

Ritualul iconic

*Interviu realizat de dr.univ.teol. Gabriel Memelis,
Sfânta Mănăstire Frăsinei, 2 Aprilie 1998.*

Gabriel Memelis: Preacuvioase Părinte Ghelasie, în convorbirea anterioară ne-ați făcut o foarte utilă introducere în specificul isihasmului românesc sau carpatin. Remarcați atunci că mistica noastră autohtonă s-ar caracteriza printr-un accent deosebit *pe icoană și pe iconizare*. Iar când spuneți “icoană” nu vă referiți atât la înțelegerea athonită a acestui termen, în care icoana păstrează în sine un fel de “metafizic transfigurativ”, fiind un simbol sau o modalitate “de a trece la un spiritual de duh dincolo de materialitatea obișnuită”. Iconicul carpatin este, cum spuneți, “revelarea unei taine”: aceea a Întrupării, a *conlocuirii* spiritualului înduhovnicit cu partea corporal-materială. Icoana este astfel un locaș, un altar, un fel de “preînchipuire euharistică”.

Aceasta face ca mistica românească (carpatină) să fie în primul rând o mistică a icoanei și, implicit, *o mistică cu un caracter pregnant euharistic*, care caută reactualizarea în om a chipului iconic-euharistic: omul trebuie să intre în “procesul de prefacere euharistică”. De aici importanța covârșitoare pe care Sfinția Voastră o acordați ritualului liturgic prin care se realizează această prefacere euharistică a omului. Și atunci practica iconică pe care o prescrieți ar consta nu atât într-o accentuare a efortului mental, cât în introducerea “într-o sacralitate care îți redă condiția normalității”.

Din aceste motive aș dori să ne axăm discuția de astăzi pe aspectul ritualului și al legăturii dintre liturgic și ascetic. Și, pentru început, aș vrea să vă întreb: unde își are acest ritual rădăcinile sale ontologice? Cumva se poate vorbi la nivelul Sfintei Treimi de un ritual, în sensul că relațiile dintre Persoanele Divine ar putea fi văzute din perspectiva ritualului? Ce ar însemna un astfel de ritual în Treime și care ar fi legătura lui cu “ritualicul de răspuns” al creației?

Ghelasie Gheorghe: Domnul meu, ca teolog știi, mai bine decât alții, că a vorbi despre Dumnezeu este, în teologia noastră creștină, o problemă destul de delicată, în sensul că Sfinții Părinți accentuează în mod deosebit pe faptul că Dumnezeirea este dincolo de toate înfățișările, de toate atributele și de toate raportările [analogiile] pe care le putem face noi. Cu toate acestea, trebuie să înțelegem că Dumnezeirea nu stă ascunsă, cum zice Blaga, ci face tocmai acea coborâre... Și de aceea eu insist atât de mult [asupra Întrupării], pentru că – în sensul teologic creștin – Dumnezeirea este apofatică, dar Ea face un lucru extraordinar, venind *Ea* spre creație, chiar dacă creația nu are acces (ontologic vorbind, n.m.,G.M.) la Dumnezeu.

Ceea ce trebuie înțeles iarăși – și e un fapt pe care accentuez în mod deosebit – este tocmai *chipul de fințialitate al creației*. În sfârșit, asupra acestui fapt nu mai revenim, pentru că am discutat în interviul anterior... Dar problema delicată a specificului

carpatin pe care încerc să-l evidențiez este tocmai faptul că *între creație și Dumnezeu este un raport de intermediere*. În ce sens de intermediere? Dumnezeu vine în creație, dar aceasta nu-L poate primi, pentru că are condiție de creație. Oricât ar vrea Dumnezeu să Se arate, creația nu poate să-L vadă. Creația, din cauza condiției ei ontologice, oricât ar dori, nu are acces (direct) și nu poate să-L vadă pe Dumnezeu. Și atunci de aceea eu accentuez pe acest iconic, prin care Dumnezeirea se îmbracă cu un ceva creat¹ cu care creația să aibă o înrudire și, prin această înrudire, Dumnezeirea să Se poată revela.

Teologia Sfinților Părinți accentuează foarte mult pe energiile harice, necreate. În sensul iconic carpatin eu accentuez pe *chipul hristic*. Pentru că și harul este tot dumnezeiesc, tot inaccesibil, într-un anumit sens, creației; încât trebuie să existe acel ceva de înrudire, iar înrudirea o face doar Hristos. *Harul e accesibil lumii tot prin Hristos*, nu e accesibil direct (cf. *Ioan 1, 17*). Unii vor să facă o teologie direct a harului, iar apoi pe Hristos însuși să-L facă un fel de "produs" al harului, ceea ce eu nu mă grăbesc să confirm... Insist însă pe faptul că doar acest iconic, de care aminteași și frăția ta, este acea taină de conlocuire a Divinului și creației.

Și acum trebuie să înțelegem încă un lucru, o problemă care se pune foarte adânc și acut: Dumnezeirea – prin faptul că dă creației condiție de chip și de asemănare (iar asemănarea o văd tot ca pe o categorie de ființă, dar de ființă creată, iar nu de energii) – conferă o mare importanță aceluia *interpersonalism interființial* de care vorbesc. Dar trebuie să înțelegem că interpersonalismul nu este un simplu interființial care ar putea cădea în așa-zisul panteism de amestecare a ființelor. Pentru că se știe clar că ființa Divină și ființa de creație nu se pot amesteca sub nici o formă. Anticii spun că ființa de creație trebuie să se absoarbă în ființa Divină, însă la noi nu poate fi vorba cu nici un chip de panteism. Taina Persoanei [Divine] este tocmai aceea de a putea asuma [distinct, fără amestecare] două firi. Persoana [Divină a Fiului] se poate "îmbrăca" deci și în fire ființială de creație. Și atunci ea poate face acest iconic; iar "revărsările" Divine în creație nu trebuie să le vedem numai ca pe niște energii harice, ci în primul rând trebuie să le vedem ca *model iconic* în sensul de *coborâre a hristicului, care el face deja un fel de interpersonalism Divin-creație*. Și atunci, din acest iconic ies apoi, în strălucire, calitățile și atributele harice. Unii pun întâi energiile harice și apoi pun firea hristică... Nu știu, cred că nu e o abatere dogmatică dacă eu insist pe faptul că *întâi este asumarea chipului hristic* [de către Fiul lui Dumnezeu], o asumare de fire *ființială* de creație, în care Persoana Mântuitorului e și apofatică – fiind Dumnezeu – dar în același timp nu pot vorbi de catafatic doar în sensul de energii sau de simple atribute, pentru că *asumarea ființialității de creație de către Mântuitorul nu este un simplu atribut al Dumnezeirii*².

