



MIR  
M. O 1980

## STUDII ȘI ARTICOLE

### DESĂVÎRȘIREA NOASTRĂ ÎN HRISTOS DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA BISERICII ORTODOXE

Dacă morala creștină generală și specială expune condițiile vieții morale creștine (legea morală, conștiința și libertatea) și doctrina despre păcate și virtuți în formă analitică, ca niște stări de sine, nelegate întreolaltă, spiritualitatea ortodoxă prezintă pe creștin în procesul înaintării lui în *desăvîrșirea în Hristos*, prin curățirea de patimi și prin dobîndirea virtuților, proces care se săvîrșește într-o anumită ordine. Cu alte cuvinte, ea descrie modul în care creștinul poate înainta de la o curățire de o patimă la curățirea de alta și deodată cu aceasta la dobîndirea diferitelor virtuți, care se înscriu pe o anumită scară de desăvîrșire, culminînd în iubire, ca o stare care reprezintă curățirea de toate patimile și dobîndirea tuturor virtuților. Înaintînd spre această culme omul înaintează totodată în unirea cu Hristos și odată cu aceasta în cunoașterea Lui prin experiență, care e totodată și îndumnezeirea Lui.

În lumina spiritualității ortodoxe, morala creștină nu mai apare ca o simplă împlinire a unor datorii impuse de poruncile lui Dumnezeu, care nu-l duc în viața aceasta nicăieri, ci îi asigură doar mîntuirea ca răsplată exterioară în viața viitoare. Creștinul crește în Dumnezeu încă în cursul vieții acesteia, căci împlinirea acestor porunci, efectuează o transformare treptată în ființa lui, sau o umplere a lui tot mai mult de prezența lucrătoare a lui Dumnezeu.

#### I. ȚINTA SPIRITUALITĂȚII ORTODOXE ȘI DRUMUL SPRE EA

Spiritualitatea ortodoxă urmărește desăvîrșirea credinciosului în Hristos. Și întrucît desăvîrșirea nu se poate dobîndi decît în Hristos, prin participarea la viața lui divino-umană, se poate spune că ținta spiritualității ortodoxe este desăvîrșirea omului credincios prin unirea lui cu Hristos și întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu. Se poate spune deci că ținta spiritualității creștine ortodoxe este unirea omului credincios cu Dumnezeu, în Hristos. Dar cum Dumnezeu este desăvîrșit, ținta unirii omului credincios cu El sau a desăvîrșirii lui, nu

ajunge niciodată la un capăt, de la care să nu mai poată înainta. Toți Părinții răsăriteni spun, de aceea, că desăvîrșirea nu are hotar.

Astfel, desăvîrșirea sau unirea omului credincios este nu numai o țintă, ci și un drum nesfîrșit. Totuși se pot distinge pe acest drum două mari etape: una a înaintării spre desăvîrșire prin eforturi de purificare de patimi și de dobîndire a virtuților și o alta, de viață mereu mai înaintată, în unirea cu Dumnezeu, în care lucrarea omului este înlocuită cu lucrarea lui Dumnezeu, omul fiind din partea sa mai mult receptivitatea, sau deschiderea pentru umplerea lui de tot mai multă viață dumnezeiască.

Din cele spuse, se pot desprinde următoarele trăsături ale spiritualității creștine ortodoxe:

1. Starea culminantă a vieții spirituale este o unire trăită sau experimentată a sufletului cu Dumnezeu.
2. Această unire se realizează prin lucrarea Duhului Sfînt, dar pînă la obținerea ei, omul este dator, cu un îndelungat efort de purificare.
3. Această unire se înfăptuiește atunci cînd omul a ajuns la «asemănarea cu Dumnezeu» și ea este totodată cunoaștere și iubire.
4. Efectul acestei uniri constă, între altele, într-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om, însoțite de multe feluri de harisme.

În Răsărit se mai folosește, pentru caracterizarea acestei uniri, și termenul îndrăzneț de îndumnezeire sau de participare la dumnezeire. Viața spiritualității creștine ortodoxe ar fi, așadar, trăirea stării de îndumnezeire sau de participare la viața dumnezeiască. Experiența exprimată pregnant ca stare de îndumnezeire, cuprinde mai mult două învățături generale:

1. Că ea reprezintă ultima treaptă a desăvîrșirii omului, fapt pentru care liza aceasta supremă din viața pămîntească a omului credincios sau ținta întregii lui vieți se mai numește și desăvîrșire, și

2. Că această îndumnezeire se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în el a nemărginirii divine.

Întrucît ea reprezintă treapta celei mai înalte desăvîrșiri de pe pămînt, ea înseamnă o normalizare și o actualizare supremă a puterilor omenești, iar întrucît ea este o stare de îndumnezeire, de cunoaștere, de iubire, de forță spirituală, experimentate de credincios în această stare, se află mai presus de limita puterilor noastre, alimentîndu-se din puterea dumnezeiască.

Starea culminantă a vieții duhovnicești este starea omului credincios ridicat mai presus de nivelul puterilor sale, nu prin sine, ci prin lucrarea Duhului Sfînt. «Mîntea noastră lese afară din sine și așa se unește cu Dumnezeu, devenită mai presus de mîntea», spune Sf. Grigorie Palama<sup>1</sup>. Căci ea nu ar putea vedea ceea ce vede «numai prin faptul că are simțul mintal, așa precum nici ochiul omului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă exterioară ei și deosebită de ea»<sup>2</sup>. Mîntea se depășește în vremea acestei vederi a lui Dumnezeu, pe sine însăși și toate lucrările ei mintale, primind o lucrare a lui Dumnezeu<sup>3</sup>.

1. Sf. Grigorie Palama, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. LIII; ed. Hristou I, p. 458, cap. 47.

2. *Ibidem*.

3. Sf. Grigorie Palama, Al treilea tratat din cele posterioare, despre lumina sfinții, cod. Colsi. 100, f. 185 r, ed. P. Hristou, *τὸ Ἰρηγορίου τοῦ παλαμᾶ συγγράμμα*, Salonic, 1962, p. 581; *Filoc*, rom. VII, p. 325, cap. 48.

Dacă ținta spiritualității creștinului este viață tainică, de unire cu Dumnezeu, calea spre ea cuprinde urcușul care duce spre acest pisc. Ca atare, calea aceasta, pe de o parte se deosebește de acel pisc, pe de altă parte, stă cu el într-o legătură organică, așa cum stă urcușul muntelui cu piscul lui. La starea de desăvârșire și de unire tainică cu Dumnezeu, nu se poate ajunge decât prin îndelungate eforturi sau nevoințe, iar eforturile care nu tind spre încoronarea cu acel moment final al nevoințelor sau spre unirea tainică cu Dumnezeu, apar ca un lucru fără scop. Dar legătura între nevoințe și unirea tainică cu Dumnezeu este și mai strânsă decât între drum și țintă, întrucât, deși trăirea acelei uniri se înfăptuiește la capătul final al tuturor străduințelor ascetice, aurora ei în suflet începe de mai înainte, în cursul acelor nevoințe.

De asemenea, perfecțiunea creștină care un șir întreg de străduințe pînă la dobîndirea ei. Apostolul Pavel compară aceste străduințe cu exercițiile truștești la care se supuneau atleții pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a folosi termenul, Sf. Pavel a folosit icoana vechilor exerciții truștești pentru a caracteriza nevoințele creștinului în vederea dobîndirii desăvârșirii.

Clement Alexandrinul<sup>4</sup> și Origen<sup>5</sup> introduc apoi și termenii de asceză și ascet. Treptat termenii aceștia capătă în Răsărit un colorit monahal. Mănăstirile se numesc ἀσκητήρια, locuri de exerciții, iar «ascetul» este monahul, care se străduiește să obțină desăvârșirea prin observarea tuturor regulilor de înfrînare și de curățire de patimi.

Origen dă numele de asceți creștinilor rîvnitori, care se exercitau în mortificarea patimilor și în alte deprinderi în vederea desăvârșirii<sup>6</sup>.

O comparație amănunțită a ascetului duhovnicesc cu luptătorul din arenă ne oferă Sf. Nil Ascetul în «Cuvîntul ascetic»<sup>7</sup>. Ascetica este deci acea parte a spiritualității care se ocupă cu regulile și cu eforturile ce duc pe om de la prima treaptă a urcușului spre desăvârșire, pînă la contemplație și unire cu Dumnezeu. Ascetica indică partea activă a vieții spirituale, partea de cooperare, pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silințele ce se cer din partea noastră. Iar unirea tainică cu Dumnezeu, dimpotrivă, indică aspectul suportării pasive a lucrării harului în noi, inițiativa lui Dumnezeu, pe care noi trebuie numai să le urmăm și care nu-i aparțin decât Lui.

Desigur că aceasta nu înseamnă că eforturile ascetice nu sînt ajutate de har, nici că pasivitatea din faza unirii este inerție, ci numai că experiența spirituală culminantă nu-și are izvorul în puterile spirituale umane, ci exclusiv în Dumnezeu, pe cînd eforturile ascetice se datorează și unei contribuții active a puterilor sufletești ale omului. J. Hausherr, vorbind despre activitate și pasivitate în legătură cu purificarea activă și pasivă, zice: «Activ și pasiv sînt alte două idei neclare sau false. În contabilitate și poate în mecanică, ele comportă o întrebuintare sigură, pentru că datorita se distruge net de avuție, șocul primit de șocul dat. Dar în psihologie? Omul care nu reacționează în nici un fel, este un mort, și a reacționa este a acționa. Deci nu există pasivitate pură».

Cu atât mai mult în morală și în spiritualitate, actul uman singur, este moral sau imoral, meritoriu sau nu. Acțiunea divină nu sfințește fără acceptarea umană, și a accepta nu este numai a suporta ci și a face un act de primire. Nu există deci pentru adult, sfințire pur pasivă, nici purificare pur pasivă.

4. *Pedagogul*, I, I, cap. 8.

5. P. G., VIII, 348, unde numește pe Iacob după lupta cu îngerul, ascet.

6. *Homilii*, în *Ierem.* 19, 7; P. G., XIII, 518.

7. Cap. 66; *Filoc. rom.* I, Sibiu, 1946, p. 112; *Cuvînt ascetic*; P. G., 79, 719-810.

Dar nici purificare pur activă! Creatura nu are inițiativa absolută, chiar în ordinea naturii. În ordinea grației trebuie repetat cu Sf. Irineu: «facere est proprium benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis»<sup>8</sup>. Acolo unde psihologia nu observă decât acțiunea și starea, metafizica și teologia știu că este mai înțil pătimirea și primirea<sup>9</sup>.

Asceza este «omorirea morții» din noi, ca să se elibereze firea de sub robia ei, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul<sup>10</sup>. După aceea, sînt două morți: cea dintîi este produsă de păcat și este moartea firii, cea de a doua este moartea după asemănarea lui Hristos, care este moartea păcatului și a morții produsă de el. Dar precum moartea firii, ca descompunere produsă de păcat, nu vine numai în momentul final, ci roade ca un vierme vreme îndelungată, așa și moartea morții, sau a păcatului, nu este numai ceva de un moment, ci ceva ce trebuie pregătit vreme multă prin mortificare ascetică. Asceza deci, este o eliminare treptată a otrăvirii care duce firea la descompunere, la corupție. Este, cu alte cuvinte, o eliminare a bolii ce duce firea spre moarte și deci fortificarea firii. Asceza este mortificare de viață făcătoare (ζωοποιός νάστρος), cum îl zice Sf. Simion Noul Teolog. Ea este omorirea treptată a păcatului și a tuturor tendințelor spre el. În opinia curentă cuvîntul asceză este asociat cu un sens negativ. Asceza ar fi pe toată linia reținere, înfrînare, strădanie negativă. Această părere se explică prin faptul că tendințele păcătoase ale firii, obișnuințele care duc spre moartea ei, au ajuns să fie considerate ca latăra pozitivă a vieții. În fond strădanția, în aparență, negativă, a ascezelor, înfruntă elementul negativ din firea noastră.

În realitate asceza are un scop pozitiv. Ea urmărește fortificarea firii și eliberarea ei de viermele păcatului, care o roade, care promovează stricarea ei. Asceza sădește în locul patimilor virtuțile, care presupun o fire cu adevărat înălțată. Este adevărat că ultima țintă a ascezelor este să elibereze firea nu numai de mișcarea patimilor păcătoase, ci și de ideile lucrurilor care se descoperă minții după curățirea de patimi. Dar aceasta numai pentru a-și câștiga o independență față de lucrurile create, care au robit prin patimi firea și pentru a se dori și mai mult după Dumnezeu.

Este adevărat că asceza trebuie să pregătească lă Dumnezeu pe ultima treaptă a eforturilor ei și o minte golită de toate întipăriile lucrurilor create, de toate preocupările pămîntești, o minte pură. Dar acest «gol» nu este nici el ceva cu totul negativ. Căci oricît se vorbește de pasivitatea factorului uman sub lucrarea slavei dumnezeiești, nicăieri nu se spune că această pasivitate ar echivala cu o inerție, cu un minus total. «Golul» minții, oferit lui Dumnezeu reprezintă pozitiv o sete exclusivă după El<sup>11</sup>, după ce o îndelungată experiență au convins-o despre stricăciunea tuturor preocupărilor pămîntești și despre relativitatea tuturor preocupărilor intelectuale orientate spre lucrurile create și, ca urmare, le-a lepădat de la sine pentru a primi, în locul lor, pe Dumnezeu<sup>12</sup>.

8. *Adv. haereses* IV, 64.

9. *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* în «*Orientalia Christiana*», vol. 12, nr. 1-2, 1946, p. 9-10. 10. *Quaest. ad Thales*, q. 61; P. G., 90, 613-636.

11. Socolim deci că prin acest element pozitiv al «setii» supreme de Dumnezeu, «golul» nu e o dispariție a oricărui element creatural din spirit și a oricărui sentiment de creaturitate, pentru a fi numai Dumnezeu, cum afirmă Eckhart, consecvent cu mistica sa panteistă.

12. Trecerea minții prin rașunile lucrurilor create nu l-a fost zadarnică, pentru că chiar dacă leapădă cum amintirea lor actuală, a rămas de pe urma lor cu o înțelegere sporită, așa cum virtuțile au fortificat-o în așa fel încît acum poate fi medlu prin care se efectuează lucrarea Duhului Sf.

Slăbiciunea firii se arată după Sfinții Părinți în lipsa ei de fermitate, în nestatornicia ei. Iar această nestatornicie o vedește ușurința cu care este atrasă de plăcere și este împinsă de durere. Ea nu are forța să stea dreaptă în fața acestora, ci ajunge de o vibrație foarte puțin bărbătească, ca o trestie bălățată de vânt. Voința și judecata ei dreaptă, două din elementele esențiale ale firii, își pierd orice putere. Fieea ajunge ca o minge în mîna patimilor, purtată încoace și încolo de toate împrejurările, de toate impresiunile. Ea nu mai stă tare în libertatea ei, a ajuns de o slăbiciune spirituală care poartă toate semnele stricăciunii, sau nu trădează niciodată o incoruptibilitate care să-i asigure eterinitatea.

Dar omorîrea acestei slăbiciuni de moarte, strecurată în fire, fortificarea firii prin asceză, a devenit posibilă prin mortificarea și moartea de viață făcătoare a lui Iisus Hristos. Puterea dumnezeirii l-a ajutat Lui să biruie iubirea de plăcere și frica de moarte a firii Lui, să o facă, așadar, fermă. Iar legătura tainică în care se află potențial firea din orice ipostas omenească, cu firea omenească din ipostasul Lui divin-omenească, devenind printr-o credință vie și lucrătoare o legătură tot mai efectivă, face ca forța redobîndită de firea Lui omenească să se comunice și firii celorlalți oameni ce cred în El. Eforturile ascetice sînt mijloacele prin care firea omenească ce o purtăm participă tot mai mult la forța firii Lui omenești. Sau, în eforturile noastre, este prezentă și forța din firea omenească a lui Hristos. Legătura potențială cu Hristos ni se face efectivă prin credința în El și forța Lui devine forța noastră. De aceea asceza noastră este o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a Botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos ca în Apus, ci o mortificare eroică cu Hristos și în Hristos. Noi sîntem uniți cu Hristos încă înainte de starea culminantă a unirii tainice cu El, încă în actul prelungit al mortificării noastre. Nu numai înviem cu Hristos, ci și murim cu El, sau nu înviem cu Hristos, ci și murim cu El, mai înainte. Învierea cu Hristos urmează ca o continuare a mortificării, sau a morții, nu ca o schimbare de direcție. Este adevărat că în unirea cu Hristos în moarte, prezența Lui nu ne este atât de vizibilă, dar aceasta ține de faptul că în vreme ce noi murim treptat după omul cel vechi, și Hristos moare cu noi, iar moartea este și o smerire, o ascundere a slavei. Hristos nu se vede în etapa mortificării, ci se crede, dar este prezent. Iar întemeierea siguranței noastre despre prezența Lui în noi, pe credință și nu pe vedere, vedește din nou caracterul eroic al fazei ascetice.

Prezența aceasta a lui Hristos, ca forță nevăzută, o indică sfinții Părinți Marcu Ascelul și Maxim Mărturisitorul, cînd spun că Hristos este ființa virtuților. Dacă virtutea înseamnă bărbăție, iar ființa acestei lării este Hristos, evident că în asceza noastră lucrează forța lui Hristos.

În același timp, faptul că prin asceză nu se urmărește numai curățirea de patimi și dobîndirea virtuților, arată din nou că asceza nu este ceva negativ, ci o fortificare a firii. În cursul ascezei se suprimă prin stăruință îndelungată, deprinderile vicioase și se sădesc în fire deprinderi virtuțioase. Și trebuie multă tenacitate pentru a împiedica vechile obișnuințe să răsară din nou și pentru a consolida noul deprinderi bune<sup>13</sup>.

Maxim Mărt. spune: «Precum soarele răsărind și luminînd lumea, se arată și pe sine și arată și lucrurile luminate de el, tot așa și Soarele dreptății, răsărind în mintea curată se arată și pe sine, dar arată și rațiunile tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El». Cap. de Charit. I, 95; *Filoc. rom. II*, P.G., 90. 981 C.

13. Léonel de Grandmaison S.I., *La religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927, cap. «L'effort ascétique» p. 90-131.

