

Gestul iconic

*Interviu realizat de dr.univ.teol. Gabriel Memelis,
Sfânta Mănăstire Frăsinei, 14 Aprilie 1999.*

Gabriel Memelis: Preacuvioase Părinte Ghelasie, în ultima convorbire pe care am purtat-o ați făcut unele precizări importante legate de ritualul iconic ortodox și de importanța acestuia în contextul mistic actual. Defineați atunci ritualul, în general, ca fiind nu numai un simplu relațional, ci ca “acel comun ce apare după interrelațional”. Ritualul se produce numai dacă există o reciprocitate a relației între divin și uman, abia “după care răspunsurile ambelor părți se unesc și fac un singur răspuns”. Taina Împărăției lui Dumnezeu – care, cum știm de la Părinți, e mai mult decât Paradisul – se desăvârșește în această unire și conlocuire între Dumnezeu și creație, ca întâlnire reală, ca întrepătrundere fără amestecare.

De asemenea, spuneți atunci că taina acestui ritual este ascunsă în viața intratreimică, care se revarsă în creație prin Hristos. Ritualul nostru iconic ortodox are ca origine ontologică această taină a vieții intradivine; Fiul și Sfântul Duh fac un așa-zis “dublu ritual” în Treime – unul în sens de ființialitate, care este apofatic și dincolo de creație, celălalt în care revarsă permanent iubirea dumnezeiască în creație și, în același timp, iau iubirea creației, fac un comun cu ea și o ridică. În fine, ați dezbătut tot atunci importanța participării credinciosului la ritualul liturgic, precum și efectele acestui ritual în refacerea condiției euharistice a fiecăruia dintre noi.

Aș vrea să reamintesc că scopul acestor convorbiri pe care, cu bunăvoința Preacuvioșiei Voastre, le purtăm, este de a accesibiliza mesajul pe care vreți să-l transmiteți pentru cei ce întâmpină de multe ori greutatea la lectura cărților dumneavoastră. De aceea, rămânând în această notă, aș dori ca – în cele ce urmează – să dezvoltați aspectul *gestului ritual*, știut fiind că practica iconic-carpatină de rugăciune, pe care o propuneți, are în centru acest gest al închinării la icoană, care e ca un fel de anticameră a rugăciunii minții; așa cum spuneți Sfinția Voastră odată, pentru cei de astăzi e mai greu, dacă nu aproape imposibil, să abordeze frontal rugăciunea mentală și atunci e nevoie de o introducere, de un ajutor pe această cale.

V-aș propune așadar să luăm ca punct de plecare și totodată ca *motto* în discuția noastră de astăzi despre importanța gestului ritual cuvintele Sfântului Macarie Egipteanul: “Nu este nevoie de cuvinte multe, ajunge să stai cu mâinile ridicate”. O primă întrebare ar fi atunci: de ce gestul și nu mintea în primul rând? Are gestul rezonanțe mai directe în profunzimile ontologice ale firii umane? Se poate vorbi despre gest ca limbaj ontologic al omului?

Ghelasie Gheorghe: Cum deja ați amintit în introducerea pe care ați făcut-o, eu – din cele pe care le-am înțeles – afirm că *gestul*, sau mai bine zis *ritualul*, cu care îl

consider practic sinonim, nu este doar un produs al unui relațional, ci *este un adânc al ființei însăși*, care înlesnește apoi și acest relațional. De aceea trebuie înțeleasă și valorizată această perspectivă în care, față de părerea obișnuită, ființialitatea noastră – chiar dacă este una de creație – are această *taină a exprimării*.

De fapt, ce înseamnă gestul? Gestul este o modalitate de exprimare a ființialității noastre nu numai cu o anumită parte, ci cu *integralitatea* ei. Limbajul obișnuit [verbal], fiind mai mult unul mental, exprimă doar o anumită latură a ființialității noastre. Dar *prin gest se exprimă totalitatea ființei*. Noi nu ne dăm seama în ce măsură ne exprimăm în gestul nostru. Dar, de fapt, pentru cine-l poate descifra și citi, pentru cine-l poate înțelege și primi ca pe acea taină a exprimării integrale a ființei, gestul este tocmai *normalitatea* exprimării ființialității noastre. *Gestul se consideră a fi mai mult decât un limbaj*¹; este și limbaj, dar, așa cum am spus, în sensul de exprimare totală a ființialității al cărei fond și este...

Astăzi, în general, tumultul acesta de “teologii” de factură neoprotestantă, precum și misticile de influență hibrid-orientală, înclină foarte mult spre o desacralizare a ritualului și a gestului. Se pune o foarte mare bază pe mental, pe o mistică așa-zis “spiritualistă” sau chiar “duhovnicească”, încât la un moment dat unii, fără să înțeleagă prea multe, vorbesc de o mistică “harică”, ce de fapt e cu totul străină de harul propriu-zis. De aceea trebuie insistat, mai ales din punct de vedere creștin ortodox, pe acest *teologic al exprimării, al răspunsului*. Prin relaționalul nostru pe care îl trăim, nu numai cu Dumnezeu, dar și între noi și cu celelalte făpturi, trebuie să înțelegem tocmai o exprimare de integralitate a ființialității noastre. Nu numai printr-o latură...

Și, pentru a fi înțeles mai bine – de fapt am relatat acestea și într-o lucrare mai recentă, într-un fel de încercare de antropologie, *Pe urme antropologice* – voi încerca să explic, atât cât este cu putință, ce înseamnă de fapt *iconicul* în accepțiunea filocalic-carpatină a pustnicului Neofit. Abia apoi vom putea să înțelegem ce este *gestul iconic* pe care eu încerc să-l evidențiez pe baza acestei tradiții carpatine.

Pustnicul Neofit pornește de la *taina configurației omului*. Ce suflă Dumnezeu lui Adam (cf. *Geneza 2,7*)? Îi suflă în primul rând *chipul de om*; mulți fac tot felul de

¹ Părintele Ghelasie pornește de la un fundal ideatic în primă instanță comun tuturor religiilor, anuțând totodată și specificul ireductibil al paradigmei creștine, pe care îl va desfășura ulterior: inventariind morfologia modalităților de expresie ale experienței religioase universale, oricine poate constata preferința pentru expresia nonverbală (în speță gestică), mai aptă decât limbajul verbal de a transmite semnificațiile multiple ale experienței mistice. Limbajul nonverbal al gestului este o formă optimă de comunicare a datelor experienței, mai ales în relația maestru-discipol; misticii preferă constant cuvintelor tăcerea mai grăitoare decât acestea, precum și exemplaritatea – comunicată gestic – posturii față de didactica verbală. Dar, în vreme ce spiritualitățile extracreștine (în special cele orientale) tind către o concepție informală a unirii cu Absolutul, văzând, la limită, starea de *unio mystica* în termenii unei situații ontologice care nu se mai poate exprima nici măcar gestic, creștinismul face din gest – ca limbaj al ființei prin trup – o formă de expresie indispensabilă al cărei prestigiu se întemeiază din nou, așa cum va dezvolta Părintele Ghelasie imediat, în realitatea Întrupării. Dacă Dumnezeu “s-a tradus” pe Sine (*exegesato*) în concretețea cărnii prin Iisus Hristos (cf. *Ioan 1,18*), gestul nu mai e doar un simplu limbaj mut...

speculații, dar noi spunem că ceea ce Dumnezeu suflă lui Adam este chipul de om. Și ce înseamnă chipul de om? *Este prefigurarea chipului Întrupării lui Hristos*. Chipul omului nu este deci chipul propriu al lui (nu este chip în sine, n.m., G.M.), ci este Chipul dăruit de Fiul lui Dumnezeu; iar prin purtarea acestui Chip, și omul capătă acel chip, acea taină divino-creație.

