită în casa lui Dumnezeu și fiind hrănită de Duhul ca un măslin bine roditor, a devenit locașul a toată virtutea, despărțindu-și mintea de toată pofta vieții și trupului și așa păstrîndu-și sufletul fecioară împreună cu trupul, ca una ce avea să primească pe Dumnezeu în sinul ei ... Astfel cîștigă sfințenia și se arată templu sfînt și minunat al preainaltului Dumnezeu»⁶⁷.

A se observa cum din harul Duhului crește virtutea și virtutea duce la un har sporit, în cazul de față la lucrarea supremă a Duhului, prin care i se dă puterea să nască fără de sămînță pe Fiul lui Dumnezeu ca om. «Căci atingerea lui Dumnezeu de oameni se face prin Duhul Sfînt»⁶⁸. Lucrarea Duhului, care e libertatea divină desăvîrșită, își are eficiența deplină numai cînd întîlnește pe om înduhovnicit la culme, adică ridicat la cea mai înaltă libertate de tot ce-l aservește în făptura sa. Numai în condiția aceasta Duhul Sfînt a avut eficiență deplină și asupra trupului Sfintei Fecioare, dîndu-i puterea să conceapă în feciorie.

Dar această creștere a Sfintei Fecioare la treapta supremă a libertății nu s-a făcut decît prin exercitarea în vederea ei. Ea n-a fost pusă în această stare exclusiv printr-un act de sus. Sfînta Fecioară n-a primit tot harul de la conceperea ei; nu s-a conceput adică fără păcatul strămoșesc. Sfîntul Ioan Damaschin spune că în momentul conceperii Cuvîntului lui Dumnezeu ca om, Duhul Sfînt «a curățit-o și i-a dat puterea de primire a Cuvîntului lui Dumnezeu, iar odată cu aceasta și puterea de naștere a Lui»⁶⁹; sau: «Puterea sfințitoare a Duhului venind asupra ei a curățit-o, a sfințit-o și a făcut-o roditoare»⁷⁰. Curățirea aceasta a fost încoronarea ostencielor ei antecioare. Dacă Sfînta Fecioară s-ar fi conceput fără păcatul strămoșesc, în acest caz n-ar fi fost lăudată pentru «ostencile» ei de a se pășira curată. Comentînd cuvîntul Arhanghelului către Sfînta Fecioară, Sfîntul Ioan Damaschin zice: «Cu adevărat ai aflat har ce care ai cultivat ostencile harului și ai secerat înmulțit spicul harului. Ai aflat har ce care ai păzit nevătămat vasul îndoitei feciorii. Căci ai păzit și sufletul feciornic, nu mai pușin ca trupul. Prin aceasta ai păzit și fecioria trupului»⁷¹. Atanase Ghieftici, citînd aceste cuvinte spune: «Aceste cuvinte foarte caracteristice ale lui Damaschin redau exact și adevărat raportul între harul dumnezeiesc și libertatea omului, iar aci în mod special între har și Sfînta Fecioară»⁷². «Intrucît am căzut de

65. *Ibidem*, p. 92.

66. *Ibidem*, p. 88.

67. *De fide orthodoxa*, IV, 14, P.G. cit., col. 1060.

68. *De fide Orth.*, III, 22; P.G. cit., col. 985.

69. *Primita enconitu la Adornate*, ed. Gievlitis, p. 100.

70. *Op. cit.*, p. 43.

71. *Ibidem*, p. 118.

68. *Ibidem*.

bunăvoie și pentru că binele nu se împune cu sila»⁷³, în mod liber trebuie să primim și mîntuirea și să colaborăm cu ea⁷⁴.

Maica Domnului n-a săvîrșit păcate personale prin efortul libertății, nu în mod automat. Desigur, acest efort a fost ajutat tot timpul de har, în sensul celor spuse înainte despre ajutorul dat de Dumnezeu celui ce alege binele și se străduiește pentru el.

Maica Domnului n-a fost scoasă printr-un act divin unilateral din condiția umană generală. Fără de păcatul strămoșesc s-a zămislit ca om numai Iisus Hristos, fiind conceput prin puterea Duhului Sfînt și făcîndu-se ca ipostas dumnezeiesc purtătorul firii umane. Numai de la El se extinde între oameni eliberarea de păcatul strămoșesc. Numai din această libertate totală a Lui ca om pot deveni și ceilalți oameni liberi. De la El, care începe să se conceapă ca om, s-a extins și asupra sfinței sale Maice libertatea de păcatul strămoșesc.

Prin Maica Domnului omenirea aflată sub servitutea păcatului strămoșesc se ridică, prin efortul ei, la nivelul celei mai înalte colaborări la întruparea Fiului lui Dumnezeu: «Mîntuirea oamenilor numai Dumnezeu putea să o lucreze... Dar omul trebuia să colaboreze cu Dumnezeu cel lucrător pentru mîntuirea lui»⁷⁵. Intruparea Domnului a depins de acel: «Fie mie după cuvîntul Tău Stăpîne» al Sfintei Fecioare. Dar acel «fie mie» trebuia să fie dintr-un efort liber și trebuia să fie dat de o exponentă a întregului neam omenesc în starea în care se afla, ca să fie o adevărată consimțire a lui.

SFÎNTUL SIMEON NOUL TEOLOG

Sfîntul Simeon introduce psihologia emoțională în descrierea relației sufletului cu Dumnezeu. Desigur psihologia aceasta are un fundament spiritual și se întinde dincolo de granițele ei, în planul spiritual. De psihologie se folosește și Sfîntul Maxim Mărturisitorul și Sfîntul Ioan Damaschin, dar psihologia lor se rezuma la indicarea facultăților sufletești și a treptelor voinței în dirijarea lor, dintr-un interes ascetic și hristologic. Ei înfățișau caracterul tripartit al sufletului pentru a arăta că prin efort omul impune stăpînirea rațiunii asupra minții și poftelor, iar prin treptele voinței explicau impecabilitatea lui Hristos, ca unul ce n-a avut decît voința umană naturală nu și pe cea individuală — deliberativă.

Sfîntul Simeon Noul Teolog descrie bucuriile și entuziasmul sufletului în starea de unire cu Hristos și suferințele ce i le produce despărijirea de Hristos.

Iubirea de Dumnezeu, al cărui sens Sfîntul Maxim Mărturisitorul îl explicase mai mult ontologic, la Sfîntul Simeon Noul Teolog este o experiență concretă emoțională descrisă în termeni entuziaști. El e mai puțin teologul care explică și mai mult misticul care experiază relația cu Dumnezeu. Iubirea pentru el este o relație personală cu Hristos ca persoană. Și toată relația aceasta de iubire e trăită în lumină și bucu-

⁷³ De fidei orthodoxa IV, 19; col. 1092.

⁷⁴ Gievitis, op. cit., p. 28.

⁷⁵ Ibidem.

rie, iubirea ca experiență a comuniunii și lumina care inundă din Hristos în suflet sînt cele două teme ale Sfîntului Simeon Noul Teolog. Dar în experiența iubirii și a lumini e implicată întîlnirea între natura umană și harul dumnezeiesc.

1. *Natura umană ogîlindă a lumini dumnezeiești.* — Ridicarea omului la starea de reflectare conștientă a lumini dumnezeiești e o adevărată restaurare a naturii lui, o curățire a ochilor și urechilor lui sulețești, de cojile așezate asupra lor prin deprinderea de a se opri la suprafața materială a lucrurilor.

Această curățire și restaurare e realizată prin lucrarea simultană a binelui și a lui Hristos. Ea e condusă de iubirea omului față de Hristos, care e stimulată de iubirea lui Hristos față de el și duce la o tot mai neimplicată iubire de Hristos. În fața sufletului astfel purificat apare în chip firesc și descoperit Hristos, care în mod ascuns e mereu în fața lui ca cel menit să devină obiectul cel mai propriu al percepției sufletului și care este continuu un factor atrăgător al sufletului și prin aceasta factorul susținător al efortului lui de a se purifica. «În cet, încet ai alungat din mine întunericul, ai depărtat nouțul, ai subțiat grosimea, ai curățit urdoriile ochilor înțelegători, ai destupat și deschis urechile, ai scos vîlul nesimțirii și ai pololit toată palama și toată plăcerea trupească, alungînd-o din mine. Aducîndu-mă astfel la această stare, ai curățit cerul de tot nouțul; iar cîr numesc sufletul curățit în care, în chip nevăzut, nu știu cum și unde, te afli dintr-o dată. Tu cel pretutindenea de față, și te arăți ca un alt soare, o negrăită coborîre!»⁷⁶. «Socoteam că numai acelaia (Sfîntul Apostol Pavel) i-ai arătat acestea din iubire și nu știam, nenorocitul de mine, că aceasta se întîmplă tuturor celor ce te iubesc pe Tine»⁷⁷.

Desigur, Sfîntul Simeon afirmă de multe ori că pînă n-a ajuns cineva la conștiința prezenței harului în el, să nu aștepte fericirea în viața de veci. «Aceasta i-a făcut pe unii comentatori ai lui Simeon să-l încadreze într-un curent spiritual influențat de masalianism, Jean Darouzes, editorul «Tratatelor teologice și etice» ale Sfîntului Simeon, declară însă: «Acuza de masalianism adusă lui Simeon nu are temei real, fie pentru că el admite cu toți autorii spirituali existența simțurilor spirituale ale sufletului desăvîrșit purificat, fie pentru că viziunea se produce într-o minte goliță; dacă există un contact și o simțire, e vorba de o experiență spirituală, de o formă fără formă, de un chip fără chip»⁷⁸.

Însuși textul dat de noi mai sus arată că Sfîntul Simeon nu susține cu exclusivitate ideea că prezența harului echivalează cu sesizarea conștientă a lui. Conștiința lucrării harului are și la Simeon un sens mai larg, are și sensul pe care-l are la orice creștin, care-și dă seama că atunci cînd e preocupat de evitarea păcatelor, lucrează harul în el. «Și

⁷⁶ *Mîntuirea către Dumnezeu I*, în: *Symeon le Nouveau Théologien, Cathédèses*, Ed. B. Krivoschène, tom. III, în «Sources chrétiennes», nr. 113, p. 321.

⁷⁷ Op. cit., p. 308.

⁷⁸ *Symeon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, tome I, Introduction, texte critique, traduction et notes, par J. Darouzes, in «Sources chrétiennes», nr. 122, Introduction, p. 26.

nu ne lasă pe noi singuri, căci știe slăbiciunea naturii omenești, ci e de față și El și luptă împreună cu cei ce se hotărăsc să lupte și ne însuflă tainic tărie și biruința asupra vrăjmașului o câștigă mai degrabă El decât noi»⁷⁶.

Pe de altă parte ideea despre sesizarea prezenței harului, proprie Sfințului Simeon ne va deveni mai înțeleasă dacă vom lua în considerare că această sesizare coincide cu o mai acută conștiință a omului de sine însuși. Și care om credincios nu are o mai acută conștiință de sine? Dar această înseamnă o implicare a harului în actualizarea adevărată a naturii umane. Sesizarea prezenței lui Hristos este atât de proprie naturii umane, că fără ea natura umană însăși nu se cunoaște propriu-zis nici pe sine însăși. Iar fără această cunoaștere de sine nu se poate spune că natura umană se află în condiția ei naturală. Omul devine conștient de sine însuși sesizând prezența lui Hristos sau sesizează prezența lui Hristos devenind conștient de sine însuși. Omul se cunoaște în Dumnezeu, pentru că se realizează în El, pentru că în El ajunge la nivelul natural la care poate avea conștiința de sine.

În paradoxul acesta își are explicația un alt paradox: cunoașterea adevărată de sine a omului are loc într-o stare de credință trăită cu toată seriozitatea într-o adâncă smerenie, adică într-o stare de adâncă dependență conștientă de Dumnezeu. «Cînd pe măsura pocăinței și a implinirii poruncilor, sufletul se va curăți prin lacrimi, omul se va învrednici prin har să cunoască mai întii cele ale sale și pe sine însuși întreg, apoi, după multă și stăruitoare curățire și adâncă smerenie, începe pe încetul să înțeleagă oarecum în chip obscur cele referitoare la Dumnezeu și în măsură în care le înțelege, e copleșit și dobîndește mai mare smerenie, socotindu-se pe sine cu totul nevrednic de descoperirea unor asemenea taine. De aceea, străjuit de această smerenie, ca de un zid întărit, rămîne înăuntrul, nerănit de gânduri îngîmfate, crescînd zilnic în credință în nădejde și în iubire de Dumnezeu și constatînd limpede progresul în ele, odată cu sporirea cunoștinței și a urcușului. Iar cînd ajunge la măsura vârstei plinății cunoștinței lui Hristos, se socotește ca neștiind sau neavînd nimic și se consideră pe sine drept un rob netrebnic și neînsemnat. Iar ceea ce e minunat și mai presus de fire, sau mai bine-zis conform firii, socotește că nu e om mai neînsemnat și mai păcătos ca el în toată lumea». Iar această stare o dobîndește omul prin faptul că «sufletul este scufundat prin Duhul în adîncurile smeritei cugetări în Hristos Dumnezeu»⁸⁰.