¹ Nu este vorba, ca în catolicism, de o grație creată care să facă intermedierea dintre natura Divină și cea creată, fundamental incompatibile, ci de o *înrudire*, cum spune clar Părintele Ghelasie, o înrudire iconică între Dumnezeu și creație (întemeiată, cum va spune imediat, în "chipul hristic precreație"). Catolicismul a ajuns la doctrina despre grația creată deoarece a dezvoltat un discurs predominant ontologist, lipsit de perspectivă iconică și personalistă. Noțiunea de "înrudire (*syngeneia*)" este în spiritul teologiei pauline și patristice; ea se referă, cum am spus, la o înrudire iconică, nu strict ontologică.

² Cu alte cuvinte, Întruparea depășește planul simplelor numiri /atribute/energii harice Divine, ea nu se "consumă" la un nivel exclusiv energetic, chiar dacă e vorba de energiile necreate. În acest sens vorbește

E o taină extraordinară această posibilitate de a se realiza înrudirea dintre Dumnezeire și creație. Pentru că, se știe, cea mai grea problemă a filozofiei este tocmai aceasta: cum se poate face legătura dintre Divin și creație, dintre increat și creat? Anticii au oferit soluția panteistă, în care Dumnezeirea este singura ființă (singura care are densitate ontologică semnificativă, n.m.,G.M.), iar creația e doar o transpunere energetică, panteistă în cele din urmă. Astfel că între Divin și creație nu poate fi nici o întâlnire reală. Divinitatea face doar o iluzie a creației, iar creația trebuie să se destructureze ca să dea ocazia Divinului să se reîntoarcă la starea lui adevărată. Din punct de vedere creștin, aceasta e însă o adevărată retrogradare [a Divinului]; în sens creștin, Divinul nu poate trece în ceva nedivin, ci *Dumnezeirea face – paradoxal – chiar un fel de “autodepășire”* (de ek-stază, n.m., G.M.), asumându-și și o altă condiție, o condiție de creație. Teologii insistă foarte mult, și pe bună dreptate, pe partea energetică-harică pentru a evita panteismul. Sfinții Părinți s-au luptat foarte mult cu panteismul antic, și trebuia să se găsească acea punte de legătură între Divin și creație. Dar trebuie înțeles că, în contextul teologiei de astăzi, se diluează foarte mult hristicul și se poate de aceea cădea într-un fel de panteism haric³.

Dacă Sfinții Părinți au arătat că nu poate fi un panteism ființial între Divin și creație, astăzi se poate tinde spre diluarea lui Hristos în niște atribute harice, și până la urmă Hristos însuși se poate confunda cu harul, totul e harul și se ajunge așa la un fel de creștinism haric... Dar *harul este tocmai strălucirea și mărturisirea hristicului*, nu el este cel care produce hristicul. *Din iconic iese harul*, nu iconicul este un produs al harului... Cred că aceasta nu poate fi considerată o erezie, ci mai degrabă o teologumenă sau o lărgire teologică.

Sfinții Părinți, în contextul spiritualității vremii lor, până la Sfântul Grigorie Palama și chiar mai târziu, au căutat să vorbească de *o ființă prin har*, tocmai pentru a evita panteismul ființial; actualmente însă trebuie neapărat să se ajungă la *o teologie a harului prin ființă*, adică să nu se piardă ființa undeva departe, ascunsă, încât totul să fie numai energie sau har; mai ales în contextul actual al acestui adevărat

și sfântul Maxim în *Ambigua* (trad. cit., p.55): “...Dumnezeul tuturor, Cel Întrupat, nu are numai numirea simplă de om, ci este *după ființa întreagă* (s.m.,G.M.) cu adevărat om”. Sau mai jos: “...nu fiindcă e Făcătorul oamenilor dăm numele de om Celui ce, după fire fiind Dumnezeu, a luat cu adevărat ființa noastră (S-a substanțializat ca noi), ci *ființial* (s.m.,G.M.)”. Mai mult, Fiul lui Dumnezeu, în temeiul unei mobilități iconice indefinite a Hypostasului Său, care Îi conferă o disponibilitate eternă de a se întrupa, *Își asumă* – spune Părintele Ghelasie – într-un plan precreație, chipul de om; intervalul dialogal, cadrul relației dintre om și Dumnezeu este astfel întemeiat iconologic într-o preontologie a umanului, și doar această asumare va conferi consistență actului devoțional al omului ca ființă concretă. Fără să diminueze rolul energiilor necreate, Părintele ne amintește totuși de prioritatea – evident în sens ontologic, nu cronologic – hypostasurilor asupra acestora.

³ Aceeași critică pe care, în interviul anterior, Părintele o aducea dominantei metafizice a filozofiei clasice grecești, dominantă care a trecut și asupra creștinismului de tip athonit, o aduce acum energetismului cosmologic al grecilor, care a migrat în acea categorie a discursului creștin care vede mai întâi energiile harice și abia apoi întâlnirea personală cu Dumnezeu, față în față. Doar iconicul poate constitui baza unei întâlniri reale.

neopăgânism care vine cu o mistică energetică. Ar însemna atunci că și creștinismul, într-un anumit sens, nu mai este altceva decât tot o mistică energetică...

