

## Dialogul iconic

*Interviu realizat de dr.univ.teol. Gabriel Memelis,  
Sfânta Mănăstire Frăsinei, 12 august 1997*

*Gabriel Memelis:* Preacuvioase Părinte Ghelasie, cu ajutorul lui Dumnezeu și cu îngăduința Sfinției Voastre începem astăzi acest dialog înregistrat – căruia sper că-i vor urma în timp și altele – având ca subiect diferite teme de anvergură ale gândirii Dumneavoastră teologice. Așa cum vă mărturiseam înainte de a porni reportofonul, m-am gândit la această formă a interviului în principal din două motive: primul, poate puțin subiectiv, acela de a păstra marca specifică a oralității Sfinției Voastre, pentru mine edificatoare în multe privințe; al doilea, de fapt strâns corelat cu primul, pentru a oferi un fel de anticameră de accesibilizare a scrierilor Sfinției Voastre pe care – experiența, nu de puține ori tristă, a demonstrat-o – cititorul nu le poate ataca frontal decât cu mare greutate, date fiind atipismul lor stilistic și marea concentrare ideatică a conținutului. Gândindu-mă la o întrebare cât mai cuprinzătoare cu care am putea începe, m-aș opri la următoarea: dacă ați putea să ne spuneți care este esența discursului Sfinției Voastre? Ce mesaj doriți să transmiteți în contextul teologic și filozofic actual?

*Ghelasie Gheorghe:* Domnul meu, problema pe care o puneți dumneavoastră trebuie privită din alt punct de vedere. În primul rând, preocupările mele de mistică creștină sunt datorate faptului că mi-am ales această viață monahală. Eu nu sunt, nici nu vreau în mod deliberat să fiu unul dintre aceia care consideră că pot da un mesaj. Nu, ci în viața mea obișnuită de monah fac și eu niște însemnări care sunt un rezultat al relaționalului cu ceilalți, într-un context general de spiritualitate; și de aici rezultă, în primul rând pentru mine însumi, niște concluzii pe care am considerat că ar fi bine să le consemnez pentru că ar putea fi folositoare cuiva. În zilele noastre nu se mai pune problema de a te consacra în mod deosebit scrisului. Acum preocupările intelectuale sunt comune, toți avem preocupări spirituale. Ca atare, și noi – în viața călugărească – avem aceste preocupări în care intră și activitatea scrisului. Consider că aceste consemnări ale mele, dacă prezintă interes, sunt oferite unui cerc mai restrâns de cititori, chiar dacă am încercat să fac în jurul lor și puțină publicitate. Însă, de la început vreau să menționez că eu nu fac în mod deosebit teologie, nici nu îmi arog dreptul de a fi unul care se remarcă prin ceva. Domnul meu, eu sunt un monah obișnuit, iar ceea ce am consemnat este un rezultat al dialogului cu ceilalți care sper că va fi folositor. Este o vorbire proprie, ca drept al fiecăruia, o actualizare a propriei receptivități față de viața pe care o ducem aici, în mănăstire.

De aceea nu pot spune că am un mesaj special de transmis, ci [încerc] numai o actualizare a mesajului creștin, așa cum zice Părintele Stăniloae, în contextul general de spiritualitate contemporană. Această preocupare nu este doar a mea, întrucât majoritatea celor care vin acum în mănăstire sunt oameni care au deja preocupări de viață spirituală și aduc cu ei un întreg context general de spiritualitate. Îmi aduc

aminte acum de un Părinte care, fiind întrebat ce l-a adus în mănăstire, a răspuns frumos: "Cunoașterea". Așadar, venirea la mănăstire vizează cunoașterea și nu trebuie să fie motivată de o simplă alegere.

G.M.: Mi se pare foarte important ce ați spus mai înainte, anume că ceea ce contează astăzi este actualizarea teologiei, necesară de fapt în toate contextele culturale...

G.G.: Domnul meu, să știți că – în condițiile unei spiritualități foarte contradictorii ca cea de astăzi – noi, creștinii, trebuie să evidențiem în primul rând modul nostru teologic ortodox. Spiritualitatea noastră trebuie să fie axată *în acest sens* și să aibă cu adevărat bază teologică; chiar dacă mai avem încă niște tare de cultură și de educație care nu sunt conforme teologicului<sup>1</sup>, silența noastră este tocmai de a ne însuși și de a ne armoniza cu acest [sens] teologic creștin ortodox predat de Sfinții Părinți.