Pornind de la acest fapt, vom spune că ființialitatea noastră are acest *iconic*, are această sacralitate “în sine”. Și, din punctul de vedere al acestei viziuni mistice a pustnicului Neofit, se pot trasa câteva repere care oricum nu își propun să epuizeze taina omului: dacă Sfinții Părinți spun că omul este dihotomie suflet-trup și în suflet are acel adânc al minții (*nous*) prin care poate accede la divinitate, modalitatea pustnicului Neofit vine cu un fel de lărgire a acestui fapt, considerând că omul este, în primul rând, *acea suflare divină* care se actualizează la zămislirea fiecărei ființe omenești. *Acest chip de om apoi, unindu-se cu zestrea genetică a părinților, configurează omul ca suflet și trup*². Perspectiva carpatină insistă deci pe acest chip sacru, iconic pe care-l are omul prin actul creării sale de către Dumnezeu.

Încât realitatea aceasta iconică nu este, așa cum am spus [în interviul precedent], doar un produs al unui relațional. Trebuie înțeles că este *un fond* al însăși ființialității noastre. De aceea se zice că acest iconic este, într-un anumit sens, similar cu însuși *chipul persoanei*. Mulți fac diferite evaluări, cum am văzut de pildă la Yannaras și la alți teologi mai noi, spunând că noi nu suntem încă persoane, ci ne formăm persoana care acum este doar în potențialitate... În sfârșit, noi nu vrem să iscăm controverse, ci vrem doar să reliefăm specificul pustnicului Neofit, în care se insistă foarte mult pe o *realitate ființială în sine, care apoi înlesnește și evidențiază relaționalul*; este o configurație de taină, în care omul e în primul rând chip iconic insuflat de Dumnezeu, este chipul de om, chipul Întrupării hristice, care are pecetea chipului și asemănării cu Dumnezeu – cum spune Scriptura – și *acest chip* îmbracă partea sufletească și trupească. Nu e vorba de o trihotomie, ci de altceva: există această dihotomie suflet-trup ca realitate a omului, dar în același timp într-o unitate, într-un comun care este tocmai acest iconic și care e o prefigurare a Trupului hristic. Mulți teologi consideră Trupul hristic doar un trup material pe care îl ia Mântuitorul coborându-Se în partea material-pământească obișnuită. În sensul viziunii iconice a pustnicului Neofit, se face o distincție: se vorbește, pe de o parte, de suflet și corp, iar, pe de altă parte, “peste” acestea apare acel “*veșmânt*” de trup iconic pe care l-a pierdut

² Părintele Ghelasie propune o abordare antropologică nu doar din perspectiva paradigmei grecești suflet(minte)-trup; modalitatea carpatină nu vede taina omului în primul rând în această dihotomie, ci în integralitatea ființei umane ca ființă iconică. Problematika antropologică este astfel organizată în jurul binomului ființă-chip – structurat prin suflare-asumare a Arhechipului hristic – nu a celui platonician suflet-trup. Omul se configurează ca ființă “în sine” în măsura în care poartă (asumă) Arhechipul hristic de Întrupare. De asemenea, o astfel de precizare evită riscurile unor abordări prea adesea spiritualiste care mizează prea mult – în demersul antropologic – pe realitatea și “indestructibilitatea” sufletului, reducând practic omul la suflet. Nu în ultimul rând, se evită și dilema originii sufletului (creaționism sau traducianism?) arătându-se că trebuie să ne concentrăm atenția, de fapt, pe acea structură ontologică ultimă a omului, care este pecetea Chipului lui Dumnezeu.

Adam – de aceea Adam s-a văzut gol; el avea sufletul și corpul, dar nu mai avea acel “veșmânt” de trup iconic (“hainele de lumină”, n.m., G.M.)³.

Și acum putem ajunge la înțelegerea gestului iconic, pentru că adevărata noastră exprimare – ca ființialitate – este în această *integralitate a trupului iconic*. Din cauza păcatului noi am pierdut această exprimare a trupului iconic. Și atunci căutăm să facem exprimarea fie prin suflet, ca parte mentală (*nous*), fie prin corp, ca parte sensibilă, mecanică, energetică... De aceea, în viziunea pustnicului Neofit, idealul mistic nu e să te exprimi printr-o formă mentală sau sensibilă, ci este exprimarea cu acea integralitate tainică pe care o avem. Noi avem încă acel chip iconic, dar din cauza păcatului el este acoperit. Botezul hristic, pe care îl primește fiecare creștin, “activează” însă chipul iconic; prin viață duhovnicească putem apoi să-l dezvoltăm și să-l re-evidențiem în toată plenitudinea lui. Până atunci însă, exprimarea noastră se face tot prin partea mentală a sufletului sau prin cea sensibilă a corpului; dar adevăratul creștin – conform parabolei evanghelice – nu poate participa la Cina cea Mare, la Nunta Fiului, dacă nu are “haină de nuntă” (cf. *Matei 22,11-12*). Această haină de nuntă, în sensul pustnicului Neofit, este chiar *realitatea trupului iconic*. Doar prin aceasta ne putem recâștiga adevărata identitate ființială⁴.

³ Prin actul creației, omul posedă o sacralitate iconică proprie, ca bază a creșterii spre asemănarea cu Dumnezeu. Dar această realitate iconică nu este un simplu rezultat al actului creator divin – chiar dacă relațional – ci este un fond ontologic pe a cărui temelie se poate constitui planul relațional al persoanei umane; este o constituție tainică în care chipul iconic insuflat de Dumnezeu omului precede mistic și “îmbracă” aspectul de suflet-trup, ca un “veșmânt” de trup iconic (însăși consecuția celor două referate antropogeneze din *Facere 1,27* și *2,7* probează acest lucru). Pierdut prin păcat, acest “veșmânt” nu poate fi recuperat decât prin venirea Arhechipului hristic. Traseul ascetic al vieții creștine va fi atunci o continuă iconare (în-chipuire) a trăsăturilor acestui Model iconic printr-o mistică dăltuire, în sinea proprie, a realității trupului iconic ca “haină de nuntă” cu care se poate intra la Cina cea mare a Eshatonului. De observat deci că Părintele Ghelasie referă “hainele de lumină” la *integralitatea suflet-corp*, nu numai la trup. Prin urmare, păcatul originar a introdus o degradare a sufletului și a trupului, deci și o anumită “mortalitate” a sufletului (în acord cu sentința biblică “pământ ești și în pământ te vei întoarce” – *Geneza 3,19*); ceea ce totuși rămâne din om este acel chip iconic primit prin suflare divină, desfigurată și el pe măsura îndepărtării de Dumnezeu. La fel, Învierea lui Hristos restaurează și desăvârșește ființa umană integrală – suflet și trup. În plus, să notăm că viziunea antropologică pe care o expune Părintele Ghelasie evită elegant orice tentativă eretică situată între apolinarism și dochetism; toate ereziile hristologice din acest interval au avut ca origine încercarea de a integra învățătura despre Întrupare în modelul antropologiei clasice grecești. Aplicând paradigma dihotomică a acesteia, concluzia nu putea fi decât că, intrând în ființa umană, Logosul trebuia să dizloce sau să piardă aici ceva (tocmai pentru a nu fi un fel de adaos peste natura umană deplină ca suflet-trup), fie că era vorba de partea rațională a sufletului uman (apolinarism), fie de trupul Său ca atare (dochetism). Percepând însă omul ca fiind o structură iconică, în care chipul (“veșmântul de trup iconic”) “îmbracă” unitar și distinct sufletul și trupul, antropologia carpatină propune o lectură a Întrupării ca venire firească a Arhechipului care, fără să dizloce nimic în ființa omului, o reconfigurează iconic împreună cu sufletul și trupul. Cu alte cuvinte, din această perspectivă apare mai evident și sensul Întrupării ca Înomenire.