Noi cunoaștem pe Hristos în noi și pe noi în Hristos. Verificînd starea noastră la lumina cuvintelor lui Hristos din Sfînta Scriptură, ne vom cunoaște cum se cunoaște cineva cum este, într-o oglindă. «De unde înșine? Culegînd cuvinte din Sfînta Scriptură și punîndu-le în fața sufletelor noastre ca pe niște oglinzi, ne vom cunoaște în ele pe noi înșine

76. Cuv. II, op. cit., I, p. 318.

80. Cuv. despre cunoștința adevărată, Tractes, tome II, p. 254.

întregi»⁸¹. Această calitate o au cuvintele din Scriptură desigur pentru că ele descriu omul cum trebuie să fie și deci ne ajută să ne vedem dacă sîntem sau nu sîntem așa. Dar și pentru că ele îl exprimă pe Hristos, care e prin excelență omul așa cum trebuie să fie. Dacă vom vedea la lumina lor că sîntem omul așa cum trebuie să fie, vom ști că și în noi este Dumnezeu, cum Dumnezeu a fost om în Hristos. Propriu-zis omul se va cunoaște cu adevărat numai dacă L-a primit și L-a cunoscut pe Dumnezeu-Omul în sine. Căci numai în acest caz a ajuns și el la nivelul omului adevărat. Așa se explică de ce conștiința de sine a omului și conștiința prezenței lui Dumnezeu coincid. Propriu-zis, privind pe Hristos ca omul așa cum trebuie să fie, credinciosul va fi totdeauna scufundat în smerenia sa pentru că el niciodată nu va fi așa cum este Hristos ca om. De aceea totdeauna va avea conștiința despre Hristos ca foarte prezent în fața sa, dar în același timp cu mult mai presus de sine.

«Iată oglînda, pe care o alcătuiesc, cum am zis, cuvintele acestea. Trăsăturile credincioșilor, ca să ne cunoaștem fiecare pe noi și pe cei apropiați»⁸². «Deci fiecare din voi, fraților, aplicîndu-se cu înțelegera spte înțelesul acestor cuvinte, să se privească pe sine. Dacă a primit pe Dumnezeu-Cuvîntul care a venit în Sine, dacă a devenit fiu al lui Dumnezeu, dacă s-a născut nu numai din singe și din carne, ci și din Dumnezeu, dacă a cunoscut pe Cuvîntul întrupat și l-a simțit în sine și a văzut slava Lui, slavă ca a unuia născut din Tatăl, a devenit creștin și s-a văzut pe sine renăscut și a cunoscut pe Tatăl său care l-a născut, nu numai prin cuvînt, ci prin fapta harului și a adevărului. Să stăruim, fraților, în această oglindă a adevărului... Căci darul se dă în descoperire și descoperirea se înfăptuiește prin dar. Nici pe Duhul Sfinț nu-l primește cineva, dacă nu i se descoperă și nu e văzut inteligibil (ὁρατόν νοερόν), nici descoperire nu vede, dacă nu e luminat de Duhul Sfinț, nici credincios în mod desăvîrșit nu se poate numi»⁸³.

Toată stăruința omului de a se curăți are ca scop despărțirea sufletului său de tot ce s-a așezat deasupra lui, ca «să rămînă esența sufletului singură fără patimă; atunci se unește esențial cu el focul dumnezeesc și imaterial. Și îndată se aprinde și devine transparent și se împărtașește din el, ca cuptorul de foc sensibil. Așa și trupul împărtașindu-se de lumina dumnezeiască și negrăită, devine foc prin participare»⁸⁴.

Dacă patima este stare de pasivitate a sufletului, atunci esența lui, eliberată de pasivitatea neconformă lui, este o pură și mobilă libertate. Poate această calitate naturală a sufletului, această subiectivitate pură a lui, o exprimă Sfințul Simeon prin imaginea focului sau a luminii. Numai revenind la această calitate naturală de subiect pur, omul poate exprima Subiectul suprem. Și aceasta numai într-o comuniune cu El. Căci subiectul e prin firea lui iradiant, mai ales în relație cu alt subiect. Față

81. Cuvînt despre înfricoșata zi a Domnului, op. cit., tome II, p. 286.

82. Cuv. cit., p. 290.

83. Cuv. cit., p. 294.

84. Cuv. VII, despre cet ce stălesc lui Dumnezeu: *Traité des théologiques et éthiques*, tome II, p. 194.

de focul subiectivității dumnezeiești, subiectul uman e numai o vatră, care nu se aprinde din sine, ci în atingere cu focul dumnezeiesc. Numai în această atingere își câștigă luminozitatea transparentă proprie, sau libertatea, sau însușirea de foc mobil, nefixat și nerobit prin nici o pasiune.

După Sfântul Simeon aceasta este starea naturală a omului. Aceasta o spune el indirect afirmând că omul care a căzut din ea, a căzut în starea animalelor. Și cel ce nu se ridică în Hristos la starea de mai sus, rămâne în starea animalelor. De starea naturală a omului fine nu numai cunoașterea de sine în Dumnezeu, ci și cunoașterea sensului tuturor lucrurilor, câtă vreme animalele nu au nici o conștiință de ele însăși, nici înțelegerea lucrurilor. Vederea sensului lucrurilor înseamnă la Sfântul Simeon vederea lor fără patimă, așa cum au înțeles această vedere toți Părinții dinainte de el. «Căci cel ce, fie că și-a păstrat chipul și asemănarea de la început, fie că și-a refăcut-o și a recăpătat-o, a recăpătat și puterea de a vedea după fire. În consecință acesta umblă cu bun chip ca în timpul zilei, vede toate lucrurile precum sînt după fire. Nu admira culorile și scîntelele, ci sesizează esența și calitatea și de aceea rămîne neclintit, dînd atenție numai celor ce rămîn statornice. Vede aurul și nu dă atenție strălucirii lui, ci înțelege materia lui că e din pămînt și e pămînt sau piatră, neputînd fi prefăcut niciodată în altceva»⁸⁵.

Dar iarăși Sfântul Simeon nu înțelege firea omului în mod simplist, ci în mod dialectic. Omul trebuie să vadă neputința firii sale, să nu se încumete să sară peste hotarele ei. Dar tocmai avînd această conștiință a limitării firii sale, a slăbiciunii ei, vede prin ea pe Dumnezeu, se bucură de harul Lui, adică se află în starea ei normală.

Omul are prin capacitatea lui de a se cunoaște pe sine și de a cunoaște pe Dumnezeu și prin libertatea de a alege acest drum spre înălțime, care este drumul lui propriu, o demnitate care îl deosebește de animale, dar de această demnitate fine în același timp capacitatea de a-și cunoaște limitele sale. Și numai ținînd seama de acest aspect paradoxal al firii sale, el înaintează în Dumnezeu sau se realizează conform naturii sale. Numai rămînînd în hotarele firii, înaintea în Dumnezeu.

După ce omul a căzut în robia pasiunilor și în neștiința de Dumnezeu și de sine, sau la starea animalică, începutul ridicării din această stare, îl face prin pocăința întru smerenie. «Fruetul și efectul pocăinței alungă neștiința și aduce cunoștința. Iar prin cunoștință înțeleg mai întii pe cea cu privire la noi și apoi pe cea cu privire la cele mai presus de noi și la cele dumnezeiești, care celor nepocăiți le rămîn nevăzute și neînțeleg ... Cel ce se abate de la calea fericii smerenii și pășește sau umblă în afară de ea, la dreapta sau la stînga, și nu primește să umble pe urmele lui Hristos și Dumnezeu, cum va intra cu El în cămara de nuntă? ... Iar dacă ar încerca să învețe pe alții despre acestea, oare va fi pe pămînt cineva mai neînțelept decît el? Căci precum se vede toate animalele necuvîntătoare își păstrează firea și treapta lor și nici unul din ele nu a depășit hotarele lui. Iar acesta, plămuit de mîna lui Dum-

85. Cuv. VI, Despre nepătimire. Op. cit., tome II, p. 136.

nezeu și cînsit de El cu rațiune și cu libertate, nu s-a folosit după cunoștință de această vrednicie, nici nu și-a cunoscut propria slăbiciune, nici n-a rămas în bunătățile sădite în fire, nici în hotarele firii, cunoscîndu-și măsurile sale. Ci precum Lucașul, sau mai tîrziu Adam, primul fiind inger, al doilea om, revoltîndu-se împotriva Făcătorului, au dorit să se facă dumnezei, la fel, vai, acesta, depășind hotarele firii și pofind să închipuindu-și cele mai presus de sine, n-a voit să urce spre înălțimea cunoștinței duhovnicești prin smerenie și printr-o viețuire imitatoare a lui Hristos ci prin mîndrie și îngîmfare ... Pe unul ca acesta cine îl va mai numi om și nu mai degrabă un egal al animalelor dotat cu unele simțuri? Căci dacă, plămuit fiind după chipul lui Dumnezeu și învrednicit cu o viață egală cu a îngerilor și nemuritoare, prin călărea unei singure porunci a lui Dumnezeu s-a lipsit cu dreptate nu numai de acea viețuire îngerească, ci și de viața de veci, osîndit fiind la moarte, la stricăciune și la blestem, ce soarte vor avea toți cei ce s-au născut din el și poartă încă chipul celui pămîntesc și încearcă să teologhisească cu necurăte ?»⁸⁶.

Ca și Sfântul Ioan Damaschin, tot așa și Sfântul Simeon Noul Teolog vede chipul lui Dumnezeu în om stînd esențial în libertatea acestuia. O pierdere a libertății, fie printr-o eventuală silă exercitată asupra ei de Dumnezeu, fie printr-o cădere a ei sub robia patimilor, este o cădere de la chipul dumnezeiesc la starea de animalitate. Dar libertatea are nevoie, în lupta ei pentru a se afirma împotriva patimilor de conlucrarea divină, de întărirea ei ca libertate prin influxul de putere al libertății divine: «Dumnezeu, puternic și nebiruit fiind, celor ce voiesc în mod liber să lupte cu dușmanul, le este aliat în luptă și îi face biruitori asupra vicleanului diavol. Dar pe cei ce nu voiesc să lupte și să alerge, nu-i silește ca să nu se lipsească de libertatea firii noastre raționale celei după chipul său și să ne coboare la starea animalelor»⁸⁷.

Caracterul dialectic al firii umane, aflător în chipul dumnezeiesc al ei, este subliniat de Sfântul Simeon prin afirmarea că ea este forma sensibilă și trăită a divinității, care în sine este fără formă și insesizabilă. Firea umană este deci deosebită de dumnezeire, dar în același timp ea își primește existența prin faptul că Dumnezeu ia chip în ea. Iar acest chip poate fi veșnic mai clar. «Iar a lua chip în noi, Dumnezeu cel cu adevărat existent, ce este altceva decît a ne preface și reface noi înșine și a ne schimba în chipul dumnezeirii lui?». «Căci cel cu totul neînșinat și necircumscriș încapă ca un tezaur în vasele de lut ale sălașurilor noastre; cel fără formă și fără chip ia chip mic în noi. $\mu\epsilon\tau\alpha\theta\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \gamma\eta\lambda\upsilon\ \rho\omicron\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\sigma\acute{\iota}\varsigma$, toate umplîndu-le în mod necircumscriș, ca Cel mai presus de orice mărime și de orice plînătate»⁸⁸.

2. *Condițiile restaurării firii umane ca ogîndă a luminii dumnezeiești.* — Curățirea firii noastre de tot ce s-a așezat deasupra ei și o împiedică să vadă pe Hristos și să se unească cu el, se înfăptuiește prin

86. Cuv. teologică prima. Op. cit., tome I, p. 119, 123, 125.

87. Cuv. II de îndemna la pocăință. *Trait. théol. et éttique*, vol. I, p. 320.

88. Cuv. IX, despre adevărată cunoștință; op. cit., tome II, p. 237.

virtuți sau prin împlinirea poruncilor lui Hristos. Fiecare virtute se dobindește printr-o încordare pînă la sînge. Prin fiecare virtute firea noastră cîștigă sau recîștigă un spor de tărie, un spor de libertate spirituală față de pătimile care o servesc. Fiecare virtute se cîștigă printr-o moarte spirituală ca act intens al voinței. «Cuvintele mele nu sînt cuvinte goale, ci precum sînt așezate niște case sau cetăți și palate pe niște căi și în fări și în locuri diferite, așa și pe calea ce duce la cer se află poruncile lui Dumnezeu și virtuțile la diferite stadii și locuri». Ele nu se iau în stăpînire prin simpla vedere, ci prin cumpărare. «Și ceea ce trebuie dat pentru cumpărarea lor nu e aur, nici argint, ci sînge (conform sentinței: dă sînge și ia Duh); căci fiecare din noi, care voim acestea, le cumpărăm pe fiecare cu sînge. Într-adevăr, de nu se va jungchia cineva ca un miel pentru fiecare din virtuți și nu-și va vărsa sîngele său pentru ea, nu o va dobîndi niciodată. Căci prin moartea de bună voie a rînduit Dumnezeu să dobîndim viața veșnică. Muri și vei trăi. Nu vorești să mori? Iată ești mort.

Dar să vedem care sînt locuințele și casele, sau virtuțile pentru care trebuie să-și verse cineva sîngele pentru a le dobîndi?»⁸⁹ Întîi e smerenia, la care se intră prin pocăință; apoi blîndețea, apoi e casa unde se flămînzește și se însetează după dreptate; apoi urmează palatul milostivirii și compătîmirii. «Depășindu-l pe acesta, mai bine zis ajuns înăuntrul acestuia, află tezaurul împărătesc al curăției. Și intrînd înăuntru vede pe împăratul slavei, șezînd înăuntru, pe cel nevăzut de toată zidirea»⁹⁰. Unindu-se aci cu Dumnezeu, sufletul «se umple întreg de lumina dumnezeiască și e făcut întreg Dumnezeu prin unirea cu Dumnezeu și cu harul lui»⁹¹.

«Într-altfel urcușul celor ce se grăbesc spre cer se aseamănă cu o scară și cu niște trepte ... A nu începe de la prima treaptă și a nu urca scara după rînduială, ci a sări peste prima treaptă și a se afla pe cea următoare, este cu neputință oamenilor. Cei ce pășesc în afară de drumul acesta drept și cu rînduială, rătăcesc mult. Căci precum nu se poate urca într-o casă înaltă fără scară și nu se poate ajunge înăuntrul casei și în camera împărătescă, unde se află împăratul, înainte de a ajunge în camera de intrare împărătescă, tot așa este cu neputință ca cel ce nu înaintează după rînduială să intre în împărăția cerului»⁹².