În această caracterizare generală a ascezei se cuvinte să mai remarcăm unul din aspectele normale ale ei. Ea urmează un drum determinat, o ordine și o înșiruire de etape, ce nu poate fi nesocotită, o disciplină precisă, care ține seama de legile dezvoltării normale a vieții sufletești, pe de o parte, și de principile credinței, pe de altă parte. Această luptă după lege înseamnă că drumul ei este stabilit în conformitate cu o rațiune bine întemeiată. Faptul acesta aruncă o lumină și asupra fazei finale a vieții spirituale.

Unirea tainică cu Dumnezeu spre care ducem asceza nu stă la bunul plac al omului, în orice clipă. Ea este ca totul altcova decît stările de confuză afectivitate în care se poate transpune cineva cînd îi place sau care pot veni peste cineva întîmplător<sup>14</sup>. După parcurgerea drumului ascetic în care fiecare moment este așezat, nu fără rațiune, la locul lui, mintea trebuie să treacă prin etapa cunoașterii «rațiunilor» lucrurilor create, cum zice Sf. Maxim Mărturisitorul, și abia după ce a străbătut și această față, însușindu-și rațiunile create și depășindu-le, pătrunde în lumina unirii și cunoașterii tainice. Într-unul această fază de cunoaștere a rațiunilor reale și de depășire a lor se înșiră și ea pe scara ascezei, este evident că unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș, nu este ceva irațional, ci ceva supra-rațional; nu este o stare dobîndită de pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignoranțe a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță de agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțelegerii raționale ale lucrurilor.

Asceza, ca drum al celei mai riguroase rațiuni practice și al celei mai depline cunoașteri a rațiunii lucrurilor, este dovada că la trăirea unirii cu Dumnezeu nu se ajunge prin ocolirea rațiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităților ei, pentru ca și din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înțelegerii supraumane, comunicate de harul Duhului Sînt. Dumnezeu este Rațiunea supremă, izvorul rațiunilor tuturor lucrurilor. Mintea care se ridică în fața unirii cu Dumnezeu, la contemplarea nemijlocită a acestui Rațiuni, trebuie să se fi pregătit pentru înțelegerea acestui sîn al tuturor rațiunilor, prin cunoașterea cît mai multora din ele, deși nemărginit mai multul pe care îl cunoaște acum pune în umbră modul de cunoaștere de mai înainte.

Pe de altă parte, trebuie remarcat că asceza creștină nu este o tehnică artificială și unilaterala, care ar produce prin ea însăși trăirea unirii tainice cu Dumnezeu. O asemenea asceză, falsă are ca urmare o încoronare falsă, care se caracterizează prin următoarele aspecte:

1. Ea nu implică nici o condiție morală, ci este o chestiune de temperament;
2. Extazul este căutat pentru el însuși, el fiindu-și scopul suprem;
3. Acest fel de extaz este steril cînd nu este degradant; omul nu revine din el nici mai instruit, nici mai bun;
4. Acest extaz se aseamănă cu o «mîna întinsă în vid, din care nu aduce decît neant».

14. Unirea tainică cu Dumnezeu e dincolo de efectivitatea psihologică curentă, J. Hausherr zice: «De fapt misticul sfîrșește prin a trece dincolo de suferința și de bucuria umană, dincolo de ceea ce se cheamă vulgar minglicre și dezolare spirituală, într-o regiune unde cuvintele omenești pierd din ce în ce mai mult semnificația lor originală, pentru a nu mai păstra decît o valoare de analogie. Nu există numai un apofatism pentru cunoașterea intelectuală, ci există și unul pentru psihologia mistică, cînd pentru a vorbi cu Diadoh, unitatea simțirii duhovnicești a fost restabilită». *Les orientaux connaissant-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* «Orientalia Christiana», vol. 12, nr. 1-2, 1946, p. 38.

Prima cauză a acestor concepții eronate despre asceză și despre culminația ei în unirea cu Dumnezeu, este părerea că omul are în posesiunea sa toate mijloacele care-l pot duce la treapta spirituală supremă și depinde numai de un anumit antrenament, mai mult sau mai puțin ingenios, pentru a le scoate la iveală.

Spre deosebire de această concepție falsă, creștinismul socotește că la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu nu se poate ajunge fără harul dăruit de El, iar pentru primirea acestui har este necesară o perfecționare morală a întregii ființe umane, prin neconținutul ajutor dumnezeiesc și nu ajunge un antrenament pur omonesc pentru a trezi din somnul ei cine știe ce putere adormită în firea noastră. Dumnezeu nu are, în creștinism, o natură asemănătoare cu un obiect, pe care-l putem cuceri printr-o încursiune omenească, dirijată de o tactică bine pusă la punct, ci este o Persoană și, ca atare, fără o inițiativă din partea Sa, nu poate fi cunoscută. Iar pentru această autodesoperire a lui Dumnezeu într-o vedere tainică trebuie să ne facem vrednici în mod sincer, curaj și bun. Căci El este mai presus de orice ofensivă ce uzează de forță sau de șiretenie. Deci asceza creștină este un drum luminat de rațiune, dar nu numai de rațiune, ci și de credință, de rugăciune și de ajutorul lui Dumnezeu, un drum de-a lungul căruia se purifică de păcat și se fortifică moral întreaga noastră fire.

## 2. SENSUL ȘI POSIBILITATEA UNIRII CREȘTINE CU DUMNEZEU

După învățătura creștină, unirea cu Dumnezeu realizează sensul adevărat al acestei uniri. Dar acest sens este pervertit acolo unde se tinde la o identificare între om și Dumnezeu, respectiv la o actualizare în conștiință a unei identități care, substanțial, ar exista în prealabil, cum este cazul în toate religiile și în toate filozofii panteiste. De aceea unii teologi protestanți, înțelegând prin unirea tainică cu Dumnezeu, exclusiv această identificare, și neadmițând posibilitatea unui contact direct, nemijlocit cu Dumnezeu, care să nu fie o identificare substanțială, resping principial orice unire tainică și cad în extrema opusă a separației ireductibile între om și Dumnezeu. Între acești doi factori nu este posibilă, după ei, nici un fel de transmisiune, nici un fel de contact nemijlocit și tocmai de aceea se folosește Dumnezeu exclusiv de cuvânt pentru a stabili totuși o legătură între El și noi. «Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pămîntească a cuvîntului», zice un teolog protestant, «se arată că este exclusiv unirea nemijlocită în care am sta cu El, dacă n-am fi instrăinați»<sup>15</sup>; sau cum spune mai departe același teolog: «Dacă Dumnezeu se apropie de noi, care ne aflăm cu toată ființarea noastră într-o mișcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvîntului, aşadar într-o formă în care El însuși rămîne totuși ascuns, aceasta este o milostivă cruțare a noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putut-o suporta»<sup>16</sup>.

Teologii protestanți din școala dialectică, respingînd orice unire tainică cu Dumnezeu, au în vedere, cum am spus, concepția hindooă, eckartiană, idealistă și în general orice fel de panteism religios sau filozofic pentru care între om și Dumnezeu există o «continuitate neîntreruptă», un sens evolutiv, neoprit de nici o prăpastie, omul fiind în esență și devenind în actualitate, prin dezvoltarea uneia sau a altora dintre puterile sale, Dumnezeu.

15. Karl Heim, *Jesus der Herr*, Furche Verlag, Berlin, 1935, p. 182.

16. *Op. cit.* p. 183.

Invățătura creștină însă este străină cu totul de tendința identificării panteiste a omului cu Dumnezeu. Cu toate acestea, ea afirmă cu curaj posibilitatea unei «uniri» a omului cu Dumnezeu, a unei «vederi» nemijlocite a lui, a unei «participări» prin har la El.

Teologia protestantă nu vede însă cum s-ar putea înțelege o astfel de «unire» cu Dumnezeu și cum s-ar înțelege ea altfel decât ca o identificare mai mult sau mai puțin totală.

De aceea se cuvine să stăruim mai mult asupra sensului creștin al «unirii» cu Dumnezeu și a «vederii» nemijlocite a Lui, ca și asupra posibilității acestui fapt tainic. Desigur, nu vom analiza aici momentul culminant al acestei uniri, ci intrucit acesta este anticipat în grade mai puțin intensive și pe treptele anterioare ale vieții creștine trăită în duh de evlavie, ne vom mulțumi să evidențiem în mod principial numai sensul și puțința unui contact nemijlocit cu dumnezeirea. Căci dovedită odată posibilitatea principială a unui asemenea contact, indiferent de intensitatea lui, este dovedită implicit și posibilitatea «unirii» cu Dumnezeu pe culmile de dincolo de limita puterilor omenești.

În termenii cei mai generali am văzut că invățătura creștină adoptă o poziție medie între mistica identității și separația ireductibilă între om și Dumnezeu.

Îndreptățirea ei va reeși și din arătarea celor două teze extreme. Excluderea de către Invățătura creștină a tezelor extreme ale identității și separației absolute rezultă din caracterul de creatură al omului și al lumii peste tot. Iar caracterul de creatură al acestora este o consecință necesară a caracterului absolut al Ființei supreme. Dacă Dumnezeu este realitatea a cărei putere nu poate fi depășită de nici o altă putere, această putere nesfrântată de nici o altă putere superioară ei, trebuie să se arate și în raportul lui Dumnezeu cu lumea. Lumea nu poate fi pentru El un destin necesar, o trenă neconținut variabilă, pe care trebuie să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanație sau o desfășurare involuntară a ființei Lui. Căci atunci în ce și-ar mai arăta El suveranitatea peste orice necesitate și lege? De aceea lumea trebuie să fie un produs liber al voinței Lui. Și deoarece cu cil o ființă este mai puternică, cu atât pune mai puțin o materie externă sau ființa sa la contribuție în producerea unui lucru. Dumnezeu făcând lumea, a trebuit să manifeste cea mai înaltă formă de putere, cugetată de noi, nefolosind nimic exterior, dar nepunând nici umărul, nici sudoarea ființei Sale la contribuție, ci scoțând-o la iveală din nimic prin simpla manifestare a voinței Sale, ca ea să apară. Aceasta înseamnă că lumea a fost făcută din nimic prin cuvântul Său, ca manifestare a voinței Sale, dar nu ca emanație de particule din ființa Sa. Prin urmare, în constituția lumii și deci și a omului nu intră nimic din ființa lui Dumnezeu, ca supremă realitate, pentru că nu este — și mintea nu poate admite să fie — un obiect purtat de șuvoiul unei puteri sau a unei legi superioare Lui. Iar creaturitatea lumii exclude orice identitate — fie ea cit de parțială — cu Dumnezeu. Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nici o evoluție.

Dar, pe de altă parte, cuvântul prin care a creat Dumnezeu lumea, ca manifestare a voinței Lui, a fost oricum o manifestare de putere. Fără să amestece Dumnezeu nimic din puterea Sa în ființa lumii, totuși, fără această coborâre a puterii Sale în neantul din care a scos-o, ea nu ar fi putut să se producă, precum fără această prezență a puterii Lui în jurul ei și chiar în imediata înimilitate a fiecărui lucru din ea, lumea nu s-ar putea susține și dezvolta. Căci fără puterea lui Dumnezeu lumea s-ar reduce în ultima analiză la neantul care n-are nici o putere să o susțină. S-ar putea spune că ajungea ca Dumnezeu să-și manifeste voința Sa de la distanță ca lumea să

fi apărut, precum ar ajunge să facă acum la fel ca lumea să se susțină și dezvolta. Dar această voință, ca să-și facă efectul în raport cu lumea, trebuie să ajungă cunva ca prezența de putere pînă acolo unde se produce efectul. Ori unde se produce un efect al unei puteri, trebuie să fie prezentă forța producătoare de efect a acelei puteri. Astfel, fiecare lucru din lume are pînă în intimitatea sa prezența nemijlocită a unei puteri lucrătoare a lui Dumnezeu<sup>17</sup>. Prin această putere lucrătoare fiecare din noi ne aflăm de la început într-o «unire» nemijlocită cu El, datorită căreia sintem și ne dezvoltăm<sup>18</sup>.

Dar spiritualitatea creștină adaugă în plus la această «unire» numai o sporire treptată și mai ales o sesizare a ei prin conștiință. Este posibilă această sporire și această sesizare din partea omului prin conștiință? Sfinții Părinți afirmă această puțință, iar ca mijloc prin care ea se poate realiza prezintă toți curățirea sufletului și a minții de preocupările lumesti. Dar noi vom menționa cursul demonstrației pe același plan principal de pînă acum.

Ființa noastră nu este numai creatură organică sau anorganică, ci are și un suflet înzestrat cu minte și voință. În mintea sa se află un impuls neostentit după cunoaștere. Acest impuls nu se poate înțelege fără certitudinea prealabilă a unor realități externe care trebuie cunoscute.

N. Hartmann<sup>19</sup>, reluînd o idee a cugetătorului creștin Simon Frank<sup>20</sup>, a formulat mai pregnant adevărul că mintea noastră are înainte de cunoașterea explicită a unei realități, conștiința generală a existenței acelei realități. Îndată ce a făcut, prin cunoaștere explicită, o fărmă din realitate, obiect al ei, ea are conștiința că dincolo de realitatea devenită obiect al cunoașterii, se găsește transobiectul, adică realitatea nedevenită încă obiect al cunoașterii explicite. Mintea are o evidență prealabilă, de ordin general al unei realități ce cade mereu dincolo de raza constatărilor sale directe.

Iar Blondel spune că mintea are nu numai evidența prealabilă a unei realități transobiective în general, ci evidența unei realități infinite<sup>21</sup>. Ea are conștiința mai mult sau mai puțin explică că setea ei după cunoaștere nu se va fi liniștit, că nici un obiect finit nu-l va mulțumi după ce-l va cunoaște. De aici rezultă pentru ea, în același mod mai mult sau mai puțin confuz, evidența că, sau această sete va dura veșnic — realitatea avînd o înfinitate constrîngătoare de obiecte relative fără sfîrșit — sau se va odihni, alimentîndu-se totuși veșnic, în cunoașterea unei realități integrale, infinite în ea însăși, de altă natură decît tot ce poate fi finit. Și cum prima teză sperie ca o perspectivă de nesfîrșită oboseală ce nu-și găsește niciodată odihnă într-o satisfacție supremă, totală, nesfîrșită, nelimitată, din alternativa ce-i stă în

17. Aceasta este doctrina Sf. Grigorie Palama, după care ființa lui Dumnezeu rămîne inaccesibilă, dar lucrurile Lui coboară la noi.

18. Sf. Apostol Pavel spune în Areopag: «Dumnezeu nu este departe de nici unul din noi, căci prin El viem, ne mișcăm și sintem» (Pavle, 17).

20. *Connaissance et être*, Paris, Alcan, 1931.

21. «Car à propos des objets et des vérités d'elle connaît, la science qui s'élabore en nous l'accomplit son œuvre discursive (qu'elle soit scientifique ou métaphysique), qu'en portant en elle et qu'en employant des vérités transcendentes à tous les objets partiels de la connaissance discursive. Et c'est ce sens que S. Thomas a pu dire que toute pensée et toute connaissance distincte implique une secrète affirmation de Dieu, d'où cette définition de l'intelligence et de sa finalité: elle est capax Entis, capax Dei. Non que cette capacité soit consciente explicitement de son objet, condition de tous les autres objets connus; et c'est pourquoi un travail attrayant soit indispensable pour conférer à l'idée latente qui vit au plus profond de l'intelligence une clarté suffisante, une force qui commande l'assentiment de toute raison droite et bien conduite». *L'Action*, vol. 1, p. 368.

față în mod general, se ridică mai luminoasă și mai convingătoare, partea cea de a doua a ei.

Prin urmare, dacă mintea creală vine pe lume cu impulsul de a cunoaște, și de a cunoaște pe cel infinit, acest impuls este dovada că ea este făcută prin infinit, că el există înainte de ea, dacă din primul moment al trezirii ei îl presupune existînd. Și undeva trebuie să se găsească o realitate de cunoscut mult mai profundă ca ea, realitate infinită, dacă este în ea o aspirație atât de arzătoare, după cunoaștere și dacă nici unul din obiectele finite nu o satisface, ci mai degrabă îl dezamăgește așteptarea. Mintea este făcută să-L caute pe Dumnezeu, și realitățile finite nu pot avea ca obiecte ale cunoașterii, rînd pe rînd atinse și depășite, rostul negativ de a o amăgi necontentit, de a-și rîde de acest impuls, ci pe acela pozitiv de a o pregăti succesiv pentru marea înțînire, pentru înțelegerea Celui ce stă la capătul final al tuturor.

Dar să analizăm un moment natura acestui impuls de cunoaștere a lui Dumnezeu și a acestei certitudini implicite pe care o are mintea despre El. Pot fi acestea înțelese în cadrul tezei că între Dumnezeu și om este o separație netă? Ar fi imposibil să înțelegem acest impuls ca închis într-o minte separată net de realitatea infinitei deosebi, precum și de realitatea externă, în general. Acest impuls neostentit nu poate fi susținut decît de o sursă neostentită. Asupra minții trebuie să exercite o înfrîngere impulsivă și atractivă, cauza primă a creației și scopul ultim al cunoașterii<sup>22</sup>. Iar certitudinea implicită a minții despre o realitate inteligibilă infinitei pînă nu a cunoscut-o de fapt, certitudine care susține acest impuls de cunoaștere, arată că mintea înainte de a vedea, plîșie într-un fel oarecare, realitatea ce are să fie cunoscută, că este în prealabil într-un fel de legătură nemijlocită, simțită ca printr-un fel de întineric cu ea.