⁴ Părintele Ghelasie amendează religiozitatea schizoidă specifică omului postparadiziac, în care există o dizarmonie între experiența mental-psihologică și devoțiunea corporală. Semnul *ad extra* al acestei fracturi este divorțul – constatat în spațiul religios extracreștin – între mistică și ritual: fie experiența mistică exclude formele rituale, căutând eliberarea într-un plan transdevoțional, fie ritualul capătă o dominantă aproape magică, eficientă prin sine, aruncând în umbră participarea mistică și unirea cu

Se spune că noi suntem, în primul rând, *imago Dei*, adică pecetea Chipului lui Dumnezeu sau, în sens teologic, acea rațiune divină, acel cuvânt care ne-a creat, acel act creator divin; apoi Dumnezeu a creat în noi, prin *același* act creator, și o *imago ipsi*, o realitate a noastră de ființialitate. Încât realitatea noastră este această taină de împletire și de stare față în față a chipului lui Dumnezeu, care este *orientat în mod special spre noi* – această *imago Dei* ca și cuvânt al Fiului lui Dumnezeu *pentru noi* și în care există acel Arhimodel veșnic în care suntem cuprinși fiecare, Cartea Vieții despre care vorbesc și Sfinții Părinți – cu această realitate personală de creație a noastră. Personalitatea noastră de creație, acea *imago ipsi*, este permanent față în față cu această oglindire...

G.M.: Poate există chiar un dialog...

G.G.: Prima dată este o oglindire în chipul acesta divin (*imago Dei*) orientat în actul divin spre noi, în care *ne identificăm pe noi înșine și, identificându-ne, putem face apoi și dialogul*. În acest sens, dialogul nu poate fi decât într-o sacralitate, iar aceasta la rândul ei nu poate fi decât în taina ritualului⁵.

În această taină a ritualului totul devine clar; pentru că, de fapt, ritualul nostru de creație prin ce se exprimă? Ritualul nostru liturgic are această taină a unei integralități, în care pe primul plan este *taina altarului*; din punct de vedere biblic, taina relației cu Dumnezeu nu e un simplu relațional, ci în primul rând implică *construirea unui altar*. Vechiul Testament arată că, pentru a te apropia de Domnul Dumnezeu, trebuie să-I faci un altar, pe altar să aduci *un dar*, și numai în acest dar vine Dumnezeu; *în acest dar tu însuși te predai* și în acest dar se face dialogul. Nu se poate face un dialog abstract, fără ceva concret. De aceea taina ritualului nostru liturgic nu se poate face fără Euharistie, fără Trupul și Sângele Mântuitorului.

Acest dar pe care îl aducem la altar este totodată al nostru, și în același timp este un dar al Domnului Hristos Care îl primește și face încă o "actualizare" a

Divinul. Punând în lumină noua realitate a gestului iconic ca modalitate de exprimare integrală a ființei umane, creștinismul anulează tensiunea dintre ritual și mistică, prezentă în celelalte religii în grade diferite.

⁵ Omul este așadar, prin creație, o ființă iconică, sintagmă ce subîntinde și în același timp depășește (este incomensurabilă prin) dihotomia suflet-trup. Fructificând din nou principiul analogiei, Părintele Ghelasie deschide o temă nouă și deosebit de subtilă, a omului ca "dublu chip" – deitate și ipseitate totodată. Să înțelegem însă că nu este vorba de o dedublare *ab initio* a ființei umane, ci de o întemeiere iconologică autentică a acesteia, care se va dezvolta ulterior ca realitate dialogală; iar iconicul, la Părintele Ghelasie, are sensul unui echilibru unitar între chipul divin și cel uman. Pe acest temei, în om există un permanent dialog între *imago Dei* și *imago ipsi*, al doilea constituindu-se ca alteritate în măsura în care își găsește în mod dialogal identitatea în primul, așa încât omul nu este doar o simplă reflectare "în oglindă" a lui Dumnezeu. Dar acest dialog nu se face în gol, ci în atmosfera de taină a ritualului; omul apare astfel deopotrivă dependent de actul creator și proniator al lui Dumnezeu, dar și liber constituit ca existență autodeterminată (*autexousia*), având deschisă posibilitatea unei nesfârșite îndumnezeiri. Totodată, creșterea ontologică a omului este structurată ritual și nu duce la contopire îndistinctă cu Ființa, ci la unitate în distincție tocmai datorită "dialecticii" foarte subtile dintre *imago Dei* și *imago ipsi*.

Întrupării în Sfântul Agneț. Adevărata întâlnire este în ritualul Euharistiei în care se unesc cele două daruri. Ritualul nostru nu este niciodată în gol; starea noastră față în față cu Dumnezeu, în sens creștin autentic, este tocmai cunoașterea acestui iconic. De aceea, în specificul pustnicului Neofit, iconicul este considerat un fel de prehistoric, de preeuharistic, în sensul că e o realitate de comun care se formează și care constituie același trup în unire și, mai mult, acea împărtășire. În această unire – aici e frumusețea misticii iconice – se evită pericolul major al oricărei mistici care este următorul: dacă tinzi să intri în Dumnezeire, faci panteism, pentru că Dumnezeirea e dincolo de capacitatea și de condiția creației; dacă Dumnezeirea ar încerca să intre în ființialitatea de creație, aceasta s-ar anihila, fiind copleșită de Dumnezeire. Mistica creștină vine cu acest “intermediar” iconic în care Divinul – inaccesibil creației – și creația – care, într-un fel, nu poate să stea în fața lui Dumnezeu fără să moară – se pot întâlni în mod real, se pot întâlni mai mult decât ca un simplu relațional, mai mult și decât ca o simplă stare față în față. În comunul iconic Divinul *intră* cu adevărat în creație, iar aceasta *intră* cu adevărat în Divin. Adică Divinul Se întrupează cu adevărat, deci nu e vorba de un dochetism, și în același timp creația intră în Divinitate, fără pericolul panteismului. Toate ereziile din istoria Bisericii au pornit de la această frică de a nu intra în ființa divină, precum și, reciproc, de la frica de a nu coborî Divinul în creație și de a nu-L degrada. De exemplu, iconoclasmul nu putea pricepe cum poate Divinitatea să ia niște forme de creație; greșeala iconoclaștilor era că nu înțelegeau că Divinitatea nu ia de fapt forme de creație, nici creația nu ia forme de Divinitate, dar se realizează o taină teribilă care nu se mai întâlnește în nici o altă religie: taina iconicului, în care este posibilă atât coborârea lui Dumnezeu fără a distruge creația, cât și urcarea creației în Dumnezeu fără a se pierde ca natură creată.

Deci mistica iconică vine cu o lărgire și, în același timp, cu o împlinire a visului misticilor în general și a idealului creștin în special: Dumnezeu Se întâlnește cu făptura Sa creată fără să Se amestece și, mai mult, se poate realiza un *comun peste fire* (*suprafiresc*) în care firea creată participă la firea divină și chiar aceasta participă la firea de creație. Dar, insistăm, fără amestecul firilor! Încât, dacă iconoclaștii nu admiteau sub nici o formă ca Divinul să poată fi “tradus” în termenii creației, iar alți eretici păstrau distanța dintre Divin și creație de teama panteismului (vezi, de exemplu, nestorianismul și ereziile derivate din el), în sensul euharistic iconic taina ce se realizează între Divin și creație este cu adevărat împlinirea idealului omului mistic.

În concluzie, menționez încă o dată că *ritualul are ca bază de “exprimare” în primul rând gestul*. De ce e vorba de gest? Pentru că gestul este nu numai o simplă exprimare; mereu trebuie să avem perspectiva integralității exprimării, în care dăruirea este acel act care începe cu o exprimare a unei anumite *orientări* față de ceva, îmbracă apoi haina unei exprimări directe care este *cuvântul*, apoi a unei *împliniri* în care se face *unirea în tăcere* care este împărtășirea, întâlnirea în sensul cel mai înalt. Dar nu este nici propriu-zis o tăcere, ci este un *gest de primire în care taina nu se mai poate exprima în cuvinte*; ea are doar această împlinire, iar *împlinirea însăși este exprimarea*.