Eu – în scrierile mele *Chipul Maicii Domnului și Logosul hristic* – am insistat asupra faptului că Fiul lui Dumnezeu, ca Model și ca legătură cu lumea pe care o face în acel plan prehristic, Își asumă și o ființialitate de creație. De aceea putem vorbi de o *ființialitate "în sine" de creație*, nu în sensul că aceasta se confundă cu Fiul lui Dumnezeu, Care rămâne ființă dumnezeiască, dar creația e Fiul lui Dumnezeu care a asumat și o ființialitate de creație; este tocmai acest iconic de care vorbesc eu. Încât ființa de creație este tocmai această *Taină Divino-creație*; de aceea ființa de creație nu e o simplă ființă... Aici e taina așa de mare...

G.M.: Este o ființă iconică...

G.G.: Este o ființă iconică în sensul că reprezintă atât asumarea Divinului de către creație cât și, în același timp, asumarea creației de către Divin! Pentru că, în acel chip prehristic, nu numai Fiul lui Dumnezeu își asumă creația, își asumă chipul de creație, ci însuși chipul de creație asumă ceva din Dumnezeire⁴, altfel n-ar fi o legătură autentică (în sensul reciprocității, n.m.,G.M; vezi și nota 7 din interviul anterior); aceasta este taina Chipului hristic care e irepetabil, unic, dar e *imitabil* prin Hristos...

G.M.: Da, este o reciprocitate... Însă aş vrea să revenim la problema ritualului...

G.G.: Acum, după ce am insistat pe această înțelegere a iconicului, trebuie să precizăm că teologia creștină, față de alte religii, are acea Revelație supranaturală, cum e numită în manualele de Dogmatică. Fiul lui Dumnezeu, prin această Revelație, ne descoperă nouă și câteva *repere despre cele dumnezeiești*, dincolo de toate înfățișările de creație...

G.M.: Din planul teologiei, cum se spune...

⁴ Pare la limita origenismului, dar Părintele Ghelasie nu vorbește de o ontologie a creației *înainte* de actul concret al creării lumii de către Dumnezeu, ci de o asumare reciprocă, din ambele sensuri (Divin și creație), ca legătură de înrudire ce va fi mai târziu temeiul răspunsului unic și specific al creației față de Dumnezeu. Este vorba de un fel de unire/asumare prehypostatică a creației la nivelul iconic al Chipului Fiului, unire ce-i conferă acesteia, încă din pretimp, o întemeiere și o demnitate onto-iconologică ireductibile. În general, Părintele pledează din nou pentru o teologie mereu actuală, în sensul revenirii la accentul calcedonian pe unirea hypostatic-iconică dintre Dumnezeu și om. După cum se știe, Sinodul de la Calcedon a marcat desprinderea decisivă a antropologiei creștine de cea a clasicismului grec și, prin extensie, de orice antropologie extracreștină: în ceea ce privește unirea omului cu Dumnezeu, hotărârile acestui Sinod reflectă o înțelegere cu totul singulară și ireductibilă, în sensul că această unire stă sub auspiciile unui eveniment hypostatic, are adică și consistență ontologică, conservând simultan și distincția naturilor. De aceea Părintele Ghelasie face apologia revenirii, printr-un fel de sistolă a discursului, la o teologie "a harului prin ființă", adică a priorității onticului, fără a nega energiile.

G.G.: Întocmai... Și atunci, vorbindu-se de Sfânta Treime, descoperirea acestei Taine nu constă în a spune că Treimea e un chip de atribute, așa cum susțin și misticile energetice⁵. Treimea nu constă în niște atribute energetice; dacă am crede așa, din teologia creștină n-ar mai rămâne nimic... Trebuie să înțelegem că Persoanele Treimice nu sunt atribute, ci sunt *ființialități*. Iar dacă Fiul lui Dumnezeu amintește mereu de acel relațional Treimic – El și Tatăl, împreună cu Duhul Sfânt – înseamnă că *această viață intratreimică, intraființială este aceea care se revărsă apoi, prin Hristos, și în creație*. Deci Fiul lui Dumnezeu face această coborâre a Dumnezeirii în revărsare, iar noi o “traducem” în sensul de *ritual*.

Dar ce înseamnă ritual? Nu ne vom opri prea mult la noțiunea în sine, pentru că în sens creștin ritualul a căpătat și alte valențe, și alte deschideri. Vom spune doar că ritualul este acel relațional sacru, care nu e doar un simplu gest sau o simplă atitudine, ci este *însăși viața în sine a Dumnezeirii*, care e mai mult decât o simplă mișcare⁶... E o taină așa de mare, iar noi folosim acest cuvânt, “ritual”, dar trebuie să înțelegem că între Persoanele Divine nu poate fi un ritual obișnuit, un relațional obișnuit, ci unul în sensul sacralității absolute, al sfințeniei și duhovniciei absolute.

De aceea, după Revelația creștină, spunem că Dumnezeu-Tatăl Cel Nenăscut naște pe Fiul și purcede pe Sfântul Duh. *Aceste relații sunt “traduse” de către noi, în termenii ființialității noastre, ca repere de ritual Divin*. Nașterea și Purcederea, pe care nu ni le putem închipui, ci pe care le luăm, repet, doar ca pe niște repere, au și partea de reînțoarcere, în care Fiul și Sfântul Duh fac cea dăruire față de Tatăl⁷. În acest sens încerc eu să vorbesc de un ritual dumnezeiesc în sine. Mai mult, se spune că – în Dumnezeire – totul este iubirea Fiului. Toată Dumnezeirea nu e “altceva” decât iubirea Chipului de Fiu; Dumnezeirea Tatălui e iubirea față de Fiul, iar a Sfântului Duh e însăși învăpăierea iubirii Fiului față de Tatăl. Încât eu insist pe faptul că Chipul Fiului e însuși “mobilul” în Dumnezeire – atât cât putem noi spune dispunând de

⁵ De pildă hinduismul, unde Brahma, Vișnu și Șiva (care alcătuiesc triada Trimurti) sunt simple manifestări atributive, temporare și prin urmare iluzorii ale Absolutului (*brahman*). Aceste ipostaze nu sunt structuri ontologice ale lui *brahman*, așa cum e cazul Hypostasurilor în Sfânta Treime.