Aceleași considerații s-ar putea face în legătură cu tendința ființei noastre, de a se apropia sau de a-și însuși tot ceea ce reprezintă o valoare. Este și aceasta o tendință infinitei, care știm că nu se va satisface cu nici o valoare finită, ci străbătînd prin toate, o caută pe cea infinitei, pe care o simte confuz că există. Această sete după valoarea infinitei vine și dintr-o experiență a concavității noastre, a insuficienței pe care trebuie să o împlinim prin valori ce există afară de noi. Dar dinamismul setei acestora are în ea și ceva pozitiv, care nu se poate explica numai din minusul nostru și această forță pozitivă nu poate fi susținută în noi, decît de iradierea și de atracția valorii infinite, cu care ne aflăm, prin urmare, pe firul unei legături neîntrerupte. Dar noi știm că, din încorporările concrete de valori, cea mai demnă de lubre ne apare persoana umană pentru că ea reprezintă cea mai bogată, mai complexă concentrare de valori. Obiectele ne înfășează fiecare cîte o singură valoare, în orice caz un număr cu mult mai redus. Și mai ales le lipsește valoarea conștiinței, valoarea înțelegerii, care este proprie persoanelor și în care singurătatea noastră află mult căutată tîmădulre. Dacă-l așa și pe planul nevăzut, valoarea supremă, valoarea care este în

22. «En fait nul n'a un pouvoir d'option libre des impulsions passives ou passions que pour la conscience. Si obscure qu'elle soit, elle sert d'une terme de référence absolument supérieure à tous les objets finis, à tous les attrails subalternes entre que-elles oscillent les consciences antagonistes. Cette présence chez scient et libre d'une idée de l'infini, de l'universel, du bien transcendant à toutes les déterminations particulières qui peuvent le solliciter, est la condition sine qua non de toute conscience d'être cause, de tout agir propre à un agent même imparfait, de toute efficacité réellement initiatrice. On ne saurait trop insister sur cette vérité capitale dans l'univers, ou il y a des causes secondes, véritablement émissives et productrices, que parce que l'idée d'un infini, d'une causé première, d'un ordre transcendant qui se communique à des esprits qui reçoivent — avec ces notions et par elles — a quelques chose de la puissances que ces notions portent en elles». *L'Action*, vol. 1, p. 235.

slare să împlinescă dorurile noastre, nu poate să fie decît de caracter personal, intrînd în sine tot ce este vrednic de prețuit și de iubit, purtate în focarul unei conștiințe, a unei înțelegeri iubitoare a noastră.

Astfel, prin mintea noastră și prin dorul ontologic al ființei noastre, nu numai că sintem legați cu un fir neîntrerupt de Dumnezeu, dar dinamismul lor ne indică posibilitatea și chiar trebuința ca această legătură să se facă tot mai strînsă, ca unirea de la distanță să devină o unire tot mai apropiată.

Dar realitatea unei comunicări adevărate între Dumnezeu și om, a unei punți întinse între acești doi poli și deci a posibilității unei intensificări a acestei legături nemijlocite, se desprinde și din natura Revelației divine și din faptul că sintem în stare să o primim, distingînd-o de orice comunicare pămîntească.

Am văzut că teologii protestanți<sup>23</sup>, socotind cuvîntul ca singurul mijloc al Revelației divine, văd în el ceva ce se opune oricărei comunicări reale, oricărui fel de contact între om și Dumnezeu, care tocmai de aceea, ne-a descoperit voia Sa prin cuvînt, ca să nu se arate El însuși, datorită separației Lui de noi, Noi, fără a discuta aici îndreptățirea acestei afirmări exclusive a cuvîntului, ca mijloc al Revelației divine, vom arăta că și el indică o comunicare de natură tainică între Dumnezeu și om. Teologii protestanți din școala dialectică deosebesc desigur cuvîntul revelațional de Ideea detașată, de sine stătătoare, sau de gîndul propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie, însumi, sau de cuvîntul altel persoane, egale cu noi. El este totdeauna cuvîntul Persoanei divine către persoana umană. În cuvînt se descoperă și voința Persoanei supreme, a Persoanei divine, care are ceva cu mine. «Cuvîntul nu este mai puțin ci mai mult ca Ideea, căci Ideea înseamnă spirit singularic, cuvîntul însă comunitate de spirit. Ceea ce numesc Grecii *logos*, este cuvîntul din mine; ceea ce numește Biblia cuvînt este cuvîntul către mine<sup>24</sup>. Cuvîntul este o relație a unei persoane vii cu mine. Trei elemente sînt date prin cuvînt: persoana care mă agraiește, eu, care sînt agrăit și cuvîntul prin care sînt agrăit. Auzînd un cuvînt, eu fac implicit experiența că mi-l grăiește o persoană deosebită de mine. Teologii protestanți accentuează asupra cuvîntului ca mijloc exclusiv al Revelației divine, nu numai pentru a exclude puțința unei revelări nemijlocite a lui Dumnezeu, ci și confundarea ei cu o autorevelare a vreunor substraturi ale ființei noastre, în sensul filozofiei panteist-idealiste.

Cuvîntul este semnul unei persoane deosebite de mine, deci a unei totale alte alterități a Persoanei divine.

Pînă aici ne convine întru totul precizarea ce o dau teologii protestanți din școala dialectică, cuvîntului, ca mijloc al Revelației divine. Dar din tendința de a ține dumnezeirea, chiar cînd se revelează într-o transcendență absolută, pentru a nu deschide cumva poarta filozofiei panteiste idealiste, prin admitterea unei comunicări a lui Dumnezeu cu noi, în continuarea cugetării lor asupra cuvîntului revelațional, vin cu ceva deosebit de cu ceea ce au spus pînă acum. Dacă pînă aici atribuiau cuvîntului aceste anumite virtuți de a face vestită Persoana care-l comunică, acum dezbracă acest cuvînt de orice sarcină deosebită de sensul pur pe care, de obicei, îl cuprinde un cuvînt. Așa de pildă, ei spun că cuvîntul grăit de Iisus Hristos nu poartă în el nimic din dumnezeirea lui, ci are un sens pur intelectual. Astfel, Revelațiunea în Iisus Hristos nu mai este străbaterea unei lumi noi în timp, ci comunicarea unui adevăr care se

23. Cu deosebire cei din Școala dialectică, de pildă: E. Brunner, în *Die Mystik und das Wort*, Tubingen, 1928.

24. E. Brunner, *op. cit.*, p. 197-198.

adresează cunoașterii omului, fără a cuprinde în sine nici un semn că este de la Dumnezeu, nici o putere care să-i arate proveniența divină. Teologii amintii nu exclud numai orice psihicitate din cuprinsul acestui cuvânt și din procesul de primire al lui, ci și orice sârnă de natură spirituală, care să-l arate cuvânt venit de la Dumnezeu. Încopclerea omului de Revelație se face printr-un act exclusiv de cunoaștere. În această constă credința. «Ea n-are nimic a face cu exclamațiile sau trăirile religioase, credința aparține la domeniul spiritului» (în sens de cunoaștere abstractă, intelectualistă)<sup>25</sup>.

Din expunerea de mai sus, s-a văzut o primă contradicție în teologia protestantă dialectică. Pe de o parte această teologie ține să distingă «cuvântul» Revelației de «idee», din motivul că primul își arată proveniența necesară de la o Persoană care-și îndreaptă atenția el. către atenția mea, agrăindu-mă, iar a doua este un sens în sine care nu-mi spune nimic despre proveniența lui de la altă persoană. Dar pe de altă parte confundă cuvântul Revelației cu ideea ca sens pur.

Dar prin ce a cunoscut și prin ce cunoaște orice om credincios că cuvântul revelației este un cuvânt al unei persoane și anume al Persoanei divine, dacă, după cum susține teologia dialectică, el nu cuprinde decât sensul lui intelectual? Sau cum puteau și ucenicii lui Iisus să se le vorbea nu este numai o persoană omenească, ci una dumnezeiască? Prin ce puteau și ei să dea asupra acelei Persoane stă un «accent» care o deosebea total de toți ceilalți oameni? De unde aveau ascultătorii proorociilor siguranța că ei grăiesc cuvintele lui Dumnezeu? Pentru teologia dialectică răspunsul la această întrebare este foarte greu, odată ce nu admite că împreună cu cuvântul lui Iisus sau al proorocilor s-ar fi revărsat în suflute și ceva din dumnezeiasca putere, care dădea convingerea în proveniența divină a acestor cuvinte.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde era credința ascultătorilor că Iisus nu era un om simplu, ci Dumnezeu, iar proorocii nu grăiesc cuvintele lor omenești. Și ca să dea un răspuns, recurg la Duhul Sfânt: «Numai prin El este dellmătat în lumea creată, locul unde grăiește Dumnezeu de restul conținutului din lume». «Prin El obține un loc al Jumlil accentului veșniciei». Tot accentul acesta al Duhului Sfânt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta este o doua funcțiune a Duhului Sfânt, săvârșită prin unul și același act prin care delimitează în lumea reală locul unde vorbește Dumnezeu». Ea constă în aceea că linia delimitată care se produce prin alegerea lui Dumnezeu este făcută vizibilă acelora cu care Dumnezeu vrea să între în legătură. Nimeni nu poate vedea accentul veșniciei care stă deasupra acelui loc al timpului, decit prin Duhul Sfânt. Acela căruia nu-l deschide Duhul Sfânt ochii, acela nu poate vedea nimic ce cade afară de cadrul întregului (temporal)<sup>26</sup>.

Nouă ne ajunge această recunoaștere. Prin ea se dezmente total teoria că funcția cuvântului revelațional este să excludă intrarea lui Dumnezeu în legătură cu omul. Desigur, într-un fel oarecare, Dumnezeu se întinde prin puterea Lui pînă acolo unde un organ profetic rostește cuvântul Lui revelațional. Dar pentru ca ascultătorul să capete certitudinea caracterului dumnezeiesc al acestui cuvânt, puterea dumnezeiască trebuie să facă un pas și mai departe și anume pînă în sufletul lui, ca o iradiere din cuvântul însuși, care se deosebește în ochii lui, de cea din orice cuvânt omeneș și ca o putere care îl face apt să sesizeze ceea ce alții, care n-au primit această putere sau

25. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, 1922, p. 79.

26. K. Helm, *op. cit.*, p. 165.



n-au voit să o primească, nu sesizează. În orice caz, puterea aceeași dumnezeieci care grăbește prin organul său revelațional, ajunge și în sufletul ascultătorilor.

Dacă cuvântul revelat al lui Dumnezeu, luat în sine, nu poate fi numai un sens pur, ci ca purtător al unui interes dinamic al lui Dumnezeu față de om, trebuie să aducă o prelungire de putere dumnezeiască până la noi, fenomenului credinței, ce se trezește în noi față de acest cuvânt, adică faptul că sintem făcuți capabili să-l primim, este și el la rîndul lui semnul unei legături nemijlocite pe care a stabilit-o cu noi. În fenomenul credinței se înfățișează în mod actual atenția lui Dumnezeu față de noi cu atenția trezită de El în noi. Dar întâlnirea a două persoane prin atenția lor reciprocă actuală, este o întâlnire prin ceva propriu fiecăreia din ele. Chiar faptul că cuvântul culva mă obligă la un răspuns, implică legătura mea cu el. Iar în această necesitate necondiționată de a mă adresa culva și de a-i răspunde, se arată că prin toate cuvintele și răspunsurile sînt într-o legătură cu Dumnezeu.

Părinții Bisericii, cînd vorbesc de «simțirea minții», afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cunoaștere a Lui de la distanță. Este ceva analog cu «înțelegerea unei persoane cu care ești în contact»<sup>27</sup>; chiar cuvintele ne arată că sintem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod analogic printr-o putere a lui, iar prin firea ce ni s-a dat, spiritualitatea nu face decît să ne facă conștienți de această legătură.

Dar pe altă parte, cum am văzut, creaturitatea noastră impusă de suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, face imposibilă transformarea noastră în substanța divină, oricît de mult ne-am apropiat de El. Apropierea noastră de Dumnezeu, ridicarea noastră la înțelegerea Lui, nu se poate realiza decît dacă ne îmbracă Dumnezeu însuși în cele proprii ale Lui; dar chiar străbătuți de puterea Lui, nu putem lepăda ființa noastră creată, ea nu se prefacă în necreată. Ne îndumnezeim după har, dar nu după ființă.

Excluzînd deci ca două extreme imposibile, separația netă de Dumnezeu și identificarea cu El, rămîne ca raportul nostru cu El să se dezvolte pe linia de îndelungată lungime a unei legături reale, a unui contact care, pornind de la întâlnirea prin energie spirituală a atenției să ajungă pînă la vederea «față către față».

Identificarea este exclusă nu numai prin calitatea de Creator a lui Dumnezeu și prin calitatea fonclară de creatură, a omului, ci și prin caracterul de Persoană a lui Dumnezeu. De altfel, tocmai pentru că Dumnezeu este Persoană — și numai Persoană poate fi, dacă modul de existență liberă și conștientă al persoanei este înfățișat superior modului de existență inertă a obiectelor, iar El nu poate fi decît liber și chiar suveran — deci tocmai pentru că este Persoană și anume Persoană absolut suverană, nu poate aduce lumea la existență prin emanație sau desfășurare involuntară din ființa sa, nici prin utilizarea din neputință a unei materii eterne, ci numai prin creație din nimic. Dar făcînd abstracție de aceasta și privind persoana lui Dumnezeu ca fapt în sine, ea face imposibilă identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu, dar dă posibilitate unui progres indefinit al comuniunii omului cu El. Și anume, întîi pentru faptul că în calitate de Persoană Dumnezeu nu poate fi cunoscut de om printr-o ofensivă cognitivă din partea lui, precum nu se poate intra cu El în intimitatea unei comuniuni fără voia Lui.

27. Vezi Sf. Simion Noul Teolog, *Cuvînt etic V*, în *Filocalia rom.* VI, p. 185.

Nu poți cunoaște persoana semenului numai prin inițiativa ta, sau printr-o expediție agresivă din partea ta. Pentru a o cunoaște, trebuie să se descopere ea însăși, printr-o inițiativă proprie și o face aceasta cu atît mai mult cu cît lipsește mai mult elementul agresiv din tendința ta de a cunoaște. Cu atît mai mult pe Dumnezeu, Persoana supremă și căreia nu este îmbrăcată de un corp vizibil, nu-L poate cunoaște omul, dacă nu se revelează El însuși<sup>28</sup>. Prin aceasta se confirmă în primul rînd teza spiritualității creștine că nu se ajunge la vederea lui Dumnezeu fără un har special din partea lui Dumnezeu. Dar aceasta exclude și putința ca ființa noastră, în setea după cucerirea prin cunoaștere și împropriere a lui Dumnezeu, să ajungă pînă la absorbirea ființei divine în sine, pînă la identificarea sa cu Dumnezeu. De altfel, o identificare a omului cu Dumnezeu ar echivala cu o dispariție a ființei umane ca ființă deosebită și peste tot a lumii ca realitate distinctă. Ar însemna că Dumnezeu să renunțe la existența creațiunii. Dar atunci de ce a făcut Dumnezeu lumea? Ca să-l ia existența prin absorbirea în Sine, după ce a trecut-o prin ocolul unei existențe efemere? Dacă forma aceasta a existenței create nu are o valoare ca atare, sau posibilitatea de a se bucura de valorile divine, rămînd în sine creatură, nu era mai logic ca peste tot nici să nu fie adusă la existență?

Pe de altă parte, dacă omul a fost creat și el ca persoană, intenția lui Dumnezeu a fost să existe și el ca un eu ireductibil, capabil să-și apere în relațiile de comuniune vatra intimă a ființei sale. Relațiile dintre persoanele create ne arată pe de o parte cît de strînsă poate fi comuniunea dintre ele, pe de alta, ireductibilitatea curilor pe lîngă cea mai desăvîrșită unire dintre ele. Relațiile acestea sînt și o icoană pentru legătura omului cu Dumnezeu. Ele ne fac să înțelegem relația care nu se poate exprima prin cuvinte, decît contradictoriu<sup>29</sup>. Pe de o parte ea este «unire», pe de alta, această unire nu este o identificare. Dumnezeu copleșește ființa noastră cu darurile și cu puterile Sale, dar aceste daruri și puteri nu devin daruri și puteri naturale ale ființei noastre. Ființa noastră nu se prefacă în ființă divină, pentru că eul nostru creat nu devine eu dumnezeiesc și de aceea în această trăire, eul nostru își păstrează conștiința, că nu prin sine puterile sale se bucură de toate bunurile ce le gustă, ci prin Dumnezeu. Creștinul duhovnicesc își însușește afirmația de supremă smerenie, dar și de supremă îndrăzneală. «Eu sînt om, dar viețuiesc ca Dumnezeu prin ceea ce mi-a dat Dumnezeu; sînt om, dar la nivelul lui Dumnezeu, prin grația cu care a binevoit El să mă îmbrace». Ea redă expresia Sf. Apostol Pavel: «Nu mai viețuiesc eu, ci Hristos viețuiește în mine» (Gal. 2, 28). Adică eul meu de om n-a încetat să existe, căci conștiința eului propriu o am, odată ce-l afirm; dar eul meu trăiește viața lui Hristos. Am rămas om după fire, dar am devenit Hristos după puterile prin care trăiește acum eul meu. Aceasta este experiența creștinului pe culmile supreme ale trăirii sale duhovnicești.

28. Max Scheler, *Vom Ewigen in Menschen*, Berlin, 1933, p. 681-686.

29. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de I. Bodogac, Sibiu, 1946, p. 4, spune: «Pe cît de negrătită e bunătatea față de noi... tot pe atîta este de neîntreruptă și neajunsă unirea duhovnicescă a credincioșilor cu Dumnezeu, încît mintea nu poate născoci nimic ca să se poată asemăna cu ea. De aceea și Sf. Scriptură a trebuit să născocască o mulțime de chipuri care să lămurească marea taină a acestei uniri nelucrese. Deoarece într-una singură e împedat că nu se poate cuprinde un așa de mare adevăr, se pare că unirea și legătura dintre soji ar lămuri în chip sigur această unire tainică. Totuși și aceste icoane sînt slab grăitoare și rămîn departe de ceea ce ar trebui ele să spună».

### 3. SPIRITUALITATEA CREȘTINĂ ȘI PARTICIPAREA OMULUI DUHOVNICESC LA VIAȚA SEMENILOR

Cerculă opinia că spiritualitatea ortodoxă îndeamnă la un indiferentism față de viață, la o retragere din desfășurarea ei, la un eshatologism prematur.

Părerea aceasta este însă cu totul greșită. În special Sf. Maxim Mărturisitorul a scos în evidență mișcarea creației zidite de Dumnezeu și necesitatea oricărui om de a participa la această mișcare, dacă vrea să ajungă la desăvârșirea reprezentată prin unirea tainică cu Dumnezeu. Căci mișcarea este menită, în general, să ridice pe om la un nivel de mai mare bunătate și la desăvârșire.

