

Aspectul pnevmatologic al vederii luminii necreate: Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama

Am văzut că Sfântul Ioan Damaschin a recapitulat învățăturile Părinților din perioada hristologică, adică a primelor șapte secole, fixând doctrina despre vederea lui Dumnezeu în perspectiva dogmei hristologice pentru întreaga teologie de după el din Bizanț. Rămâne însă un alt aspect al doctrinei despre vederea lui Dumnezeu pe care Sfântul Ioan Damaschin nu l-a dezvoltat și care se referă la partea subiectivă, care atinge problema comuniunii întregii persoane a omului cu Dumnezeu, problemă ridicată la nivelul dogmei pnevmatologice. Participarea la frumusețea naturii divine are loc în Duhul Sfânt, dumnezeirea Cuvântului arătându-ni-se nouă în El în așa fel încât, prin contemplarea Fiului Întrupat, „noi nu îl mai cunoaștem după trup”, ci în slava proprie divinității Sale. Totuși trupul nu este străin acestei experiențe, deoarece trupul lui Hristos este transfigurat de lumină divină. Aspectul pnevmatologic al vederii lui Dumnezeu este exprimat în spiritualitate în mod special ca experiență a harului. Examinând învățăturile ascetice care se referă la contemplație, am putut deosebi două abateri: intelectualismul lui Evagrie, care își are sursa în scrierile lui Origen și în spiritualismul platonician al acestuia, și experiența senzorială a lui Dumnezeu susținută de mesalieni, potrivit căreia Dumnezeu se materializează luând forme sensibile atunci când intră în comuniune cu oamenii. Între aceste două tendințe se află mistica afectului, a harului care este simțit, experimentat, mistica Omiliilor spirituale atribuite lui Macarie și doctrina despre contemplație a Sfântului Diadoh al Foticeei, la care se observă existența unirii dintre inimă și intelect în rugăciune, ceea ce este o caracteristică fundamentală a spiritualității, cunoscută sub numele de isihasm. Această formă de viață monahală este dedicată rugăciunii. Această artă a rugăciunii nu este un proces mecanic cu scopul să inducă starea de extaz, călugării isihăști, departe de a căuta stări mistice, tind spre sobrietate, spre atenția lăuntrică, spre unirea intelectului cu inima și controlul inimii prin intelect, spre „paza inimii” prin minte, spre „liniștea inimii”, toate acestea fiind proprii expresiei creștine a nepătimirii. Elemente specifice ale rugăciunii isihaste se regăsesc în scrierile Sfântului Diadoh al Foticeei și ale Sfântului Ioan Scărarul¹.

Personalitatea Sfântului Ioan Scărarul, starețul mănăstirii de pe muntele Sinai, este o mărturie despre spiritualitatea monahală bazată pe invocarea „numelui lui Iisus”. Vestita sa carte *Scara Raiului*, simbolizează scara cerească văzută în vis de Iacob. Cele treizeci de capitole, sau trepte de înălțare, urmează cei treizeci de ani ai vieții Mântuitorului și duc la maturitatea duhovnicească. Pe lângă influența vizibilă a Sfântului Grigorie de Nazianz și a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, izvorul direct este experiența personală a vieții ascetice. Mănăstirea se prezintă ca o școală pregătitoare sau o anticameră a veacului viitor. Înainte de toate, călugărul trebuie să realizeze idealul evanghelic; el este atlet în sufletul și trupul său. *Scara* este un ghid și o metodă: ea învață să te lepezi de toate pentru a te uni întru toate cu Dumnezeu – separat de toate, dar unit cu toți. Ea ne învață înlănțuirea virtuților: credința, nădejdea și dragostea, iar dragostea e cea mai mare. Caracteristica sufletului curat este iubirea neobosită pentru Dumnezeu. Ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu printr-o alipire totală de sufletul iubitor. Slujba de pomenire a Sfântului Ioan Scărarul spune despre el că era aprins de focul iubirii dumnezeiești² și că nu era decât rugăciune neîncetată și iubire tainică pentru

¹Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, 1995, p. 122;

² Sfântul Ioan Scărarul declară că iubirea divină îi face pe cei pătași de ea să nu mai simtă nici plăcerea de mâncare sau chiar să nu o mai poftască des. „Căci precum apa hrănește rădăcina de sub pământ a plantei, așa hrănește focul ceresc sufletul acestora” (Scara XXX). Iubirea e așadar o forță care, alimentând spiritul, revarsă și în trup putere încât acesta nu mai are nevoie de mâncare regulată pentru a-și susține forța vitală. Dar mai

Dumnezeu. Nepătimirea duce la pacea sufletului eliberat de patimi; rugăciunea ne unește cu Dumnezeu într-o convorbire familiară și neîncetată. Numele lui Iisus asimilat cu respirația atrage însăși prezența lui Hristos în inima isihastului³. „Isihia este starea înaintea lui Dumnezeu și neîntrerupta închinare ce i se aduce. Pomenirea numelui lui Iisus să se împreune cu suflarea ta și atunci vei cunoaște priința isihiei”⁴. La Sfântul Ioan Scărarul, termenii „isihie” și „isihasti” desemnează foarte specific viața contemplativă, pustnicească a monahului singuratic ce practică „rugăciunea lui Iisus”. Isihast este acela care zice. „Inima mea este gata” (Ps. 56, 10); isihast este cel ce zice: „Eu dorm, dar inima mea e trează” (Cânt. 5, 2).