De aceea pustnicul Neofit insistă atât pe fondul ființialității noastre care este gestul. *Prin gest se rememorează tocmai fondul nostru ființial*. Noi, creația, avem în primul rând o memorie ființială de bază care este memoria Divinului. După cum copilul are în el direct memoria părinților, așa avem și noi – în ființialitatea noastră – în primul rând acea memorie ontologică a Divinului. Și după cum copilul, prin *gestul* lui dinainte de a putea să se exprime și de a numi pe mama sau pe tata, îi *recunoaște* pe aceștia, tot astfel consideră pustnicul Neofit că prima exprimare a noastră față de Dumnezeu se face prin *gestul de recunoaștere*. Noi suntem ca niște copii, ca niște nou-născuți aduși la ființă, care prin creștere ajungem să și numim și, în final, să facem și răspunsul propriu-zis⁶.

Și ar mai trebui să aprofundăm puțin un aspect: *chipul iconic în sine este, pentru noi oamenii, Chipul de Fiu*. În sensul tradiției pustnicului Neofit se insistă foarte mult pe acest iconic al Chipului de Fiu, care este sacralitatea omului. Toată practica isihastă, în această tradiție, este centrată pe taina Chipului de Fiu. Mai mult, ca un concret al Chipului de Fiu apare *caracterul de dăruire și de închinare*. De aceea specificul, în ceea ce privește gestul ritual, este gestul de închinare și de dăruire care e o prefigurare a altarului și a jertfei de pe altar; aceasta este modalitatea creștină de “revărsare” a Divinului în creație și de accesibilizare a creației față de Divin, de întâlnire a lui Dumnezeu cu creația până la acel comun de mare taină al Euharistiei. Gestul este deci însuși fondul exprimării ființialității noastre de creație. Chipul nostru de creație, pe care îl primim – pentru că la fiecare om se repetă același act creator divin ca și la Adam, Dumnezeu “suflă” în om, spre deosebire de celelalte viețuitoare pe care le-a făcut doar prin cuvânt, printr-un act special chipul de om – este însuși Chipul hristic

⁶ Părintele Ghelasie spune că, în mistica iconic-carpatină, gestul este Alfa și Omega drumului ascetic către Dumnezeu. Exprimarea omului în dăruire față de Creator începe cu *gestul de recunoaștere încă neexplicitat*, rezultat din memoria iconic-ontologică a Divinului pe care o conservă ființialitatea noastră, dar care este *prioritar* formelor explicite/verbale de exprimare; ea continuă cu *răspunsul* – exprimat mai întâi prin cuvânt și numire, dar structurat tot ca gest ritual – care este “relaționalul” omului cu Dumnezeu, cum îl numește Părintele; în sfârșit, exprimarea se împlinește cu *tăcerea în unirea împărtășirii/participării reciproce* (tăcerea apofatică a misticii clasice) care este “întâlnirea în sensul cel mai înalt”. A se observa în plus și *nuanța gestică pe care părintele Ghelasie o imprimă apofatismului însuși*. Realitatea apofatică, pe care Dionisie Areopagitul o numea paradoxal “întuneric supraluminos (*hyperphotos gnophos*)”, este numită în mistica iconic-carpatină “gest de primire și împlinire în care taina nu se mai poate exprima în cuvinte”, pentru că *își are exprimarea în însăși împlinirea*. Ca un *feedback* biblic al acestei paradigme gestică, am putea spune că – în starea paradizică – Adam primește întipărirea ei: este *așezat* în grădina Edenului – această dispunere fiind montura omului în calitate de “legătură firească” a creației (*physikos syndesmos*), cum zice Sfântul Maxim, care face posibilă orientarea sa gestic-teocentrică, de recunoaștere preliminară a lui Dumnezeu; apoi, pe această bază, el *numește* viețuitoarele – eveniment nu doar de citire noetică a rațiunilor divine din fapte, ci adevărată cuvântare gestică: Dumnezeu *aduce* la Adam faptele, ca pe un dar, iar el le numește într-un gest de răspuns-oferire euharistică, într-un ritual liturgic căruia totuși îi lipsește împlinirea, întrucât Adam nu găsește ajutor pe măsură; în sfârșit, crearea femeii din coasta lui Adam, în somnul extatic al acestuia, are tot o conotație gestic-euharistică: Părinții notează simetria mistică dintre acest episod și prototipul nașterii Bisericii prin împungerea coastei lui Hristos. În plus, somnul adamic anticipează atmosfera acelei tăceri gestic-apofatice a unirii cu Dumnezeu pe care Adam, însă, n-a realizat-o.

spre Întrupare. Fiecare om e o actualizare, în altă modalitate, în alt chip de făptură, în altă individualitate a Chipului lui Hristos. Și atunci *acest chip iconic* care este chipul nostru de sacralitate, *în unire cu partea de naștere din părinți*, din natură (vezi *Pe urme antropologice*), *configurează partea directă a sufletului și corpului*. Încât partea spirituală și cea “materială” a copilului nu pot să crească, să se dezvolte decât *pe baza acestui chip suflat de Dumnezeu*. Aici găsește Arhetipul de ființialitate; aceasta este realitatea, identitatea noastră pe care trebuie pusă baza⁷...

G.M.: Cât de necesar și de eficient este, pentru un credincios de astăzi, să i se propună o practică ascetică axată pe gestul ritual? Întreb aceasta pentru că, așa cum știm că se întâmplă de cele mai multe ori, credincioșilor li se propune o rețetă minimală de evlavie: aceasta ar consta în spovedanie regulată, împărtășire măcar de patru ori pe an, participare la Liturghie, fără a se insista prea mult pe o îndrumare a *modului de trăire* a acestor acte liturgice. Există chiar tendința de a sfătui credincioșii la o anumită rezervă față de practica isihastă, pe motiv că aceasta ar aparține doar celor superiori, avansați...

G.G.: Domnul meu, în primul rând trebuie să precizăm de la început următorul lucru: pe dumneavoastră vă interesează *mistica creștină*... Acum se vorbește foarte mult, abuziv chiar, de isihasm... Să nu considerăm totuși doar isihasmul ca epuizând tot ce înseamnă mistică creștină ortodoxă. Prefer să folosesc de aceea această ultimă denumire...

G.M.: E o denumire mai cuprinzătoare...

G.G.: Așa este... Isihasmul, într-adevăr, e o mistică consacrată mai mult celor care se liniștesc, celor care vor să facă un ascetism mai sever. Dar, în sensul strict al cuvântului, mistica creștină nu se poate reduce numai la isihasm. Și încă un lucru pe care încerc să-l evidențiez: mistica noastră creștină are ca fond tocmai *partea ritualică*; atacul neoprotestanților și, mai nou, al misticilor neopăgâne care caută să învieze un “stil” religios antic și să concureze mistica creștină, nu este întâmplător îndreptat împotriva ritualului. Dar trebuie să înțelegem un lucru: dacă din creștinism scoatem ritualul, atunci el nu mai rămâne cu nimic... *Creștinismul este tocmai ritualul*. De ce? Pentru că centrul religiei noastre este liturgicul, este Întruparea lui Hristos. De aceea