Vom da mai întâi un cîntat din ei, referitor la acest dinamism al creațiunii. Răspunzînd la întrebarea egumenului Talasie, în ce sens spune Iisus Hristos despre Tatăl Său că lucrează (10.5, 17), odată ce în cele șase zile ale creațiunii a terminat de adus la existență toate categoriile de ființe din care se alcătuiește lumea, el zice: «Dumnezeu isprăvind de creat rațiunile prime și esențele generale ale lucrurilor, lucrează totuși pînă azi, nu numai susținînd acestea în existență, ci și aducînd la actualitate, desfășurînd și constituind exemplarele particulare date virtuții în esențe, apoi asimilînd exemplarele (singulare) particulare cu esențele universale, pînă ce folosindu-se de rațiunea cea mai generală a ființei raționale sau de mișcarea exemplarelor particulare spre fericire, va uni pornirile de bunăvoie ale tuturor, în felul acesta le va face să se miște armonic și identic întreolaltă și cu întregul nemalavînd cele particulare o voință deosebită de a celor generale, ci una și aceeași rațiune contemplîndu-se în toate, neimpărțită de modurile de a fi și de a lucra ale acelorora cărora li se atribuie la fel. Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate»<sup>30</sup>.

De fapt, lumea ni se prezintă într-un proces de neconțință «partuririune eshatologică», cum zice Maurice Blondel, în care fiecare parte este determinată de întregul univers, determinînd la rîndul său întregul și «fixitatea relativă a ființelor comportă o desfășurare ale cărei faze multiple nu pot fi izolate unele de altele, fără grave riscuri»<sup>31</sup>. Scopul ei, cum spun Sf. Părinții, este să scoată la iveală spiritul îndumnezit. De aceea, această desfășurare solidară nu se produce numai în sistemul închis al ordinii fizice, ci ea influențează și existența spirituală a ființelor personale, precum faptele acestora, generate de idei și de sentimente, influențează desfășurarea fizică a universului, precum se influențează aceste persoane și între ele. Cu un cuvînt, ordinea spirituală și fizică a lumii create se desfășoară solidar, printr-o interinfluență care circulă în tot universul<sup>32</sup>. Astfel, fiecare persoană este responsabilă de desfășurarea întregului univers fizic și spiritual. Cel mai mic gest al nostru pune lumea în vibrație și îl modifică starea. Totodată existența fiecărei persoane ca și a fiecărui lucru este mereu în funcție de convergența factorilor produși de

30. P. G. 90, 272.

31. *L'Action*, vol. I, Aican 1936, p. 316-317.

32. Maurice Blondel, *op. cit.*, p. 414: «Nous avons vu en effet comment la création tout entière est primitivement passivité initiale; mais aussi comment surgissent cependant, sous la motion du Dieu des cieux d'élever peu à peu et par pure bonté des êtres à la dignité des causes, des agents physiques vivants, conscients, selon une hiérarchie des formes composant une solidarité ou les intérieurs préparent, soutenant les supérieurs qui à leur tour soulèvent et portent en haut les conditions naturelles de leur propre action. Lumea este astfel într-o «ierarhie dinamică» și într-o «geneză progresivă», existînd «une liaison totale de monade». *Op. cit.*, p. 372.

desfășurarea întregului<sup>33</sup>. «Acțiunea fiecăruia, cît de infimă ar fi ea, provoacă rezistențe sau reacțiuni, suferă presiunea universală pentru a se insera în univers, refuză în oarecare măsură și domină această greutate (ce poids) a universului. Deci niciodată acțiunea noastră nu se înfăptuiește într-un cerc absolut închis»<sup>34</sup>.

Dar această desfășurare nu se face la întâmplare și nu este fără țintă. Nu se poate face cu lumea exterioară orice. Numai țînînd seama de posibilitatea și legile naturale din natură, omul și-o poate aservi, cu folos. Modelarea naturii pentru scopurile omenești este prefigurată în ea însăși. «Nu o brutalitate imediată, spune Blondel, poate pune slăpînire pe forțele naturii: descoperirile presupun un tact inventiv, sau chiar divinător. Nu numai omul a modificat fața pămîntului, ci și opera omului s-a adaptat secretului puterilor naturale pentru a și le adapta mai bine. Această acțiune cuceritoare nu se explică decît printr-un fel de concubium între aspirațiunile proprii și resursele înfuzate în Universul în care noi ne scufundăm ca un punct»<sup>35</sup>.

Adevărul acesta l-a formulat de mult, în termeni și mai proprii, Sf. Maxim Mărturisitorul, cînd a spus că în Universul creat sînt ascunse rațiunile divine și misiunea noastră este ca prin acțiunea noastră condusă de rațiunea din noi să facem să iasă deplin la lumină aceste rațiuni și armonia dintre ele, care le subordonează unei unice rațiuni majore, Civilizația tehnică, descoperînd rînd pe rînd energiile naturii și legile de utilizare a lor, scoate la iveală tot mai multe din aceste rațiuni și tot mai vaste conexiuni între ele, iar gustul de armonie și de estetică al diferitelor civilizații modelînd natura ca mediu al omului, face ca aceste rațiuni să se răspîndescă peste fața lucrurilor ca o lumină. Nu putem ști pînă unde permite natura o asemenea desfășurare. Dar întrucît lucrarea spiritului uman care născoceste și mișcarea fizică din lume sînt prelungirea voinței pe plan creat a neînteruptului și veșnicului act al Rațiunii divine (Blondel l.c.), am putea spune că desfășurarea lumii pe linia descoperirii rațiunilor din ea va dura pînă cînd va voi Dumnezeu să o țînă în existență și numai în cadrul armoniei în care se află ele în Rațiunea divină. Faptul că în rațiunile din lucruri se reflectă Logosul divin, drumul pe care trebuie să-l facem noi pînă vom descoperi și înțelege prin aceste rațiuni, Rațiunea divină poate fi indefinit, pentru că nu putem preciza un termen al desfășurării lumii cu toate posibilitățile ei. Iar dacă scopul acestei desfășurări este ca ea să manifeste, iar omul să vadă tot mai mult razele armonioase ale Rațiunii divine răspîndite peste fața lumii (îșnînd din sînul lucrurilor, e vădit că nu trebuie să producem între aceste rațiuni o imposibilitate de coexistență prin poluare, epuizarea energiilor etc.).

La această operă dirijată de Providența divină, dar înfăptuită prin ființele create conștiente, este obligat fiecare să participe. Spiritualitatea creștină, departe de a dispensa pe cineva de la această colaborare, i-o impune fiecăruia ca o condiție sine qua non pentru a ajunge la desăvârșire. De la Evagrie Ponticul, sau chiar de la

33. Louis Lavelle, *De l'Acte*: «Le moindre de nos gestes ébranle le monde: il est solidaire de tous les mouvements qui le remplissent» (p. 89). «Tous les gestes que nous faisons modèlent tour à tour toutes formes du réel, les multiplient, les transforment et prennent leur part de responsabilité dans l'acte même qui les a créés» (p. 91). «Notre responsabilité à l'égard de l'Être total est une témoignage en faveur de son unité; il n'y a point d'être particulier qui ne se sente compatible de l'Univers entier, et sente qu'il doit prendre en main de change même de la création» (p. 90). «D'autre part, on existence tout entière est un suite de rencontres; mais chaque rencontre est transformée par lui en occasion de telle sorte que le monde reçoit pour lui une signification spirituelle et personnelle que le système même ne réussira point à traduire» (p. 47).

34. Maurice Blondel, *op. cit.*, p. 20.

35. *Op. cit.*, vol. II, p. 186.

Origen și pină la Sf. Maxim Mărturisitorul și mai departe, credinciosul care vrea să dobândească desăvârșirea, înainte de a ajunge un γωστυζός trebuie să fie un πρακτικός. Căci nu se poate face ceva capabil să vadă rașiunile din lucruri și prin ele pe Dumnezeu-Cuvîntul, dacă nu s-a dedicat întii «filozofiei lucrătoare» sau «împlinirii poruncilor».

Desigur, «împlinirea poruncilor» nu constă numai într-o activitate îndreptată asupra naturii, ci într-una care are în vedere pe semenul nostru și pe noi înșine. Noi nu avem misiunea de a desfășura numai latențele situate în natura fizică, ci și pe acelea cu mult mai valoroase și mai spirituale aflătoare în fiecare din noi. Prin atenția, prin sfatul, prin învățătura, prin plida ce o dăm altuia, prin cooperarea cu el, ajutăm să se actualizeze potențele spirituale așezate în el și în noi. Iar asupra noastră lucrăm prin disciplinarea purtărilor noastre, printr-o atenție neconținută la tot ce facem și cugetăm, prin binele ce-l facem altora. Nu numai în noi înțelul pe Hristos, ci și în flința semenilor. Sf. Isaac Sirul cere insistent ca rugăciunea să fie însoțită de milostenia și ajutorul acordat celorlalți. El zice: «Nimic nu poate apropia unirea așa de mult de Dumnezeu, ca milostenia». Sau: «De al ceva mai mult ce este de trebuința zilei, împarte săracilor și apoi vină și adu cu îndrăzneală rugăciunile tale» (Cuvîntul 23). Sau: «Sprîjinește cu cuvîntul pe cei întristați și te va sprîjini dreapta care poartă toate» (Cuvîntul 30).

Iar Sf. Simeon Noul Teolog zice: «Domnul a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit și să se unească pe sine cu fiecare, cu fiecare văzînd pe fratele său cu pe Dumnezeu să-l primească și să-l socotească pe el ca pe Acela și să deserte avutul său spre slujirea lui, precum și Hristos și-a vărsat Sîngele Său pentru mîntuirea noastră»<sup>36</sup>. Și iarăși Sf. Isaac zice: «Cel ce gîndește la Dumnezeu, însoțește pe orice om, află ajutor la orice om prin voința ascunsă a lui Dumnezeu. Și pe cel ce apără pe cel asuprit, are pe Dumnezeu ca aliat. Iar cel ce oferă brațul său spre ajutorul aproapelui, primește brațul lui Dumnezeu în ajutorul său» (Cuvîntul 23).

Iar activitatea prin care ajutăm la formarea semenilor și a noastră se cristalizează în virtuți care culminează în iubire. Și acestea sînt propriu-zis etapa necesară prin care trebuie să treacă flința noastră înainte de a ajunge la luminarea și la unirea tainică cu Dumnezeu. Dar nu se poate face o separație netă între virtuți și între activitatea orientată asupra naturii. Semenului nostru trebuie să-l dovedim dragostea și prin munca noastră pentru el, nu numai prin cuvinte. Nu-i poți face un dar, o milostenie, nu-l poți ajuta, fără o activitate productivă asupra naturii. Iar pe noi înșine, de asemenea, nu ne putem forma complet și nu ne putem forma armonic, dacă n-am participat măcar la o activitate fizică orientată asupra naturii. Și prin aceasta dobîndim anumite virtuți de răbdare, de disciplinare, de abnegație. Blondel face distincție între trei tipuri de activitate: ποιείν, tipul elementar al acțiunii umane, care constă în a face ceva dintr-o materie; πράττειν, acțiunea prin care «facem omul», exprimăm în natura noastră profundă aspirațiunile noastre esențiale umane, modelînd membrele noastre, aptitudinile noastre, formînd caracterul nostru; θεωρεῖν, contemplația, în care lipsește orice materie pasivă, orice interes, orice scop util, avînd tocmai de aceea eficacitatea cea mai mare în perfecționarea energiilor noastre spirituale.

36. Una sută capete teologice și practice, cap. 96; Filoc. rom. VI, p. 94.

Dar o separare netă între aceste activități nu are nicidecum loc. În lucrarea asupra naturii, omul se și exercită în anumite virtuți, își formează caracterul și îndrept urmărește un serviciu în favorul semenilor.

De aceea, nevoințele duhovnicești nu au nesocotit niciodată lucrul minilor ca mijloc de purificare și de călăuzire a omului credincios spre desăvârșire. Și credem că astăzi, cînd civilizația tehnică a adus o mare varietate de activități noi în legătură cu natura, nimic nu ar împiedica pe omul credincios să-și urmărească desăvârșirea chiar dacă exercită o meserie în legătură cu mașina.

Drumul spre desăvârșirea creștină nu exclude nici un fel de muncă, dar cere ca prin fiecare să se urmărească dobîndirea virtuților. Nimeni nu trebuie să-și închipuie că munca pe care o face este scop în sine, ci ea are menirea să-i înfrumusețeze firea de virtuțile răbdării, ale înfrînării, ale dragostei de oameni, ale credinței în Dumnezeu și pe rînd, să-l deschidă ochii asupra rînduiriilor înțelepte așezate de Dumnezeu în toate. Prin aceasta nu se lasă purtat de o curgere întâmplătoare a vieții în timp, ci se străduiește să-l cîrmuiască dezvoltarea spre adevăratele ei ținte. Scopul ultim al muncii și al participării la viața lumii, nu este alt decît desfășurarea naturii, cît dezvoltarea normală a latențelor din om și din semenii săi. Chiar în răbdarea necazurilor, care este unul din cele mai importante mijloace ale nevoințelor creștine, avem nu o fugă de viața lumii, ci o persistare în ea. Iar grija de formarea proprie și a semenilor prin împodobirea cu virtuți, nu înseamnă o neparticipare la viața lumii, ci cea mai deplină colaborare, dacă omul este o parte din omniere și formarea lui, ultima țintă a creației.

Dar chiar insul ajuns pe culmile trăirii duhovnicești, cînd lucrul principal pentru el nu mai este activitatea externă, ci contemplația, exercită o influență asupra dezvoltării lumii, prin atracția și puterea ce o exercită asupra semenilor de a crește prin aceeași împlinire a poruncilor, prin aceeași lucrare virtuoză ca el. Așa cum Dumnezeu, deși neschimbabil, nu oprește prin această neschimbabilitate dinamismul creației, ci prin impulsul și atracția necurmată, exercitate asupra ei, îl susține, dîndu-i o țintă ideală în perfecțiunea Sa supremă, care tocmai de aceea este neschimbabilă, așa și credinciosul ajuns la culmea desăvârșirii, exercită asupra semenilor același impuls și aceeași atracție, care îl fac să se străduiască pentru a-l ajunge. Căci cea mai înaltă dintre virtuțile pentru care luptă omul duhovnicesc este iubirea. În iubire este și cunoașterea. Iar iubirea de Dumnezeu nu poate fi despărțită de iubirea de oameni. Și adevărata bărbăție și inițiativă pune în viața sa nu acela care crede că este purtat fără libertate de un flux indefinit al lumii ce nu are nici o direcție, ci acela care cunoaște direcția și ținta desfășurării vieții sale și a lumii și știe că prin libertatea sa poate contribui la direcționarea normală a acestei desfășurări, care înaintează spre iubire și este răspunzător de forma spirituală pe care o imprimă ființei sale.

#### 4. SPINTA TREIME, BAZA SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE

Spiritualitatea creștină avînd ca țintă îndumnezirea omului și unirea lui cu Dumnezeu, fără să se confunde cu El, are ca bază existența unui Dumnezeu personal, ca sursă supremă a iubirii frădănte care, prețuînd pe om, nu vrea confundarea lui cu Sine, ci ridicarea și menținerea lui într-un dialog etern al iubirii.

O astfel de spiritualitate nu poate avea loc acolo unde se afirmă un progres evolutiv al omului în legătură cu o divinitate concepută ca esență impersonală.

Acest progres nu poate avea alt rezultat decît pierderea omului în divinitatea impersonală.

Dar un Dumnezeu personal și deci sursă supremă a iubirii nu poate fi conceput ca Persoană singulară, ci ca o comunitate de Persoane în desăvîrșită unitate. Iată pentru ce învățătura creștină despre o treime de Persoane într-o unitate de filii și singura care poate constitui baza unei spiritualități desăvîrșite a omului, înțeleasă ca; comuniune deplină cu Dumnezeu în iubire, fără pierderea lui în ea.

Un teolog catolic, Georg Koeppen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualității creștine, iar odată cu aceasta și faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învățătura biblică despre Sfînta Treime și locul central al acesteia în evlavia creștină.

El constată că în religiile în care se accentuează în mod unilateral monoteismul, nu e loc pentru o astfel de spiritualitate, iar în cele cu tendință panteistă, chiar dacă divinitatea se manifestă într-o pluralitate de zei, ca expresii ale forțelor naturii, are loc o falsă spiritualitate, sau o iluzorie desăvîrșire, adică una care duce în fond la topirea omului în așa-zisa divinitate.

Pe de altă parte, desăvîrșirea spirituală personală a omului prin unirea neconfundată veșnică cu Dumnezeu, nu poate avea loc decît acolo unde se crede într-o eshatologie eternă a omului în unirea fericită a lui cu Dumnezeu. Dar o astfel de eshatologie este urmarea firească a unui Dumnezeu trinitar.

Însă unirea omului cu Dumnezeu pentru eternitate e garantată și mijlocită numai acolo unde o Persoană dumnezeiască s-a întrupat ca om pentru eternitate, manifestînd în această iubire eternă a lui Dumnezeu pentru omul ca om.

Koeppen consideră că Ortodoxia a menținut spiritualitatea proprie creștinismului revelat în Hristos prin faptul că a păstrat laina comunității treimice a Persoanelor în Dumnezeu neslăbită de o filozofie raționalistă care, accentuînd mai mult unitatea lui Dumnezeu, a pus în relief mai mult unitatea esenței Lui. Noi am putea adăuga că tocmai din această accentuare rațională a esenței celei unice a lui Dumnezeu, care încearcă să evite îmbinarea ei paradoxală cu treimea Persoanelor, a rezultat și doctrina lui Filioque, adică a purcederii Duhului din ceea ce au comun Tatăl și Fiul, adică din esența divină, considerînd astfel esența drept cauză a Persoanei, ceea ce duce în fond la un Dumnezeu impersonal, adică panteist.

Dar să dăm cuvîntul lui Koeppen:

«Mistica, zice el, are totdeauna o singură sîntă: îndumnezeirea și unirea omului cu Dumnezeu, fără confundarea omului în El). Iar aceasta nu se poate înțelege decît din ideea treimică despre Dumnezeu. În creștinism totul este orientat în mod necesar spre desăvîrșirea viitoare».