Învățătura Sfântului Ioan Scărarul despre rugăciune vădește o temelie pur creștină a Întrupării și angajează omul întreg nu doar mintea, el înțelegând îndumnezeirea drept o comuniune a întregului om cu Hristos cel transfigurat. Aducerea aminte de Iisus a însemnat exact acest lucru, iar nu o simplă „meditare” asupra lui Iisus cel istoric sau asupra vreunui episod din viața Lui. Avertismentele contra vreunei evocări, prin imaginație, a unor chipuri exterioare „inimii” rămân constante în tradiția spirituală o creștină răsăriteană. Monahul este mereu chemat să concretizeze în inima lui realitatea obiectivă a lui Hristos cel transfigurat, care nu este nici icoană, nici simbol, ci însăși realitatea prezenței lui Dumnezeu prin Sfintele Taine, independent de orice formă de imaginație⁵.

Prima expunere sistematică a tehnicii rugăciunii lăuntrice cunoscută nouă este atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog. Chiar dacă a fost scrisă într-o perioadă mai târzie, ea reflectă totuși o tradiție mai veche. În timp ce Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin vorbesc despre slava divină cu precădere în contextul hristologiei și cu referire la omenitatea îndumnezeită a lui Hristos prin care participăm la iluminarea divină, Sfântul Simeon Noul Teolog consideră aceeași realitate doar la nivelul pnevmatologiei. Pentru el, slava divină angajează mai presus de toate o revelație a Duhului Sfânt în noi, viața în har care nu poate rămâne ascunsă, ci se manifestă, în plan superior al vieții veșnice ca lumină⁶.

Sfântul Simeon Noul Teolog are în vedere realități care par destul de diferite, dar care pentru el se reduc la una singură, atunci când vorbește despre lumina dumnezeiască. Lumina este, înainte de toate, Dumnezeu, Sfânta Treime, lumină simplă și negrăită: „Deci nimeni să nu vă înșele (I Ioan 3, 7). Dumnezeu e lumină (I Ioan 1, 5) și celor cu care se unește le împărtășește pe măsura curățirii lor stălucirea Lui; și atunci candela (Matei 25, 8) stinsă a sufletului, adică mintea, cunoaște că a aprins-o un foc dumnezeiesc care o învăluie. O, minune! Omul se unește duhovnicește și trupește cu Dumnezeu, fiindcă sufletul nu se separă de minte, nici trupul de suflet, ci printr-o unire în chip ființial (*ousiodos*) omul se face prin har triipostatic, un dumnezeu prin înfiere (*thesei*), făcut din trup, suflet și Duhul dumnezeiesc de care se împărtășește...”⁷.

interesantă este observația Sfântului Ioan Scărarul, că „iubind noi fața celui iubit, aceasta are putere să ne transforme, deci cu atât mai mult fața Domnului”. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iubirea Creștină*, Editura Porto – Franco, Galați, 1993, p. 121;

³ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, traducere Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 60;

⁴Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, traducere Mitropolit Nicolae Corneanu, Editura „Învierea” Arhiepiscopia Timișoarei, 2004, p. 271;

⁵John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, traducere Pr. Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 95;

⁶ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 123;

⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze-Scrieri II*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 184;