Dar urcușul acesta însuși nu-l face omul fără ajutorul lui Dumnezeu. Virtuțile însăși sînt opera lui Dumnezeu. El e pe cale cu noi sau e calea însăși. În fiecare virtute e o parte din tîria Lui spirituală, coborîtă la nivelul trebuinței noastre. Pe măsură ce urcăm spre El ni se face mai simțit. Virtuțile sînt întinderile noastre spre Dumnezeu, dar aceste întinderi nu se fac fără coborîrea Lui la noi. «Dar, Doamne, că-lăzu celor ce rătăcesc, calea nerătăcitoare a celor ce vin spre Tine, întoarce-ne pe noi toți și ne așează pe scara aceasta a Ta, și cu mîna Ta îndreaptă mîinile noastre să ne ținem pe ea și să ne ridicăm de la pămînt și ne întărește să pășim pe prima treaptă ... Căci mai întîi tre-

⁸⁹ Cuv. XI, despre mortificarea de viață. *Tratate...*, tom II, p. 330-332.

⁹⁰ Cuv. cîh., p. 335.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Cuv. cîh., p. 336.

buie să urcăm noi puțin, ca Tu, bunule Stăpîn, să cobori mult și să te unești cu noi»⁹³.

Neîncetat trebuie să se alterneze fapta noastră cu fapta lui Dumnezeu, ca într-un contract timp durabil. Dumnezeu ne provoacă la o mișcare apoi se retrage ca să ne lase să ne mișcăm puțin singuri, apoi iarăși ni se arată chemîndu-ne spre o nouă treaptă, și așa în continuare. «Arată-ne, Stăpîne, poarta împărăției Tale, ca stăruind la ea, ca într-o cameră de intrare, să batem pînă ni se va deschide, prin moartea cea de bună voie, poartă, și ajungînd înăuntru și bătînd la fiecare poartă și deschizîndu-le pe acestea, Tu, auzind suspine și bătăile noastre în piept să grăbești să cobori de la foisoarele Tale de sus, Dumnezeule atotmîi-lostive și îndurate, și să auzim zgomotul picioarelor Tale atotneprihă-nite și să cunoaștem că ne deschizi porțile cele mai dinăuntru, închise nouă păcătoșilor, și vii la noi»⁹⁴.

Virtutea cea mai înaltă este iubirea. În iubire depășirea de sine a firii spre Dumnezeu a trecut peste faza eforturilor, a învins tot ce-o mai lega de alte lucruri și toată preocuparea de sine. Dacă toate virtuțile atinse de om, ca tot atîtea trepte prin care el se împlinește și urcă spre Dumnezeu, se dobîndesc cu ajutorul harului, iubirea e identificată de Sfîntul Simeon cu Hristos însuși sălășluit în noi. Fără îndoială avem în aceasta o nouă expresie a concepției Sfîntului Simeon despre neputința de a separa pe Dumnezeu de om, în urcușul omului pe calea realizării sale și mai ales pe culmile acestei realizări. Iubirea e Hristos, dar în același timp e iubirea omului față de Hristos. Îl iubim pe Hristos cu iubirea ce ne-o însușă El însuși. Ne facem propriu nouă ceea ce e propriu lui Hristos. Realizăm în noi omul deplin numai întrucît realizăm prin virtuți și prin iubirea în care folosim puterea lui Hristos, pe omul după Dumnezeu, «E necesar, după cuvîntul Apostolului, ca dobîndind toată virtutea, să înfăptuim pe omul după Dumnezeu, fără nici o lipsă și să luăm harul Duhului de la Hristos, împăratul ceresc»⁹⁵.

Asemănînd pe omul realizat, cu un trup, în care membrele sînt diferitele virtuți, Sfîntul Simeon consideră iubirea drept capul întregului trup. Iar iubirea o identifică cu Hristos. «Prin piept să înțelegi mila ... Spatele este dispoziția de a lua asupra ta poverile străine ... Mîinile dispoziția spre toată ascultarea și împlinirea poruncii lui Dumnezeu ... Iată am alcătuit, cu ajutorul lui Dumnezeu prin har, întreg trupul bărbatului desăvîrșit, întrucît are toate mădularele complete ... Dar precum trupul, avînd toate mădularele, dar fiind lipsit de cap este întreg mort și ne-activ, și precum iarăși capul fără trupul întreg ... nu poate manifesta lucrările sale, așa să cugești că se întîmplă și cu trupul duhovnicesc alcătuit de noi cu conlucrarea Sfîntului Duh: toate cele ce le-am spus, fără cap sînt zadarnice și fără folos ... Să ai deci credința și smerenia ca temelii ale virtuților și peste acestea să clădești toate virtuțile pe care le-am amintit, prin care s-a alcătuit trupul, și s-a împlinit pînă la gît, care este nădejdea. Aceasta se ridică, fără îndoială, deasupra trupului, dar

⁹³ Cuv. cîh., p. 336.

⁹⁴ Cuv. cîh., p. 338.

⁹⁵ Cuv. VII, *Tratate...*, vol. II, p. 100.

singură de sine, nelegată de cap, e moartă împreună cu celelalte mădulare ale trupului, neavând de unde se împărtași, prin respirație, de Duhul de viață făcător care mișcă tot trupul și mădularile, și de hrana cea nestrăcioasă. De aceea, ca să nu lăsăm neimplinită măsura vârstei lui Hristos, punem deasupra drept cap, sfânta iubire... Căci credința, prin mijlocirea nădejzii, încurajată, învățată și întărită în chip nevăzut pe nesimțite în cei ce sînt încă prunci, de sfînta iubire, produce toate rodurile amînitite. Iar producîndu-le, acestea, la rîndul lor, hrănesc, înțrețin și fac să crească capul, adică iubirea. Iar aceasta înțreținută și crescută, oferă, în mod proporțional, și mai multă țărte trupului virtuților și-i face și mai fierbinți pe cei ce se întind înainte.

Și așa toate mădularile trupului spiritual cresc pe încetul, ca os lingă os și articulație lingă articulație, armonizate și legate de sfînta iubire, iar iubirea aceasta, sau capul tuturor virtuților, este Hristos și Dumnezeu»⁹⁶.

3. *Desăvîrșirea omului în relația cu Hristos ca persoană.* — Neputința de a separa omul realizat în natura sa de harul prin care el se împlinește, decurge, la Sfîntul Simeon, din concepția că omul, ca persoană, trăiește viața sa adevărată în relație cu altă persoană, iar viața deplină în relația cu Hristos, adică cu Dumnezeu, devenit omul desăvîrșit.

Persoana respiră spiritual în relația cu altă persoană. Ea nu se poate concepe în afara relației cu altă persoană; nu se poate concepe viețuind și realizîndu-se în ea însăși, în mod separat. Sfîntul Simeon Noul Teolog are o concepție total personalistă. Lumina, care deține un loc atât de covârșitor în concepția lui, este personală, sau persoana este unicul focar de lumină spirituală. Pentru că numai persoana se comunică în mod conștient și cu interes adevărat pentru alte persoane; numai ea se comunică ca sens și ca interes generos care luminează și încălzește. Și toate cele peste care se răspîndește înțelegerea persoanei și interesul ei devin lumină.

Pentru Sfîntul Simeon, lumina dumnezeiască pe care omul o vede în sine, sau prin sine, după ce s-a curățit de egoismul păcatelor, e lumina feței lui Hristos⁹⁷, e persoana lui Hristos, e Tatăl, e Duhul Sfînt, ca o comuniune desăvîrșită de iubire. Toate cele ce iradiază din Dumnezeu sînt lumină, pentru că El însuși este lumină, în calitate de persoană sau de comuniune personală desăvîrșită: «Tatăl este lumină, Fiul este lumină, Duhul Sfînt este lumină. Ei sînt o lumină simplă, necompușă, ne-temporală, coeternă, de o singură cinste și slavă. Pe lingă Ei, lumină sînt și cele ce sînt din Ei, pentru că sînt procurate de lumină: lumină este viața, lumină este nemurirea, lumină este izvorul vieții, lumină este apa cea vie, iubirea, pacea, adevărul, ușa împărăției cerurilor, lumină este însăși împărăția cerurilor. Lumină e camera de nuntă, lumină e patul nupțial, raiul, desfătarea raiului, pămîntul moștenit de cei blînzi, cunu-

96. *Cuv. IV, Traité...*, vol. II, p. 40-50.

97. *Symeon le Nouveau Théologien, Hymnes, I, Introd., texte critiques et notes par Johannes Kodar, in «Sources chrétiennes», nr. 156, Hymne IX, p. 224.*

nile vieții, lumină sînt veșmintele sfinților. Lumină este Hristos Iisus, Mîntuitorul și Împăratul tuturor, lumină e pînea trupului Său neprihănit, lumină e potirul preacinstiului Său sînge, lumină e invicerea Lui, lumină e mîna, degetul, gura Lui, lumină sînt ochii Lui. Lumină este Domnul, lumină e glasul Lui, sau lumină din lumină; lumină e Mîngietorul; lumină e mîrgăritarul, grăuntele de muștar, vița cea adevărată, aluatul, nădejdea, credința⁹⁸.

Hristos ca lumina lumii este în toate și în noi, dar îl ținem acoperit sub pasiunile noastre. Aceasta s-ar putea tălmăci în sensul că Hristos este lumina ascunsă în noi de la Botez, dar pasiunile noastre ne împiedică să îl lăsăm să-și arate lumina Sa. Iar prin aceste rămîne noi înșine nerealizați ca lumină, întrucît nu sîntem actualizați ca atare prin lumina lui Hristos. Sfîntul Simeon exprimă prin tot felul de imagini gândirea sa dialectică despre natura umană. Ea nu se realizează, după el, decît actualizînd relația cu Hristos, iar prin aceasta Hristos însuși o realizează. În dialog fiecare parte caută și e căutată, descoperă, se descoperă și e descoperită.

Vorbînd despre rolul omului în actualizarea lui Hristos ca lumină în sine, Sfîntul Simeon zice: «Din gură ta te voi judeca, slugă vicleană: căci venind și sălășluindu-mă în tine, Eu cel neapropiat treptelor de sus, și făcîndu-mă cunoscut ție, m-ai lăsat să zac acoperit sub întunericul răutăților tale, cum tu însuși zici. Și răbdînd atîta vreme și așteptînd pocăința și lucrarea poruncilor din partea ta, ai refuzat pînă la sfîrșit să mă cauți și tu te-ai milostivit de Mine, cel înecat și strîmtorat în tine, nici n-ai voit să mă lași să te aflu pe tine, drahma cea pierdută, pentru că nu m-ai lăsat să te prind și să te văd și să mă vezi, ci m-ai ținut mereu acoperit sub patimile tale»⁹⁹.

Fiind în toți ca o lumină ascunsă, sau ca soare al luminii, el ră sare numai celor ce se pocăiesc și se depărtează de patimi, adică celor ce actualizează relația cu el. Precum orice persoană prin faptul că se comunică, se descoperă ca lumină celor ce primesc comunicarea ei și-i face și pe aceștia să se împărtășească de ea ca lumină și devin și ei lumină, așa apare și Hristos ca lumină celor ce acceptă relația cu El și-i face și pe aceștia lumină. «Fiind soare ascuns pentru toată firea muritoare, erau întunecați, desfrinați, adulterii și risipitorii, păcătoșii, vameșii. Căci pocăindu-se devin fiii luminii Tale dumnezeiești, lumina naște, fără îndolală, lumină; așadar sînt și ei lumină și fii ai lui Dumnezeu și dumnezei după har; toți ciți păzesc poruncile tale»¹⁰⁰.

Prin aceasta se înfăptuiește o adevărată simbioză între omul creștin și Hristos. Toate membrele omului au devenit ale lui Hristos; toate membrele lui Hristos au devenit membre ale omului. La fel e cu faptele. «Devenim mădularile ale lui Hristos și mădularile lui Hristos mădularile noastre. Hristos e mîna și piciorul nevrednicului de mine. Și cu nevrednicul mîna și picior al Lui... Mișc mîna și Hristos întreg e mîna

98. *Cuv. III teologică, Traité...*, I, p. 164.

99. *Cuv. X, Traité...*, tome II, p. 308.

100. *Hymne VIII, op. cit.*, p. 214.

mea. Căci dumnezeirea e neîmpărțită. Mișc piciorul și iată strălucesc ca Acela». Aceasta însă nu înseamnă o contopire între om și Hristos, ci, ca în iubire, cei doi rămân neconfundați, deși nedespărțiți. «Să nu spui că hulesc, ci primește aceasta și te închină lui Hristos cel ce te-a făcut astfel!»¹⁰¹.

SFÎNTUL GRIGORIE PALAMA

Sfântul Grigorie Palama este apărătorul învățăturii de totdeauna a Părinților bisericești despre energiile necreate, căreia el i-a dat totodată formularea cea mai precisă. El nu s-a ocupat în mod special cu explicarea naturii umane și cu raportul ei cu harul dumnezeiesc. Dar prin insistența cu care a susținut pe de o parte principiul că nu există natură fără energie corespunzătoare ei, pe de alta principiul că energia nu e identică cu natura, el a pus în relief, atît caracterul dinamic al oricărei naturi, cît și caracterul ei inalterabil. Fără îndoială, la naturile create această imutabilitate nu înseamnă o totală nemodificare. De aci ca și din faptul că nu orice activitate a naturii, îi este acesteia favorabilă, rezultă o noțiune destul de complexă despre natura creată și în speță despre natura umană.