⁶ În sens creștin ritualul depășește, iarăși, accepțiunea lui comună din celelalte religii, în care el are conotații exclusiv cosmologice [a se vedea chiar celebra “etimomitologie” (M. Buccellato) a lui *ritus* (lat.) din *rita* (skr.) – ordine cosmică, principiu armonic]. În religiile precreștine, mai ales în monismele orientale, ritualul ca act devoțional nu oferă omului acces la *ontos*-ul divin, fapt pentru care idealul uman – față de care momentul ritual e doar un preambul care suferă obligatoriu determinații cosmice – este formulat în termeni arituali și acosmici. În creștinism însă, observă Părintele Ghelasio, ritualul este definit “de sus în jos”, ca revărsare a vieții intratreimice în creație; el poate deschide astfel accesul la cele de taină ale Dumnezeirii-Treime însăși. Ca o verificare biblică, Revelația Sfintei Treimi la Iordan este descrisă în Evanghelia ca o teofanie în dinamica dialogului (mărturisirea Tatălui) și a gestului (pogorârea Duhului în chip de porumbel), deci în termeni “rituali”; iar Biserica, în Troparul Bobotezei, cântă: “În Iordan botezându-te Tu, Doamne, *închinarea Treimii s-a arătat (he tes Triados ephanerothe proskynesis)*, confirmând structura rituală, proskynetice a “raporturilor” intratrinitare, cea supramișcare tainică a Treimii de care vorbește Părintele.

⁷ În sensul că Fiul *Se* și naște, în mod activ, din Tatăl, iar Duhul *Se* și purcede, iar acestea pot fi văzute ca gesturi rituale arhetipale.

aceste repere – al iubirii față de Tatăl, al iubirii în sensul de Chip de Fiu, e însăși viața dumnezeiască.

Fiul lui Dumnezeu apoi, prin faptul că își asumă și o ființialitate de creație, revarsă toată iubirea Sa de Fiu într-o iubire de Fiu de creație (El e “dublu Fiu”, să zicem așa); totodată El revarsă, prin aceasta, și chipul vieții dumnezeiești, pentru că iubirea Fiului e iubirea față de Tatăl. Fiul lui Dumnezeu vine și revarsă, ne pecetluiește nouă chipul iubirii de Fiu, dar totodată ne ridică și ne duce cu El la iubirea Tatălui. Și atunci putem spune implicit că *ritualul nostru iconic are ca origine ontologică această taină a vieții intradivine*. Dorim să nu fim înțeleși în sensul gnosticizmului, dar trebuie să spunem că avem niște repere prin care Fiul lui Dumnezeu ne împărtășește din niște realități într-adevăr duhovnicești, Divine.

G.M.: Ceea ce e clar și cred că am înțeles de la Sfinția Voastră este faptul că termenul “ritual” este mai adecvat pentru a vorbi de situațiile interpersonale Treimice decât cel de “relație” în sens filozofic sau psihologic...

G.G.: Domnul meu, eu asociez foarte mult ritualul cu iconicul, pe care am insistat la începutul convorbirii noastre. *Ritualul nu este un simplu relațional, ci este un comun care apare după interrelațional. Ritualul se produce numai dacă relaționalul îl fac ambele părți, și apoi răspunsurile ambelor părți se unesc și fac un singur răspuns*⁸. Ritualul nu e atunci când faci un simplu gest față de cineva, acesta e doar un simplu relațional; ritualul implică o bilateralitate – și celălalt să facă gestul și apoi, mai mult, cele două gesturi să se unească într-unul comun [care nu le anulează]. Acest comun, pe care eu îl numesc iconic, este tocmai ritualul. De aceea în creștinism se pune mare accent pe ritualul liturgic care se desfășoară în comunul euharistic, în acel comun în care se unesc iubirea lui Dumnezeu cu răspunsul iubirii de creație.

G.M.: Schimbând oarecum cursul dialogului nostru, aș vrea să observ, Preacuvioase Părinte, că există în teologia de școală o separație fals metafizică între

⁸ Propunând o nouă definiție a ritualului, deplin coerentă cu ontologia iconică pe care o reliefează, definiție ce renunță la categoria relației, Părintele Ghelasie sancționează indirect o anumită tendință a teologiei actuale (vizibilă la teologi altminteri remarcabili ca Hr. Yannaras) spre un soi de existențialism creștin în care totul, inclusiv ontologia, este așezat și interpretat excesiv sub specia relaționalului (vezi și mai jos). Pentru Părintele Ghelasie ritualul este deplin prin conjuncția răspunsurilor părților într-o nouă realitate, iconic-euharistică, a întâlnirii, care nu suprimă specificitatea celor ce se întâlnesc, dar care nici nu se “consumă” în simpli termeni relaționali. Din nou, ne-am putea gândi la o similitudine cu teologia Sfântului Maxim care exprimă același lucru în termeni dinamici: răspunsul/gestul ritual comun care se constituie după interrelațional, cum spune Părintele Ghelasie, ne trimite cu gândul la ceea ce Maxim numea stare a veacului viitor (anticipată maximal în Liturghie), în care va fi o stabilitate mobilă și o dinamică statornică, o situație a omului față de Dumnezeu ce va depăși negrăit cele două moduri actuale ale mișcării – cel pasiv și cel activ: “nu va mai fi nici una din existențe care poartă și e purtată, și nici o mișcare a vreunui lucru din stabilitatea negrăită care a pus hotar pornirii și mișcării celor ce sunt purtate și se mișcă” (cf. *Ambigua* 53, trad. cit., p.167; a se vedea, pentru această dinamică antinomică, și *Ambigua* 170, 180).

“planul teologic” și “planul iconomic”. Cum se pune, în practica liturgică iconică, această problemă?