⁷ Sintetizând, consecuția mistic-antropologică a ascezei bazate pe centralitatea gestului ar fi următoarea: suflare divină – chip al Întrupării hristice – vocația omului de altar al Întrupării, care îi permite acel gest inițial de recunoaștere – gestul ritual ca bază a exprimării omului prin cuvânt și prin alte modalități – întâlnirea culminantă cu Dumnezeu într-un apofatism al gestului. Axul central este legătura dintre Întrupare și altar, apoi dintre acesta și gest; gestul sacru este întemeiat atunci pe însăși taina Întrupării Fiului Care este în acest fel și Arhetip gestic (vezi și mai jos). Persoana umană are ca fond de exprimare ritualul gestului care o “suprapersonalizează”, punându-i în evidență plener posibilitățile ființiale. Gestul este, în acest sens, prioritar față de cuvânt, fiind o exprimare – cum spuneam – mai deplină; în plus, relația gest-cuvânt poate fi asimilată, la nivel antropologic, celei dintre ființă și energii.

se poate spune că creștinismul nu-i altceva decât Întruparea lui Hristos. Dacă misticile antice vorbesc de o întoarcere a creatului în Dumnezeu, în sensul nostru creștin mistica nu este doar atât, ci e o intrare cât mai adâncă a Divinului în creație și, mai mult, este o întâlnire în acel comun care este *iconicul*. Dumnezeu nu ne-a creat numai ca să ne confere o realitate pe care noi trebuie s-o anihilăm pentru a ne absorbi în El. Dumnezeu a creat o realitate care *să existe*, în care El *să rămână* și, mai mult, creația să poată participa la Divin și – în același timp – să se facă acel altar, acel chivot-lăcaș în care ea să-L poată primi și păstra. Asta înseamnă mistica noastră creștină... nu o mistică spiritualistă. Prea mult se face caz de aceste mistici spiritualiste. Mistica creștină este iconică, este mistica Întrupării Divinului; dar nici această Întrupare nu trebuie înțeleasă în sensul spiritualist spre care se tinde astăzi: că Divinul, având niște principii de informație, poate crea materia care n-ar fi altceva decât minte concentrată – lucru pe care eu unul îl consider fals – și că deci Divinul în concentrare ca principii spirituale dă formă materiei, după care această materie trebuie să parcurgă drumul invers, de la masă la energie și apoi iar la informație și, în cele din urmă, din nou la Divin⁸. Fără a dori să supărăm pe nimeni, trebuie să spunem răspicat că acesta nu-i adevăratul creștinism. Creștinismul e altceva: e Chipul lui Dumnezeu care se face accesibil prin taina Chipului hristic de Întrupare; taina Chipului hristic creează și o ființialitate de creație care are capacitatea de a primi pe Dumnezeu, de a răspunde și de a se face lăcaș al lui Dumnezeu. De aceea *creația, numai dacă este Altar, numai dacă devine Euharistie este adevărată creație*. Dacă ea nu devine Euharistie, dacă nu se face Altar, este o creație în gol, un joc iluzoriu sau un vis al Absolutului ca în misticile orientale... Dar creația lui Dumnezeu nu poate fi vis, nici iluzie.

Așadar, tot creștinismul stă în această formare de altar și de iconic. Iar aceasta, la rândul ei, se face numai ritualic; și de aceea trebuie înțeles un nou sens al catehezei care trebuie să insiste mai mult pe partea ritualică. Practica creștină nu trebuie antrenată numai spre o mistică abstractă care aruncă ritualul mai mult în domeniul formalului, cum ați spus dumneavoastră; *rugăciunea adevărată în sens creștin este liturgică, ritualică*. Dacă rugăciunea creștinului nu e ritualică, atunci consider că nu e o rugăciune autentic creștină. Mai mult, ritualicul trebuie înțeles nu în sensul antic, în care predomină jertfa sângeroasă, de distrugere; în ritualul antic jertfa însemna tăiere, distrugere și vărsare de sânge ca să poți accede dincolo, în realitatea "spirituală". În creștinism e tocmai invers: după jertfa hristică a Crucii nu se mai jertfește sângele, ci

⁸ Părintele Ghelasie critică aici o anumită "sciento-teologie" care se grăbește să legitimizeze un limbaj și o problematică ce vin din câmpul științelor contemporane; deși s-a ajuns astăzi, pe calea acestor științe, la descoperiri remarcabile mai ales în lumea microcosmosului, transferarea și interpretarea necritică a acestor rezultate în perspectivă filosofică și teologică comportă riscul reiterării unei gândiri panteiste în care lumea este văzută tot ca "marele lanț al Ființei" atârnat de Absolut. O astfel de paradigmă a fost și este de neacceptat în creștinism, fiind mai ales incompatibilă cu mistica iconică unde se pune atât accent pe alteritatea ființială a creației și pe întâlnirea reală cu Dumnezeu. Pericolului actual ca, de teama materialismului, religia să migreze – sub incidența științelor informației – către un spiritualism evazionist, Părintele îi opune taina "materiei" ca realitate iconic-euharistică destinată eternizării.

se aduce alt dar. Nu se mai aduce “darul omorârii”, ci al împărtășirii, al Cinei de Taină, al veseliei...

G.M.: Se aduce Sângele divin...

G.G.: Nu numai, ci în *Liturghie* nu mai este propriu-zis jertfa Crucii, ci e jertfa lui Hristos cel Înviat. În Euharistie e într-adevăr o anamneză în care e prezent și aspectul răscumpărător al Jertfei, din cauza stării încă păcătoase a creației, dar *fondul nostru liturgic nu este Răstignirea, ci dăruirea Împărtășirii*; epicleza se face prin coborârea Sfântului Duh care “Se întrupează” și El prin Trupul euharistic (vezi interviul precedent). Mai mult, e binecuvântarea și venirea chiar a Tatălui, de aceea Liturghia nu e împlinită până nu se zice “Tatăl Nostru”. Deci în Liturghie este toată Treimea, *toată* Dumnezeu se întâlnește cu *toată* creația.

Consider că, după cum am putut eu constata, viitorul creștinismului e viitorul ritualului liturgic euharistic. Misticile magice, oculte, spiritualiste nu pot fi mistici creștine. Or, în sens creștin – așa cum am mai spus și în altă parte – nu există Duh fără Trupul euharistic al lui Hristos, nici Trupul lui Hristos fără Duhul Sfânt.

G.M.: Undeva în *Practica isihastă* vorbiți de un gest, de o mișcare de duh peste mișcarea obișnuită. Gestul sacru nu e o mișcare obișnuită, nu e o gestică în sens tehnic, ci implică o deschidere tainică, de duh. Dacă vreți să precizați mai amănunțit în ce ar consta această mișcare tainică de duh?

G.G.: După cum am menționat în cele anterioare, însăși sacralitatea aceasta liturgică implică un răspuns peste mișcarea noastră obișnuită. Deja în liturgic e o mișcare sacralizată; pentru că sacrul, în sensul nostru creștin, chipul divin al sacrului în sine este Chipul Sfântului Duh. Și atunci, o dată cu Acesta, se antrenează și duhul nostru în acea înduhovnicire de care vorbesc Sfinții Părinți. De aceea insist că mistica creștină nu este mistica energiilor proprii, ca în misticile obișnuite; noi nu antrenăm energiile noastre, ci în primul rând trebuie să ne găsim *acea integralitate peste energii*, peste toate mișcările noastre, căroră trebuie să le imprimăm *acea mișcare de duh care e peste ele și*, cu această mișcare integrală de duh, să putem face și dialogul sacru de ritual.

G.M.: Afirmăți în interviul trecut că virtuțile creștine sunt – în orice specific – “virtuți iconice”. Însăși reînvățarea gestului sacru este cea care, să spunem așa, reconstituie în noi chipul iconic de fiu, ne teoformează după Chipul divin. Ar rezulta de aici că virtuțile însele sunt gesturi sacre și țin de acel comun de întâlnire ce se realizează prin ritual. Cum trebuie să înțelegem aceste lucruri comparativ cu discursul Părinților care spune că virtuțile nu au darul de a uni cu Dumnezeu, așa cum îl are doar rugăciunea curată? Pot virtuțile, ca gesturi sacre, să țină de *acea unire maximă cu Dumnezeu sau sunt doar o bază, un început al căii ascetice?* Și reciproc: rugăciunea curată este un gest sacru?