«S-a reproșat Bisericii că ea pe de o parte recunoaște mistica, pe de altă o parte condamnă fără milă, în cazul în care ea trece granița spre panteism. Cum se poate recunoaște însă mistica, dacă se respinge panteismul? Iată răspunsul nostru: mistica creștină nu se bazează pe o predispoziție a omului, care îl mină să se confunde cu divinitatea într-o trăire panteistă a unirii cu ea, ci ea este actualizarea întrupării lui Dumnezeu, în credincios... Între conceptul creștin despre Dumnezeu și cel extra-creștin, există o deosebire fundamentală: creștinismul se bazează pe Dumnezeu trinitic (decît ireductibil și etern personal, sau comunitar personal, n.n.), nu pe un concept filozofic al unui Spirit absolut (și decît impersonal). Și e demn de

remarcat că și teologia catolică lucrează aproape exclusiv cu conceptul filozofic despre Dumnezeu, prin care evită să se refere nemijlocit la Treimea (Persoanelor)».

Noi am zice că din această insuficientă distincție între Dumnezeu viu și ireductibil treimic, decît personal al Noului Testament și al Sfinților Părinți răsăriteni și cel al teologiei scolastice imprimală de aristotelism, sau din confundarea celui din urmă cu cel al filozofiei în general panteiste, vine și folosirea de către teologia scolastică a aceluiași nume de «mistică» pentru unirea creștinului cu Dumnezeu, pe care îl folosește panteismul filozofic, fapt care a dat loc și la reproșurile ce se aduc acestei noțiuni de către teologii protestanți.

Ortodoxia a preferat, cu deosebire în perioada Sfinților Părinți, și în scrierile marilor trăitori ai unirii cu Dumnezeu, să folosească termenii de viață în Hristos, de viață în Duh, de viața duhovnicească, de viață în Dumnezeu, pentru viața creștinismului în unire cu Dumnezeu, indiferent pe ce treaptă s-ar afla această trăire. Ea a urmat în această privință exemplul Sf. Ap. Pavel (*Galateni*, III, 27; III, 28; III, 20; *II Corinteni* IV, 11; *I Corinteni* VII, 8; *I Corinteni* VI, 19; *I Corinteni* III, 16; *I Corinteni* II, 12; *Romani* VIII, 15; VIII, 9—10; *Efesenii* III, 16, 17; *Colosenii* III, 3; *Ioan* XIV, 23; *I Ioan* III, 24 etc.).

Dar Koeppen continuă: «Dumnezeu și divinitatea nu sînt același lucru. Cînd misticul (omul duhovnicesc, am zice noi) vorbește de Dumnezeu, el nu înțelege o divinitate metafizică — ens a se — ci gîndește la Dumnezeul treimic, care s-a unit într-un mod cu totul neînțeles cu omul și a mîntuit pe oameni».

Dacă creștinismul are la baza sa credința în Sf. Treime, spiritualitatea face parte din însăși filia lui: «Mistica (viața în legătură cu Dumnezeu, viața care are în sine pe Dumnezeu, în diferite grade, am zice noi) nu e un apendice anexat ulterior creștinismului, care s-ar oferi ca o nouă posibilitate unor suflete special înzestrate; ea ține de însuși actul credinței» (care e un act de intrare în legătură cu Dumnezeu, dar care poate fi dezvoltată prin purificare de patimi, am zice noi).

Datorită conceptului său filozofic rațional despre Dumnezeu, care introduce o distanță între Dumnezeu și om, «raportul teologiei catolice cu mistica (cu spiritualitatea, am zice noi) este foarte neclar».

Învățătura ortodoxă, care rămînînd fidelă Noului Testament, nu raționalizează laina lui Dumnezeu cel în Treime, ci bazîndu-se pe experiența lui Dumnezeu ce ni se comunică prin iubire, în Duhul, prin energiile necreate, nu ține pe Dumnezeu nici distanțat de noi, ca în religiile simple și raționalist monoteiste (iudaismul și mohamedanismul), nici nu ne duce la contopirea cu El, ca în religiile și filozofiile panteiste, care cunosc cu unică realitate o esență de un fel sau altul.

Ca exemplu de falsă sau amăgitoare spiritualitate, sau mistică proprie filozofiei panteiste, care nu promite ființei umane altceva decît contopirea în divinitatea impersonală, Koeppen dă următorul citat din Plotin: «El (misticul) nu vede doi și văzătorul (contemplativul) nu distinge doi nici nu își reprezintă doi, ci el devine un altul și nu mai este el însuși; și el ajungînd acolo nu-și mai aparține sieși, ci aparține acelui și este o ma cu el, punctul central unit cu punctul central» (A șasea encladă I—IX, 10 urm.). Și Koeppen comentează acest loc zicînd: «Plotin ne arată aici esența mistice neoplatonice, al cărei fundament este de necontestat, întrucît esența lui Dumnezeu e cugetată ca pură idee și e pusă pe același plan cu categoriile spiritului uman și în relație cu el».

Apoi Koeppen dă un citat din Sf. Simeon Noul Teolog, care menține pe omul duhovnicesc necontopit în actul vederii (contemplării) Sfîntei Treimi: «Ce buze ar

putea descrie ce s-a petrecut cu mine și ce se petrece în fiecare zi? Ba chiar noaptea și în mijlocul întinericului văd cutremurat pe Hristos deschizându-mi cerul și privesc cum El însuși mă privește de acolo și mă vede aci jos împreună cu Tatăl și cu Duhul în do trei ori sfânta lumină. Căci una este această lumină și totuși se află în Trei. Și lumina este una și aceeași și totuși în trei chipuri, deși e numai una. Și ea luminează sufletul meu mai strălucitor ca soarele și înundă duhul meu acoperit de întunecimi... Și s-a petrecut această minune cu atât mai uimitoare că a deschis ochiul meu și mă ajută să văd și ceea ce a văzut este El însuși. Căci lumina aceasta dă color ce privesc să se cunoască pe ei înșiși în lumină și cei ce văd în lumină îl văd iarăși pe El. Căci el văd lumina Duhului și intrucit îl văd pe El, văd pe Fiul, iar cine s-a făcut vrednic să vadă pe Fiul, vede și pe Tatăl» (Symeon der Neue Theologe, *Licht vom Lichte. Hymnen*. Deutsch von Kilian Kirchoff O. F. M. Heltterau, 1930, p. 39 urm.).

În opoziție cu Sf. Simeon, Koeppen arată cum revenirea Occidentului creștin la conceperea raționalistă a lui Dumnezeu, slăbind accentul pus pe Sfânta Treime, deci pe caracterul personalist-comunitar al lui Dumnezeu, l-a dus pe acesta la refacerea falsei mistici a confundării contemplativului cu divinitatea impersonală.

«În Sf. Simeon, zice Koeppen, avem cazul unei mistici (sau spiritualități) — am zice noi) explicit trinitare. Dimpotrivă, mistica occidentală a aruncat, sub influența neoplatonismului, cel puțin în exprimare, pe planul din fund, mistica (spiritualitatea) trinitară. Simeon este un mistic (om duhovnicesc, i-am zice noi) trinitar, pentru că el stă în tradiția Bisericii răsăritene».

Teologia mistică occidentală, spre paguba ei, a trecut aproape în întregime cu vederea legăturile ei cu această tradiție și a văzut în Eckhart sau în mistica spaniolă, punctul culminant al cugetării mistice în general. Gîndul la Sfânta Treime trece aci pe planul din fund. Cînd Eckhart zice: «Dacă volest să cunosc pe Dumnezeu fără mijlocire, trebuie ca eu să devin El și El să devină Eu» (Predigten. Ausgabe von Böttner, Jena 1934, p. 39), influența lui Plotin este de necontestată.

«În ce constă, se întreabă Koeppen, deosebirea între mistica lui Eckhart și cea a lui Simeon? Pentru Eckhart, Treimea există ca unitate a Persoanelor, el vede numai un lucru: divinitatea. Dimpotrivă, Simeon vede Persoanele în diferențierea lor. El vede pe Tatăl în primul rînd ca Tată și pe Fiul ca Fiul. În aceasta constă marea deosebire între mistica (viața duhovnicească) răsăriteană și mistica apuseană. Mistica apuseană este sub influența lui Plotin, rămînînd monoteistă în sensul strict; ea vede de fapt Treimea, dar numai ca unitate a persoanelor în dumnezeire. Chiar mistica noastră catolică modernă, preocupată de Hristos, vorbește, precum se știe, aproape numai de «Mîntuitorul divin», ceea ce înseamnă că ea vede în Hristos numai pe Dumnezeu în Dumnezeirea Lui, Biserica de la început și cu ea Simeon vedea, dimpotrivă, în Hristos, ceva mai mult: vedea în El pe «Fiul» ... Noi ne-am închis pentru un fapt care era decisiv pentru Biserica de la început și prin care se deosebea de monoteismul iudaic: am pierdut simțul pentru viața trinitară a lui Dumnezeu, pentru reciproca întrepătrundere și pentru referirea Persoanelor dumnezeiești una la alta. Pentru Vechiul Testament, Dumnezeu era în orice caz măcar laive, Domnul oștirilor, Stăpînul atotputernic. Pentru noi, dimpotrivă, Dumnezeu a devenit aproape numai un concept spirituat gol de conținut». «Cine vrea să încadreze problema divină în planul rigid al unei doctrine a categoriilor, sîrșește la urma urmelor în panteism» (Căci acela prefacă pe Dumnezeu într-o esență, iar esența fiind supusă unor legi cunoscute de noi, nu se mai deosebește de esența generală a unei unice realități, n.n.). «Dogma

Treimii nu se află însă în sfera formelor categoriale ale gîndirii, depășindu-le într-o altitudine și cunoaștere a credinței», care se deschide tainei realității, mai presus de orice logică simplificatoare. «De aceea misticul trinitar (omul duhovnicesc care crede în Sfânta Treime și se află în relație vie, personală cu Ea, n.n.) se află și el în afara pericolului de a cădea în panteism. Dogma Treimii însăși ridică pe gînditor într-o altă ordine spirituală, care îl păzește de la început de această concepție panteistă» (Georg Koeppen, *Die Gnosis des Christentums*, Spee-Verlag Trier, 1978, citate de la p. 71—81). Dogma Treimii ridică pe credincios în legătura vie cu comunitatea tripersonală divină, menținîndu-l chiar prin aceasta și pe el ca persoană noconfundată în divinitate, ci întărit și păstrat pe veci prin iubire în caracterul lui de persoană.

Dar există și o altă alternativă pentru mistica occidentală, lipsită de relația vie cu Persoanele Sfintei Treimi. Întemeindu-se pe argumente mai mult raționale (idem, *op. cit.*, p. 76), deci pe considerații de la distanță, că Dumnezeu trebuie să fie un Dumnezeu iubitor și deci că trebuie să fie, la rîndul său, iubit, ea devine o trăire închisă în subiectivitate, un sentimentalism neancorat în (experiența) nemijlocirea lui Dumnezeu. La aceasta o duce absența în teologia occidentală a doctrinei energilor necreate ce vin în noi, absență care stă în legătură cu conceperea lui Dumnezeu mai mult ca esență decît ca comunune iubitoare de Persoane.

Georg Koeppen nu se sîrșește să vadă începutul formei sistematizate al acestei înțelegeri filozofice, nebiblice, esențialiste și impersonale, sau netrinitare a lui Dumnezeu chiar la Toma d'Aquino. «Sf. Toma d'Aquino a suferit, precum se știe, o profundă prăbușire la sfîrșitul vieții sale, datorită faptului că tot ce scrisese mai înainte l-a părut ca nesatisfăcător. Poate va veni o zi — și noi am dori să o vedem cît mai curînd — cînd teologia va lua tot așa de mult în serios acest eveniment din viața Aquinatului, ca orice altceva din ea. În orice caz, aceasta ar contribui în mod esențial ca să aducă acea cutremurare în activitatea științific-teologică, care se înnoadă în cele mai bune tradiții ale unui Pavel, Augustin, Pascal sau Newman» (prefața la prima ediție).

Pentru această schimbare, Koeppen socotește necesară întoarcerea la o cunoaștere a lui Dumnezeu bazată nu pe legile unei rațiuni deductive, ci pe experiența Lui, sau a puterii Lui lucrătoare în noi. În aceasta constă «gnoza» creștină, deosebită de «gnosticismul» păgîn, care e în fond panteist și nu cunoaște o experiență a lui Dumnezeu cel transcendent, care vine în noi prin harul iubirii Lui.

«Gîndirea noastră de azi s-a obișnuit așa de mult cu identificarea «logicii» cu «rațiunea», că ea judecă corectitudinea oricărei gîndiri după măsura în care ea corespunde cu legile «logicii». În realitate însă, logica presupune doctrina despre idei a lui Platon, sau unitatea conceptului lui Aristotel. Pentru această doctrină a ideilor, nu e însă loc în Biblie, căci aici toată gîndirea e preocupată nu de idei, ci de persoană, e existențială» (Prefața la prima ediție). Iar persoana este infinit mai mult decît ideile, prin caracterul ei indefinit, viu, pasionant, mereu nou și insetat de o relație vie și iubitoare cu alte persoane. Numai persoana mă încălzește cu adevărat. Ideile sînt numai niște produse parțiale ale persoanelor, mijloace de comunicare nedepășite între persoane. Iar insetarea persoanei după relații nesfîrșite cu alte persoane, implică veșnicia persoanelor și sursa acestei veșnicii a lor într-o comuniune supremă de Persoane.

Am putea sistematiza, completa și adînci cele spuse de Koeppen în următoarele:

1. Numai o comunitate desăvîrșită de Persoane supreme poate hrăni cu iubirea ei nesfîrșită și perfectă setea noastră de iubire cu ea și între noi. Hrănirea aceasta

nu poate fi numai gândită, ci și trăită. Căci iubirea nu se mulțumește să fie numai gândită, ci e dornică să se dăruiască, să primească și să fie primită. Un Dumnezeu monoteist în sens strict trebuie considerat ca închis și satisfăcut în sine, fapt care îi corespunde cu o perfecțiune, pe care însă noi nu o putem înțelege, odată ce e lipsită de iubire. O esență panteistă se revărsă sau se dezvoltă în alte și alte forme în mod involuntar: mai bine zis nu se revărsă și nu se dezvoltă propriu-zis, pentru că nu poate ieși din sine, sau din formele ce țin esențial, monoton și involuntar de ea însăși. Persoanele în concepția panteistă dacă apar între ele, nu au valoare supremă și netrecătoare. Deci nici iubirea dintre ele. Esența fiind în ea însăși lipsită de iubire, odată ce iubirea înseamnă dăruirea conștientă și voluntară între persoane, sau dăruirea de sine a cuiva altcuiva din veci, n-ar putea să producă iubirea cîndva ulterior, deci nici Persoanele. Iubirea neîncepută, eternă, presupune că Dumnezeu este o unitate desăvîrșită a ființei divine, dar în același timp e o Treime de Persoane din acea eternitate. Dar ca iubire desăvîrșită, Treimea dumnezeiască se poate dărui și altor persoane, însă numai dacă vrea. Ea nu e silită să se reverse în părute și trecătoare alterități, care nici n-ar avea de altfel rost; lipsite fiind de valoare reală și netrecătoare. Dar pentru revărsarea ei liberă, înființează alte persoane, nu infinite în esență, căci aceasta ar însemna o revărsare la infinit a sa sub forma acelor persoane, dar în altfel ea le poate împărtăși treptat din infinitatea vieții și iubirii Sale, îndumnezeindu-le. Dar aceasta nu o poate face decât unindu-le real cu Sine prin iubire, făcîndu-le să experimenteze în mod real iubirea Lui. Numai așa se manifestă o libertate și o iubire în experiență, fără de care totul apare fără nici o noimă. Iubirea din comunitatea supremă își produce astfel o nouă formă a manifestării Sale. Astfel, pe de altă parte nu e total una în mod indistinct, dar nu sînt nici despărțiri de netrecut în ea.

Persoanele create și deci finite se pot bucura de infinitatea iubirii și vieții dumnezeiești, sau de unica și supremă sursă a vieții și iubirii, adică de infinitatea acelelor surse, într-un progres infinit al lor în îndumnezeire, fără de care existența și năzuința lor nesfîrșită n-ar avea rost. Ele devin părtașe la acea viață și iubire infinite în mod treptat, datorită faptului că infinitatea iubirii și vieții divine li se comunică, respectîndu-se libertatea ambelor părți, ceea ce face ca ființele finite să poată aduce și o contribuție a unui efort propriu la creșterea lor, adică această creștere să fie o creștere reală.

2. De aceea, Treimea iradientă prin iubirea ce-l este proprie nu poate fi trăită și cugetată fără energiile Ei necreate în grade mereu sporite. Iubirea e caracterizată prin acest paradox: pe de o parte unește subiectele ce se iubesc, pe de altă nu le confundă. Iubirea duce un subiect spre altul, dar nu le confundă, căci în acest caz iubirea ar înceta; ea ar ucide persoanele ce se iubesc, nu le-ar asigura existența netrecătoare. Paradoxul acesta nu se poate explica altfel decât prin iradierea iubirii ca energie ce se comunică de la o persoană la alta, fără ca ele să se epuizeze în această comunicare. Iubirea nesfîrșită și necreată a sursei necreate de iubire nu se poate comunica decât ca energie necreată. Dar în comunitatea eternă și desăvîrșită a iubirii, subiectele își comunică însăși ființa, fără ca ele înseși să se confunde. Aceasta arată că subiectele sînt pe planul suprem tot așa de valoroase și de indestructibile ca și ființa lor. Numai așa iubirea lor e cu adevărat desăvîrșită. O ființă eternă care ar da naștere ulterior unor Persoane, ar reduce valoarea persoanelor și le-ar acorda o existență trecătoare, iar aceasta ar face însăși iubirea ceva, de un plan secundar, supusă unor legi de evoluție superioară ei. Pe de altă parte niște Persoane existînd

etern, fără o unitate de ființă, ar supune iarăși iubirea unei evoluții, deci i-ar da un rol de al doilea plan, ceea ce ar face din nou persoanele fără un rost suprem.