Dumnezeu este chiar supra-lumină⁸, întrecând orice lumină: „Dar când auzi „lumină”, ia seama de care lumină îți vorbesc. Să nu socotești că vorbesc de lumina soarelui, căci în lumina acestuia vezi mulți că păcătuiesc ca mine, care sunt biciuiți cumplit, care cad și spumegă în mijlocul zilei și pățimesc nevăzut de la duhurile rele; și deși soarele strălucește, nu e de nici un folos pentru cei ce s-au predat demonilor. Prin urmare, nu-ți vorbesc de lumina soarelui simțit, nu de cea a zilei, nu de cea a sfeșnicului, nu cea a multelor stele, nu de lumina lumii, ci vreau să-ți arăt că strălucirea nici unei alte lumini văzute n-are deloc o asemenea lucrare. Căci luminile simțite luminează numai ochii noștrii simțți, nu strălucesc și nu fac să se vadă decât lucrurile simțite, nu și cele gândite. Trebuie, așadar, ca ochii înțeleși cu mintea ai inimii înțelese cu mintea să fie luminați și ei de o lumină înțeleasă cu mintea (spirituală)...”⁹. În aceste sens Sfântul Simeon face o distincție fundamentală atât pentru teologie cât și pentru autenticitatea experienței creștine a tainei lui Dumnezeu care se revelează în lumină. El face distincția dintre lumina viziunii, lumina soarelui și lumina cea neînserată a cărei arvuna este tocmai această lumină care-i apare în timpul viziunilor sale. El percepe această lumină ca un dar și mai apoi și ca o îndatorire care implică asceză și lacrimi. Sfântul Simeon Noul Teolog ne relatează în următorii termeni dimensiunea apofatică a experienței luminii necreate, dimensiune care nu exclude însă pe cea catafatică. „Dar iată că această lumină fără sfârșit care mi-a apărut – căci nu există un alt nume mai potrivit și pe măsura ei pe care să i-l pot da – slăbind încet, încet, și, ca să spun așa, contractându-se, mi-am recăpătat cunoștința, mi-am dat seama de tot ceea ce puterea sa a lucrat deodată în mine, am reflectat asupra îndepărtării ei și, la gândul că ea m-a părăsit din nou, lăsându-mă singur în această viață, am fost cuprins de tristețe, de o suferință atât de grea încât nu știu să explic îndeajuns puterea acestei suferințe multiple, extreme care s-a aprins ca un foc în inima mea, închipuie-ți, așadar, acum, dacă poți, părinte, - zise el – durerea acestei despărțiri, iubirea mea nemăsurată, avântul dragostei mele, măreția acestei binefaceri supreme! Căci, în ceea ce mă privește, eu nici nu pot exprima cu gura, nici nu pot cuprinde cu înțelegerea-mi nesfârșirea acestei vederi”¹⁰. În sfârșit, la cererea lui Simeon de a descrie cu mai multă precizie efectele acestei vederi, „tânărul” răspunde: „Aceasta, părinte, bucură când apare și rănește ascunzându-se și aceasta se întâmplă foarte aproape de mine, înălțându-mă la ceruri. Este o perlă, este lumina care mă înveșmântă, care îmi răsare ca un astru și care rămâne, pentru toți, de necuprins. Strălucește ca soarele și-n ea ghicesc eu cuprinsă întreaga creație: ea îmi arată tot ce conține ea și-mi poruncește să-mi respect propriile-mi limite. Sunt închis sub un acoperiș și între ziduri, iar ea îmi deschide cerurile. Eu îmi ridic ochii, în chip simțit pentru a contempla realitățile cele dintru înălțime și totul îmi apare așa cum era la începuturi”¹¹. Din aceste texte putem afirma o participare integrală a omului la lumina necreată, dar și dimensiunea cosmică pe care ne-o revelează în prezența ei, ea luminând „locul” adică cosmosul cu o putere inefabilă. Deasemenea sunt relatate stările spirituale în momentul vederii luminii de către Sfântul Simeon Noul Teolog. El ajunge la concluzia că experiența aceste lumini este comună sfinților și pentru a se împărtăși de ea omul trebuie să devină lumină. Deși întreaga persoană umană participă la experiența luminii nevăzute totuși această experiență se concentrează în inima și are o dimensiune hristologic-pnevmatologică, dar și una cosmologică întrucât inundă nu numai trupul omului în vederea transfigurării lui ci și interiorul chiliei care aparține spațiului cosmic.

⁸ „Moise a depășit și teologia negativă, sau locul lui Dumnezeu, ca să ajungă la prezența lui luminoasă, care se află într-un întineric supraluminos”. Sfântul Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, în Filocalia vol. 7, p. 335, nota 500;

⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitoile-Scrieri III*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 200;

¹⁰ Basile Krivocheine, *În Lumina lui Hristos*, traducere Pr. Vasile Leb și Ieromonah Gheorghe Iordan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 233;