G.G.: Domnul meu, în general părerea mea e că nu se poate separa rugăciunea de modalitățile virtuților pe care le activăm în răspunsul nostru față de Dumnezeu. E bine să păstrăm acea viziune integrală în care *rugăciunea*, în sensul mistic, *constă tocmai în acest răspuns al ființialității proprii față de Dumnezeu; încât orice răspuns față de Dumnezeu e un răspuns sacru. Orice răspuns sacru înseamnă rugăciune*, este deja vorbire, este deja acel relațional. Așa încât o separare netă între rugăciunea curată și virtuți cred că nu se poate face; se poate vorbi, la un nivel mistic mai deosebit, de o rugăciune curată – așa cum amintește *Filocalia* – în care ajungi la un răspuns de totalitate a ființei tale, care este deasupra tuturor celorlalte răspunsuri. Într-adevăr, noi fiind într-o continuă creștere duhovnicească, urcăm niște trepte ale virtuților, până când ajungem la virtutea supremă care este iubirea, pe care am putea-o numi rugăciune curată. Deci sunt și niște trepte, dar nu trebuie să facem diferențieri prea mari...

G.M.: Deci practic toate virtuțile pot fi asimilate unor gesturi rituale...

G.G.: ... legătura virtuților cu gestul este ceva asupra căruia trebuie să mai zăbovim puțin. Eu consider că orice exprimare față de sacru se face în primul rând prin acest gest. Ce înseamnă de fapt gestul propriu-zis? În sens strict biblic, *gestul este altar, a face un altar lui Dumnezeu*. Dacă ar fi doar o simplă exprimare de cuvânt, atunci gestul n-ar fi complet. De aceea eu cred că Dumnezeu nu l-a creat pe om numai prin cuvânt, pentru că atunci acesta ar fi fost doar o "reflectare", ci l-a creat prin suflare. Suflarea este ceva mai concret și arată vocația omului de a fi altar al Întrupării. Omul este chip iconic de altar, iar când se exprimă față de Dumnezeu trebuie să facă un altar pe care să vină Dumnezeu și să vorbească cu el. Fără altar nu poți face nimic în sens mistic. Pustnicul Neofit consideră că *gestul se întemeiază în primul rând pe condiția de altar* pe care trebuie s-o evidențieze fiecare credincios. Pe această bază urmează cuvântul și toate celelalte. Fără altar, relația între noi și Dumnezeu s-ar face în gol. Dar știm că numai în cazul păcatului apare golul; plinul între Divin și creație nu e decât altarul, iar *exprimarea altarului este gestul*. Misticul zice: "Din gestul meu fac altar și pe altarul gestului meu vino Tu, Doamne, ca să pot vorbi cu Tine!". Dacă faci din gestul tău altar, adică îți configurezi în gest propriul tău altar, atunci poți intra în legătură cu Dumnezeu⁹.

⁹ Reamintindu-ne succesiunea etapelor ascezei gestice (*vide supra* notele 39, 40), Părintele Ghelasie accentuează dominantă rituală a experienței mistice a creștinismului. Această experiență este – cum spuneam și în altă parte – legitim văzută ca o ritualizare esențială, ca o transpunere în dimensiunea interiorității a paradigmei formatoare a ritualului liturgic. Totul, în creștinism, începe și se termină sub specia ritualului, iar această perspectivă pe care o propune Părintele nu este o grilă hermeneutică unilaterală, nici un limbaj metaforic, ci unul de tip ontologic: a face din gest altarul pe care te aduci pe tine însuși ca ofrandă este actul devoțional desăvârșit, total, este împlinirea umanului în întâlnirea cu Divinul. Propriul altar, configurat în gest, este temelia pe care creștinul își zidește celelalte modalități ale rugăciunii; el dobândește astfel o *constituție orantă* (vezi mai jos), noțiune care desemnează corelativul firesc al condiției euharistice de care Părintele ne-a vorbit în interviul precedent. Mai precis, efortul ascetic al creștinului este acela de a se transpune pe sine în starea de ființă orantă, de ofrandă

G.M.: Accentul pe care Preacuvioșia Voastră îl puneți pe valențele multiple ale gestului ritual îmi amintește de modelul confucianist... Confucius propunea, bineînțeles în cu totul alt context spiritual, aceeași ritualizare ontologică a comportamentului uman prin practicarea maxim asumată a riturilor. Cum știm însă, specificul inconfundabil și ireductibil al creștinismului este persoana. Care este deci rolul gestului ritual în personalizarea credinciosului? Este gestul sacru un limbaj personalist prin excelență? Își are el originea în limbajul ființial propriu persoanei umane?

G.G.: Exact cum spuneam, ființa noastră creată – fiind chipul și asemănarea ființei lui Dumnezeu “transpusă” în ființialitate de creație – are ca fond persoana. Și persoana are ca fond de exprimare ritualul gestului. Persoana, în sinea ei, este o exprimare gestică; iar în exprimare față de altcineva este în modalitate de cuvânt. Trebuie făcută o distincție, dar nu o despărțire: *în sine, mișcarea ființială e ritualică, e de gest. Față de o alteritate, e exprimare prin cuvânt, prin care atenționezi și pe celălalt în sensul gestului tău. De aceea gestul e o exprimare în sine, iar gestul care se exprimă și dincolo de sine e cuvântul.* Într-adevăr Confucius, deși a trăit înainte de Hristos și în alt context religios, a avut această intuiție a importanței gestului căci, așa cum zice Sfântul Vasile cel Mare, nici păgânii nu au fost lipsiți de razele Sfântului Duh. Dar, subliniem, în sens creștin-ortodox gestul este însuși fondul persoanei. Persoana și gestul sunt, într-un anumit sens, sinonime. Prin gest omul își exprimă persoana și, mai mult, chiar se “suprapersonalizează”, adică gestul exprimă plenitudinea ființialității persoanei. Prin cuvânt se exprimă doar “o parte”, pe când prin gest integralitatea...

G.M.: Experiența religioasă a creștinismului, fie că vorbim de cea biblică, ascetică sau liturgică, este plină de gesturi. De la mâncarea din pomul cunoașterii binelui și răului și până la gestul lui Iuda de a întinge cu Hristos în blid, curba căderii omului a depins de proasta “gestiune” a gestului euharistic. Ce ar însemna, în acest context, trăirea gestică a Liturghiei? Pentru că actele liturgice par a fi făcute să fie trăite gestic... Ce ar însemna gestul preotului? Dar al credincioșilor? Ce distincție este între ele?

G.G.: Nu putem vorbi de o diferență între gestul preotului și al credinciosului... Pentru că, chiar dacă fiecare dintre aceștia se află în planul lui specific, gestul lor ritualic este același. Gestul nostru liturgic este tocmai această *deschidere de dăruire și primire*. Dacă nu e acest gest de dăruire și primire, nu se produce ritualul. Pentru că, în ritualul creștin, numai în măsura în care dăruiești vei și primi. În măsura în care credinciosul se deschide și se dăruiește, face altar după asemănarea

integrală și neștirbită (fără prihană, așa cum anunță, profetic, la tot pasul liturghia Vechiului Testament), pentru ca Dumnezeu să-l metamorfozeze în ființă euharistică prin combustia nemistuitoare a Duhului Sfânt.