Pe planul suprem, dumnezeiesc, deosebirea între ființă și energie e depășită într-un mod neînțeles de noi. Inseși ființa e energie, fără a înceta să fie ființă inepuizabilă. Ființa însăși e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că e a unor Persoane supreme. Persoanele își comunică ființa ca pe o energie, își comunică toată ființa, toată fiind o energie ce se comunică de la Persoană la persoană. Iubirea lor fiind desăvîrșită, ființa lor iradiază întreagă de la una la alta. Noi nu putem trăi în energia ce ni se comunică de la Dumnezeu toată ființa divină. Ea este inepuizabilă. Însăși energia ce ni se comunică din acea sursă fiind dintr-o sursă infinită, este dintr-un plan transcendent nouă, ființe aduse la existență în timp, printr-un act creator al lui Dumnezeu, deci ființe finite.

3. Dar comunitatea treimică a Persoanelor dumnezeiești, structură dinamică a iubirii nesfîrșite, nu e o iubire uniformă a celor trei Persoane între ele, ci o iubire de Tată, de Flu și de comunicare ipostasată între ele, în forma Duhului Sfînt. Iubirea nu e uniformă. Dacă n-aș avea pe celălalt ca altfel decât mine, dacă nu mi-ar da o iubire altfel decât a mea, nu m-ar interesa prea mult. Fără aceste calificări deosebite, iubirea divină, deși infinită, ar avea ea însăși ceva monoton în ea. Afecțiunea unui Tată desăvîrșit față de un Fiul desăvîrșit e altceva decât o afecțiune pur și simplu între persoană și persoană. În general, nu există afecțiune monotonă și uniformă, pentru că persoanele înseși nu sînt uniforme. Tatăl iubește pe Fiul cu o simțire părintească infinită, mîngîindu-L cu o sensibilitate nesfîrșită a unui Tată desăvîrșit. Iar Fiul răspunde acestei iubiri părintești cu simțirea filiacă a Celui ce se simte mîngîiat de un Tată desăvîrșit. Nici nu știm dacă două iubiri uniforme ar mai fi iubiri. Însă sensibilitatea Tatălui față de Fiul, în forma ipostatică mîngîietoare a Duhului Sfînt. Tatăl se bucură împreună cu Duhul de Fiul. Dar această mîngîiere ipostatică a Tatălui, îndreptată spre Fiul face și pe Fiul să răspundă cu o simțire intensificată iubirii Tatălui față de El, fără ca sensibilitatea mîngîietoare a Tatălui față de Fiul să devină proprie Fiului, căci în acest caz ar simți și El o iubire paternă față de Tatăl, confundîndu-se cu El. El răspunde cu sensibilitatea Lui filială, provocată și de Duhul Sfînt, dar fără ca sensibilitatea Lui filială să se confunde cu sensibilitatea paternă, sau să ia forma unui al patrulea ipostas, căci aceasta ar deschide seria unei înmulțiri la infinit a ipostasurilor dumnezeiești.

4. Dumnezeu vrînd să întindă treptat darul iubirii Sale infinite la alt ordin de subiecte conștiente și anume create, vrea să întindă această iubire în forma ei paternă, ca față de alți fii, uniți cu Fiul Său. De aceea, după creația omului, vrea ca Fiul Său să se facă om, pentru ca iubirea Sa față de Fiul Său devenit om, să fie o iubire care se îndreaptă spre orice față omenească, asemenea celei a Fiului Său. În Fiul întrupat toți sintem înțelași de Tatăl. Propriu-zis, chiar prin creație Dumnezeu a făcut pe om ca pe un chip al Fiului, sau ca Fiul Său să se poată face și om. Dumnezeu-Tatăl ne iubește în Fiul Său pe toți, pentru că Fiul s-a făcut Fratele nostru. Dumnezeu-Fiul ne arată astfel și El, dragostea Sa de Frate suprem. E o nouă formă a dragostei lui Dumnezeu față de noi. Dar dragostea Fiului față de noi nu e despărțită de dragostea Tatălui față de noi, ci în dragostea Lui de Frate face să se reverse dragostea Tatălui peste noi, sau și dragostea Lui față de Tatăl în noi. Tatăl primește în noi alți fii iubitori și iubiți pentru că Fiul Său s-a făcut Fratele iubitor al nostru.

Însă odată cu dragostea Tatălui față de noi și cu dragostea noastră față de Tatăl în Hristos, se revărsă peste noi dragostea paternă în forma Duhului Sfânt revărsată peste Fiul Său, iar noi răspundem acestei iubiri a Tatălui provocând de aceeași sensibilitate mingiitoare a Tatălui împreună cu Fiul.

Dacă nu s-ar fi intrupat Fiul ca om, nu s-ar fi revărsat în noi dragostea Tatălui, care din Hristos ca om trece și la noi. Prin Fiul intrupat iradiază în umanitate și în lume Duhul Sfânt ca dragoste a lui Dumnezeu față de noi și a noastră față de Dumnezeu.

Duhul aduce în creațiune viața și iubirea intertreimică, ridică creațiunea în planul iubirii intertreimice și al îndumnezeirii. Epicleza Duhului Sfânt în Euharistie, spune Koepgen, nu are numai scopul să prefacă exterior pîinea și vinul în trupul și sîngele Domnului, ci să introducă viața dumnezeiască în creațiune. «Biserica răsăriteană nu vede conceptualul, ci procesul însuși, realitatea religioasă. Ce este pentru ea Euharistia? Prefacerea pîinii și vinului în trupul și sîngele lui Hristos? Desigur, este și aceasta, dar pe planul din față se află pentru ea nu prefacerea, ci îndumnezeirea creației. În adîncurile Duhului se săvîrșește unirea între Dumnezeu și lume. Sacramentul este punctul în care se săvîrșește pătrunderea celeilalte lumi în cea a noastră de aici. Iar aceasta este opera Sfîntului Duh» (p. 241). De aceea, cheamă Hristos în toate slujbele el de sfințire pe Duhul Sfânt. Prin Duhul Sfânt, noi sîntem ridicați în lumea dumnezeiască, sau lumea dumnezeiască pătrunde în noi. Aceasta ne preschimbă, cu aceasta începe lucrarea îndumnezeirii noastre. În aceasta constă spiritualitatea ortodoxă, sau viața noastră duhovnicească.

##### 5. CARACTERUL HRISTOLOGIC ȘI PNEVMATOLOGIC BISERICESC AL SPIRITUALITĂȚII ORTODOXE

Ceea ce deosebește esențial spiritualitatea creștină de orice altă spiritualitate este, în afară de faptul că nu afirmă identificarea omului cu dumnezeirea sau cu esența totală, caracterul ei hristologic. Sulșul creștinilor spre Dumnezeu are, adică, nu numai de normă, ci și de cale pe Iisus Hristos conform cu declarația acestuia: «Eu sînt calea...»<sup>37</sup>. Nimenea nu poate înalta spre unirea tainică cu Dumnezeu pășind pe o altă cale decît Hristos, și nimenea nu poate ajunge în această unire dincolo de Hristos, iar legătura noastră cu Hristos se realizează și se întărește prin Duhul cel Sfînt al Lui.

Creștinismul crede că orice altă unire cu dumnezeirea, care nu se realizează prin Hristos și în Hristos, este o iluzie. Căci Iisus Hristos este singurul «Mijlocitor» pe care l-a dat Dumnezeu oamenilor ca scară spre Sine. «Printr-Însul a binevoit și l-a împăcat toate cu Sine, fie cele de pe pămînt, fie cele din Ceruri, făcînd pace prin tr-Însul, prin sîngele Crucii Lui»<sup>38</sup>. «Căci printr-Însul avem și unii și alții apropiere către Tatăl»<sup>39</sup>.

Iisus Hristos este puntea întînsă de la Dumnezeu pînă pe tărîmul umanității noastre, prin Ipostazul Său cel unul, care intrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească.

Chiar făcînd abstracție de intrupare, Fiul lui Dumnezeu este Cel «întru care sînt așezate toate», pentru că «într-Însul au fost făcute toate»<sup>40</sup>. El nu este numai Acela

37. Ioan XIV, 6.

38. Coloseni 1, 20.

39. Efeseni II, 16.

40. Coloseni II, 16-17.

în care Tatăl își privește strălucirea proprie, ci și Acela în care creațiunea poate contempla slava Tatălui. Avînd un rost etern revelațional, Fiul a fost orînduit ca și în raport cu lumea să fie revelațiunea Treimii. Cînd Dumnezeu a întreprins scoaterea lumii din nimic la existență, Fiului i-a revenit rolul de a sta cu ea în contactul cel mai imediat. Adîncurile de absolută transcendență ale dumnezeirii, de care lumea n-ar putea lua nici un fel de cunoștință că există, prin Fiul i se fac oarecum cunoștibile. Prin Fiul său, Dumnezeu este pentru lume în general un glas ce răsună în fire, un semn doveditor al existenței Lui, adică «Cuvînt», și-tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum «Rațiune», adică realitate pînă la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care se ordonează, se explică și își explică toate. De aceea lumea a fost făcută prin Fiul și capabilă de a primi relația cu Fiul. Fiul este reflexul de lumină al Tatălui în lume, prin «rațiunile» sau prin sensurile și, rosturile ce sălășluiesc în toate lucrurile, fără de care lumea ar fi scufundată în cel mai descurajator întuneric și non-sens. Chiar sulșul imperfect, unilateral și nemintuitor la Dumnezeu prin rațiunea noastră atînsă de boala păcatului, este tot numai o suire prin Fiul și în Fiul ca Rațiune supremă a tuturor lucrurilor și ca ultima pe care o putem întrucîtva sesiza din Dumnezeu.

Dar Dumnezeu a făcut prin intruparea acestui «Cuvînt», a acestui «Rațiune» a Lui un pas și mai departe în ieșirea Sa din transcendență și în apropierea de noi. El ni s-a făcut în Iisus Hristos «glas» de iubire, răsunînd de toată afecțiunea familiară nouă, a unui sînge omenesc. Dar aceasta înseamnă că omul însuși a fost făcut capabil să se facă mediu prin care ni se comunică Fiul lui Dumnezeu. El este acum într-o apropiere maximă de noi și într-o legătură ontologică care face ca în tot drumul celui suim spre Dumnezeu să nu fim singuri, ci cu El și în El. Dar faptul acesta obiectiv este coroborat de faptul subiectiv manifestat în conștiința trezită prin Duhul, că acest urcuș nu-l facem cu puterile noastre individuale, ca pe o întreprindere prin care avem să cucerim divinitatea ce ne stă în față, pasivă și impersonală. Ca creștini, avem, începînd de pe treapta cea mai de jos a stării noastre spirituale, conștiința sensibilizată prin Duhul că, în această deprindere ostentivă și îndelungată ne aflăm neconștient într-o legătură cu Iisus Hristos, care ne stă și alături, susținînd mersul nostru, dar și în față ca model, chemîndu-ne spre Sine și la o comunune mai deplină cu El, așa cum un prieten mai bun ca tine în toate privințele îți este și alături pe drumul care îl faci spre desăvîrșirea morală, dar și mai sus ca tine, mereu atrăgîndu-te. Unde nu este Iisus Hristos, dumnezeirea fiind socotită o transcendență absolută, nu poate avea în ochii aderenților o față personală, deci este concepută după natura forțelor ascunse, de care încearcă o apropiere pe căi ocolite, dar nu mai puțin umane, cea forță neavînd o inițiativă personală și capacitatea de a da un ajutor iubitor, prin intrarea în comunune personală.

Am spus că Iisus Hristos este de la început «cale» pentru urcușul spre Dumnezeu, chiar din faza nevoițelor ascetice, cînd ni s-ar părea că sîntem avizați precumpănitor la noi înșine.

Adevărul acesta este susținut de scrierile duhovnicești ale Răsăritului ortodox prin afirmarea că Domnul ni se dă întîi prin porunci. «Domnul este ascuns în poruncile Sale și cel ce-L caută pe El, îl găsește pe măsura împlinirii lor», spune Sf. Marcu Ascotul<sup>41</sup>. Ideea aceasta o avusese întîi Origen, iar în cele din urmă o dezvoltă Maxim Mărturisitorul. Ea înseamnă că cel ce vrea să pornească spre Dumnezeu, trebuie să se prindă întîi de funia poruncilor pe care ne-o oferă Iisus Hristos. Dacă persoana

41. Despre legea duhovnicească, cap. 190; Filoc. rom., I, p. 247; P. G. 65, col. 905-930.

lui Iisus, ca model de desăvârșire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite, lucrând și noi acele porunci, ajungem la asemănarea și la unirea cu El. Desigur, înfățișarea lui Iisus în porunci nu are atracția pe care o are El în forma descoperită personală, ca sinteză realizată a poruncilor, sau ca atunci când îl vedem după ce am trecut peste faza împlinirii lor. El ne apare aspru când ni se întinde prin porunci, sau când ne spune că singurul drum spre Sine este prin ele. Origen spune: «Nu apare la fel celor mulți și celor ce pot să-l urmeze pe înălțimea muntelui. Pentru cei ce sînt încă jos, Cuvîntul nu are nici chip, nici frumusețe... Iar pentru cei ce au luat putere să-l urmeze și pe înălțimea muntelui, are o formă mai dumnezeiască»<sup>42</sup>. Iar Sf. Maxim Mărturisitorul înfățișează aceeași idee astfel: «Domnul nu apare tuturor la fel. Încăpătorilor le apare în chip de rob; celor ce pot urca pe muntele Schimbării la Față, în chipul «pe care l-a avut înainte de a fi lumea»<sup>43</sup>. Cea dintîi înfățișare ascunde adevărata lui slavă. Ea este numai «simbol» al celeilalte. «Cea dintîi este pentru începători, a doua pentru desăvârșiți. Cea dintîi este după asemănarea primei parusii, în literă și faptă; a doua este prin chipul celei de a doua parusii, în duh și cunoaștere»<sup>44</sup>.

Dar, cum am mai remarcat, Domnul este ascuns în poruncile sale și în strădanla pentru dobîndirea virtuților, nu numai ca normă, ca model fărîmîtat în principii de purtare, ci și ca purtare personală ce lucrează în ele. Căci numai o persoană superioară dă porunci. Poruncile oricum au și ele o atracție și cine și le pune la inimă, simte privirea Lui ajutoare așintită asupra sa, căci Domnul nu ne-a dat poruncile odată pentru totdeauna, ci le dă în fiecare clipă. Deci în strădanla insului pentru împlinirea lor, se află ajutorul Lui. «Cel ce se desăvârșește în virtute și în răbdarea încercărilor, are în sine lucrarea sau forța eficace ἐνέργεια a primei parusii, iar cel ce a ajuns la starea îngerească a gnozel, în acela lucrează lăuntric nepătimirea celei de a doua parusii»<sup>45</sup>.

Ba Sf. Maxim merge pînă acolo încît spune: «Filința virtuții din fiecare este Cuvîntul cel unic al lui Dumnezeu, căci filința tuturor virtuților este însuși Domnul nostru Iisus Hristos»<sup>46</sup>. În poruncile ce le dă vorbește El personal conștiinței noastre. Dacă din porunci ni se întinde Domnul așa zicînd din afară de noi, ascuns în aceste trăsături analitice ale chipului său, în virtuțile care arată încopcierea noastră de porunci și progresul în această sinteză vie dintre noi și ele, Domnul Se manifestă și dinlăuntru nostru. În porunci privite în ele înseși, Domnul se ascunde ca putere personală atractivă în strădanla de a le lucra prin virtuți, cu putere personală impulsivă. Căci Domnul este ascuns de la Botez în sanctuarul cel mai dinăuntru al filinței noastre, îmboldindu-ne spre împlinirea poruncilor, prin ceea ce întipărim pe obrazul nostru spiritual, trăsăturile Domnului. Astfel aceste trăsături se împezecește sub impulsul unei forțe ce lucrează dinăuntru în afară, care nu este decît însuși Iisus Hristos, cel sălășluit în adîncul nostru nesestizat la început în mod vădit. Prezența lui Hristos ni se face astfel tot mai vădită înlăuntru nostru, manifestîndu-se tot mai luminoasă și în comportarea noastră exterioară, în virtuțile noastre. Iată cum spune această Sf. Marcu Ascetul: «Templul acesta, adică locașul sfînt al trupului și al sufle-

42. *Contra Celsum* 4, 16, citat după R. U. von Balthasar, *Die geistlichen Centuren des Maximus Confessor*, Fr. I. Br. 1941, Herder, p. 43. 43. La Hans U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 42.

44. *Idem*, p. 41. 45. *Ibid.*

46. *Ambigua*: P.G., 91, 1081. Ideea că prin acțiune descoperind rațiunea lucrurilor, descoperim pe Dumnezeu însuși, o dezvoltă Blondel astfel: «Dieu, pour ainsi dire, visite Lui-même son oeuvre, pénètre le domaine ou il y a des ouvriers travaillants à la fois pour eux mêmes et pour Lui» (*Op. cit.*, p. 201-204).

lului, are și el un loc în partea dinăuntru a catapeteazmei. Acolo a intrat Iisus ca înaltemergător, locuind de la Botez în noi»<sup>47</sup>. «Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine»<sup>48</sup>.

Dacă la început Hristos este, așa zicînd, îngropat în porunci și în noi, pe măsură ce ne prindem de porunci, cu puterea Lui care este în noi, dobîndind din această colaborare virtuțile, ca trăsături vii, care oglindesc chipul Domnului, Hristos se ridică tot mai luminos de sub aceste valuri. De aceea Origen și Sf. Maxim Mărturisitorul consideră drumul creștinului evlavios de la lucrarea poruncilor la cunoaștere, ca un drum tainic al Domnului în noi, de la coborîrea pe pămînt în chipul smerit de rob pînă la urcarea pe muntele Taborului, unde s-a arătat în toată slava Sa, Dumnezeuirea. Noi facem urcușul, de la eforturile ascetice pînă la contemplarea tainică cu Hristos, prin Hristos, spre Hristos. Nici un moment nu-l facem singuri, ieșiți din această «cale» și tinzînd spre o altă înălțime. Viața pămîntească a lui Hristos are astfel o permanentă actualitate, repeliindu-se cu fiecare din noi, așa cum un învățător parcurge cu fiecare copil pe care-l crește, toate fazele învățării sale. Fiecare din noi este contemporan cu toată viața lui Hristos, sau mai bine zis El se face contemporan cu fiecare din noi și mai mult decît contemporan, părăsîntîm la întreaga traiectorie a vieții noastre, întipăriindu-se spiritual în fiecare din noi.