¹¹ *Ibidem*

Este apoi Hristos și Sfântul Duh. În aceasta, experiența sa personală corespunde cu exactitate datelor Scripturii și se sprijină pe ele. De asemenea, slava și „energiile” lui Dumnezeu sau ale Cuvântului și ale Duhului, harul, sunt identificate uneori cu Sfântul Duh. Simeon Îl aude pe Hristos zicându-i că: „lumina pe care ai văzut-o odinioară zburând de jur-împrejurul tău și încercuindu-te a intrat întregă înăuntrul tău fiind neapropiată (inaccesibilă) prin fire și te-a schimbat în chip străin cu schimbarea cea bună. Dar dacă nu-Mi vei sluji prin toate faptele tale, ci vei lăsa să intre în inima ta un mic gând sau un sentiment de neplăcere față de cineva, fie el întemeiat sau nu, precum și, pe lângă aceasta, atacul unui cuvânt sau al unui înțeles rău, dacă nu te vei căi fierbinte cu lacrimi și nu vei alunga de la tine acestea prin pocăință, dar și orice cuget rău al inimii, lumina nu poate să rămâna în tine, căci este Duh Dumnezeiesc Care, ca Unul de-o-ființă cu Mine, este împreună cu mine și cu Tatăl...¹². Părintele Stăniloae referindu-se la dimensiunea hristologic-pnevmatologică a teologiei Sfântului Simeon Noul Teolog a Sfântului Grigorie Palama precum și a Sfântului Serafim de Sarov subliniază implicațiile antropologice cu accentul pe comuniunea în lumină a oamenilor cu Dumnezeu și între ei: „Această comuniune este lucrare a Duhului. El ne leagă cu Hristos și cu ceilalți și, legându-ne astfel, ne face să iradiem. A fi legați de un altul înseamnă a comunica lumină. Fiecare are o lumină dar această lumină se actualizează numai în comunicare. De aceea, Dumnezeu Treime este comparat cu un sfeșnic cu trei brațe. În fiecare om este o lumină. Dar ea nu se actualizează decât în comuniune, în iubire. Suntem lumină unii pentru alții. Fiecare se umple de lumina celuilalt. Această lumină este un sens profund, o bucurie, o odihnă în dăruirea reciprocă, sentimentul de a avea totul: având iubirea celorlalți avem totul. Îl avem pe Dumnezeu în ceilalți și îl avem pe el Însuși. Pustnicii îl cunosc pe Dumnezeu ca lumină în iubirea Sa; și sunt plini de iubire pentru toți oamenii și pentru toate faptele; chiar dacă nu văd alți oameni, ci se roagă pentru ei și primesc luminarea în rugăciunea lor pentru lume. Această lumină e sensul inepiuzabil al existenței înrădăcinate în Dumnezeu”¹³.

La fel, toate manifestările lui Dumnezeu, toate darurile harismatice și însăși viața harismatică El le dăruiește tuturor acelor care păzesc poruncile Lui. Dar, simpla păzire a poruncilor, virtuțile ascetice nu sunt ele însele lumina, ci sunt cărbunii stinși pe care harul îi aprinde. Bunătatea și milostivirea lui Dumnezeu, ca tot ce Îi aparține, sunt și ele lumina¹⁴. Vasili Krivosein, subliniază faptul că în ceea ce privește teologia luminii la Sfântul Simion Noul Teolog, aceasta nu poate fi definită. Ea este interioară dar și exterioară, însă „nu se știe bine cine este această lumină care-i apare, care îi este natura și originea, nici cea ce reprezintă ea. Evident, el simte că este o apariție divină însă rămâne în incertitudine până în momentul în care lumina însăși îi descoperă cine este ea”¹⁵. Plecând de aici putem afirma caracterul teologic al luminii precum și a apariției ei caracter care ține de libertatea lui Dumnezeu de a se descoperi oamenilor, și nu de capacitatea limitată a omului de a-L descoperi pe Dumnezeu. Această lumină dumnezeiască se descoperă oamenilor, ea vorbește aceluia căruia i se face văzută. Trebuie să o vedem încă din această viață pentru a o vedea în veacul ce va să vină, iar cel ce n-a văzut-o aici, jos, nu-L va vedea pe Hristos nici în veșnicie. Această afirmație este totuși uneori atenuată de către Sfântul Simeon care spune că dorința de a vedea lumina aici ne va permite să o vedem, într-o anumită măsură, în Împărăția Cerurilor. E o lumină spirituală, imaterială, deosebită și incomparabil mai intensă decât lumina soarelui și a stelelor. În Ziua de pe urmă Hristos va străluci în această lumină, care va face să dispară strălucirea soarelui, dar pe care nu o vor vedea decât cei drepecți. Ea este, în același timp, exterioară și interioară

¹² *Ibidem*, p. 285;

¹³ M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, traducere Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 177;

¹⁴ Basili Krivocheine, *op. cit.*, p. 257;

¹⁵ *Ibidem*

aceluia care o vede și este văzută concomitent cu ochii duhului, și cu cei ai trupului. Hristos Se face văzut mai întâi de departe, ca un soare uriaș, apoi Se apropie și pătrunde în inima omului în care acest soare va străluci. Uneori strălucirea luminii este comparată cu cea a lunii. Ea ia formele unei lumini localizate și care luminează locul în care se află Simeon. Astfel ea se apropie de acesta, se așază aproape de capul său, ia înfățișarea unui nor luminos. Simeon vrea să o simtă în căușul palmelor sale, strângându-le, însă ea îi scapă¹⁶.