G.G.: Domnul meu, noi știm foarte clar că trebuie pornit de la acest absolut al iubirii dumnezeiești. Această iubire e așa de mare, încât revărsarea ei în creație asumă implicit și așa-zisa iconomie. Dumnezeu nu face doar o simplă creație, ci în același timp, în iubirea Sa, o și asumă și îi acordă și acea Providență în sensul de grijă, de păstrare; Fiul lui Dumnezeu, revărsându-și iubirea Sa de filiație, își asumă în același timp și o lucrare. Trebuie înțeles că creația, oricât ar încerca, n-ar putea prin sine să se ridice la Dumnezeire, dacă n-ar fi Hristos. El e iubirea. Și atunci, această lucrare hristică de a ridica și creația la comuniunea cu Divinul poate fi considerată ca iconomie. Mai mult, mai este și păcatul care a intervenit, de aceea Fiul Își mai asumă încă o lucrare în plus, aceea a mântuirii. În acest plan al mântuirii se poate vorbi de iconomie și Sfinții Părinți au dreptate când insistă foarte mult pe acest fapt. Păcatul a afectat, într-o oarecare măsură, chipul de creație, care trebuie refăcut, trebuie restabilit.

G.M.: Credeți că există vreo similitudine, din punctul de vedere al ritualului, între ceea ce “se întâmplă” între Persoanele Sfintei Treimi, și ceea ce se întâmplă între Ele, pe de o parte, și creație, pe de altă parte?

G.G.: Nu putem vorbi chiar în sensul acesta, pentru că fondul creației este chipul de filiație, pe când în ființa dumnezeiască – după Revelația creștină – e acea taină de nepătruns a Treimii. Viața de creație este viață de filiație, prin care participăm la iubirea Tatălui și la dragostea Sfântului Duh. Însă care este chipul Vieții Treimice în sine, aceasta este dincolo de orice repere... Noi atâta știm, că *iubirea de filiație* – care e fondul nostru de creație, e personalismul vieții noastre de creație – *ne face să participăm la revărsarea iubirii Treimice*, însă fără a amesteca lucrurile... Iar ritualul, pentru noi creștinii, trebuie văzut în sensul acesta liturgic, în care *Fiul lui Dumnezeu și Sfântul Duh fac un “dublu” ritual: unul în sens de ființialitate, care este apofatic și dincolo de creație, celălalt în care revărsă permanent iubirea dumnezeiască în creație și, în același timp, iau iubirea de creație, fac un comun cu ea și o ridică*. Fiul și Sfântul Duh fac acest ritual al iubirii dumnezeiești. Sfântul Maxim Mărturisitorul accentuează foarte mult pe faptul că *liturgicul nostru nu e un simplu liturgic, ci este unul cosmic, supracosmic și apoi pământesc*... Toate sunt în legătură... Fiul și Sfântul Duh fac ei Înșiși acel ritual în sine (în ființă, n.m.,G.M.), apoi vin și fac ritualul cosmic, liturghia cerească, și totodată se face această unire cu liturghia pământească, încât la un moment dat în această unire se realizează acel comun de care vorbeam. De aceea Sfânta Euharistie are dimensiuni și pământești, și cosmice, și supracosmice⁹... Trebuie insistat foarte mult pe acest chip iconic al Sfintei Euharistii.

⁹ Din nou trebuie remarcat că, prin această distincție, Părintele Ghelasie nu vorbește în spiritul stratificărilor gnostice ale cosmosului. Pentru Sfinția Sa, “supracosmic” înseamnă nivelul *întâlnirii* iubirii lui Dumnezeu cu iubirea de creație, al liturghiei cerești cu cea pământească. Este acel comun, ca

G.M.: Deci, dacă înțeleg eu bine, cele două ritualuri – intratreimic și ritualul...

G.G.: Să nu vorbim totuși prea mult de ritualul intratreimic...

G.M.: Ritualul pe care Fiul îl face în Treime...

G.G.: Domnul meu, noi trebuie să înțelegem foarte nuanțat acest aspect: Fiul nu face în Treime un ritual în sensul obișnuit pe care îl are acest termen. Asta ar putea duce la neînțelegeri... Fiul lui Dumnezeu, împreună cu Sfântul Duh care "actualizează" permanent viața în sine dumnezeiască – despre care putem zice, în ghilimele, că este însuși "ritualul" acela mai presus de toate calitățile sau atributele sau conceptele noastre – revarsă acest "ritual" către noi și astfel putem să participăm și noi la el. Iar cu acest "ritual", ca origine, putem face și noi liturgicul nostru. Fără acesta noi nu putem face liturgicul.

G.M.: Și cele două ritualuri se întâlnesc așadar în icoana Fiului?...

G.G.: Nu în icoana Fiului, ci în *acea icoană comună care e euharistică*. În liturghia noastră creștină nu e numai hristicul, e și pogorârea Duhului Sfânt. Este și hristicul, dar în același timp e și liturghisirea Bisericii, a credincioșilor. Deci se unesc toate... Mai mult, e și liturghia cosmică (cerească), care participă la această unire. Euharisticul are mai multe dimensiuni și nu-l putem reduce doar la una singură.

G.M.: Dacă ați putea să ne spuneți în continuare, Preacuvioase Părinte, se poate vorbi – în acest sens la care am ajuns cu discuția – de un *filocalic liturgic*? Este posibilă, adică, o hermeneutică a trăirii liturgice așa cum au făcut-o Părinții în cazul trăirii ascetice? Și dacă este, vă rugăm să ne explicați mai amănunțit ce înțelegeți prin chip euharistic iconic? Ce înrudire este între ritual și chipul iconic, între liturghie și practica iconică?

G.G.: Dacă ați urmărit cu atenție, deja răspunsurile au fost date, în parte... Dar, pentru a fi mai explicit, voi spune că *modalitatea iconică pe care eu insist nu trebuie privită ca o altă teologie*, așa cum mă acuză unii... E doar un specific, după cum există specificul sinaitic, athonit sau slav. În specificul carpatin se observă tocmai acest iconic, în care taina cea mare nu e doar că Dumnezeu a creat lumea ca și ea să participe la Dumnezeire, ci e o largire, o deschidere mai mare: *relația dintre Dumnezeu și creație nu se mărginește la acest relațional, la această accesibilitate, ci este taina Împărăției lui Dumnezeu, a aceluși comun, a acelei uniri și conlocuiri între Dumnezeu și creație, a acelei întâlniri reale*. E foarte delicat aici, pentru că mulți cad într-o teologie în care nu este vorba de o

nivel intensificat, care în textul Liturghiei ortodoxe se numește "Sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul jertfelnic" al lui Dumnezeu.