El reia, în plus, de la Sfântul Maxim Mărturisitorul tema iubirii față de Dumnezeu, pe care a dezvoltat-o Sfântul Simeon Noul Teolog. Dar o fundamentează, ca și Sfântul Simeon, pe o legătură specială pe care o are omul cu Sfânta Treime și îndeosebi cu Duhul Sfânt. Duhul Sfânt are nu numai rolul de a ține pe om în legătură cu Dumnezeu, ci și pe aceea de a menține coeziunea părților lui.

Dar tema de la care a pornit Sfântul Grigorie Palama e tema luminii dumnezeiești. Preocuparea practică de aceasta a început la Sfântul Simeon Noul Teolog. Sfântul Grigorie Palama o pune în strînsă legătură cu rugăciunea și aduce explicarea raportului ei cu ființa lui Dumnezeu.

1. *Noțiunea naturii umane și raportul ei cu harul lui Dumnezeu.* — Natura umană este creată după chipul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că ea trebuie să tindă continuu de a se face tot mai asemenea cu Dumnezeu, datorită faptului că nefiind decît după chipul lui Dumnezeu, nu e nici la început și nu ajunge nici după aceea vreodată la egalitatea cu Dumnezeu. Călitatea de a fi după chipul lui Dumnezeu implică dinamismul ei și anume dinamismul specific prin care tinde să devină tot mai asemenea cu Dumnezeu, singurul izvor al vieții și al binelui. Acest dinamism nu se actualizează însă în mod automat, ci prin libertatea omului. Dar libertatea înseamnă puțința acestuia de a se mișca și într-o direcție opusă lui Dumnezeu și deci puțința de a se dezvolta în mod autentic ființa sa după chipul lui Dumnezeu. Rezultă de aci concluzia oarecum paradoxală: omul dezvoltă autentic natura sa cea după chipul lui Dumnezeu prin mișcarea voluntară spre asemănarea cu Dumnezeu, dar nu iese din această natură a sa nici printr-o mișcare contrară, care nu e conformă cu natura sa. Omul rămîne și în acest caz în natura sa cea după chipul lui Dumnezeu, prin dinamismul ei voluntar. Dar într-

101. *Hymne XV, op. cit., p. 288.*

cit nu folosește acest dinamism în conformitate cu destinația naturii sale, el slăbește, tulbură, îmbolnăvește natura sa. Chiar satana făcînd aceasta, și-a fixat natura sa într-o stare contrară naturii (παρά φύσιν), dar această stare e totdeauna un fel de imitație grotescă a naturii. Natura continuă să se vadă prin această desfigurare, continuă să impună chipul ei trăsăturilor desfigurate. Starea pervertită a naturii continuă să fie mereu «alătura» cu natura, nu în afară de orice legătură cu ea. «De altfel și mintea demonică creată în mod natural de Dumnezeu are capacitatea de a cugeta, dar lucrarea ei (actualizarea cugetării n.n.) nu zicem că e la Dumnezeu cu toate că și puterea de a lucra o are de la Dumnezeu. De aceea s-ar putea numi cu dreptate mai de grabă alătura de: cugetare (παράφροσύνη) decît cugetare»¹⁰².

Caracterul acesta paradoxal al naturii devine și mai complex prin faptul că natura care actualizează tendința spre asemănarea cu Dumnezeu, înscrisă în ea însăși, se îmbracă prin aceasta în haina de slavă și de lumină a harului, iar slăbirea naturii care se mișcă în sens contrar ei, înseamnă în același timp o dezbrăcare a ei de strălucitorul vesmint dumnezeiesc.

Astfel natura ce se mișcă spre cele contrare lui Dumnezeu și ei însăși, pierzînd harul lui Dumnezeu sau ieseînd din comuniunea cu El, e tot natură, dar o natură bolnavă, natura ajunsă într-un anumit sens la o stare contrară ei și de aceea chinuitoare pentru ea. Dar ea însăși trăiește acest chin. Natura în starea ei adevărată, e natura ce, se mișcă spre asemănarea cu Dumnezeu și e îmbrăcată sau penetrată de har, iar prin aceasta se simte la largul ei, în plină desfășurare a potențelor ei și în toată bucuria pe care i-o dă aceasta.

S-ar putea spune că natura umană ce se mișcă spre ceea ce e contrar lui Dumnezeu, mișcîndu-se spre rău, se împuținează pe ea însăși, dat fiind că ea e bună prin natură și e făcută să crească în bunătate prin împărțirea de Dumnezeu, izvorul bunătății. Natura care nu se mișcă spre Dumnezeu, nu încetează niciodată complet de a fi natură umană, așa cum natura ce se mișcă spre Dumnezeu nu ajunge niciodată să depășească natura umană, pentru că nu iese niciodată din caracterul de creatură. Dar pe măsură ce se depărtează de Dumnezeu, viața ei este mai slăbită, pe cînd, dimpotrivă, pe măsură ce înaintează spre Dumnezeu viața ei se adîncește și se amplifică. Alunecarea în rău poate merge pînă la moartea sufletului, dar moartea aceasta e numai o paralizie a puterilor sufletului, datorită despărțirii lui de Dumnezeu, nu o desființare a lui. Iar slăbirea sufletului pînă la o asemenea paralizie, îl lipsește și de puterea de a mai ține trupul legat de sine, aducînd ca urmare și moartea trupeză. Sufletul pierzînd legătura cu Duhul dumnezeiesc de viață făcător, înaintează în slăbiciunea lui pînă la pierderea puterii de a mai ține legat cu sine trupul ca organ de manifestare al său, și chiar pînă la pierderea puterii de a activa energiile sale, devenind în iad, cu

102. *Cuv. pentru ișicliaști, Primul din cele dintîi. Ed. F. Hristu : Γρηγορίου του Παλαμα κατά οὐρηματῶν, tom 1, Salonc, 1962, p. 383.*

totul inert. Desigur după Hristos moartea ca despărțire a sufletului de trup, și-a pierdut această semnificație.

Vom începe ilustrarea ideilor de mai sus ale Sfintului Grigorie Palama cu un text referitor la ideea din urmă. Iată cum descrie Sfintul Grigorie Palama paradoxul menținerii chipului lui Dumnezeu în suflet și al despărțirii lui de Duhul de viață făcător. «Firea înțelegătoare și rațională a sufletului care are minte și rațiune și duh de viață făcător, a fost creată singură și mai mult decît îngerii cei fără de trupuri, după chipul lui Dumnezeu. Iar calitatea aceasta o are nepreschimbată, fie că nu-și cunoaște demnitatea sa, fie că cugetă și se poartă conform cu chipul lui Dumnezeu ce-i este propriu. Aceasta s-a întimplat și după ce prin călărea poruncii din rai privitoare la pom am fost supuși înaltime de moarte trupească, morții sufletului, care este despărțirea sufletului de Dumnezeu. Pierzînd asemănarea cu Dumnezeu, n-am pierdut și chipul. De aceea, dacă sufletul se leapădă de afecțiunea față de cele rele și se alipește prin iubire de Cel bun și se supune acestuia prin faptele și modurile virtuților, e luminat de El, înfrumusețat și îmbunătățit ascultînd de sfaturile și îndemnul Lui, de la care primește și viața adevărată și veșnică. Prin aceasta eliberează de moarte și trupul legat de el, care se va face părtaș la vremea orînduită de învierea făgăduită. Dar dacă nu leapădă afecțiunea și aplecarea spre cele rele, prin care imprimă chipului lui Dumnezeu o urîțenie lipsită de cinste, se înstrăinează și se deparțează de Dumnezeu, viața cea într-adevăr fericită și adevărată, ca unul ce părăsindu-l el mai întîi, pe Dumnezeu e părăsit și el, pe drept cuvînt, de cel bun»¹⁰³.

Deci chipul se păstrează și în starea de păcat, dar se urîțește și se umple de necinste. Iar aceasta înseamnă o neîmplinire a firii proprii și în același timp o renunțare la înaintarea în asemănarea cu Dumnezeu. În acest text se afirmă astfel în numai paradoxul menținerii și slăbirii chipului lui Dumnezeu în omul care nu face voia Lui, ci și cel al faptului că în actualizarea tendinței naturale spre bine și spre asemănarea cu Dumnezeu, sufletul e luminat de Dumnezeu și primește viața veșnică de la el. Deci dinamica prin care natura se împlineste în conformitate cu ea însăși, implică conjugarea lucrării ei cu lucrarea divină. Iar prin lucrarea neconformă cu tendința ei firească spre bine sau spre Dumnezeu, natura se desparte de Dumnezeu. Această despărțire înseamnă moartea sufletului, care produce după un timp și moartea trupului, ca despărțire a acestuia de suflet. Fără îndoială natura în această stare, oricît ar continua să se numească natură, nu se află în starea conformă ei. Starea de moarte, în care se menține în chip paradoxal natura, nu e starea normală a ei. Ea corespunde cu ceea ce se spune în Apocalipsă (III, 1): «Știu faptele tale, că ai nume, că trăiești, dar ești mort».

Natura se ține în viață, deci în starea normală, prin Duhul de viață făcător. Prin acest Duh are sufletul viață și putere să țină și trupul legat de el, ca organ adecvat al vieții lui, deci viu și în coeziunea lui firească.

¹⁰³. *Capete naturale, teologice și practice* 150, cap. 39, în: *φιλoxαλ(α) greacă*, ed. II, Atena, 1892, p. 316.

Lipsit de Duhul Sfînt, sufletul a pierdut puterea să țină trupul legat de el, să-l imprime de energiile sale, să-l facă oglindă și organ al său.

Dar Sfintul Grigorie Palama cunoaște și un «duh de viață făcător», care e constitutiv sufletului uman, deci nu e Duhul dumnezeiesc, ci numai după chipul Duhului dumnezeiesc, așa cum mintea și rațiunea care intră și ele în constituția sufletului nu sînt Tatăl și Fiul, ci numai niște licoane ale lor. Dar în faptul că Sfintul Grigorie Palama socotește că acest «duh de viață făcător» și că prin pierderea lui sufletul se desparte de Dumnezeu însuși, ni se dă să înțelegem că «duhul de viață făcător» din om e într-o legătură cu Duhul Sfînt, încît fără acesta «duhul de viață făcător» intrinsec omului se slăbește. Prin aceasta se recunoaște că viața creaturii e în mod special acest duh pe care l-a primit omul «de la Dumnezeu». În acest sens după Sfintul Grigorie Palama lucrarea Duhului Sfînt se înfăptuiește prin acest duh intrinsec omului. Astfel natura umană nu e cu adevărat vie fără Duhul dumnezeiesc. Dar să redăm cuvintele Sfintului Grigorie Palama: «Natura înțelegătoare și rațională a sufletului, întrucît a fost creată împreună cu trupul, a primit și duh de viață făcător de la Dumnezeu. Prin aceasta se arată celor ce înțeleg că duhul omului este o iubire înțelegătoare (*ωσπὸς ἔπος*), de viață făcătoare a duhului, care este din minte și din rațiune și este și în rațiune și în minte și are în sine și rațiunea și mintea. Căci atîta afecțiune are prin acesta (prin acest duh) sufletul în mod natural pentru trup, că nu voiește niciodată să-l părăsească dacă nu intervine o boală foarte grea sau vreo rană din afară»¹⁰⁴.

Din citatul anterior se vede că după Sfintul Grigorie Palama, sufletul e după chipul lui Dumnezeu întrucît are minte, rațiune și duh de viață făcător. Iar căderea protopărinților a adus moartea sufletului și după ea și a trupului din cauza «despărțirii lui de Dumnezeu», care echivalează cu pierderea sau cu slăbirea «duhului de viață făcător». Este evidentă legătura specială pe care o face Sfintul Grigorie Palama între «duhul de viață făcător» și Dumnezeu. Duhul de viață făcător e susținut în om prin Dumnezeu, încît aproape că se poate vorbi de ele ca de o singură realitate. De aci se poate vedea cît de «constitutivă» este pentru viața naturii umane, legătura ei cu Dumnezeu.

Cum spune V. Lossky, «sufletul divină indică deci un mod de creație în virtutea căruia duhul omenesc este intim legat de har, produs de el, așa cum mișcarea aerului, este produsă de suflare, conține această suflare, este nedespărțită de ea»¹⁰⁵. În baza acestui fapt, se poate spune de duhul de viață făcător că este și creat și necreat și că în ambele privințe este al omului. Dar aceasta ne ajută să înțelegem și faptul că orice lucrare a omului în vederea binelui este atît o lucrare a lui, cît și o lucrare a lui Dumnezeu.

Duhul acesta al omului este purtătorul dragostei, precum Duhul Sfînt este purtătorul dragostei. Este purtătorul dragostei între mintea și ra-

¹⁰⁴. *Ibidem*, cap. 36, p. 315.

¹⁰⁵. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 133.

jiunea sufletului și al dragostei sufletului față de trup, așa cum Duhul Sfânt în Treime este purtătorul dragostei. Din dragostea existentă în Treime se întinde prin Duhul Sfânt dragostea în natura umană care ține prin duhul omului elementele constitutive ale ei în coeziune. Dar dragostea aceasta ține natura umană și în legătură cu Dumnezeu și legătura între toți participanții la natura umană. Căci dragostea Duhului Sfânt lucrătoare în dragostea duhului de viață făcător al omului iradiază prin om spre tot omul, cum iradiază din Dumnezeu spre om în general. Cine nu iubeste pe Dumnezeu și pe aproapele, nu se mai iubeste nici pe sine, căci a slăbit în general dragostea cea de la Dumnezeu în sine, sau s-a despărțit de ea. Acela nu mai lucrează conform cu natura sa făcută după chipul lui Dumnezeu.