Necunoscută la primele sale apariții, lumina se manifestă apoi ca Dumnezeu însuși, Hristos și Sfântul Său Duh. Dar este mai ales lumina lui Hristos: „Lumina adevărată este iubirea¹⁷. Au și celalte virtuți o anumită lumină în ele, ca atenții felurite spre alții. Dar fără iubire, ele sunt ca un trup fără cap. De aceea, cel fără de iubire va auzi de la Judecătorul suprem: „Nu te știu pe tine” (Matei 25, 12). Fără iubire e ceva mort în virtuți”¹⁸. Ea te face să simți o bucurie nemăsurată și o desfătare inexprimabilă, sufletul se umple de ea la saturație, toate mădulele trupului devin luminoase, omul este transfigurat, dar plecarea sau chiar îndepărtarea luminii – căci vederea acesta, în general, nu durează mult timp – produc o durere și o tristețe insuportabile, ce îl doboară pe om la pământ, unde el se zbuciumă: „Dar acea nesfârșită lumină care mi s-a arătat – fiindcă n-am un alt nume mai propriu și mai corespunzător cu care s-o numesc – stingându-se încet, ca și cum s-ar fi contractat, am simțit și am cunoscut ce putere a lucrat dintr-o dată în mine și, gândindu-mă la despărțirea ei și socotind că iarăși am rămas singur în viață, am fost cuprins de o întristare și de o durere atât de grea, încât n-aș putea să-mi exprim mărimea acelei suferințe felurite și foarte puternice care s-a aprins ca un foc în inima mea. Închipuiește-ți, așadar, dacă poți, părinte, chinul despărțirii și nemăsuratul iubirii și mulțimea dragostei și înălțimea binefacerii celei multe. Fiindcă eu nu pot nici să grăiesc cu gura, nici să înțeleg cu mintea nesfârșitul vederii”¹⁹.

În manifestările ei de la început, lumina duce la pierderea cunoștinței, nu mai știi unde te afli, nici dacă mai ești în trup sau nu: „Așadar, stând el în picioare într-o zi și spunând mai mult cu minte decât cu gura: „Dumnezeule, milostivește-mă pe mine păcătosul!” (Luca 18, 13), și dintr-o dată o strălucire dumnezeiască l-a încununat de sus și a umplut tot locul. Iar atunci când s-a făcut aceasta, tânărul nu mai știa și a uitat dacă era în casă sau sub un acoperiș. Fiindcă de pretutindeni vedea numai lumină și nu știa dacă mai umbla pe pământ. Nu mai era în el nici teamă de a cădea, nici grijă de lume, nimic din cele ce-i năpădesc pe oamenii ce poartă trup nu-i ataca gândul, ci fiind cu totul împreună cu lumina nematerială și părându-i-se că s-a făcut el însuși lumină, și uitând toată lumea, a ajuns plin de lacrimi și de bucurie și de veselie negrăită. Apoi mintea lui s-a înălțat la cer și a văzut altă lumină mai limpede decât cea care era aproape de el. Și stând în apropierea acelei lumini i s-a arătat în chip uimitor bătrânul acela sfânt și deopotrivă cu îngerii, care îi dăduse porunca și cartea”²⁰.

Trebuie să te lupți cu ardoare pentru a dobândi lumina atunci când o pierzi; este o luptă încordată, neîncetată. Iar Simeon Îl imploră pe Dumnezeu în nenumărate rânduri să facă să strălucească din nou asupra-i această lumină dumnezeiască.

Sfântul Simeon Noul Teolog ne face să trecem de la contextul hristologic la planul pnevmatologic, la lumina necreată pe care o descoperă Duhul Sfânt și la care omul participă cu toată ființa sa. Experiența sa transcede limitele ființei create; este o ieșire spre taina celei de-a opta zi. Contemplarea mistică se unește cu vederea eshatologică. În veacul viitor, Duhul

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ „Iubirea nu poate fi despărțită de persoana celui ce iubește. Iubirea e prezența lui în cel iubit. Iar iubirea nemărginită, atotfericitoare, nu poate fi decât a Persoanei lui Dumnezeu. De aceea, unde e simțită ea, e prezent Dumnezeu. Uneori nu e iubirea aceasta, este întuneric, este nemulțumire. Numai iubirea nemărginită a Persoanei lui Hristos aduce bucuria adevăratei mântuiri.” Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia 1993, p. 232;

¹⁸ *Ibidem*, p. 233;

¹⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole-Scieri III*, p. 191;

²⁰ *Ibidem*, p. 239;

Sfânt va apărea în toate ca lumină, dar numai Persoana lui Hristos va fi văzută într-o comuniune personală cu fiecare²¹.