întâlnire reală între Dumnezeu și creație, ci doar de un simplu relațional prin care creația participă la niște reflectări, la niște transpuneri de Divinitate și cam atât...

Ori, în sensul carpatin, Dumnezeirea poate comunica cu ființialitatea de creație, dar fără amestecare; ființialitatea de creație poate participa, prin întruparea hristică – adică prin Hristos – la acea *înrudire*¹⁰ cu ființialitatea Divină, tocmai în acest comun de care am vorbit. Încât *iconicul e acest comun între Divin și creație*, aceasta e Împărăția cerurilor. Raiul era doar un fel de relațional între Divin și creație, pe când *Împărăția cerurilor e deja o întâlnire, o întrepătrundere*¹¹. Putem vorbi de un fel de perihoreză între Dumnezeu și creație, nu în sens panteist, ci prin Hristos.

Iar aici intervine rolul practicii (ascezei) iconice și legătura ei cu euharisticul, în sensul că *iconicul este o condiție euharistică*¹². Între noi și Hristos nu poate fi decât un relațional iconic. Prin Botez căpătăm acea pecete iconică, primind deja condiție hristică, iconică sau condiție preeuharistică. Nu ne putem însă opri aici, pentru că nu am merge la împărțire, la împlinirea euharisticului.

Se știe că, prin Înălțare, Hristos ridică condiția noastră de creație până în Dumnezeire, la dreapta Tatălui. Dar Fiul lui Dumnezeu nu rămâne acolo sus, ca și cum noi am fi lipsiți de El, trebuind să ne urcăm tocmai la cer ca să ne putem reîntâlni cu Hristos. El trimite pe Duhul Sfânt Care intră acum în lucrarea Lui de Chip direct și personal al Fiului, lucrare prin care coboară Chipul Înviat și Înălțat al lui Hristos în Biserica pământească, Îl reîntrupează în prescura euharistică și, în același timp, se face chiar o "Întrupare" a Sfântului Duh¹³. De aceea Euharistia nu e numai Trupul lui Hristos, ci este și "Întruparea" Sfântului Duh; noi insistăm foarte mult pe actul epiclezei prin care invocăm Chipul Sfântului Duh, pentru că Acesta ni-L aduce pe Hristos cel Înviat și, prin Trupul lui Hristos cel Înviat, se poate "întrupa" și Sfântul Duh Care se întâlnește în acest fel cu creația. Pentru că Duhul, fiind Dumnezeirea "pură", apofatică, nu S-ar putea întâlni cu noi, dar – prin faptul că Se unește cu Hristos

¹⁰ Acest termen, asupra căruia vedem că Părintele Ghelasie revine insistent, poate crea nedumeriri doar dacă rămânem cramponați într-o viziune ontologistă. Dar, așa cum bine se știe, în creștinism ființa este în același timp și fapt hypostatic, astfel că nu mai avem de-a face cu ruptura ontologică dintre ființă și existență ce caracterizează în bloc misticile antice, fie că vorbim de orientali, fie de greci. În această perspectivă, termenul "înrudire" se referă la chipul iconic pe care Dumnezeu îl conferă creației și care este acea trăsătură de compatibilitate onto-personalistă între aceasta și Divin, fără amestecul ființelor. Înrudirea este în același timp iconică și ontologică, neputând despărți între cele două.

¹¹ Distincția dintre Rai și Împărăția cerurilor este în acord cu teologia patristică, unde acest interval dinamic este corelativul cosmic al creșterii omului de la starea de chip la cea de asemănare cu Dumnezeu. În termenii rituali ai Părintelui Ghelasie, Raiul era mai mult sub semnul potențialității unei întâlniri, încă nedeplin actualizate, pe când Împărăția este inhabitarea reciprocă Divin-creație.

¹² Evident nu în sensul unei condiționări cauzale, ci al unei constituții sau prestructuri euharistice a creației făcute după chipul lui Hristos (vezi discuția din interviul anterior). Ascetismul iconic va consta atunci într-un proces de restaurare a acestei constituții euharistice prin transpunerea mistică a modelului ritual liturgic în dimensiunea interiorității, de la Proscomidie până la Împărțire (vezi mai jos).

¹³ Întreg textul Proscomidiei și al Liturghiei ortodoxe vine în sprijinul acestor afirmații. Prescura, care în timpul Proscomidiei a primit condiția preeuharistică, se preface la epicleză în "aluat" al Noii Creații întemeiată rațional și spiritual prin lucrarea Tatălui, săvârșită prin Fiul în Duhul.

prin Trupul înviat – Se face accesibil nouă prin chipul euharistic. *Numai prin Euharistie avem acces la Sfântul Duh.* Aici e o problemă foarte adâncă, pe care teologii ar trebui să o gândească mai mult...

În general se consideră că euharisticul vine prin Sfântul Duh, adică Acesta vine întâi și apoi “aduce” după Sine euharisticul. Ori, trebuie înțeles un lucru: *hristicul este condiția absolută a creștinismului.* Prin condiția hristică, și Sfântul Duh Se face accesibil nouă, intră în lucrare față de creație și, împreună cu creația, pune în “actualizare” chipul hristic și, în același timp, Se “actualizează” pe Sine.

G.M.: Cât despre posibila legătură dintre liturgic și ascetic de care v-am întrebat?...