Altarului Bisericii, ritualul liturgic are loc și pe altarul lui. Însuși Mântuitorul și Sfântul Duh liturghisesc pe acest altar și, în același timp, liturghisirea care se face prin preot se prelungește în inima credinciosului. De aceea rugăciunea liturgică nu poate fi înlocuită cu cea particulară. Numai în Biserică, actualizându-și propriul liturgic în acordaj cu liturgicul acesteia, omul se roagă cu adevărat. Căci, așa cum am mai spus, omul nu se roagă cu adevărat decât dacă se face altar și numai dacă în el vine însuși Hristos cu Trupul și Sângele său euharistic. Sfântul Paisie cel Mare spune că, atunci când se ruga, nu se ridica de la rugăciune până nu venea Hristos în el, până nu-L simțea... Deci ajunsese deja la o stare liturgică foarte înaltă. Noi, oamenii obișnuiți, nu putem avea această trăire înaltă, în care să se producă acest liturgic direct; dar noi avem această modalitate a Bisericii în care, numai prin liturgicul sacerdotal al preotului, putem deveni și noi un fel de altar și pe altarul nostru să se facă liturgicul. Aceasta e adevărata rugăciune creștină... Dacă rugăciunea noastră nu e una în care să te faci altar, ea rămâne neîmplinită; e doar un fel de prerugăciune. S-ar putea scrie o întreagă carte în jurul acestei taine de a te face altar pentru a te putea ruga, pentru a putea dobândi *condiția de rugăciune*.

În mod obișnuit se consideră că rugăciunea e un simplu dialog cu Dumnezeu sau o simplă orientare către El; este și aceasta, însă doar ca o tendință de rugăciune. Dar trăirea și împlinirea rugăciunii nu poate fi decât atunci când te faci altar. Mai mult, dacă se face împlinirea euharistică, comunul iconic.

G.M.: Acest gest ritual generalizat de care vorbiți poate deschide către o nouă perspectivă cosmologică, către o iconizare a lumii. Știm că, în general, se vorbește despre contemplarea rațiunilor divine din făpturi ca un pas către unirea mistică cu Dumnezeu. Care ar fi distincțiile între a sesiza gestic lumea și a contempla rațiunile ei?

G.G.: Domnul meu, și aici problema e foarte adâncă, dar încă o dată insist asupra unui fapt: *omul este supracreație*, așa cum am arătat și în *Pe urme antropologice*. Față de natură, omul nu are numai niște rațiuni divine, deși le are și pe acelea, așa cum stă scris: "Dumnezeu a luat țărână din pământ...". Deci avem și noi, prin această țărână, toate rațiunile pe care Dumnezeu le-a pus în natura creată; avem toată memoria creației. Însă *menirea omului este de a întoarce aceste rațiuni în răspuns față de Dumnezeu*, de a le face dar pe un altar, altar pe care să se întâlnească cu Dumnezeu. Deci omul are ca vocație cosmică să împlinească o Liturghie, cum zice și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dacă numai prin om Fiul lui Dumnezeu, în taina Sa, își împlinește actul liturgic de creație a lumii¹⁰, tot prin om, prin ritualul lui, se produce și ridicarea creației în Dumnezeu. Dacă Dumnezeu a făcut cosmizarea lumii, adică a făcut o lume așa de deschisă și de largă sau – parabolic vorbind – dacă Dumnezeu a scris o Carte de creație, care e întregul Univers, atunci și omul trebuie să scrie o carte...

¹⁰ În sensul că Fiul împlinește actul de creație a lumii ca dar către Tatăl, din perspectiva asumării iconice a chipului de Întrupare.

G.M.: Deci nu numai să citească în Cartea creației...

G.G.: Da, întocmai, ci el trebuie să dea și un răspuns. Încât noi trebuie să ne prezentăm înaintea lui Dumnezeu cu un dar. Tradiția creștină, pe baza unui text din *Apocalipsă* (21,14), spune că fiecăruia i se va da o piatră pe care e scris un nume, iar într-o iconografie mai veche se arată cum îngerii și sfinții au ceva în mână pe care îl dau lui Dumnezeu. Deci dacă Dumnezeu ne dă nouă totul, chiar Trupul și Sângele Său, atunci și noi trebuie să-I dăm ceva. Și în folclorul românesc se vorbește de "Făt-Frumos cu Cartea în mână născut", Carte ce are doar prima foaie scrisă; acolo e scrisul lui Dumnezeu. A doua foaie trebuie s-o scrie omul. Când mori și te înfățișezi înaintea lui Dumnezeu, ai în mâini această carte pe baza căreia vei fi "judecat" și, în același timp, îți vei arăta acel chip de răspuns față de Creator... Taina omului se constituie și se dezvăluie nu doar în citirea Cărții creației divine, ci și în scrierea în această carte a răspunsului propriu, a aceluia iconic de care vorbesc eu.

G.M.: Deci a icona lumea înseamnă a scrie această Carte de răspuns propriu...

G.G.: A icona lumea înseamnă a da această sacralitate de răspuns. Trebuie insistat: dacă Dumnezeu ne-a dat Chipul Lui, care este Chipul sacru în sine, și noi trebuie să-I dăm *chipul sacrului nostru*. Îmi este foarte dragă o parabolă în care se spune că Fiul lui Dumnezeu Se prezintă înaintea Tatălui cu Cartea Vieții, iar Tatăl, deschizând Cartea Fiului, Se uită și îi cad ochii în mod deosebit pe chipul cel mai sacru al creației, care este chipul Maicii Domnului. Se spune că, datorită acestui chip sacru de creație, Fiul zice către Tatăl: "Părinte, vor fi și unii care Te vor iubi atât de mult, întocmai cum este iubirea Noastră!" Și iubirea este chipul cel mai sacru. De aceea sfinții sunt chipuri iconice de creație; dacă noi vorbim de un sacru strict Divin, putem vorbi și de un "divin" de creație, de un iconic de creație. Datorită acestui lucru este posibil acel comun iconic, în care Divinul Se poate întrupa într-un iconic de creație, iar acesta se poate "îmbrăca" în haina iconicului Divin care este dincolo de toate formele de creație. Taina iconizării este așa de mare... Dacă misticele antice și actualmente cele neopăgâne vorbesc de o spiritualizare, de o trecere, de un fel de "har supradimensional", în sens creștin Dumnezeu vorbește de o Împărăție a Sa. Unii spun că a dori starea de Rai e pentru om un fel de culme a egoismului, că a dori un fel de trăire (experiență existențială) în distincție de Dumnezeu e ceva totuși inferior. Starea ultimă n-ar trebui să fie, de aceea, o personalizare, ci o depersonalizare¹¹; aceasta ar fi

¹¹ Este mai ales cazul mysticilor orientale, în care nu se poate concepe starea de eliberare (*mokṣa, nirvana, kaivalya* etc.) ca o stare individualizată, de alteritate față de Absolut. De aceea, așa cum arată Părintele Ghelasie, aceste mistici percep însăși starea de Rai ca pe una temporară și inferioară stării de eliberare. Totuși, trebuie spus că intuiția Orientului despre natura transindividuală a stării finale este corectă; numai că Părintele Ghelasie afirmă că Revelația creștină a arătat că această situație ontologică transindividuală este o "suprapersonalizare". În subsidiar, este criticată – cum spuneam și în alt loc – tendința teologiei actuale de a identifica persoana cu individul, cu ipostaza manifestă a umanului; ori,

și adevărata dăruire: a te anihila ca individualitate, a te absorbi în Divin. Dar, în sens creștin, adevărata dăruire nu e anihilarea de sine, pentru că – dacă faci asta – ce dar îi mai dai lui Dumnezeu? Adevărata dăruire către Dumnezeu e *să dai un dar care să existe*, nu unul care să se piardă, în sensul renunțării la tine. *Adevărata dăruire e să ai darul, să îl păstrezi și totuși să-l dăruiești integral*. Nu să-l pierzi; pentru că, în momentul în care l-ai anihilat, și-a pierdut însăși valoarea sa de dar. Dar când valoarea o ai, când știi că există și că o dăruiești total, atunci e adevărata dăruire¹². Noi nu vorbim de o impersonalizare, ci de o “suprapersonalizare” care este tocmai iconicul.