Punctul de plecare al operei teologice a Sfântului Grigorie Palama este o antinomie privind posibilitatea de a cunoaște sau de a nu cunoaște pe Dumnezeu. Aceasta este antinomia celor două căi, cea pozitivă și cea negativă, stabilite de Sfântul Dionisie Areopagitul. Dumnezeu poate fi cunoscut pozitiv atribuindu-i perfecțiunile din lumea creată: bunătate, înțelepciune, viață, iubire, ființă. Dar poate fi cunoscut și negativ, prin necunoaștere, negând în privința Lui tot ceea ce aparține domeniului ființei, Dumnezeu fiind deasupra ființei, deasupra a tot ceea ce poate fi numit²². Opoziția dintre aceste două căi, între aceste două teologii nu poate fi rezolvată printr-o oarecare conciliere, fidel aici Sfântului Dionisie Areopagitul²³. Ca toate antinomiile teologice – ca și cea a unității și trinității, antinomia celor două căi descoperă spiritului nostru o distincție tainică în însăși ființa lui Dumnezeu. Este distincția între esență și lucrările sau energiile divine²⁴. „Energile nu sunt efecte străine esenței divine, nu sunt acte exterioare ale lui Dumnezeu, datorate voinței Lui, asemeni creării lumii sau actelor providențiale. Ele sunt ieșiri naturale ale lui Dumnezeu Însuși, un mod de existență care-i este propriu și după care Dumnezeu există nu numai în esența sa, ci și în afara esenței. Dar el precizează că acesta nu înseamnă nicidecum că Dumnezeu ar fi micșorat în ieșirile sale naturale în afara esenței. Esența trebuie să fie numită superioară energiilor în același sens în care Tatăl, izvor al întregii dumnezeiri, este superior Fiului și Sfântului Duh. Pe de altă parte, distincția nu înseamnă separare; ea nu desparte pe Dumnezeu în două părți, una care poate fi cunoscută și alta care nu poate fi cunoscută. Dumnezeu se revelează, se dă cu totul în energiile lui, și rămâne cu totul de necunoscut, incomunicabil după esența Sa²⁵.

Sfântul Grigorie Palama se străduiește să ne facă să înțelegem distincția dintre ceea ce este Dumnezeu în esența Lui și în energiile Sale comparând esența cu discul solar, iar energiile cu razele sale; mai compară pe Dumnezeu cu inteligența omenească, ale cărei posibilități de înțelegere se diversifică trecând de la un obiect la altul, în timp ce intelectul, prin esența lui nu trece la alte substanțe. O consecință a acestei distincții reale în Dumnezeu privește obiectul însuși al experienței mistice²⁶: nu Dumnezeu este în esența Sa incomunicabil și incognoscibil prin definiție; căci dacă am putea la un moment dat să participăm într-o oarecare măsură la esență, nu am fi ceea ce suntem, ci dumnezei prin natură iar Dumnezeu nu ar mai fi Trinitate, ci o mulțime de persoane; or, noi suntem ființe create, chemate să devenim prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură.

²¹ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 143;

²² Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere Anca Manolache, Editura Humanitas, București, p. 46;

²³ „Deși a continuat să împrumute de la Sfântul Dionisie Areopagitul vocabularul său apofatic și să-l interpreteze în sensul transcendenței absolute și esențiale a lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie Palama s-a eliberat total de concepția dionisiană a ierarhiilor, cu referire la hristologie. De la Întrupare, cetele ierarhice nu mai trebuie să împlinescă rolul de intermediari între Dumnezeu și om; căci Hristos este singurul mijlocitor. Acest hristocentrism palamit, în directă dependență de Sfântul Maxim Mărturisitorul, implică doctrina energiilor. Numai în perspectiva doctrinei maximiene a celor două energii sau voințe ale lui Hristos este posibil să înțelegem terminologia Sfântului Grigorie Palama”. John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere Pr. Nicolai Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 221-222;

²⁴ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 48;

²⁵ *Ibidem*, p. 50;

²⁶ Fiecare energie ne manifestă Trinitatea, care este principiul și culmea oricărei experiențe mistice. Totul pornește de la ea și revine la ea – la Tatăl care e izvorul întregii dumnezeiri, la Fiul și la Sfântul Duh care provin din El în unitatea naturii inaccesibile. Energiile care curg veșnic din această natură, fiindu-ne comunicate de Sfântul Duh, ne îndumnezeiesc, ne fac să participăm la viața Sfintei Treimi, pe care Evanghelia o numește Împărăția lui Dumnezeu. (Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 52);

Atributele-energii nu sunt deloc concepte abstracte aplicabile la esența divină, ci puteri vii și personale, nu în sensul de ființe individuale, ci în acela de manifestări ale unui Dumnezeu personal. Aceste atribute au o desemnare concretă, luată cel mai adesea din Sfânta Scriptură, căci teologia mistică are ca scop să readucă spiritul de la conceptele abstracte la realitățile dumnezeiești. Sfântul Grigorie Palama înlocuiește termenul filozofic de "energie", folosit mai ales pentru comoditatea discuțiilor dogmatice, prin acela, mai concret, de "lumină divină", pe care îl folosește într-un sens real.