Și eu încerc, prin vorbirea mea, tocmai această încadrare în reperele de bază ale teologicului Sfinților Părinți. Desigur că acest lucru nu este ușor; el implică, pe lângă o cunoaștere amănunțită și temeinică a teologicului, și capacitatea de pătrundere, de trăire și de integrare în acest teologic. Dar sunt perfect convins că, în contextul în care avem de-a face cu tot felul de gnoze amestecate, cu un sincretism ocult și magic, avem nevoie de o distincție clară: anume, în ce constă acest specific creștin pe care eu încerc să-l evidențiez.

G.M.: În cărțile Sfinției Voastre puneți un mare preț pe viziunea proprie unei tradiții isihaste carpatine care-l are ca întemeietor pe pustnicul Neofit. Această viziune nu poate fi tratată ca un simplu adaos la metoda filocalică, ci își are specificitatea ei care ar consta într-un accent deosebit pe teologia icoanei, pe un dialog iconic între Dumnezeu și om. Vă rog să detaliați aceste lucruri, reliefând unicitatea isihasmului carpatin, așa cum îl numiți.

G.G.: Domnul meu, problema pe care o puneți dumneavoastră – și pe care încerc să o pun și eu – ține de o experiență personală: într-adevăr, eu am cunoscut o tradiție monahală, să zicem de un caracter autohton, tradiția pustnicilor din munții Apuseni, de pe cheile Râmețului. Aici am cunoscut un pustnic căruia i-am devenit fiu duhovnicesc și care ilustra tocmai acest ascetic tradițional. Eu am surprins în acest specific niște repere care au constituit pentru mine o adevărată revelație în sensul viețuirii teologice creștine. Nu e însă cazul să facem din asta un fapt inedit, despre care oamenii să presupună că e ceva deosebit sau rupt de teologicul tradițional al Sfinților Părinți. Dimpotrivă, atât viețuirea monahală a acestora, cât și a pustnicilor

---

<sup>1</sup> Chiar dacă unii, rigoriști, s-ar putea scandaliza, am transcris intenționat această licență gramaticală, a substantivizării adjectivului, frecventă în discursul și scrisul Părintelui, tocmai pentru a păstra savoarea oralității sale.

din țara noastră, oricât ar fi fost ea de izolată, a păstrat fidelitatea față de teologicul nostru creștin ortodox, nu s-a abătut... Însă ceea ce încerc eu să evidențiez este faptul că acest caracter autohton și-a pus o oarecare amprentă pe fondul comun filocalic al Sfinților Părinți. Dar, ca să concretizăm, ce înseamnă, de fapt, acest fond comun filocalic? Tradus în termeni mai accesibili, filocalicul nu înseamnă numai iubirea de frumusețe, ci a devenit – în sensul misticii ortodoxe – acel *duhovnicesc în sine*. Fondul comun al Filocaliei este duhovnicia creștin-ortodoxă care nu poate fi decât aceeași, indiferent dacă primește caracterul sinaitic, al pustnicilor Tebaidei, caracterul athonit al spiritualității grecești sau caracterul slav. Evidențierea pe care o încerc eu, acest caracter carpatin care unora li se pare ceva ieșit din comun, este de fapt o mărturisire personală a ceea ce a însemnat pentru mine o adevărată revelație. Pentru că, așa cum se știe, indiferent de fondul comun al unei realități, amprenta caracterului contează foarte mult<sup>2</sup>.

S-a vorbit de influența pe care a avut-o caracterul slav asupra vieții monahale din Moldova; s-a vorbit, de asemenea, de caracterul specific athonit al mănăstirilor din Muntenia. Eu însă am găsit în partea Ardealului această tradiție a pustnicilor din Apuseni care urmează practica eremiților din mănăstirile Râmețului. Am surprins aici un specific pe undeva deosebit, care denotă tocmai partea caracterială autohtonă care nu este în contradicție cu fondul comun filocalic. Accentuez că fondul Filocaliei rămâne comun, fiind cea duhovnicie a Duhului Sfânt transpusă, îmbrăcată însă în forme proprii, individuale. În acest sens se poate spune că eu încerc să evidențiez un specific al monahismului nostru românesc, dându-i un fel de formă și, în același timp, o distincție. Să considerăm deci că este o încercare a mea, un fel de atenționare menită să îndemne la o eventuală continuare a cercetării. E o consemnare a ceea ce poate că a fost trecut cu vederea, dar care cred că are importanță pentru monahismul românesc. Trebuie însă evitată extrema de a crede că isihasmul carpatin este superior celorlalte sau că ar aduce ceva în plus, în sensul unei invenții față de fondul comun filocalic; acesta, repet, rămâne același, numai că este transpus, îmbrăcat în caractere specifice. Mulți necunoscători se leagă însă tocmai de această parte exterioară, de îmbrăcămintă, fără a ști la ce mă refer.