«Natura treimică cea după Treimea supremă, ca una care e făcută de către aceea chip al ei mai mult decît alții (decît îngerii, care nu-și pot manifesta dragostea și față de trup, ci numai între minți și rațiune) ¹⁰⁶, e înțelegătoare, rațională și duhovnicească (căci așa e sufletul omenesc). Ca atare ea e datoare să păzească treapta ei și să se străduiască să fie conformă numai cu Dumnezeu și numai Lui să-i fie subordonată, supusă și ascultătoare, și numai spre El să privească. E datoare să se împodobască pe sine pururea prin amintirea și contemplarea continuă a Lui și prin iubirea atotfăcătoare și aprinsă față de El. Căci prin aceasta atrage spre sine însăși, mai bine zis atrăgea odinioară, strălucirea tainică și negrăită a celei naturi. Ea are în acest caz cu adevărat chipul și asemănarea lui Dumnezeu și prin aceasta se face frumoasă, înțeleaptă și dumnezeiască. Căci e învățată prin ea — fie că este prezentă în mod vădit, fie că este aproape în mod nearătat, cum se întâmplă mai ales acum — să iubească pe Dumnezeu mai mult decît pe sine însăși, iar pe aproapele ca pe sine însăși; iar prin aceasta să-și cunoască și să-și păstreze și treapta sa și să se iubească pe sine cu adevărat. Căci cel ce iubește nedreptatea, urăște sufletul său. Acela sfișie și strică calitatea sa de chip al lui Dumnezeu și cade în stăpînirea și supralumească a propriilor sale de o mare furie. Pentru că și acela se vatămă fără simțire și sfișie în mod mizerabil frumusețea înăscută a firii lui (τὴν ἐμφυτον καλλογήν). Căci își sfișie nebuște podoba treimică și supralumească a propriului suflet, înfăptuită înăuntrul său. Și ce e mai nedrept, ce e mai vătămător decît să nu voiască să-și amintească, să privească și să iubească continuu pe cel ce l-a zidit și l-a împodobit după chipul său și i-a dăruit din cauza aceasta puterea cunoștinței și a iubirii și pe cel ce se folosește bine de aceasta l-a încercat pe deasupra cu daruri negrăite și cu viață vesnică» ¹⁰⁷.

Accentul puternic pe care îl pune Sfântul Grigorie Palama pe iubire ne va ajuta să înțelegem și importanța ce o acordă el întoarcerii minții spre ea însăși pentru a înfili pe Dumnezeu, care reprezintă o orientare spre interior a spiritualității sale. Prin iubirea față de oameni Sfântul

106. *Capete...*, cap. 39, p. 315.

107. *Op. cit.*, cap. 40, p. 316.

Grigorie Palama exprimă cea ce exprimăm noi azi prin relația pozitivă eu-tu, sau eu-voi. Dar Sfântul Grigorie Palama vorbește în alte părți ale scrisului său tot așa de mult despre trebuința întoarcerii minții spre sine, sau a introducerii minții în inimă, cum a vorbit în textul de mai sus despre necesitatea iubirii față de Dumnezeu. Cum le împacă acestea două Sfântul Grigorie Palama? El numește, urmîndu-i lui Dionisie Areopagitul, mișcarea minții spre sine însăși sau spre inimă, mișcarea circulară, pe cînd mișcarea spre cele din afară, mișcarea liniară. Dar el afirmă că mintea nu poate face mișcarea circulară, dacă nu o face mai întîi pe cea liniară; nu se poate întoarce spre sine, dacă n-a ieșit mai întîi din sine: «Mintea nu e ca vederea care privește la celelalte, dar nu se privește pe sine. Ea lucrează și asupra celorlalte, pe care are nevoie să le privească. Aceasta o numește marea Dionisie linie dreaptă ¹⁰⁸. Dar ea se întoarce și spre sine și lucrează în sine, cînd se privește pe sine. Aceasta o numește același mișcare circulară. Dar această lucrare a minții e mai bună și foarte proprie ei; prin ea ajungînd uneori și deasupra ei, se înfîlnește cu Dumnezeu. «Căci mintea», spune acela, nu se împrăștie în cele din afară. Vezi că iese? Ieșînd deci, are nevoie de revenire. De aceea continuă acela: «Revine la sine însăși, iar prin sine spre Dumnezeu» ¹⁰⁹, urcînd spre El ca pe un drum nerătăcitor» ¹¹⁰.

E adevărat că alteori Sfântul Grigorie socotește că mintea întorcîndu-se spre sine trebuie să uite de toate ca să se vadă pe sine și în sine, sau dincolo de sine, pe Dumnezeu. Vorbind de monahii isihaiști el zice: «Odhîndu-se duhovnicește de toate și oprindu-se de la toate lucrurile proprii, pe cit e cu putință, suprimă cu desăvîrșire toată lucrarea trinitivă, desfășurată și diferențiată, privitoare la cunoștința a puterilor sufletești și toate percepțiile simțurilor și, simplu vorbind, orice lucrare a trupului, fie că aceasta depinde de noi, fie că nu depinde de noi, ca și respiraerea însăși, pe cit depinde de noi» ¹¹¹.

Dar Sfântul Grigorie Palama socotește această vedere a lui Dumnezeu în mintea ce se privește pe sine, sau prin minte dincolo de sine ca un act de iubire față de Dumnezeu. Uitarea de toate se realizează sub impulsul și în vremea iubirii culminante față de Dumnezeu. Mintea curățită de toate prin această uitare, își recapătă o transparență pentru Dumnezeu. Noi sîntem obișnuți să înțelegem azi prin mintea care se privește pe sine, după ce s-a golit de toate, subiectul care caută să se trăiască pe sine, dincolo de orice conținut obiectiv, în puritatea lui de subiect insesizabil, indefinibil. Acest subiect e într-adevăr după chipul lui Dumnezeu. Dar tocmai pentru aceea experiența de sine însuși îi dă sentimentul prezenței lui Dumnezeu în sine și prin sine. Prin subiectul nostru avem senzația că ne scufundăm în oceanul subiectului divin;

108. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile divine*, IV, IX; P. G., III, 705 AB.

109. St. Vasile cel Mare, *Epistola II către Grigore Teologul*; P. G., 32, 228 A. A. se vede și Diodoh al Foticeei, cap. 40: «Mintea cînd începe să fie lucrată intens de lumina dumnezeiască, se face cu totul străvezie, încît vede în chip îmbelsugat lumina sa proprie».

110. *Cuv. despre isihastă*. Al doilea din cele dlmite, Ed. A. Hristu, vol. I, p. 398.

111. *Op. cit.*, p. 400.

ordinea obiectelor definite e depășită și prin aceasta ne-am întilnit prin realitatea indefinită a subiectului nostru, cu realitatea subiectului divin, realitate indefinită și ea ca și realitatea subiectului nostru, dar într-un grad infinit de indefinită.

Dar de unde se deprinde subiectul nostru să se experimenteze pe sine ca subiect și prin sine subiectul suprem, dacă nu din contemplarea tainei indefinite a subiectelor umane și din compararea caracterului de subiecte al semnelor noastre, inclusiv al său, și prin elc a subiectului divin cu realitatea inferioară a obiectelor? De unde se deprinde subiectul uman să iubească subiectul divin dacă nu din iubirea subiectelor umane, sau invers?

De aceea se poate spune că subiectul nostru aduce în contemplarea sa și a subiectului divin prin sine o experiență de mare folos din cunoașterea lucrurilor și din contemplarea subiectelor semenilor săi. El pășește, e drept, contururile finite ale lucrurilor, dar din cunoașterea lor a învățat inferioritatea lor față de subiecte. Apoi aduce cu sine experiența contemplării și iubirii subiectelor umane și a sesizării lor ca realități indefinibile, nesfârșit superioare obiectelor. De-abia după aceea se poate aduna în sine și se poate contempla în unitatea sa și încapa pe Dumnezeu. Sfântul Grigore Palama spune că mintea se adună în sine printr-un fel de «unificare involuată»¹¹². Dar aceasta înseamnă că mintea sau subiectul uman aduce în contemplarea sa proprie și în sine a subiectului divin, realitatea sa întreagă cu toată experiența sa dobândită. O spune aceasta însuși Sfântul Grigore Palama și prin importanța ce o dă luptei subiectului cu alipirea la obiecte, cu minia ce luptă pentru ele, cu întreaga pasionalitate prin care ne dovedim roboții obiectelor și plăcerilor pentru ele, pentru a se ridica la contemplarea liniștită a sa și prin sine a lui Dumnezeu. Subiectul uman ajuns la această liberă folosire a puterii sale de autocontemplare și de contemplare a lui Dumnezeu prin sine, Dumnezeu însuși îi apare ca susținând prin lumina personalității sale de autocontemplare și de contemplare a lui Dumnezeu prin sine, contemplarea de sine a subiectului uman și prin sine a subiectului divin. E ceva analog relației iubitoare eu-tu : când m-am eliberat de alipirea la obiecte pentru contemplarea celui alt subiect, el însuși mă atrage și mă susține cu taina lui atractivă, cu lumina lui, în contemplarea lui și a mea proprie. Mai bine zis, încă de mai înainte el m-a ajutat să mă eliberez de obiecte pentru el, întrucât îmi apare înfinit mai de preț, ca subiect uman, decât întreaga lume a obiectelor. El lucrează astfel asupra mea ca un factor de atracție, imprimând în mine atracția lui. Astfel nu mai sîntem separați în această contemplație, nu mai pot separa lucrarea mea de contemplare de lucrarea lui în mine, care susține contemplarea mea.

«Precum focul dacă e acoperit printr-o materie netransparentă, poate să o încălzească pe aceasta, dar nu să și lumineze prin ea, așa și mintea cînd are pe ea acoperămîntul întunecat al patimilor celor rele,

112. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile divine*, IV, IX ; P.G. III, 705. A. La Sf. Grigore Palama, *Ed. Hristu, Ibidem*, Mintea se adună în sine într-un fel de stare de «unificare involuată».

poate procura cunoștință, dar nu și lumină... Dar precum vederea sensibilă nu ar intra în lucrare, dacă nu i-ar lumina lumina de afară, așa nici mintea nu ar avea o simțire înțelegătoare și nu ar intra în lucrare prin sine dacă nu ar lumina-o lumina dumnezeiască. Iar precum vederea, cînd lucrează, devine ea însăși lumină și se împreună cu lumina și vede înțîi această lumină răspîndită peste toate, în același fel și mintea cînd ajunge la actualizarea simțirii înțelegătoare devine ea însăși întreagă lumină și cu ajutorul luminii și în lumină privește în chip cunoscător lumina răspîndită nu numai prin simțurile trupești, ci și peste toate cele ce există. Căci pe Dumnezeu îl văd cei curați la inimă, potrivit fericii nemincinoase a Domnului (Matei V, 8), ca unul ce e lumină, după cuvîntul atoteologic al lui Ioan, fiul tunetului (I Ioan II, 5), și locuiește și se arată în cei ce-l iubesc pe el și sînt iubiți de el, după făgăduința sa către ei (Ioan XIV, 21—23). Se arată ca într-o oglindă minții curățite, fiind în sine nevăzut. Căci este ca chipul din oglindă : arătîndu-se nu se arată și este aproape cu neputință a vedea în oglindă și a vedea în sine însăși realitatea ce-și imprimă forma în oglindă»¹¹³.

2. *Purificarea și ridicarea naturii umane întregi la viața în har.* — Un al doilea fapt care ne arată că după Sfîntul Grigorie Palama, mintea care se întilnește cu Dumnezeu nu e o minte abstractă, ruptă de ființa întreagă a omului, ci mintea sau subiectul în care se concentrează sau în care vibrează omul întreg, constător din suflet și trup, cu rezultatele experiențelor acumulate de el, dar purificate, este lupta pe care o duce el cu Varlaam care nu admitea decît o cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu, nu o trăire a Lui cu toată ființa.

Sfîntul Grigorie Palama condamnă teoria lui Varlaam astfel : «A ridică mintea nu din cugetul trupest, ci din trupul însuși, pentru ca să se întilnească acolo cu vederi înțelegătoare, este cea mai mare rătăcire elină și rădăcina și izvorul a toată necredința, invenție și învățătură a demonilor, producătoare de aiureală și produs al nebulniei. Oare nu ni s-a spus că «trupurile noastre sînt templul Duhului Sfînt care locuiește în noi?» (I Cor. VI, 19)¹¹⁴. «Cum a așezat Dumnezeu la început mintea în trup? Oare a făcut el ceva rău prin aceasta? ... Noi socotim că e rău să fie mintea în cugetări trupesti, dar nu e rău să fie în trup, dat fiind că nici trupul nu e rău»¹¹⁵. Și nu e vorba de trupul golit de simțiri, ci de trupul ale cărui simțiri au fost purificate și îndreptate spre Dumnezeu. Căci trupul în care simțirile s-au convertit în sensul acesta, a revenit la starea lui naturală. «De aceea, oștindu-ne împotriva legii păcatului (Rom. VIII, 2), o scoatem din trup și așezăm supravegherea minții și legiferăm prin ea fiecăruia din măduarele trupului ceea ce i se cuvine ; simțirilor ceea ce trebuie să perceapă, și lucrarea aceasta a legii se numește înfrînare ; părții pasionale a sufletului îi imprimăm cea mai bună deprindere care se numește *iubire* ; dar și rațiunea o îmbunătățim prin această lege, înlăturînd tot ce se opune cugetării care se ridică către Dumnezeu, iar această parte a legii se numește *trezvie*.

113. *Cuv. despre isichiași*. Al doilea din cele dintîi. Ed. P. Hristu, vol. I, p. 478—479.

114. *Cuv. despre isichiași*. Al doilea din cele dintîi, Ed. cit., p. 397. 115. *Ibidem*.