G.M.: Și o ultimă întrebare, Preacuvioase Părinte: știm că, la Cina din Emaus, Hristos Se face nevăzut în momentul frângerii pâinii. Înseamnă aceasta că prezența Lui euharistică o exclude pe cea fizică? Această prezență euharistică este superioară prezenței Persoanei Fiului cu Înfățișare, cu Chip omenesc întreg, căreia I te poți adresa gestic? Trupul euharistic este un Trup “fără Chip”, fără Față? Sau omul este creat ca să aibă nevoie firesc de prezența văzută, accesibilă gestic, a unei Persoane divine?

G.G.: Domnul meu, în primul rând evenimentul la care vă referiți este, să zicem așa, unul “istoric”, care precede actul de împlinire a Fiului lui Dumnezeu – Înălțarea și Șederea de-a dreapta Tatălui. Dar El ne-a lăsat nouă modalitatea dăruirii euharistice în care va fi cu noi “până la sfârșitul veacului” (Matei 28,20); încât *această modalitate euharistică nu este o înlocuire a lui Hristos, ci este tocmai ușa deschisă permanent prin care noi accedem la Hristos* și, mai mult, prin Taina Euharistiei – fără de care Hristos nu este Cel adevărat, ci doar unul pasager, relativ (un avatar, n.m., G.M.), un Hristos care S-a unit cu creația, dar apoi îi ia înapoi ceea ce I-a dat – avem și o nouă posibilitate. Hristos nu Se ascunde acum în chipul Pâinii și al Vinului, ci ne dă o altă posibilitate: dacă El a venit și ni S-a arătat, acum trebuie să-I dăm și noi chip; dacă El ne-a dat Chipul Lui prin Întrupare, S-a urcat la Tatăl și ne-a lăsat asemănarea Lui (adică prezența euharistică), acum trebuie ca *noi să ne împrăptăm Chipul Lui*. Adevărații sfinți, când se împărtășesc, *văd* cu adevărat Trupul și Sângele, Îl văd pe Hristos cu adevărat. Noi ne împărtășim, dar faptul că nu-L vedem arată că n-am ajuns să dăm chip în noi Trupului lui Hristos. *Împlinirea ultimă, ca prefigurare a Eshatonului, este aceea în care și noi dăm chip Trupului euharistic al lui Hristos, pe care Îl primim în Împărtășanie*.

discursul Părintelui Ghelasie este tocmai în direcția afirmării persoanei ca *eveniment enstatic* în primul rând.

¹² Semnul a ceea ce Părintele numește “suprapersonalizarea” omului este că darul își păstrează valoarea în veșnicie, chiar și-o sporește prin însuși actul dăruirii și primirii. El nu își pierde alteritatea, ci și-o crește în acest flux continuu de dăruire-primire. Acesta este și sensul ecteniei liturgice: “Dă-le lor cele cerești în locul celor pământești, cele veșnice în locul celor vremelnice!”. Prin dăruire, darul capătă valoare veșnică și conferă totodată valoare și identitate (“suprapersonalitate”) veșnică dăruitorului. Darul rămâne un etern spațiu al dialogului și întâlnirii pentru că este, simultan și paradoxal, *păstrat* de cel care dăruiește, în sensul că îi garantează *in aeternum* identitatea ireductibilă, dar și *dăruit* total, pentru că dăruitorul însuși devine ofrandă. În egală măsură dăruirea “suprapersonalizează” dăruitorul, promovându-i ipseitatea (acea *imago ipsi*), dar îl și convertește în ofrandă după chipul jertfei totale, hristice, împlinindu-l ca *imago Dei*.

Fiecare ne împărtășim în parte, iar dacă Hristos ne-a dat Chipul Său, acum și noi trebuie să-I dăm chipul nostru. De aceea El ne dă Trupul “fără Chip”, ca *noi* să-I dăm chipul¹³. E o taină foarte mare... Și eu, ca preot, mă înfricoșez gândindu-mă: “Doamne, Tu îmi dai Chipul Tău, dar eu ce chip Îți dau?” Menirea noastră este de a da chip lui Hristos în noi (vezi și discursul paulin în acest sens), ca să nu fie un gol, o nevrednicie¹⁴. Noi însă, în majoritatea cazurilor, ne împărtășim cu nevrednicie, dar ne împărtășim din darul și din mila lui Dumnezeu, pentru că Mântuitorul ni Se dă gratuit; o împărtășire cu vrednicie înseamnă a da chip acestui Trup hristic, chipul acela adevărat care e menit fiecăruia dintre noi de către Dumnezeu. Noi ne smerim în nevrednicia noastră, pentru ca Dumnezeu să “compenseze” această nevrednicie cu darul Său. El ni Se dă și peste nevrednicia noastră...

G.M.: În acest sens, în Eshaton va fi o întâlnire față către față, adică a Chipului pe care ni L-a dat Hristos și a celui pe care *noi* I l-am dat?

G.G.: Da, împărtășirea va fi atunci față către față, va fi veșnică...

G.M.: Și “mai adevărată”, cum spune o cântare din Canonul Învierii...

G.G.: Întocmai, aceasta înseamnă “mai adevărată”, când va fi față către față, chip către chip, dar *tot prin modalitatea euharistică, trăită acum în deplina arătare a chipului*, atât al lui Dumnezeu cât și al meu, realizându-se acel iconic de întâlnire.

G.M.: Mă gândeam la ceea ce scriați undeva, în *Dicționarul de isihasm*, despre faptul că prin repetarea gestului se produce deschiderea Ușii de Taină și intrarea în cele de taină...

G.G.: Gestul, cum spuneam înainte, ne rememorează chipul iconic care este tocmai această punere față în față. Și, în măsura în care apoi *trăim* acest gest, starea față în față începe să ia și *chip* și, luând chip, ajunge la *împlinire*, la adevărata întâlnire.

¹³ Trupul și Sângele euharistice pe care le primim la Împărtășire sunt ca o “materie primă”, ca o plămadă a configurației ființei noastre eshatologice. Sfintele Daruri găsesc în noi pecetea Arhechipului hristic pe care L-am primit la zămislire și L-am înnoit la Botez și care teoformează în chip de răspuns propriu firea noastră prin aluatul Pâinii și al Vinului. De aceea se mai poate spune că condiția noastră euharistică o pregătește pe cea eshatologică. Am putea, din nou, asemăna acest parcurs gradual crescător al ființei umane de care vorbește Părintele Ghelasie în termeni liturgici, condiție iconică (constituție orantă) – condiție euharistică – condiție eshatologică, cu gradientul ontologic maximian, existența simplă (*to einai*) – existența bună (*to eu einai*) – existența veșnică (*to aei einai*) (cf. *Ambigua* 157, trad. cit., p. 332). Dacă, la Maxim, înaintarea de-a lungul acestui traseu se face prin exercițiul voinței care avansează de la putere (potență), prin lucrare, la odihnă, pentru Părintele Ghelasie gradientul se împlinește și se exprimă gestic: gest de recunoaștere – gest de răspuns – întâlnirea/odihna în apofatismul gestului.

¹⁴ În acest context, păcatul echivalează cu o desfigurare a Chipului lui Hristos, cu o palmă dată Acestuia peste obraz.

Acum noi stăm față în față cu Dumnezeu – și asta se face din darul Lui – dar nu este încă împlinirea dialogului față către față, nu este încă vederea totală, directă. Când va fi și această vedere directă, atunci va fi împlinirea.

G.M.: Vă mulțumesc, Preacuvioase Părinte, pentru amabilitatea de a-mi fi acordat acest interviu.

Sfânta Mănăstire Frăsinei, 14 Aprilie 1999.