G.G.: În sensul filocalic, de care vorbeai frăția ta, trebuie să înțelegem că ascetismul nu e doar un fel de viață aspră pentru obținerea unor virtuți. Ascetismul filocalic este tocmai această *înduhovnicire iconică.* Cum spunea un Sfânt Părinte: “Păcatul a adus o abatere de la sfințenie”. Ca să ajungem la restabilirea sfințeniei trebuie să facem într-un fel o așa-zisă asceză, care constă în smulgerea noastră din stările negative pentru a reveni la acele virtuți în sine. Dar *asceza creștină nu e de fapt decât o întoarcere la ceva normal,* o revenire la firesc. *Acest firesc trebuie însă apoi iconizat,* trebuie să-i redăm firescului acea condiție [structură] euharistică și abia apoi se poate face împărtășirea euharistică. Iar euharisticul Împărtășirii e o dată cu Sfântul Duh! Dacă e un simplu euharistic hristic, atunci nu este Pogorârea Duhului; fără Sfântul Duh nu există euharistic hristic și nici Duh Sfânt fără euharistic¹⁴.

G.M.: Preacuvioase Părinte, se știe că în teologia contemporană există două tendințe importante care se prezintă deopotrivă ca soluții pentru revigorarea spirituală a credincioșilor: una dintre ele este cea care insistă pe cult și pe Euharistie, trecând oarecum în umbră duhovnicia filocalică și văzând Euharistia ca modelatoare prin ea însăși; a doua tendință e cea zisă “neopalmită”, care vede soluția acestei revigorări în personalismul energiilor necreate, punând implicit pe un plan secund aportul Euharistiei. Cum vedeți că rezolvă practica iconică problema accentului fie pe individualismul ascetic, fie pe eclezial în sensul exclusiv? Sau, în alți termeni, cum s-ar armoniza – din perspectivă iconic-carpatină – aspectul comunitar al Templului cu aspectul lăuntric al “templului inimii”?

G.G.: Eu insist foarte mult pe taina aceasta a iconicului euharistic, în care nu se poate vorbi doar de un simplu relațional, de un relațional unilateral, ci de unul care se face din toate direcțiile – atât a Dumnezeuirii cât și a creației – și, mai mult, de un fel

¹⁴ Fiul și Duhul își conjugă lucrarea liturgică, spune Părintele, așa cum și-au conjugat-o pe cea iconomică, promovându-se și mărturisindu-se reciproc: Duhul se revarsă și se oferă euharistic prin Fiul, iar Fiul deschide euharistic calea către participarea la Duhul Sfânt. Pe de altă parte e de remarcat, iarăși ca la Sfântul Maxim, centralitatea Persoanei lui Hristos în discursul Părintelui Ghelasie.

de unire în comun a acestui relațional. Euharisticul, în sensul acesta iconic, are dimensiunile pe care le-am amintit: de Biserică pământească, de Biserică cerească și chiar de chip supracosmic, de revărsare însăși a unei Taine dumnezeiești în sine prin Fiul lui Dumnezeu. Încât, mai ales în situația actuală în care lumea e așa destrămată și destructurată, prima necesitate e de a reface în primul rând condiția euharistică. Nu poți da direct Împărtășania cuiva până nu-i refaci condiția euharistică; *participarea la ritualul liturgic este tocmai taina refacerii condiției euharistice* și este tot așa de importantă ca și actul însuși al împărtășirii. În ce sens? Dacă mulți zic că e inutilă participarea la Liturghie fără a te împărtăși, eu consider că această părere e greșită. În ritualul hristic al Liturghiei, chiar dacă nu te împărtășești, se reface condiția hristică, euharistică. *Acum se reface templul nostru, al inimii*, cum vorbești frăția ta. Euharisticul nu poate “lua ființă” până nu există un templu, adică o Biserică. Cum vrei să faci euharisticul în cineva în care nu e restabilă Biserica lui interioară?

Trebuie înțeles deci că numai prin participarea la ritualul liturgic fiecare își poate reface propria condiție de Biserică și apoi, *în măsura în care începe și liturghisirea în propriul templu, se săvârșește Taina euharistică în el*¹⁵. Abia atunci, având condiția euharistică restabilă, se poate împărtăși și de Euharistia Bisericii propriu-zise. Însă, dacă se trece prea repede la împărtășire fără refacerea prealabilă a Bisericii interioare, e ca și cum ai arunca mărgăritare porcilor... Nu poți face din orice casă o biserică. O casă trebuie mai întâi consacrată, trebuie oferită, să i se dea condiție de Biserică pentru a putea deveni astfel. Așa și noi: nu ne putem împărtăși până nu căpătăm această condiție... Și apoi, din punct de vedere creștin, ritualul este ca un fel de participare la concurs: toți participă, dar premiile le iau numai unii. Toți credincioșii participă la ritual, dar la împărtășire ajung numai cei care s-au pregătit¹⁶. Există însă posibilitatea

¹⁵ Din nou, și Sfântul Maxim a arătat că participarea la ritualul liturgic este asimilabilă unei asceze în care succesiunea (*akolouthia*) actelor liturgice este un chip (*typos*) a ceea ce se întâmplă cu omul lăuntric. El spune, de asemenea, evident în alți termeni, că participarea la Liturghie operează o re-constituire iconic-euharistică a omului în sensul unei prefaceri interioare treptate ale cărei etape sunt dezvoltate *ad extra* de înseși momentele ritualului: “(creștinul să nu lipsească niciodată de la Sfânta Liturghie) pentru harul Sfântului Duh care e în chip nevăzut pururea prezent, dar în mod special mai ales în timpul Sfintei Liturghii. Acesta prefacă și schimbă pe fiecare dintre cei ce se află de față, *rezidindu-l (remodelându-l) în chip mai dumnezeiesc, potrivit cu însușirile lui (metaplattousan epi to theioteron analogos heauto), și înălțându-l spre ceea ce se indică prin tainele ce se săvârșesc...* El activează în același harul mântuirii, indicat prin fiecare din dumnezeieștile simboale (*symbolon*) ce se săvârșesc, conducându-l *pe rând și după o ordine (kath' heirmon kai taxin)* de la cele mai apropiate până la capătul final al tuturor.” (apud *Mystagogia XXIV*, trad. pr. D. Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, pp. 39 ș.u.; sublinierile îmi aparțin, G.M.). De remarcat în acest fragment valoarea de model formator pe care Maxim o atribuie lucrării liturgice a Duhului Sfânt (vezi folosirea verbului “*metaplatto* – a remodela lutul/ceara”, având același radical, “*plasso*, atic *platto* – a plăsmui”, ca cel din *Geneza 2,7*) care aduce omul într-o stare de maximă plasticitate ontologică; în plus, Maxim vede – ca și Părintele Ghelasie – această remodelare conform celebrului principiu al analogiei (*analogos heauto*): Dumnezeu re-creează omul prin analogie cu acesta, respectându-i adică singularitatea, așa cum notam în interviul anterior.