Am spus că mai degrabă Hristos se face contemporan cu noi, întrucît viața fiecăruia din noi își are unicitatea ei, pe care nu și-o pierde. Iisus, participînd la toate suferințele noastre, ușurîndu-le, duce împreună cu noi lupta cu ispitele și cu păcatele noastre, se străduiește împreună cu noi după virtute, lese la adevărata noastră fire de sub petele păcatului, Sf. Maxim spune: «Pînă la sfîrșitul lumii pătimește tainic pururea cu noi, pentru bunătața sa, potrivit (și proporțional) cu suferința aflătoare în fiecare»<sup>49</sup>. Noi știm că există o intercomunicare de la om la om; este un fapt că pe măsura interesului ce și-l poartă, își trec unul altuia, în chip tainic, poveștile, durerile și bucuriile; este fapt că unul poate să simtă toate stările celuilalt, primindu-l pe acela în sine, sau pătrunzînd el în acela. Dar dacă omul ajunge prin sensibilitatea dragostei să cunoască și să înțeleagă pe semenii săi, împovăriindu-se cu trăirea tuturor experiențelor lor, cu altul mai mult o poate face aceasta Iisus, Omul culminant, Omul desăvîrșit în dragostea față de semenii, Omul căruia curățenia desăvîrșită de păcat, deci de egoism și de nepăsare, îi dă o sensibilitate unică. El este aproape de toți, sesizează cu finețe supremă ceea ce este în toți, și participă generos — deci fără păcat — la vibrațiile tuturor inimilor, la năzuințele lor, bune și la luptele lor împotriva răului, fortificîndu-le.

El «urmărește», zice tot Sf. Maxim Mărturisitorul, «în toate zilele, pe toți cei ce se vor mintui, pentru a-l cuceri» (P.G. 90, 77).

Pătrunderea lui Hristos în noi se face prin sîntele Taine; prin spălarea Botezului, prin ungerea cu Sf. Mir și prin împărtășirea Lui de pe Sf. Masă. «Prin mijlocirea acestor sîntele Taine, Hristos vine la noi, își face sălaș în sufletul nostru, se face una cu el și-l trezește la o viață nouă; odată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăși viața Sa și din propria desăvîrșire»<sup>50</sup>.

47. *Despre botez*; *Filoc. rom.* ed. I, p. 287; P. G., 65, 985-1028.

48. *Op. cit.*, p. 294. 49. *Mystagogie*; P. G., 91, 713.

50. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 11.



Desigur, noi trebuie să conlucrăm cu Hristos cei sălășluit în noi prin sfintele Taine, altfel nu ne mîntuim. Dar baza pentru putința colaborării noastre este pusă de sus, este harul lui Hristos. «Lucrarea pornește de la Dumnezeu; din partea noastră se adaugă doar bunăvoința»<sup>51</sup>. Sau: «Baza Botezului este începutul și temelia vieții în Hristos»<sup>52</sup>. În Botez se face prima «unire» a noastră cu Hristos, dar o «unire» care are să ne prepare pentru unirea deplină din Euharistie, prin faptul că purifică și spală mireasa (sufletul) pentru unirea nupțială cu mirele în Euharistie<sup>53</sup>.

Hristos, sălășluit de la Botez în noi, conduce cu putere nu numai străduința noastră după împodobirea cu virtuți, deci nu numai lucrarea pozitivă de fortificare prin voință a omului nou în Hristos, ci și pe cea negativă, de omorîre a păcatului, de slăbire, tot prin voință, a omului vechi. Căci omul nou în Hristos nu crește și nu se întinde în noi, deci pe măsură ce cedează și se micșorează omul cel vechi. În alimentarea cu putere a acestui proces spiritual se manifestă înțelesul Botezului ca participare a celui ce se botează la moartea și învierea Domnului. Taina Botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți și învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurarea unui proces în care moartea și învierea aceasta continuă pînă la desăvîrșire. Moartea aceasta, în continuare, este aspectul negativ al ascezel, este lupta împotriva omului vechi, al păcatului; învierea este aspectul pozitiv, este creșterea omului nou al virtuților. Moartea este împreună cu suferința. Înăbușim și tălem de la noi un fel de viață ce ne-a devenit proprie. Dar atunci ne gîndim că și Domnul a suferit murind și prin suferința noastră participăm și noi la ceea ce a suferit El. În acest înțeles, asceza este participarea noastră la moartea și învierea Domnului în continuarea și actualizarea Botezului prin eforturi personale. Hristos, ca putere ce susține strădania ascezel, este forță, este «înțînă» alături de virtuți, ca latură pozitivă a ascezel, cit și a luptei împotriva omului vechi, al păcatului.

Hristos conduce opera de omorîre a omului vechi din noi, nu numai prin puterea ce ne-o dă dinăuntru în afară, de a lupta cu voia împotriva obișnuințelor păcătoase, ci și prin încercările și necazurile de tot felul ce le îngăduie să vină asupra noastră. Dacă primim aceste necazuri, ele ne purifică treptat, dacă ne revoltăm ne înfundăm și mai mult în păcat. Hristos este cel ce ne dă puterea de a le răbda, de a suferi necazurile. În acest sens, el participă împreună cu noi la suferința lor, și tot în acest sens, se smeriște împreună cu noi, îngropîndu-se într-o cheneză, într-o moarte pe care o repetă în viața fiecăruia din noi. Este moartea care, în același timp, este o înălțare.

Dar dacă spiritualitatea are un caracter hristocentric și dacă acest hristocentrism este accentuat de rolul tainelor ca mijloace prin care se sălășluiește Hristos în om, deci ca surse de putere divină indispensabilă pentru eforturile ascetice și pentru trăirea unirii tainice cu Hristos, urmează că spiritualitatea ortodoxă are și un caracter pneumatic bisericesc. Pentru că acolo unde este Hristos prin Taine, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii în El, sau numai Biserica împărtășește pe Hristos ca Trup al lui prin mijlocirea tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate

51. *Op. cit.*, p. 8.

52. *Op. cit.*, p. 28. Sau: «Baza Botezului nimic alta nu face decît trezește în cel spălat aceste simțiri și puteri» (p. 4).

53. Jean Danielou, *Le Symbolisme des rites baptismaux*, în rev. «Dieu vivant», nr. 1, p. 31: «Mystère de l'incorporation au Christ, mystère du retour au Paradis, le baptême est aussi mystère des noces de l'âme et son Epoux divin, mystère d'union. Il faut que l'âme soit purifiée et le lavée avant de pouvoir s'unir à son Epoux divin».

rămîne cineva, progresînd în această callitate, decît dacă se integrează și face parte din Trupul tainic al Lui, ca ansamblu bine orînduit al multor mădulare. Credința, ca putere a creșterii spirituale vine în om de la Hristos, dar prin Biserică, sau prin trupul Lui plin de duhul comuniunii, crescînd din credința obștei bisericesti, în care este lucrător Hristos. Prin Botez, omul intră în legătură cu Hristos, dar și în atmosfera de credință, care însufletește ca o putere divină obștea bisericască. Neînsuflețit și neluboldit continuu de credința din obștea bisericască, nimenea nu ar fi în stare să rămînă în credință și să crească în ea și în roadele ei. A progresa cineva în virtuțile ce cresc din credință și culminează în dragoste, înseamnă a-și manifesta dragostea lucrătoare față de semenii săi și a se strădui pentru sporirea aceleiași credințe în el, a spori în comuniunea cu toți în Hristos prin Duhul. Dar aceasta este tot una cu a lucra la întărirea Bisericii dintr-o răspundere față de ea. Această răspundere a avut-o în vedere și Mîntuitorul cînd a dat caracterul ierarhic al Bisericii Sale. Dionisie Areopagitul a legat de ierarhie tot progresul spiritual al membrilor Bisericii și în susținerea acestui progres a văzut tot rostul ei. Desigur, răspunderea aceasta nu și-ar avea rostul dacă n-ar exista în însăși orînduirea lucrurilor o gradăție. Există primordial o ierarhie a bunurilor spirituale și numai pentru că unii ajung pe trepte superioare înaintea altora, acela sînt răspunzătorii să ajute și pe cei de pe treptele inferioare să se ridice. «Ierarhia constă, cum arată venerabila noastră Tradiție, din toate cele contemplate și grăite peste tot despre lucrurile sfinte», spune G. Pachymare, comentînd o expresie apropiată a lui Dionisie Areopagitul<sup>54</sup>. Cel ce se află ridicat pe treapta cea mai înaltă a bunurilor spirituale nu s-au ridicat numai prin el, pentru că în acest caz oricine s-ar putea ridica, principial, prin sine, și n-ar mai fi necesară o ierarhie și între persoane, ci numai între bunuri. Deci ierarhie înseamnă și o legătură între trepte prin ajutorul ce trebuie să-l dea cei superiori celor inferiori și prin dependența celor inferiori de cei superiori. De aceea cei de pe treapta cea mai înaltă în Biserică s-au ridicat acolo prin înțeri, subiecte superioare nouă. Aceasta pune în nouă lumină rostul înțerilor, care au, așadar, o răspundere față de oameni, semenii lor întru creaturitate. Înțerii sînt orînduții și ei pe cele nouă trepte. Hruvimii de pe treapta cea mai înaltă, fiind în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu primesc lumina direct de la El și nu mai pot trece într-o treaptă mai înaltă. Fixarea aceasta a treptei celei mai înalte implică o fixare a tuturor treptelor înțerești în sensul că nu se mai face trecerea de pe una inferioară în alta superioară, dar toate înaintează etern în cunoaștere. La înțeri nu mai este vorba de o cădere a unora mai jos și de luare a unora înaintea altora pentru că nu mai este păcat. Ei sînt consolidați toți în bine.

Dar, totuși, fiecare treaptă primește lumina îndumnezeltoare prin cea superioară și în acest sens au lipsă de treptele superioare<sup>55</sup>. Încolo ei sînt fixați pe veci pe treptele lor. Aceasta este «odihna» lor poate, deși odihna aceasta nu înseamnă încetarea de a se bucura veșnic de primirea luminii divine, de contemplarea necontentită a infinitelor adîncimi ale lui Dumnezeu. Ei sînt fixați în bine, dar progresează în el. Aceasta

54. *Eccl. hierarchia*, cap. 1, 3; *Parafraza lui Pachymare* 1, 3; P. G. 3, 386.

55. Dionisie nu vorbește numai de o iluminare și desăvîrșire chiar și a celorlalte înțerești inferioare prin cele superioare, ci și de o purificare a lor. Ba încă și de o purificare, iluminare și desăvîrșire a primei cete de sus prin Hristos. Purificarea este curățirea de o anumită neștiință, iluminarea este participarea la o cunoaștere superioară, iar desăvîrșirea este transformarea mai înaltă prin această cunoaștere. (*De coelesti hier.* VII. 31; P. G. 3, 209).

Inseamnă că sînt «intr-o odihnă pururea mobilă» a spiritului lor, sau o mișcare circulară în jurul ființei divine, la care va ajunge în viața viitoare și spiritul nostru.

Oamenii credincioși, spre deosebire de ingeri, urcă de pe o treaptă pe alta și pentru că au căzut în păcat și urcușul inseamnă pe de o parte anularea treptată a urmărilor păcatului, pe de alta, desăvîșirea firii lor prin participarea cît mai mare la Dumnezeu. În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia de subiecte, căci numai subiectele sînt capabile de ajutorarea prin iubire. De aceea, ierarhia este esențială Bisericii (ierarhia cerească și cea de Biserică într-un fel anumit și susține mișcarea ascendentă a ierarhiei bisericești). Urcușul omului realizîndu-se prin ajutorul și în cadrul ei, se realizează în cadrul Bisericii. Tînta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezirea celor ce se mîntuiesc. «Iar îndumnezirea este asimilarea și unirea cu Dumnezeu, pe cît este cu putință», sau mai pe larg: «Necentenita iubire a lui Dumnezeu lucrată în toți în chip dumnezelesc și unitar și înainte de aceasta părăsirea totală și neregretată a celor contrare, cunoașterea fapturilor în calitate de făpturi, vederea și știința sfîntului adevăr, participarea îndumnezită desăvîșită și unitară la Unul însuși, alît cît este cu putință, gustarea vederii care hrănește spiritual și îndumnezeiește pe tot cel ce caută spre ea»<sup>56</sup>. Lucrarea ierarhiei bisericești este unitară, dar se realizează în grade: «curățirea celor nedesăvîșiți, luminarea celor curățiți și desăvîșirea celor inițiali în știința inițierilor ei»<sup>57</sup>.

Lucrarea ierarhiei asupra poporului credincios se exercită esențial prin sfintele Taine, în special prin Botez, Sf. Mîr și Euharistie. Pe cîtă vreme ingerii ca «minți pure» primesc cele dumnezeiești în mod deosebit, noi le primim îmbrăcate «în icoane sensibile»<sup>58</sup>, sau «în simboale», înțelegînd prin simboale cuvinte, gesturi și materii sensibile, care nu numai semnifică ci și cuprind în chip neînțeles anumite realități spirituale. Aceste învelișuri acoperă mai mult sau mai puțin «rațiunile» Tainelor. Pe cel desăvîșit formele sensibile ale tainelor nu-l împiedică să contemple și să simtă conținutul lor spiritual, iar pentru cel nedesăvîșit, ele stau într-o conformitate înțeleaptă cu starea lor.

Viziunea lui Dionisie Areopagitul, expusă de el în doctrina ierarhiilor, este o viziune liturgică. Ea evidențiază necesitatea structurii bisericești ierarhice pentru progresul spiritual al credincioșilor. Dar ierarhia celor trei trepte încredințată cu călăuzirea credincioșilor se completează ca un fel de ierarhie de alt ordin, neoficială, întrucît unii credincioși se află pe o treaptă mai înaltă a participării la bunurile divine decît alții, dar răspunderea pentru ceilalți li face să le ajute și acelora să se ridice. Este ierarhia sfințeniei, care nu nesocotește și nu împiedică în lucrul ei ierarhia bazată pe săvîșirea Tainelor și impusă de organizarea văzută a Bisericii. Căci chiar și creștinii aflători pe treptele mai înalte ale sfințeniei, își sorb mai departe puterea spirituală din Sf. Taine și deci stau în dependență respectuoasă de ierarhia încredințată cu săvîșirea lor. Cel ce folosește puterea harului pentru curățirea lor de păcini și dobîndirea virtuților, dobîndesc diferite harisme, cum ne atestă viețile sfinților și credincioșilor înduhovniciți.

Astfel, cele trei trepte ale mirenilor (catehumeni, credincioși, călugări), se completează cu varietatea cu mult mai amplă a stărilor duhovnicești ale membrilor Bisericii. Catehumenii nu mai există azi, iar penitenții nu mai constituie o stare aparte, decît diaconii n-ar mai avea o categorie rezervată lor, identică cu a celor ce se puri-

56. *Op. cit.*, I, 1; P. G., 3, 372.  
58. *Op. cit.*, I, 21; P. G., 3, 373.

57. *Op. cit.*, V, 31; P. G., 3, 504.

fică. Credincioșii nu pot fi nici ei socotiți că sînt toți exclusiv pe treapta iluminării, precum nici monahii pe a desăvîșirii. Mulți din credincioși sînt încă în faza de purificare și tot așa mulți din monahi se mai află încă pe cele două trepte inferioare. Pe de altă parte, purificarea, iluminarea și desăvîșirea în înțelesul radical și spiritual nu dispensează nici ele pe cei aflători pe treptele lor, de împărtășirea cu Sf. Taine. Așadar, există în Biserică, o ierarhie mai amplă, de ordin lăuntric și neoficial, o ierarhie bazată exclusiv pe gradele de sfințenie. Dar și aceasta are lipsă de Sf. Taine și se ține în dependență de ierarhia văzută, încredințată cu săvîșirea Tainelor. Pe orice treaptă de sfințenie s-ar afla un credincios, el rămîne dependent în cursul vieții pămîntești de ordinea ierarhică oficială a Bisericii și trebuie să se împărtășească de Sf. Taine. Desigur, pentru cei de pe o ordine de sfințenie mai înaltă, Tainele sînt mai descoperite, el vede mai mult din conținutul lor, folosește mai mult din ele, învelișul material a devenit așa zicînd inexistent pentru el, dar le primește mai departe, pentru că conținutul spiritual al Tainelor este identic cu conținutul infinit al vieții dumnezeiești și ca atare, un izvor necesar de viață duhovnicească pentru oricine. Liturgia îngerească din pictura bisericii ne spune că Euharistia chiar nevăzută, tot Euharistie rămîne, ca împărtășanie, «mai adevărată», mai demnă cu Trupul și cu Sângele Celui ce s-a jertfit pentru lume. Harurile dumnezeiești împărtășite prin Sf. Taine nu se confundă totuși între ele și de aceea chiar cînd învelișurile Tainelor sînt mai străvezii pentru unii, ei totuși au nevoie de harurile speciale conforme cu starea lor, care constituie esența unor taine precise. Există o ierarhie a harurilor, începînd cu harul Botezului și pînă la harurile ce se împărtășesc Hruvimilor și Serafimilor. Chiar creștinul care trece în cer, rămîne în Biserică, în partea cerească a Bisericii, undeva, pe o treaptă a harurilor nesfîrșite. Iar cît timp este pe pămînt, el trebuie să fie în Biserică, dacă vrea să propășească în trăirea unirii cu Dumnezeu, nu numai întrucît trebuie să rămînă în structura ierarhic-sacramentală a Bisericii de pe pămînt, ci și întrucît el trebuie să progreseze în direcția ierarhiei cerești a ingerilor, spre Biserică din cer a sfinților, care nu se află în discontinuitate cu Biserică de pe pămînt, ci în legătură necesară cu aceasta. Și în orice caz, nu ajunge cineva pe treapta contemplației pure a lui Dumnezeu dacă nu s-a purificat prin Taina Botezului, de pildă. El trebuie să ducă cu sine urmările, semnele Tainei văzute a Botezului din Biserică de pe pămînt.

Urcușul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva pînă la imediată apropiere de Dumnezeu în cer, este un urcuș înlăuntric al Bisericii, pe treptele spirituale din Biserică de pe pămînt, și pe cele din Biserică din cer. Nu există altă scară spre Dumnezeu decît prin Interiorul Bisericii! Pentru că de-a lungul acestei scări se întinde plin de atracție harul lui Hristos, puterea lui Hristos, «calea». Și pentru că în capul de sus al acestei scări și numai acolo, ca vîrf al întregii ierarhii, se află Hristos<sup>59</sup>.