Curățind cineva trupul său, făcând din minie și poftă prilejuri de virtuți, prin iubirea dumnezeiască și înfățișând prin rugăciune mintea curățită lui Dumnezeu, dobândește și vede în sine harul celor curăți cu inima¹¹⁶.
Deci mintea care se vede pe sine și în sine pe Dumnezeu, e o minte care e însoțită de un trup cu simțiri curate, sau care trăiește în sine aceste simțiri curate. Comentând un cuvânt din Psalmi (CXXXVII, 12 ș.u.), Sfântul Grigore Palama spune: «Nu ai cîștigat, zice, pentru Tine numai toată puterea pofitoare a sufletului meu, ci și ceea ce se dăruiește în trup căldurii sădite în această putere pofitoare, se înalță prin ea spre Tine, se prinde de Tine și se lipește de Tine. Căci precum în cei robiți plăcerilor sensibile și stricăcioase toată mișcarea pofitoare se revarsă spre trup și prin aceasta devin întregi trupuri și Duhul lui Dumnezeu nu poate rămîne în ei, așa în cei ce și-au înălțat mintea spre Dumnezeu și au sufletul atîrnat de dorul lui Dumnezeu, și trupul transformat se înalță și se bucură împreună cu mintea de participarea la Dumnezeu și devine și el posesiune și locaș al lui Dumnezeu, nemai-avînd sălășluită în sine dușmănia față de Dumnezeu și nemaipofîind împotriva Duhului»¹¹⁷.

Ne înțîlim iarăși cu accentul pus pe omul total, care nu se poate menține sau restabili decît prin prezența minții în trup. Acesta e omul natural și acesta e unit cu Dumnezeu. Deci nu mintea ruptă de omul total vede pe Dumnezeu, deși ea are rolul conducător în conducerea omului spre această vedere. Dumnezeu e trăit de omul total, concret, dar purificat; purificat nu în sensul golirii de conținutul simțirilor, ci în sensul purității lor. Dumnezeu e trăit de un om care se află în relații curate cu persoanele și cu lucrurile, căci nu sînt posibile simțirile curate în trupul unui om care nu mai stă în nici o legătură cu lumea. Nu poate redobîndi cineva simțirea minții (τὴν νοεράν ἀπόθετον), prin care sesizează prezența lui Dumnezeu, decît ca o încununare a străduințelor pentru virtute în relațiile cu persoanele și în contact cu lucrurile. Acea simțire spirituală e rodul străduințelor pentru virtute, al eforturilor de purificare a mișcărilor sufletești, care nu poate avea loc în afară de relațiile amintite, de experiențele și treptele duhovnicești dobîndite prin aceste eforturi. «Vezi că fie că se opune cineva păcatului, fie că vrea să dobîndească virtutea, sau să afle cununa luptei pentru virtute, mai bine zis arvuna cununii pentru virtute, adică simțirea minții, e necesar să readucă mintea în interiorul trupului și a ei însăși»¹¹⁸. Iubirea curată față de oameni e o simțire a minții, care sesizează cu căldură pe Dumnezeu, nu printr-o deducție rece.

Precum păcatul împinge trupul spre despărțirea de minte, așa împinge mintea spre o activitate abstractă, separată de trup, lipsită de grija de purificare a trupului, de grija pentru o viață virtuoasă, plină de iubire pentru alții și pentru Dumnezeu. În virtute se manifestă efortul de refaceri coeziunii sufletului și trupului, a omului normal, care se înțîlnește întreg cu Dumnezeu; mai bine zis în efortul virtuții se ma-

116. Op. cit., p. 394-395.

117. Op. cit., p. 402.

118. Op. cit., p. 397.

nifestă și lucrarea lui Dumnezeu spre refacerea integrității omului, care nu poate avea loc decît într-o viață curată.

Inima are la Sfântul Grigorie Palama un rol așa de mare tocmai pentru că ea este centrul în care sînt concentrate toate puterile și toate gândurile sufletului și toate simțirile trupului.

Ea e locul de înțîlnire și de tainică sinteză naturală între trup și suflet și deci și între omul total și har, locul în care omul vede pe Dumnezeu. De aceea e de așa de mare folos ca mintea — adică lucrarea minții — să se introducă în inimă. Sfântul Grigorie Palama își întemeiază opinia despre poziția centrală a inimii în special pe textul următor al lui Macarie Egipteanul: «Inima cîrmuiește tot organismul și cînd harul pune stăpînire pe cirna inimii, împărățește peste toate cugetările și mădularele. Căci acolo e mintea și toate cugetările sufletului»¹¹⁹. Sfântul Grigorie Palama comentează acest loc astfel: «Deci inima noastră este tezaurul organului rațional și primul organ trupesc rațional» (πρώτον σπυριτικὸν λογιστικόν). «Acolo trebuie să privim, dacă și-a înscris harul legile Duhului», spune mai departe Sfântul Macarie¹²⁰. Iar Sfântul Grigorie continuă: «Acolo, unde? În organul conducător, în tronul harului, unde e mintea și toate cugetările sufletului, adică în inimă»¹²¹.

Adunîndu-se în inimă, în centrul persoanei umane, în care sînt concentrate, ca în subiect, toate puterile, simțirile, cugetările omului, mintea poate contempla subiectul uman propriu în esența sa de subiect, în care se reflectă toate experiențele omului și prin acest om total și concret poate contempla pe Dumnezeu, venit în întîmpinarea lui.

NICOLAE CABASILA

Nicolae Cabasila (1322 sau 1323 — după 1391), care trăiește pînă spre sfîrșitul secolului al XIV-lea¹²², este printre ultimii mari teologi ai erei bizantine, dacă nu ultimul, cu o gândire creatoare. Tema preocupărilor lui se resimte însă de influența zorilor renașterii occidentale: este tema omului, a importanței activității lui, este tema umanului. Cu această temă fusese confruntat și Sfântul Grigorie Palama și curentul monahal isihast. Dar, cîtă vreme confruntarea cu activismul uman ce-și făcea apariția odată cu începutul renașterii, determinase pe Sfântul Grigorie Palama să dezvolte învățătura despre energiile divine, dînd-o în mod indirect ca bază pentru un activism uman și istoric, Nicolae Cabasila a căutat să împace în mod direct activismul uman, afirmat de umanismul ce se năștea prin renaștere, cu învățătura despre Hristos, și cu spiritualitatea răsăriteană, conform cu care omul trebuie să-și îndrume activitatea sa, pentru ca să devină omul deplin și adevărat. Prin Nicolae Cabasila Ortodoxia bizantină ne dă astfel un exemplu direct despre voința de a ține seama de preocupările fiecărui timp și ne lasă totodată o sinteză între umanism și credința în Hristos, sinteză de care

119. Omilia XV, P.G., XXIV, 589 B.

120. Ibidem.

121. Op. cit., p. 397.

122. A. Angelopoulos, Νικόλαος Κασσιλάς, Salonic, 1970, p. 20-21.

umanismul occidental n-a jînut seama, cum poate n-a jînut seama în mod deplin mulțumitor nici teologia creștină.

Odată cu aceasta, Nicolae Cabasila vrea să indice credinciosului laic un mod de a rămîne legat de Hristos și totuși de a realiza o viață activă în lume, căci preocuparea de a ajunge la vederea luminii dumnezeiești prin metoda rugăciunii neîncetate, practică în monahismul isihast, nu o vedea aplicabilă în cercurile largi ale credincioșilor mireni¹²³.

Nicolae Cabasila se arată astfel un teolog deschis vieții și preocupat de unele idei ce veneau în timpul lui din Occident. Dar el nu părăsește fondul învățăturii ortodoxe și spiritul ei. El caută o adaptare a ei la lume și la timp și reușește în încercarea lui, fără să sacrifice nimic din esența acestui fond.

Trăind multă vreme în viața generală a lumii, el întreține relații strînse și cu Sfîntul Grigorie Palama și cu monahii isihasti, devenind el însuși spre bătrînețe monah, dar și cu prietenul său Dimitrie Kydone, adversar al lui Palama, ca și fratele acestuia Prohor, traducător al lui Toma d'Aquino în grecește. Scrisul său redă fondul spiritualității patristice, dar se resimte de o oarecare preocupare cu unele idei ce se dezbăteau în Occident, poate datorită și prieteniei cu Dimitrie Kydone, deși dezaproba opoziția acestuia față de Palama și adopta o atitudine tot mai anticatolică, mai ales spre bătrînețe, cînd Dimitrie Kydone se apropie tot mai mult de catolicism¹²⁴.

Așa, de exemplu, el socotește importantă rugăciunea neîncetată, mai bine zis gîndirea neîncetată la Dumnezeu, deși constată că adeseori cei mai mulți dintre noi sîntem abătuiți de la aceasta de diferite griji: «Legea lui Pavel poruncește ca creștinii să rămînă mereu într-o comunune cu Hristos, rugîndu-se tot timpul»¹²⁵. Însă nu crede că mintea noastră poate ajunge în viața aceasta la o contemplație deplină a lui Dumnezeu sau chiar la ceea ce numeau isihastii «lucrarea neîncetată a minții». El crede că prin voință putem fi neîncetat alipii de Dumnezeu, dar cu mintea nu ne putem apropia de el. «Două fiind activitățile în care trăiește omul, cea a minții și cea a voinței, cel ce vrea să fie fericit deplin trebuie să se unească prin amîndouă cu Dumnezeu, adică să-l contemple cu mintea în mod curat și să-l iubească cu voința în mod desăvîrșit. Dar nici unul din cei ce locuiesc în trup stricacios nu poate ajunge la fericire prin amîndouă, ci numai viața eliberată de stricăciune îi va face pe oameni astfel; în cea prezentă sînt desăvîrșiți în cele privitoare la Dumnezeu, din punctul de vedere al voinței, dar nu și în lucrarea minții (τῆς δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργείας ὄντες). Vei afla la ei iubirea desăvîrșită, dar nu și contemplația curată»¹²⁶. În afară de aceea, nu găsim în scrisul lui Nicolae Cabasin nici o afirmare explicită a doctrinei despre energiile necreate.

123. Interpretarea aceasta a lui Nicolae Cabasila consuna în oarecare măsură cu cea a lui Panagiotis Nellias, Προλεγόμενα εἰς τὴν μελέτην Νικολάου Καβάσιλα, Atena, 1968.

124. A. Angelopoulos, *op. cit.*, p. 53, 63.

125. *De vita in Christo*, liber VII; P.-G. CL, 696. 126. *Op. cit.*, col. 725.

Rămîne o problemă de studiu aceea a eventualei apropieri a lui de cea direcție teologică (franciscană) din Occident, care (contrar școlii dominicane) ridică voința și iubirea mai presus de cunoaștere, înțucît și Nicolae Cabasila pune accentul pe voință și pe iubire, deși acest accent nu lipsește nici în teologia Sfîntului Maxim Mărturisitorul, și în general în ascetica răsăriteană care recunoaște o importanță covîrșitoare acestora în drumul omului spre desăvîrșire. De asemenea rămîne de studiat faptul că în explicarea mîntuirii Nicolae Cabasila folosește unii termeni mai uzitați în occident (de ex.: termenul *răscumpărare*), deși în fond în explicarea mîntuirii el rămîne în cadrul viziunii răsăritene. În prezentarea jertfei euharistice, din *Explicarea Liturghiei*, ni se pare că se poate surprinde un ecou al discuțiilor occidentale despre sensul acestei jertfe, deși în scrierea lui «Viața în Hristos» explicarea jertfei și a importanței ei pentru credincioși rămîne întru totul răsăriteană.

Importanța pe care Nicolae Cabasila o acordă comunității personale și afective a credinciosului cu Hristos a luat-o fără îndoială de la Sfîntul Simeon Noul Teolog, dar s-ar putea ca să nu fi fost străin în această preocupare nici de o mistică a comunității cu Hristos, care începea să se dezvolte în Occident. Aceasta poate să fi contribuit la întemeierea mai stăruitoare a acestei comunități cu Hristos pe sacramente și la schițarea unei «istorii spirituale» a comunității credinciosului cu Hristos, sau a prelungirii eficiente a actelor mîntuitoare ale lui Hristos în ființa credinciosului, prelungire care include și starea de jertfă a lui Hristos, deși și în această privință Nicolae Cabasila avea elemente premergătoare la Sfîntul Chiril din Alexandria (*Inchinare în Duh și adevăr*) și mai ales în unele capitole din *Ambigua a Sfîntului Maxim Mărturisitorul*.

Prin importanța centrală ce o acordă raportului între Hristos și om ca persoană și prin rolul ce-l atribuie voinței umane în susținerea și dezvoltarea acestui raport, Nicolae Cabasila arăta umanismului occidental ce apărea la orizont că nu în urmărirea unor scopuri individualiste stă dezvoltarea personalității umane, ci în adîncirea activă a raportului de iubire cu semenii săi, iar modelul și izvorul de putere al acestei iubiri îl are în Hristos, care e din acest punct de vedere omul desăvîrșit, intrucît e și Dumnezeu, Nicolae Cabasila oferea astfel acestui umanism soluția umanismului comunitar al spiritualității răsăritene, rămasă la mesajul nealterat al lui Hristos, și în același timp apărea ca un profet al timpului nostru, în care problema comunității e văzută în toată însemnătatea ei pentru dezvoltarea omului.

Dar prin aceasta, Nicolae Cabasila ni se arată ca văzînd problema raportului dintre natură și har nu ca o problemă a raportului între două realități impersonale și deci a unui raport de putere, ci ca problema unui raport de comuniune liberă între persoana lui Hristos și persoana umană, deci ca un raport de convergență, în care nu se pune întrebarea care e mai tare și care o ia în stăpînire pe cealaltă, cum s-a pus în teologia catolică.