¹⁶ Cum am spus și în interviul precedent, acesta e sensul “învrednicirii” de care se vorbește în textele liturgice, a-ți reface condiția euharistică. Să mai observăm și faptul că, cu tot accentul pus pe pregătirea preeuharistică, Părintele nu consideră refacerea bisericii lăuntrice (constituției euharistice) un proces ce

ca fiecare să ia premiu, în măsura în care face și niște “performanțe”. Nu poți da premiul oricui... Acesta este sensul ascetismului filocalic, așa cum îl văd eu.

Cât despre acea tendință de a scoate Euharistia din contextul ascetic, cred că este o înțelegere greșită tocmai a sensului iconic al Euharistiei. Iconicul este acel ceva sacru de care nu te poți atinge decât dacă te sacralizezi. Cum zice și Sfântul Apostol Pavel, cei care se împărtășesc cu nevrednicie au mai mult de suferit. Euharistia e foc mistuitor și de aceea nu acționează decât în acest sens: dacă găsește murdărie în tine, sigur că nu va face altceva decât să te ardă. Trebuie să găsească ceva care să reziste la focul dumnezeiesc. *Ce e în tine care să reziste acestui foc?* Dacă nu e nimic, atunci singura soluție e de a face ritualul, de a participa la ritualul liturgic și atunci, încet-încet, se va reface templul interior. Doar atunci poți face și împărtășirea...

G.M.: Și o ultimă întrebare, Preacuvioase Părinte: în ce măsură sau mai bine zis în ce fel sunt de chip euharistic celelalte tipuri de isihasm? Mă refer la cel egiptean, sinaitic, grec, slav, unde accentul pare a cădea mai mult pe ascetic decât pe liturgic.

G.G.: Nu știu în ce măsură este înțeles spiritul filocalic... Eu, așa cum am încercat să-l înțeleg, îl văd tot în acest sens de refacere a chipului de Biserică interioară, a condiției euharistice. Asceza Sfinților Părinți nu e altceva decât refacerea chipului de sfințenie din interior, care nu se poate face decât tot printr-o ritualizare. Încât eu, cel puțin, înțeleg că *orice virtute hristică este un fel de gest ritualic*. Orice virtute duhovnicească e gest ritualic, așa că și celelalte mistici (egipteană, sinaitică etc.) sunt de fapt, în ultimă analiză, tot mistici iconice¹⁷. Numai că specificul celor din vechime,

s-ar desfășura autonom față de Euharistia propriu-zisă; în realitate el este tot o prefacere de tip euharistic în care credinciosul, mai întâi o prescură vie, avansează gradual pe calea unei proscomidii interioare, prin împărtășirea continuă de Duhul lui Hristos, spre condiția deplin euharistică trăită apoteotic în Împărtășire. E vorba deci de o sincronie mistică între un ritual interior, săvârșit în templul inimii, și ritualul liturgic, de o conjugare nedespărțită ce are ca temei tocmai “comunul euharistic” de care ne-a vorbit Părintele până aici. Accentul Părintelui Ghelasie cade constant, și în cel mai autentic spirit ortodox, asupra faptului că actul liturgic este unul al *participării*; iar participare înseamnă răspuns, înseamnă *amin*-ul comunității credincioșilor, care nu e doar un simplu ecou al chemării divine, ci este rostire ireductibilă care certifică dobândirea condiției euharistice. Părintele insistă a ne reaminti că ritualul Bisericii Răsăritene se împlinește în spațiul unei conformități de tip euharistic între Taină și credincios.

¹⁷ Prin extensie, aserțiunea Părintelui verifică o realitate universală: aceea că orice experiență religioasă are o dublă dimensiune – mistică și rituală – fiecare dintre acestea fiind deopotrivă *limbaje interferente* în care sunt transpuse aceleași exigențe și finalități de practică religioasă; așa încât experiența mistică este echivalentă unei ritualizări interioare, unei remodelări a ființei printr-un continuu sacrificiu lăuntric, și reciproc – ritualul este reflexul, este transpunerea *ad extra*, în termeni gestuali, a unui itinerar interior, și în același timp criteriu de validitate pentru experiența interioară. Din aceste motive a interpreta – înăuntrul creștinismului – experiența ascetico-mistică a diverselor școli în limbaj ritual nu este deloc un demers forțat. Ceea ce asceza identifică drept virtuți este, în termeni rituali, echivalent unui gest devoțional. Mi se pare de aceea cu totul semnificativ acest izomorfism virtute-gest ritual pe care îl enunță Părintele Ghelasie, în măsură să degrezeze virtutea de conotațiile ei excedentare moraliste, iar gestul ritual de o anumită mecanică formalistă. Sub aceste auspicii, virtutea redevine semnul și măsura asumării ritualului în sensul lui tare, de model formator al ființei umane.

pentru că așa era contextul atunci, era de a pune un mare accent pe acel spiritual direct al minții. Și de aici un fel de ritual mai mult spiritualizat decât iconic. Este tot un fel de iconic, dar mai spiritualizat. Pe când în sensul carpatin este un iconic tot spiritualizat, dar e mai accentuat euharistic, în care și partea trupului și a sângelui e tot așa de evidențiată ca și partea spirituală. Euharisticul nu e doar ceva spiritual, ci e cu adevărat Trup și Sânge al lui Hristos.

G.M.: Vă mulțumesc, Preacuvioase Părinte, pentru amabilitatea de a-mi răspunde la aceste întrebări.

Sfânta Mănăstire Frăsinei, 2 Aprilie 1998.