„Dumnezeu este numit lumină nu după esența sa, ci după energia sa”, spune Sfântul Grigorie. Dacă energiile care manifestă naturalui Dumnezeu sunt numite lumină, nu este doar prin analogie cu lumina materială; lumina divină, pentru Sfântul Grigorie Palama, este un dat al experienței mistice. Este caracterul vizibil al dumnezeirii, energii prin care Dumnezeu se comunică și se revelează celor ce și-au curățit inima. Această lumină sau iluminare, care depășește inteligența și simțurile, nu este de ordin intelectual, așa cum e adesea iluminarea intelectului; ea nu este nici de ordin sensibil; totuși, lumina aceasta umple în același timp și inteligența și simțurile, manifestându-se omului în întregul lui, și nu uneia din facultățile sale. Lumina divină este nematerială și nu are în ea nimic sensibil, dar ea nu este nici o lumină inteligibilă²⁷. Această lumină necreată, veșnică și îndumnezeitoare este harul, căci numele harului se potrivește și energiilor divine, ca dăruite nouă și lucrând opera îndumnezeirii noastre. Doctrina harului, pentru Sfântul Grigorie Palama ca și pentru întreaga teologie ortodoxă, se bazează pe distincția dintre natura și energiile lui Dumnezeu: „Iluminarea sau harul divin și îndumnezeitor nu este esența, ci energia lui Dumnezeu”, spunea el²⁸. Harul nu este numai o funcție, el este mai mult decât o relație între Dumnezeu și om; departe de a fi o acțiune sau un efect produs de Dumnezeu în suflet, el este însuși Dumnezeu comunicându-Se și intrând în unire de negrăit cu omul. „Prin har, Dumnezeu îmbrățișează deplin pe cei care sunt vrednici, iar sfinții îmbrățișează pe Dumnezeu în plinătatea Lui²⁹. Fiind Lumina Dumnezeirii, harul nu poate fi ascuns sau neobservat; lucrând în om schimbându-i natura, intrând într-o unire din ce în ce mai strânsă cu el, energiile divine devin din ce în ce mai perceptibil, revelând omului fața Dumnezeului celui viu, „Împărăția lui Dumnezeu venind întru puterea Lui” (Marcu 9, 1). Această experiență divină este dată fiecăruia potrivit măsurii lui și poate fi mai mare sau mai mică, după vrednicia celui care o încearcă³⁰.

Schimbarea la Față a Domnului ocupă un loc central în gândirea Sfântului Grigorie Palama. El dezvoltă această învățătură³¹ în raport cu chestiunea naturii experienței mistice.

²⁷ „Prin acesta, Sfântul Grigorie Palama pune în evidență faptul că acea lumină, deși e numită de isihăști „inteligibilă”, o fac aceasta pentru a arăta că nu e supusă simțurilor (nu e sensibilă). Totuși ea nu e cunoscută sau produsă prin puterea minții. Căci ea se ivește în minte exclusiv prin puterea harului, când încetează orice lucrare înțelegătoare naturală sau a minții. Ea e, deci, transcendentă, cu totul altfel decât orice lumină ce cade sub simțuri, sau e descoperită ca un conținut intelectual de cugetare naturală. Deci acea lumină e nu numai suprasensibilă, ci și supraineligibilă”. Sfântul Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, în Filocalia vol. 7, p. 270, nota 362 bis;

²⁸ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 336;

²⁹ *Ibidem*, p. 257;

³⁰ „Varlaam socotește că neștiința constă în ignorarea cunoașterii filozofice, deductive a lui Dumnezeu și cerea curățirea de ea. Sfântul Grigorie Palama, dimpotrivă, consideră că pierderea acestei neștiințe înseamnă pierderea adevăratei cunoștințe de Dumnezeu. Acesta era punctul central în care s-a ciocnit, prin Varlaam și Palama, scolastica de curând constituită cu tradiția duhovnicescă răsăriteană, păstrată aici din timpurile apostolice, tradiție caere, fără a refuza o cunoaștere a lui Dumnezeu prin natură, afirmă că există mai presus de ea o cunoaștere a lui Dumnezeu prin experiență directă, iar de aceea se împărtășesc cei cu inima curățită de patimi”. Sfântul Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, în Filocalia vol. 7, p. 277, nota 375;

³¹ Aproape toată dezbateră cu Achindin și cu Varlaam s-a desfășurat în jurul acestei întrebări: lumina Transfigurării a fost ea creată sau necreată? Alte aspecte ale confruntării au fost legate de: natura harului; posibilitatea experienței mistice și realitatea aceste experiențe; posibilitatea de a vedea pe Dumnezeu și felul acestei vederi; posibilitatea îndumnezeirii în sens real și nu metaforic al acestui cuvânt.