1. *Comunitatea cu Hristos prin sacramente și prin efortul voinței umane*. — Inițiativa pentru stabilirea comunității o are Hristos. Iar Hris-

tos intră în această comuniune cu persoana umană și înaintea în ea nu ca un eu dezbrăcat de stările prin care a trecut în actele Sale mintuitoare, ci în trăirea lor succesivă și intensă pentru a-l trece și pe om prin ele. Tocmai prin trăirea stării sale de jertfă în relație cu omul, Hristos renunță la voința sa de dominare a omului și inspirându-i și acestuia aceeași stare de jertfă, îl face și pe el liber de preocuparea de a se face stăpîn pe harul lui Hristos. În modul acesta se realizează o adevărată comuniune în libertate și în reciprocă dăruire.

Pătrunderea lui Hristos în om cu stările produse în El de actele Sale mintuitoare și trăite actual de El, se înfăptuiește în diferitele sacramente. Pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate prin cîte a trecut și El, să suferim și să devenim toate cîte a devenit și a suferit El ... Ne botezăm ca să suferim moartea Lui și să ne însușim Învierea Lui; ne ungem cu Sfintul Mir ca să ne facem părtași de ungera împărătească a dumnezeirii Lui. Mîncînd pîinea cea atotșfîntă și bînd atodumnezeiescul potir, ne facem părtași de însuși Trupul și Sîngele Lui, asumate de Mîntuitorul ... Deci urcînd ca pe o scară, treapta ultimă la care a coborît El devine pentru noi prima (moartea în Botez)¹²⁷.

Stările pe care ni le transmite Hristos sînt, am zice, existențiale în El și devin existențiale în noi. Ele nu sînt detașate de El și nu ră-mîn detașate de noi, ci el însuși a «devenit» ele și noi la fel. El ni le comunică ca pe niște pulsații statornice de iubire, ca un mod dinamic de a fi al Său, căci din iubire pentru noi a săvîrșit și trăiește în relație cu noi actele mintuitoare, ca să ni le imprime și nouă.

Pulsațiile de iubire ale lui Hristos, ca prelungiri noi ale stărilor realizate în El și trăite de El pentru noi, sînt harurile dumnezeiești. În fiecare taină ne pătrunde o altă pulsație a iubirii lui Hristos, o altă modalitate în care trăiește El iubirea Sa față de noi, un alt har, sau altă bunăvoință activă, care pentru că sînt pulsațiile aceleiași iubiri, sînt în fond un mic har, un unic val al iubirii Sale care ne pătrunde și ne învîluie. Iubirea sau «harul» dumnezeiesc sădește în noi iubirea de Dumnezeu. «Și astfel harul sădește (σὺν ἡμῶν) iubirea în sufletele celor ce primesc Tainele»¹²⁸.

Dar practic, sau prin trăire este imposibil să distingem iubirea sau harul lui Hristos, de iubirea noastră. Căci iubirea noastră nu se trezește decît prin pulsația iubirii sau a harului lui Hristos în noi și nu se în-treține fără acea iubire sau acel har. «Dacă viața este puterea care mișcă cele vii, ce este ceea ce mișcă (τὸ κινεῖ) pe oamenii cu adevărat vii, al căror Dumnezeu nu e Dumnezeul morților, ci al viilor, dacă nu iubirea însăși, care nu numai că îi poartă și îi conduce, ci îi și scoate cu ușurință din ei înșiși, și astfel poate acționa asupra lor mai mult decît orice viață, întrucît e mai tare și ca viața?». Datorită acesteia, ei trăiesc nu numai o iubire sentimentală, ci o iubire bărbătească ce se manifestă în sirguința faptelor plăcute lui Dumnezeu, prin care devin asemenea

127. De vita in Christo, liber II : P.G., cit., col. 52.

128. Op. cit., col. 721.

Lui. «Căci în aceasta (iubire) stă toată strălucirea virtuții și ea susține viața în Hristos, intrucît duce la sirguința omenească»¹²⁹.

În iubirea ce o simțim față de Hristos și în tot ce facem pentru a o dezvolta, este atît iubirea lui Hristos cît și răspundul nostru prin voință la această iubire. Noi n-am putea voi să răspundem acelei iubiri a lui Hristos fără să ne miște înțîi ea, dar de asemenea, n-am simți iubirea lui și n-am putea spori în ea fără voința noastră. «În ceea ce privește harul însuși care ne renaște și ne remodelează, ce este el și în ce mod ne remodelează, aceasta este o putere ascunsă; numai celor ce participă și sînt vii li se arată ca iubire negrăită față de Dumnezeu și ca bucurie din cauza ei. Numai acestea devin vădite și indică harul nearătat, în primul rînd pentru că ele sînt rodul harului»¹³⁰.

Distingerăa harului de simțirea noastră și de iubirea noastră față de Hristos este cu atît mai imposibilă, cu cît voința noastră însăși, prin care răspundem cu iubirea noastră iubirii lui Hristos, devine activă prin har sau prin iubirea lui Hristos. «Căci nici voința însăși nu e cu puțină să fie vie și lucrătoare, dacă nu rămîne în Hristos, pentru că tot binele e de la El, precum ochiul nu ar putea împlini funcția sa dacă nu s-ar folosi de lumină»¹³¹. Imaginea din urmă ne dă oarecare puțință să în-telegem modul în care se realizează sinteza între lucrarea harului și a voinței noastre umane. Mișcarea spre Dumnezeu ține de natura ei, nu i-o sădește harul. Harul o face numai din potențială în actuală. Dar imaginea aceasta ne mai obligă să admitem în plus că trecerea însăși a acestei potenze a voinței, în act e nu numai opera harului, ci și a voinței. Și aci apate punctul pe care nu-l mai putem înțelege. Pare a fi sigur că voința slăbită prin păcat nu mai are puterea să treacă potenta ei în act. Ea primește de la har această putere, sau de la Hristos. Dar nu credem că s-ar putea spune că folosirea acestei puteri de reactualizare a potentei sale naturale este exclusiv opera harului, pentru că unde este harul ca putere a lui Hristos este și Hristos însuși care realizează comuniunea cu omul, iar în comuniune sînt activi de la început ambii parteneri.

Mîsterul intimei dialectici între har și voință, între iubirea deplină actualizată a lui Hristos și iubirea în dezvoltare a omului, îl indică Nicolae Cabasila înfățișînd alternativ actele voinței ca ale ei însăși, sau ca ale ei și ale harului. De fapt, odată ce a primit harul în ea, voința umană nu mai e singură de sine, ci e penetrată și modelată de har, adică este într-o comuniune cu Hristos cel lucrător în om. Pe de o parte Nicolae Cabasila zice : «Ține de noi să păstrăm iubirea; căci nu ajunge numai să fim iubiri și să fi primit iubirea, ci trebuie să o și păstrăm și să adăugăm la materie foc (să o încălzim), ca să o reținem. Aceasta în-seamnă să rămînem în iubire ... Iar aceasta o facem, și avem iubirea fixată în voință, dacă stăruim în păzirea poruncilor și păzim legile celui iubit»¹³². Pe de altă parte, tot el zice : «Acesta este viața în Hristos și

129. Op. cit., 75.

130. Op. cit., col. 724.

131. Op. cit., col. 721.

132. Ibidem.

așa se ascunde și așa se arată în lumina faptelor bune, ce este iubirea... Este unirea cu Dumnezeu, precum moartea știm că este despărțirea de Dumnezeu»¹³³.

Această dialectică intimă și, subtilă o vede Nicolae Cabasila în lucrare și în Maica Domnului. Încă despre nașterea ei, adresându-se părinților ei, el spune: «Căci n-a fost simplu odrasla (τόκος) firii voastre, ci opera (ἔργον) rugăciunii și a dreptății voastre... Dumnezeu a dat urmare rugăciunilor voastre, iar puterea rugăciunii a luat pornirea de la virtute»¹³⁴. Ajutorul lui Dumnezeu vine din virtute, ca rezultat al voinței îndreptate spre Dumnezeu. Dar voința, la rândul ei, se îndreaptă spre Dumnezeu prin ajutorul lui Dumnezeu. Ajutorul lui Dumnezeu și efortul voinței se succed alternativ și se susțin, mai bine zis voința e cu adevărat voință prin îndreptarea ei spre Dumnezeu, ajută de Dumnezeu. Unul și același act e al voinței și al ajutorului dumnezeiesc, întrucât voința adevărată e cea îndreptată spre Dumnezeu, lucru care nu îl poate realiza voința fără o atracție din partea lui Dumnezeu, prin care se actualizează pornirea spre Dumnezeu, sădită în ea. Prezența însăși a aerului provoacă pasărea să miște aripile, sau aripile se mișcă în aerul care devine prezent. Căci aerul nu e static. Dumnezeu a pus de la început în firea noastră o putere spre bine, sau spre iubirea lui, dar tocmai prin aceasta a lăsat ca să contribuim și noi la reactualizarea binelui, ca apoi iarăși să adauge de la el darul Lui. «De aceea e necesar să credem aceasta: de la Dumnezeu a fost sădită în fire o putere (δύναμις) împotriva a tot păcatul, dar trebuie să trecem noi înșine puterea în lucrare (εἰς ἐνέργειαν προαχθῆναι) și astfel să devenim buni și de la noi înșine ca Dumnezeu să adauge cele de la sine, desăvârșind binele din noi și ducând la odihna luptele și ostenele noastre»¹³⁵. Dar nici un om n-a adus puterea din fire la realizare (εἰς ἔργον). Astfel «firea noastră părea să fie rea și frumusețea firii era ascunsă și omul nu se vedea în zecile de mii de trupuri (ἀνθρώποι), toți întrebându-l în modul cel mai rău puterea sufletului, iar binele intrinsec nearătându-se întrucât nimenea nu viețuia conform lui»¹³⁶. Numai Preacurata Fecioară s-a folosit de această putere. Dar a făcut aceasta întrucât era predată cu totul iubirii de Dumnezeu. Deci trăirea în conformitate cu firea înseamnă în același timp îndreptarea liberă spre Dumnezeu, comunicarea cu El prin gânduri, prin fapte și prin rugăciune. Prin aceasta se realizează omul adevărat. «Dar Preacurata Fecioară fără să aibă cerul ca cetate, fără să-și aibă existența din trupurile cerești și avind întru toate din pământ modul egal al neamului căzut (τόν ἴσον ἔπασσεν τοῦ πεισθέντος γένους), care își ignora firea, a stat singură dintre toți oamenii din veac, de la început până la sfârșit, împotriva a toată răutatea și a redat lui Dumnezeu ne-

133. Op. cit., p. 225.

134. Cuv. la nașterea Măscătoarei de Dumnezeu, în P. Nellas: Νικόλου Καβάσιλα, εἰρησθέντος ἐπιλόγου. Atena, 1968, p. 48.

135. Op. cit., p. 62.

136. Op. cit., p. 64. Nicolae Cabasila arată și în alte locuri că Maica Domnului n-a fost scoasă prin conceperea ei din solidaritatea cu neamul omnesc căzut. Măreția ei stă tocmai în faptul că n-a actualizat păcatul strămoșesc în păcate personale.

pătată frumusețea dată de El și s-a folosit de toată puterea și de armele așezate în ea. Prin iubirea și puterea cugetării, prin responsabilitatea voinței și prin măreția înțelepciunii a doborât tot păcatul și a obținut victoria neprivind spre nici un exemplu. Din acestea a arătat omul (adevărat), ne-a arătat pe noi înșine așa cum am fost creați. Dar a arătat și pe Dumnezeu și înțelepciunea negrăită și iubirea lui de oameni. Iar pe acela pe care mai târziu îmbrăcându-l în trup l-a înfățișat tuturor, l-a desemnat mai înainte prin faptele ei»¹³⁷.

Chipul lui Dumnezeu în om stă în puterea voinței de a-și ține cugetul îndreptat spre Dumnezeu și de a face voia Lui adică de a lucra ca El. Dar modelul realizat al acestui chip îl arată cel ce actualizează această putere. Iar a arăta pe Dumnezeu înseamnă a-l și avea înăuntru, împreună cu ajutorul Lui. Astfel înainte de cădere, Adam avea «în chip nemijlocit pe Dumnezeu» și de aceea ar fi fost firesc ca să fie cu El «într-o comuniune de tot felul și să păstreze neatinsă iubirea față de El»¹³⁸. Dar ceea ce n-a făcut Adam, a făcut Preacurata Fecioară, deși avea natura noastră căzută.

Pe de altă parte harul acesta legat de puterea firii pe care Preacurata Fecioară a redescoperit-o, a atras alt har la sine, a atras pe Hristos cu harul Lui. Și nu numai harul legat de firea redescoperită a atras acest har sporit, ci și firea redescoperită însăși, dar nu ca fire distinctă de harul legat de ea, ci formînd un întreg cu acest har. Căci pe de altă parte «nu a creat-o Dumnezeu anume pentru acest rezultat, n-a învrednicit-o de un ajutor mai mare ca pe ceilalți, căci a adus-o în existență cu aceleași punterii ca pe ceilalți, ci folosindu-se de sine însăși și de puterile și de posibilitățile spre virtute date tuturor în comun a obținut ea această viață nouă și mai presus de fire»¹³⁹.

Harul pe care îl atrage odată cu Hristos sieși și celorlalți oameni nu e deci numai o trecere în activitate a puterii sădite în natura umană la început, ci și un har în plus. Iubirea de Dumnezeu crește dintr-un adaos continuu de iubire a lui Dumnezeu sau de har.