Astfel caracterul bisericesc al vieții spirituale se identifică cu caracterul ei hristocentric. Chiar cel ce s-a ridicat la starea de «mînte pură» și de «contemplație fără simboale» nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg și nu a sărit dincolo de Hristos. Pentru că el este mintea atotdivină și mai presus de ființă. El stă în virtutea oricărei ierarhii ca forță atractivă pentru tot cel ce urcă pe treptele ei. La prima vedere s-ar putea crede că mulțimea de trepte ierarhice îngerești și bisericești pe care le prezintă Dionisie Areopagitul, cu mijloacele ale luminii divine, ar face cu neputință comunicarea directă a credinciosului cu Hristos. Privind însă mai atent,

59. «Puterea ordinii ierarhice pătrunde în toate întregimile sfînte și lucrează tainele sale prin toate sfîntele simboale» *Hierarh. eccl.* V, 5; P. G., 3, col. 505.

observăm că puterea care lucrează pe toate treptele ierarhiei este harul dumnezeiesc al lui Iisus Hristos sau este El însuși, străbătând prin organele ierarhice ale Sale și lucrând prin ele Tainele săvârșite de ele<sup>60</sup>. Dacă persoanele create pot fi una în alta, cu atât mai mult Hristos poate fi în toate.

Treptele ierarhice nu-L înlocuiesc, dar întrucât noi nu sîntem de la început în stare să-L vedem și să-L înțelegem descoperit, fără mijlocirea simbolurilor și fără explicațiile ce ni le dau treptele ierarhice, El ține seama de slăbiciunea aceasta a noastră, comunicându-ni-se prin aceasta. Dar pe măsură ce progresăm cu ajutorul ierarhiei bisericești și al îngerilor, îl vedem și îl simțim și noi pe Dumnezeu tot mai clar și ne apropiem tot mai mult de lumina descoperită a Lui, ne îndumnezeim. «Iisus (mintea atotdivină și mai presus de ființă, sursa, ființa și puterea atotdivină a întregii ierarhii), le strălucește mai clar și mai inteligibil ființelor fericite superioare nouă, făcându-le, după puterea lor, asemenea luminii Sale. În ce ne privește pe noi ne adună din multele heterogenități, prin dragostea de cele bune, care ținde spre El și ne înalță spre El, desăvârșindu-ne într-o viață, într-o deprindere și într-o lucrare unitară și dumnezeiască. De la aceasta progresînd la sfînta lucrare a preoștelor, devenim mai aproape de ființele superioare nouă, prin asemănarea după putere, în sfînta lor fixitate statică și neschimbăcioasă. Din aceasta privind spre însuși lumina fericită și dumnezeiască a lui Iisus și văzînd întru sfîntenie cite se pot vedea și luminîndu-ne cu cunoașterea vederilor, sfinții fiind și sfînșînd pe alții prin sfînta-talnică, vom putea deveni în chipul luminii, în îndumnezeitorii, desăvârșii și desăvârșitori<sup>61</sup>.

#### 6. MARILE ETAPE ALE VIEȚII SPIRITUALE

În împărțirea vieții spirituale în concret, va trebui să ne orientăm după Sfîntii Părinți și scriitorii duhovnicești ai Răsăritului.

Cea mai simplă împărțire a vieții spirituale este aceea în faza practică sau activă și faza contemplativă. Faza practică, faza faptelor, are menirea să ridice ființa credinciosului din starea supusă patimilor și să o înalțe pe treptele virtuților pînă la iubire. Faza contemplativă reprezintă adunarea ei, unitatea și simplitatea, aștinerea exclusivă la Dumnezeu, cel Unul și înălțat. Omul din faza practică se numește *πρακτικός*, cel din faza contemplativă *θεωρητικός*. Adeseori în loc de contemplație sau contemplativ, Părinții întrebunțează termenii cunoaștere și cunoscător (gnosis, gnostic).

Scopul fazei active este eliberarea omului de patimi<sup>62</sup>. Aceasta este pentru monah o țintă accesibilă, nu un ideal utopic. Această stare de nepătimire este considerată ca egală sau, mai bine zis, ca un prag al iubirii de Dumnezeu. Iar această iubire duhovnicească constituie trecerea fazei active în faza contemplativă<sup>63</sup>.

Numai cel ce și-a curățit mintea prin nepătimire, poate să se îndrepte spre cunoaștere (gnoză), sau spre contemplație. Erudiție profană pot dobîndi și cei necurățiți, dar contemplația o au numai cei curați<sup>64</sup>, iar curățenia sau nepătimirea o dobîndim numai prin lucrarea poruncilor<sup>65</sup>, care constituie preocuparea fazei active. Numai

60. «Toată ierarhia o vedem terminînd în Iisus». *Op. cit.*, V : P. G. 3, 505.

61. *Op. cit.*, I, 1 : P. G. 3, 372.

62. Evagrie Ponticul, *Practicos*, cap. 53 : «Nepătimirea este floarea fapturilor», citat după W. Frankenberg, *Evagrius-Pontikos*, Berlin, 1912, iar pentru expunere, în general, a se vedea W. Bousset, *Apophthegmata Patrum*, Tübingen, 1923, unde se cuprinde studiul «Evagrius Studien», p. 281-341.

63. Evagrie Ponticul, *op. cit.*, cap. 35 : «πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπης», «πρὸ ἀγάπης ἢ γείται ἀπάθεια, πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπης».

64. *Cent. IV, 90*; la Frankenberg, *Op. cit.*, p. 317.

65. *Cent. 34*; *Op. cit.*, p. 285.

sufletul curat este o oglindă nelugustată și neîntinată de atașarea pătimasă la lucrurile lumii, capabilă să primească cunoștința dumnezeiască. Mintea aceasta este mintea goală *γυμνός νοῦς*. Numai ea este în stare de contemplație, de cunoștința ființială<sup>66</sup>. Ajuns sufletul la această stare de nepătimire, sau de curățire, sau de liniște, de pace, de seninătate<sup>67</sup>, se ridică pe treapta contemplației sau a gnozelor. Dar Părinții deosebesc strict această gnoză sau contemplație de cunoașterea duhovnicească a lumii care, și ea se deosebește de cunoașterea profană, fiind o cunoaștere prin harul dumnezeiesc. Astfel, împărțirea în două faze a vieții spirituale devine o împărțire în trei faze : 1. faza activă sau a fapturilor ; 2. faza contemplației naturii sau a contemplației naturale<sup>68</sup> și 3. faza teologică sau a contemplației tainice a lui Dumnezeu (*πρακτικῆ, φυσικῆ, θεωρητικῆ*).

Important este că în această schemă care descrie, progresul spre desăvârșire, este absorbită și cunoașterea naturii, a creațiunii peste tot. Această acceptare în spiritualitate a contemplației curate a naturii, este proprie Părinților răsăriteni. «Odată ce căderea creaturii constă în coborîrea din unitatea cu Dumnezeu și din fericirea contemplării Lui, prin ceea ce spiritul omenesc s-a încurcat în sferele inferioare ale lumii și ale materialității, spiritul omenesc are misiunea să se înalțe treptat din sferele de jos la cunoașterea Monadei și Treimii, din neștiință la cunoaștere. Dar atunci contemplația naturii (sub specie eternitatis) intră în procesul de mîntuire al celor evlavioși »<sup>69</sup>. Contemplarea naturii este o treaptă care reface și care dovedește refacerea puterilor de cunoaștere ale sufletului omenesc.

Această schemă se ramifică însă și mai mult, în lăuntrul «contemplației naturale» se deosebește «contemplarea corpurilor» și a «ființelor necorporale», sau a îngerilor. Astfel rezultă trei trepte ale cunoașterii : a lumii corporale, a lumii necorporale și a Sfîntei Treimi<sup>70</sup>.

Foarte clară apare această ordine a urcușului spiritual la Sf. Maxim Mărturisitorul, și la el avem mai întii o împărțire a urcușului în două trepte. Omul duhovnicesc se ridică : de la virtute la cunoștință<sup>71</sup>, sau de la faptuire la contemplație<sup>72</sup>, sau de la filozofia activă la teologia contemplativă<sup>73</sup>, sau la mistagogia contemplativă<sup>74</sup>.

Avem apoi o împărțire în trei trepte, după cum contemplația ce urmează după faptuire se referă fie la rațiunile din fapte, fie la Dumnezeu. În această întreită împărțire treptele se numesc : 1. faptuire ; 2. contemplația naturală, sau filozofia morală<sup>75</sup> și 3. teologia mistică<sup>76</sup>.

Aceste trei trepte se mai numesc : făptuire, contemplația naturală, mistagogie teologică<sup>77</sup>, sau faza activă, faza contemplativă, harul teologic<sup>78</sup>, sau virtute, contemplație duhovnicească, rugăciune-curață<sup>79</sup>.

66. *Cent. III, 70*; *Op. cit.*, p. 237.

67. *Cent. VII, 3*; *Op. cit.*, p. 427.

68. Prin contemplația naturală nu se înțelege contemplația prin puterile exclusiv naturale ale sufletului. Termenul natural e luat nu de la starea sufletului cunoscător, ci de la obiectul cunoașterii, de natura creată.

69. W. Bousset, *op. cit.*, p. 310.

70. Evagrie, *Cent. I, 14*. Vezi și *Cent. II, 4*; *III, 61*; la Frankenberg, *op. cit.*

71. *Ambig. liber*; P. G. 91, 11440. *Quaest. ad. Thal.* q. 30; P. G. 90, 469 C.

72. *Cap. duc. II, 91*; P. O. 90, 1148 B. 73. *Quaest. ad. Thal.* q. 10; P. G. 90, 288 CD.

74. *Quaest. ad. Thal.* q. 2; P. G. 90, 273 A.

75. *Quaest. ad. Thal.* q. 25; P. G. 90329 AC; *Ambig. liber* P. G. 91, 1413 C.

76. *Amb. liber* P. O. 91, 1197 C; *Quaest. ad. Thal.* q. 55; P. G. 90, 556 A.

77. *Cap. duc. II, 95*; P. G. 90, 1172 B.

78. *Cap. de charit. II, 26*; P. G. 90, 992 BC.

79. *Cap. de char. III, 44*; P. G. 90, 1929 B.

Intrucit contemplația creaturii se poate referi sau la lumea văzută, sau la cea nevăzută, Sf. Maxim Mărturisitorul cunoaște uneori și o împărțire în patru trepte<sup>80</sup>.

Dintre cele trei trepte, prima treaptă este aceea a începătorului, care trebuie să se străduiască a se deprinde în virtuți. Virtuțile sînt în număr de șapte. La începutul lor stă credința, la sfîrșit iubirea, precedată imediat de nepătimire<sup>81</sup>. Iubirea concentrează în ea toate virtuțile<sup>82</sup> și trece pe om la cunoaștere sau contemplație<sup>83</sup>.

Ținta virtuților sau a strădaniilor din prima treaptă este eliberarea de patimi sau nemijlocit, nepătimirea<sup>84</sup>. Virtuțile combătînd patimile, slujesc astfel indirect spiritului, constituind astfel o treaptă către țelul din urmă, care este cunoașterea<sup>85</sup>.

Treapta a doua se numește a contemplației, deși Sf. Maxim nu folosește acest cuvînt în sens unic, ci îl dă, după cum am văzut, mai multe înțelesuri, după obiectul la care se referă. În general însă, acest obiect este aproape totdeauna o creatură. Numai rar, și anume atunci cînd împarte urcușul în două trepte și nu în trei, Sf. Maxim înțelege prin ea și contemplația tainică, ce se referă la Dumnezeu în mod nemijlocit. Cînd însă împarte acest urcuș în trei trepte, contemplația, constituind treapta a doua, înseamnă aproape totdeauna exclusiv contemplația orientată spre făpturi. Această contemplație are ca obiect «rațiunile» din făpturi<sup>86</sup>. Prin ea omul dobîndește o privire spirituală a rațiunilor din lucrurile create, prin ea natura îl este omului o pedagogă spre Dumnezeu.

Treapta a treia, a cunoașterii tainice, nu se mai ocupă cu «rațiunile» din lucruri, ci cu Dumnezeu însuși<sup>87</sup>. Obiectul ei este dumnezeirea preasfîntă și proafericită, supranegrită, supranecunoscută și mai presus de toate înșirîta<sup>88</sup>. Cunoașterea aceasta a lui Dumnezeu este un extaz al dragostei, care persistă nemișcat într-o aștinire către Dumnezeu<sup>89</sup>. Ea se obține în starea de îndumnezeire a omului sau de unire a lui cu Dumnezeu<sup>90</sup>.

În fond cele trei trepte coincid cu faza purificării, iluminării și desăvîrșirii, în care am văzut că împarte Dionisie Areopagitul urcușul spiritual al omului. Căci, pe de o parte, faza urmărește curățirea de patimi, iar faza desăvîrșirii este tot una cu faza îndumnezeirii sau a cunoașterii tainice. Această împărțire vom adopta-o și în expunerea noastră.

Treapta purificării aparține în mod categoric nevoințelor ascetice, cea a desăvîrșirii, sau a vederii, sau a îndumnezeirii și unirii, reprezintă ținta acestor nevoințe. Mai greu este de situat între acestea două, treapta iluminării. Totuși în loc de a împărți acest studiu în două părți, adică în partea purificării și în partea cunoașterii tainice a lui Dumnezeu, îl împărțim în trei, potrivit celor trei trepte. Căci pe de o parte treapta ilu-

80. *Cap. de char.* I, 94; P. G. 90, 981 BC. 81. *Cap. de char.* I, 1-2; P. G. 90, 961 AB.

82. *Quaest. ad. Thal.* q. 40; P. G. 90, 397 B; q. 54; P. G. 90, 516 A.

83. *Cap. de char.* I, 1; 90, 961 A.

84. *Cap. de char.* II, 16; P. G. 90, 988 D; *Quaest. ad. Thal.* q. 55; P. G. 91, 541 B. *Cap. de char.* II, 34; P. G. 90, 996 B; *Cap. duc.* I, 32; P. G. 90, 1096 A.

85. La expunerea aceasta m-am folosit de Josef Lossen S. J. *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*; Münster i. W. 1941, p. 8 urm.

86. *Quaest. ad. Thal.* introd. P. G. 90, 252 AB: «τοὺς τῶν γεγοτότων λόγους, τοὺς τῶν ὄντων λόγους»; *Quaest. ad. Thal.* q. 25; P. G. 90, 335 B.

87. *Cap. de char.* II, 26; P. G. 90, 992 C; II, 27 ibid. 88. *Amb. libr.*; P. G. 91, 1168 A.

89. *Cap. de char.* I, 39; P. G. 90, 1097 C.

90. *Cap. duc.* I, 353; P. G. 90, 1104. A; *Amb. libr.*; P. G. 91, 1241 C; *Quaest. ad. Thal.* q. 63; P. G. 673 CD; q. 40; P. G. 90, 400 CD.

minării aparține cunoașterii, intrucit prin ea sufletul a ajuns la o cunoaștere a lui Dumnezeu, alta decît cea naturală, o cunoaștere prin «rațiunile» divine ale lucrurilor, dar nu mai puțin o cunoaștere raportată limpede și ferm la Dumnezeu. Apoi treapta aceasta nu mai este o luptă împotriva patimilor, ci ea este ceva pozitiv, care încorporează nevoințele ascetice, asemănîndu-se și în această privință cu faza culminantă a vieții duhovnicești. Dar pe de altă parte treapta iluminării aparține și ea drumului spre ținta finală, cunoașterea pe această treaptă este și ea cunoaștere îndreptată spre făpturi și ea are nevoie depășită, pentru a se ajunge la ținta finală a cunoașterii directe a lui Dumnezeu. Ea este pe de o parte un rezultat pozitiv, obținut la capătul eliberării de tot ce este rău, dar pe de altă parte, nici ea nu este pozitivul definitiv, ci deși bun, nu este bunul absolut, obținut de eforturile ascetice, ci un bun care trebuie depășit și el. Am putea spune deci, că treapta iluminării aparține și urcușului ascetic și țintei lui sau că pe această treaptă se întîlnește cunoașterea tainică cu asceza sau înțelegerea cu efortul de a depăși și această înțelegere. Este lumina luceafărului de dimineață cu avansurile luminii de zi, care o înlătură prin coplesire pe cea dinții.

Dar să urmărim acum în amănunt, ramificațiile celor trei trepte. Intrucit treapta întâi are ca preocupare a ei eliberarea de patimi și înlocuirea lor cu virtuțile, este necesar să cunoaștem înțelesul și ființa patimilor, modul nașterii și creșterii lor. Pe urmă trebuie să cercetăm modul depășirii lor treptate prin desprinderea celor șapte virtuți în ordinea expusă de Sf. Maxim Mărturisitorul: a credinței, a friciei, a înfrînării, a răbdării, a speranței, a nepătimirii, a iubirii, de care se leagă practicarea postului, privegherea, rugăciunea, cetirile cucernice și răbdarea necazurilor, ca mijloace pentru dobîndirea virtuților suspomenite.

În partea a doua, care se preocupă cu cunoașterea lui Dumnezeu din făpturi, ca fruct al nepătimirii și iubirii, vom analiza ființa acestei cunoașteri, raportul ei cu nepătimirea și cu iubirea, cu cunoașterea rațională și cu cea tainică.

Iar în partea a treia, vom înfălișa cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu prin unirea cu El, ceea ce are ca efect îndumnezeirea ființei umane a credinciosului.

Pr. Prof. dr.) Dumitru STĂNILOAE

## DESPRE TIPĂRIREA CĂRȚILOR ROMÂNEȘTI VECHI

Cînd Iohannes Gutenberg inventează la mijlocul secolului al XV-lea un mic mecanism, numit mai tirziu tipar, poate nu s-a gîndit la consecințele uriașe, pe care această invenție le-a adus umanității. Tiparul a dat o nouă dimensiune și o amplă diversificare muncii intelectuale, conferind cărții un binemeritat rol social, în «mişcarea de idei»; în vehicularea idealurilor umanitare, în crearea unui liant între generații.

În cultura românească, tiparul pătrunde și revoluționează prin Macarie, care tipărește în 1508 un *Liturgier* slavon, la numai 53 de ani de la prima carte tipărită