Lumina pe care au văzut-o apostolii pe Muntele Tabor este proprie lui Dumnezeu prin natura ei: veșnică, nesfârșită, existând în afara timpului și spațiului, ea apărea în teofaniile din Vechiul Testament ca slavă a lui Dumnezeu. „În momentul Întropării, lumina divină s-a concentrat în Hristos, Dumnezeu și Om, în care a locuit trupește toată plinătatea Dumnezeirii (Coloseni 2, 9). Aceasta înseamnă că omenitatea lui Hristos era îndumnezeită prin unirea ipostatică cu natura divină; că Hristos în timpul vieții sale pământești a strălucit totdeauna de lumina dumnezeiască, rămasă invizibilă pentru cea mai mare parte a oamenilor. Schimbarea la Față nu a fost un fenomen circumscris în timp și spațiu; pentru Hristos nu s-a petrecut nicio schimbare în acest moment, nici chiar în natura lui umană, dar s-a petrecut o schimbare în conștiința apostolilor, care au primit preț de o clipă puțința de a vedea pe Învățătorul lor așa cum era, strălucind de lumina veșnică a Dumnezeirii Sale”³².

Cunoașterea obiectivă a lui Dumnezeu prin om, considerat o ființă întreagă a jucat un rol esențial la Sfântul Grigorie Palama; numai omul întreg poate să primească harul și nu una sau alta din părțile componente ale compusului uman: imaginația sa, sufletul său, trupul său, luate separat. Nici ochii trupești lăsați doar ei, nici inteligența sau imaginația separate de îmbrăcămintea trupească, deci imperfecte și sterile, nu pot primi doar ele harul lui Hristos, o dată cu afundarea în apa Botezului³³.

Misticii Răsăritului creștin au afirmat că „comunitatea cu Dumnezeu înglobează compusul uman în întregime, că lumina dumnezeiască țâșnește uneori chiar în timpul omului îndumnezeit, că această lumină este o anticipare a Învierii în ziua cea de pe urmă”³⁴.

„Sinteza palamită împlinește tradiția patristică depășind dualismul dintre sensibil și inteligibil. Transcendența dumnezeiască³⁵ înseamnă că Dumnezeu se face cunoscut omului întreg dar fără a fi vorba de o vedere propriu-zis sensibilă sau intelectuală. Frontiera este între creat și necreat. Aceasta nu înseamnă nici reducerea sensibilului la inteligibil, nici materializarea duhovnicescului, ci comuniune a omului întreg cu necreatul, unirea persoanei omenești cu Dumnezeu mai presus de orice limitare a firii create. „Firea se comunică nu în sine, ci prin energiile sale.” „Cel care se împărtășește din energia divină se face, el însuși, oarecum lumină”, spune Sfântul Grigorie Palama. Această lumină nu este nici materială nici spirituală, ci dumnezeiască, necreată; ea se comunică omului întreg și-l face să trăiască în comuniune cu Sfânta Treime fericirea veacului viitor. Aceasta este starea îndumnezeită în care Dumnezeu va fi totul în toate, splendoare de negrăit a slavei Sale anticipată în Sfintele Taine și asimilată în mod progresiv în trăirea sfinților. Este eshatologia inaugurată, căci după cum spune Sfântul Grigorie Palama: „nu există decât o singură și unică lumină dumnezeiască: cea a Taborului, cea contemplată încă de acum de sufletele curățite, cea a Parusiei și a bunătaților veșnice de care vom avea parte”³⁶.

Victoria în disputa isihastă a Sfântului Grigorie Palama a însemnat victoria umanismului creștin asupra umanismului păgân al Renașterii. Pentru a măsura miza disputei, trebuie să o apreciem în lumina istoriei ce a urmat. În secolul al XIV-lea, Biserica de Răsărit a avut de făcut o alegere: pe deoparte, o concepție unitară asupra omului, fundamentată pe Biblie, o afirmare a eficacității imediate a harului mântuitor în toate domeniile activității umane; pe de altă parte, un spiritualism intelectualist care afirma independența sau măcar autonomia intelectului uman față de materie și care nega faptul că, încă de pe pământ, îndumnezeirea

³² Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 57;

³³ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistică ortodoxă*, traducere Angela Pagu, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 140;

³⁴ *Ibidem*, p. 141;

³⁵ Transcendența absolută a lui Dumnezeu și atotputernicia Lui se exprimă cu o forță și cu o claritate remarcabile în teologia Sfântului Grigorie Palama. Ar fi zadarnic să separăm aici teologia de spiritualitate. Existențialism teologic și mistică isihastă, acestea sunt cele două aspecte ale aceluiași adevăr.

³⁶ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, p. 144;

reală a omului este posibilă. Putem înțelege cu ușurință că secularizarea din timpurile moderne a izvorât din această ultimă poziție³⁷.

Teologia Luminii nu poate lipsi din spiritualitatea ortodoxă: una e imposibilă fără cealaltă. Niciodată nu se va putea înțelege spiritualitatea răsăriteană dacă se va ignora fondul teologic care și-a găsit expresia definitivă la marele arhiepiscop al Tesalonicului, "predicatorul harului"³⁸.

Marian Mihailescu

³⁷ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 141;

³⁸ Imnul celei de a doua Duminici a Postului, închinat pomenirii Sfântului Grigorie Palama.