Această iubire își exercită acțiunea în primul rînd asupra voinței care are, în felul acesta, rolul principal în contribuția omului în opera de unificare treptată a sa cu Dumnezeu, de concentrare a tuturor gândurilor, simțirilor și faptelor spre Dumnezeu. Ea se desface pînă și de omul însuși, proiectîndu-se întregă spre Hristos părăsind toate ale noastre. Forța ei interioară este iubirea. Voința soarbe putere din iubirea lui Hristos, susținută de voința Lui față de noi, pentru a se umplea ea însăși de iubire. În felul acesta dialogul între voința lui Hristos și voința noastră e un dialog al iubirii, al iubirii de la început desăvîrșite în Hristos, infuzată nouă prin Taine, și al iubirii sau voinței noastre în creștere: «Căci iubirea este virtutea voinței. Cînd deci după toată călăuzirea și purtarea de grijă a voinței, Dumnezeu cere rodiri, este vădit că El rămîne în ea (în voința noastră) și că depune în ea puterea și dispoziția spre bine. Deci și Botezul de aceea ni l-a dat și de aceea l-a

137. Op. cit., p. 66.

138. Op. cit., p. 70.

139. Op. cit., p. 74.

instituit între celelalte Taine, ca să facă în noi voința bună. Și toată puterea Tainelor și viața cea nouă e pentru voință»¹⁴⁰.

Prin Taine și prin voința de a împlini voia lui Dumnezeu, care trebuie să le urmeze, se repetă cele de la Facere. Precum atunci, Dumnezeu a făcut pe om, dar omul trebuie să dezvolte existența primită, așa se întimplă și acum: «Precum îi creează fără ca ei să voiască, așa îi recrează fără ca ei să aducă în prealabil nimic. Dar împărăția și vredea lui Dumnezeu și petrecerea cu Hristos este o bucurie ce depinde de voință»¹⁴¹. «Întrucât două sînt cele care așază pe oameni în Dumnezeu și în care e toată mintuirea lor: primirea preasfîntelor Taine și exercitarea volii spre virtute, cea de a doua sau străduința omului nu e nimic altceva decît menținerea celor date și nepărăsirea tezaurului. Urmează că singură procuratoare a tuturor bunurilor noastre e puterea Tainelor»¹⁴².

Puterea aceasta fiind una cu iubirea lui Hristos produce iubirea noastră. «Opera acestei iubiri este viața fericită. Căci ea adunînd de pre-tutindeni voința și desfăcînd-o de toate, chiar și de cel ce voiește, o îndrădăcinează numai în Hristos (τῷ Χριστῷ συνιερῶν πόρῳ), iar voi îi urmează toate ale noastre și toate merg acolo unde le conduce ea: pornirea trupului și mișcarea gîndului și toată fapta și tot ce e omenesc. Voința conduce și poartă în întregine tot ce e al nostru și dacă ea e reținută de ceva, toate sînt legate de acel ceva și ceea ce o ține pe ea ține mintea întreagă. Deci cei a căror voință s-a prins de Hristos și e atașată numai Lui și toate cite le voiesc și le iubesc și le caută sînt El însuși, aceștia au toată existența și viața de la Hristos»¹⁴³.

Nicolae Cabasila exprimă această idee în multe feluri: «Și precum viața nu o are îndreptată spre sine, așa și voința nu o are îndreptată spre binele propriu, ci avîndu-o lucrătoare spre Acela, se bucură de bunătățile dumnezeiești, nu pentru că s-ar bucura el însuși de ele, ci pentru că Dumnezeu e în ele; și se socotește pe sine fericit nu pentru cele ce le-a primit, ci pentru că le are cel dorit. Și se părăsește pe sine și pleacă de la sine (ἐκδημιεῖ) spre Dumnezeu cu toată voința sa și uită de sărăcia sa și se deschide spre bogăția aceluia și sărăcia sa o privește ca pe ceva străin, iar bogăția lui Dumnezeu o socotește ca bun propriu. Nu se socotește nefericit din pricina sărăciei sale, ci se consideră pe sine bogat și fericit pentru bogăția Aceluia. Căci puterea iubirii face proprii celor iubitori bunurile celor iubiți»¹⁴⁴.

Orientarea spre Iisus a volii celui iubitor de Hristos, îl face pe Nicolae Cabasila să vorbească de o atrinere a lui de inima lui Iisus și să afirme că fără această atrinere nu viețuiește cu adevărat¹⁴⁵. «Precum credincioșii din Ierusalim, întrucît doreau aceleași lucruri, «aveau o sin-

¹⁴⁰. *De vita in Christo*, lib. VII, P.G. cit., col. 688. ¹⁴¹. *Op. cit.*, col. 541.

¹⁴². *Op. cit.*, col. 577. ¹⁴³. *Op. cit.*, lib. VII, col. 720, 721, 722.

¹⁴⁴. *Op. cit.*, col. 709.

¹⁴⁵. De aceea B. Bobrinskoy, accentuînd o idee a Doamnei Lot Borodin, socotește că «cheia și centrul ascuns al întregii sinteze a lui Cabasila e tema inimii lui Hristos» (Vezi *Nicolas Cabasila et la spiritualité hesychaste*, în «La pensée orthodoxe», Paris, 1906, p. 34, după P. Nellas, *Prolegomena*, etc. p. 63).

gură inimă și un singur suflet (Fapte IV, 32)», la fel ... știînd că nu putem viețui fără să atrînm de inima aceea, iar să atrînm de aceea nu putem dacă nu vom aceleași lucruri cu El ca să putem viețui cu adevărat trebuie să ne silim să iubim cele ce le iubeste Hristos și atunci ne vom putea bucura de cele de care se bucură El». Prin această afirmare cel ce iubeste pe Hristos «își orînduiește viața nu după inima sa, ci după cea a lui Hristos»¹⁴⁶. Inima lui Iisus ia oarecum locul inimii sale. În sensul acesta Hristos ne devine «mai înrudit nouă decît noi înșine»¹⁴⁷.

Dar cel ce se depășește astfel pe sine însuși pentru Hristos, se depășește și pentru ceilalți oameni: «Deci cel ce se străduiește pentru virtute, cunoscînd ca vrednic de iubire numai binele, se bucură de binele său și al altuia, fie că acela se conformează ei înșiși cu binele, fie că-i ajută pe alții spre bine. Și astfel omul bun nu se bucură numai de cele bune ale sale fără să se bucură și de cele bune ale altora. Bucuria lui e mare cînd cineva lucrează binele. Și chipul cel mai liber al plăcerii este cel ce face comună plăcerea sufletului și nu se voințește numai pe sine și ale sale, nici nu se laudă numai pentru ale sale, nici nu iubeste să cîștige, ci socotește că e incununaat cînd înving alții. Prin aceasta învinge omul firea sa și se aseamănă cu Dumnezeu, care e binele comun»¹⁴⁸.

3. *Natura dialectică și hristocentrică a voinței, după Nicolae Cabasila*. — Ca să înțelegem dialectica profundă a raportului între harul sau iubirea lui Hristos, ca expresie a voinței Lui, și între voința omului, ca răspuns la iubirea lui Hristos, suscitată de iubirea Lui, trebuie să ne dăm seama de natura voinței umane în general.

Prin voință firea noastră, cunoscîndu-și mărginirea sa, tinde spre comuniunea cu alții, pentru a se încălzi și îmbogăți sufletește. Dar nu caută să absoarbă în sine pe alții propriu zis, pentru că în acest caz se privează de un izvor de îmbogățire și de căldură. Voința în fond e îndreptată nu spre bunuri ca spre ultimele realități, căci ele nu satisfac deplin și durabil, ci spre alții ca persoane. Ea este în fond apel la dragostea altora și răspuns la dragostea lor. Aceasta e ținta spre care tindem în fond orice voință umană. «Cei ce trăiesc loruși, chiar dacă s-ar bucura de bunuri adevărate, nu pot ține neamestecată bucuria lor, ci precum se bucură de bunurile prezente, așa se întristează de cele absente și de relele prezente». «Cei ce se bucură de ei înșiși, nu socotesc exclusă puțința pierderii obiectului care le procură bucurie. Căci în niciunul din bunurile prezente nu rămîne nemișcat. Deci nu se bucură de cele ce le au mai mult decît se îngrijorează de bogăția de care tremură că o vor pierde»¹⁴⁹.

Numai în voința altuia îndreptată spre noi e un izvor de atenție care nu se epuizează niciodată. Deci voința aceluia voiește fiecare să o cîștige. În voința fiecăruia e sădită o tendință de acord, de armonie, sau

¹⁴⁶. *De vita*, col. 685. ¹⁴⁷. *Op. cit.*, col. 660.

¹⁴⁸. *Op. cit.*, col. 704.

¹⁴⁹. *Op. cit.*, col. 712 D, 713 C.

de iubire cu voința celuilalt, care face posibilă comuniunea cu acela. Aceasta înseamnă că voința prin firea ei este dialogică. Aceasta înseamnă că mișcarea ei adevărată e făcută posibilă prin semnele de întîmpinare ce-i vin sau speta să-i vină de la voința altuia, că deci e sinergică în esență. Și, întrucît toată pofta și bucuria de acțiune îi vine omului din voința de relație cu altă voință, ne dăm seama cit e de greu să desprindem puterea voinței proprii de legătura cu altul. Astfel misterul sinergiei vine din misterul relației ontologice între persoane, sau îl manifestă pe acela.

O voință care nu ar fi susținută, de speranța acordului cu altă voință și ar rămîne timp mai îndelungat fără venirea acelei voințe în întîmpinarea mișcărilor sale spre ea, ar slăbi în puterea activității sale. La fel se îmbolnăvește voința care multă vreme s-a obșinuit să urmărească scopuri pur egoiste. Și nimic nu e atît de rău, spune Nicolae Cabasila, ca o voință bolnavă. Iar voința bolnavă în gradul cel mai înalt e cea care se opune voinței lui Dumnezeu, lipsindu-se de comuniunea dată-toare de viață cu El.¹⁵⁰

Nicolae Cabasila nu mai obosește să repete că binele, urmărit de voința adevărată nu e un lucru bun pentru că îi este favorabil numai lui, ci pentru că place și altuia, adică promovează acordul cu altă voință. Dar acordul cu alte voințe, cu toate voințele îl urmărește iubirea față de toți oamenii. Voința bună e aceea care sporește în manifestarea iubirii față de ceilalți, prin faptele sale, urmărind să obțină și iubirea lor.

Dar Cel care, în acest sens, a avut voința cea mai adevărată, a fost Iisus Hristos. Voința Lui umană s-a pus de acord atît cu voința Lui divină, care vrea binele tuturor oamenilor și vrea să cîștige voința sau iubirea tuturor, cit și cu voința adevărată a tuturor oamenilor, manifestîndu-și iubirea față de ei pînă la jertfa supremă. De aceea voința noastră e bună cu adevărat față de toți oamenii. Și toată străduința noastră, a Omului care iubeste pe toți oamenii. Și toată străduința creștinosului care a primit Tainele este ea, ajutat de voința lui Hristos, să ajungă la acordul, desăvîrșit cu ea, prin eliminarea din firea sa a tuturor impulsurilor spre plăceri egoiste. Prin aceasta firea noastră devine întregă liberă de ea însăși pentru a se dăruia altora. Lucrul acesta l-a făcut, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, întîi Hristos cu sine însuși.¹⁵¹ În sensul acesta, după Nicolae Cabasila, Hristos dăruiește însuși singele Său. Dar noi trebuie să ne facem propriu nu numai singele lui Hristos — principiul trupului — curat de orice porniri egoiste, ci și voința Lui umană, care ține tot trupul lui Hristos în această stare. Trebuie să o facem această, ca să devină nu numai voia, ci și natura noastră deplin eliberată de ea însăși, pentru a se dăruia lui Hristos.

«Căci e necesar să ne împărtășim de voia (κοινωνήσαι τὴννοῆσιν) Celui de al cărui sînge ne împărtășim și să nu mai fim uniți în unele și despărțiți în altele și să ne războim, ci să fim fii, dar vrednici de cer-

150. Op. cit., col. 683.

151. *Quest ad Theol.*, 21.

tare, și mădular, dar moarte. Neafîindu-ne așa, nu vom avea nici un folos de a fi născuți și împreună sădiți cu El, ca unii ce sîntem despărțiți de butucul viței adevărate... De aceea cel ce a hotărît să viețuiască în Hristos, trebuie să depindă de inima și de capul Acela (căci nu avem din altă parte viața), iar aceasta nu e cu puțină dacă nu volvește aceleași. Căci e necesar să ne deprindem voința după voința lui Hristos, pe cit ne e cu puțină nouă oamenilor, și să dorim aceleași și să ne bucurăm de aceleași cu El.¹⁵² Aceasta e adevărata libertate și împărăție, spre deosebire de robia dinainte.¹⁵³ «Iubindu-L pe Hristos astfel și împlinind poruncile Lui, vom deveni părtași și voinței Lui» (τὴννοῆσιν) ¹⁵⁴.

Hristos prin voința Lui prin care îi iubeste pe toți și prin libertatea firii lui umane, pe care o poate dăruia tuturor, așadar, prin înfăptuirea deplină a tendinței ei dialogice, «este omul adevărat și desăvîrșit și singurul și primul prin comportările, prin viața sa și prin toate celelalte»¹⁵⁵. El e definiția omului, spre care privind Dumnezeu l-a creat «pe omul dintîi»¹⁵⁶. De aceea «omul merge spre Hristos și prin fire și prin voință și prin gânduri, nu numai pentru dumnezeirea Lui care e jînta tuturor, ci și pentru cealaltă fire a Lui»¹⁵⁷.

La Nicolae Cabasila avem cea mai sistematică expunere și expli-care a raportului de sinergie între harul dumnezeiesc și libertatea omului, din era bizantină, cu suprema concluzie care derivă din ea: unirea omului cu Hristos. Prin el Bizanțul a lăsat, înainte de dispariția lui, o moștenire clară și de mare folos Creștinismului de după aceea.

152. Op. cit., col. 644.

153. *Ibidem*.

154. Op. cit., col. 618.

155. Op. cit., col. 660.

156. *Ibidem*.

157. Op. cit., col. 681.