Iarăși, mulți se întrebă în ce constă acest fond comun filocalic; el nu este altul decât cel pe care-l știm din scrierile Părinților consemnate în cele 12 volume ale

---

<sup>2</sup> Revendicarea unui specific carpatin al misticii creștine nu vine așadar, la Părintele Ghelasie, dintr-un fel de orgoliu naționalist inflammat ridicol și ornamentat cu idei pseudomistice, acuză nedreaptă care i-a făcut pe mulți detractori ai Părintelui să-l numere dezonorant în rândul unor personaje ca Pavel Coruț sau Ion Țugui, exponente ale unei adevărate isterii naționalist-misticoide care n-au nimic de-a face cu teologia creștină; dimpotrivă, Părintele Ghelasie nu face altceva decât să aplice în cazul misticii regula de aur a ontologiei personaliste creștine – ființa comună subzistă hypostasiată în persoane, fără a se fragmenta. Astfel, spiritualitatea filocalică (sau duhovnicia creștin-ortodoxă) nu trebuie concepută ca un monolit ideologic, ci poate fi hypostasiată, poate primi o formă și o dominantă autohtone, fără a-și pierde unitatea și valoarea. În plus, nu este vorba nici de o simplă particularizare culturală și istorică a unui model ascetic transcultural, pentru că – așa cum Părintele va sublinia mai departe – fiecare dintre spiritualitățile enumerate (egipteană, sinaitică, athonită, carpatină) accentuează câte o latură a unei doctrine *comune*, cea creștin-ortodoxă.

*Filocaliei* traduse de Părintele Stăniloae. Fondul filocalic este acea aspirație a omului care pune un accent deosebit pe întoarcerea la Dumnezeu prin depășirea anormalității păcatului. Dar tot în textele filocalice vedem cum se conturează și niște caractere:

- *caracterul sinaitic* insistă pe refacerea dialogului dintre om și Dumnezeu printr-un ascetism, dacă putem spune așa, preponderent netrupesc. Nu este un ascetism excesiv sau extremist, totuși în cadrul lui se pune baza pe partea direct sufletească și pe ridicarea deasupra a tot ce este trupesc. Este o asceză drastică ce urmărește dobândirea unei vieți din care materialul este aproape desființat. Acest caracter se datorează și aceluși mediu deșertic în care materialitatea, vegetația aproape că nu există. Caracterul sinaitic va fi atunci unul foarte spiritualizat, care caută un sufletesc aproape pur. Toți sfinții pustnici, începând cu marele Antonie, pun un accent deosebit pe partea direct sufletească;

- *caracterul athonit* accentuează un fel de metafizic, de dialog între spirit și partea trupească. Creștinismul își arată aici aportul său deosebit prin faptul că nu face din trup un contrariu al spiritului, ci afirmă omul ca acea unitate a sufletului și corpului în idealul lui Hristos cel Înviat Care S-a ridicat la cer cu trupul;

- *caracterul slav* reliefează acea parte a subteranului, a păcatului ce caută să-și formeze o contraparte de viață negativă care să înlocuiască viața adevărată, duhovnicească. Este ca un fel de anti-duhovnicie care face ca spiritualitatea slavă să fie dominată de lupta cu demonismul, cu ne-duhovnicescul;

- *caracterul nostru carpatin* vine cu specificul său: acesta este dat și de însuși mediul natural deosebit, de vegetația bogată... În plus, la noi nu s-a pus niciodată problema unei rupturi între suflet și trup, a unui ascetism drastic ca la sinaiți, deoarece s-a crezut că trupul face parte integrantă din ființialitatea noastră. Nu s-a pus nici problema unui dramatism ca la slavi, al luptei încrâncenate cu duhurile rele.

Și atunci, ceea ce eu vreau să pun în valoare este un caracter pe care l-am numit *iconic*. De ce îi spun iconic? Pentru că se zice că eremiții din munții Apuseni se numeau ei înșiși iconari; nu în sensul că ar fi fost pictori de icoane, ci pentru că aveau o evlavie extraordinară față de icoană, practicând un fel propriu de mistică a icoanei. Erau adevărați purtători de icoană, de chip iconic, ceea ce înseamnă că modalitatea lor de mistică teologică creștină era concretizată în acest sens.

Dar, ca să venim la un limbaj comun, trebuie să vedem ce accepțiune se dă icoanei în sens teologic general și apoi carpatin. Se știe că disputele iconoclaste, care au fost așa de sângeroase, au sfârșit prin a definitiva sensul teologic al icoanei; se pare însă că spiritul iconoclast se menține până astăzi, și foarte mulți teologi de nuanță mai intelectualistă conservă o anumită rețineră față de mistica icoanei. Diferența este însă că acest caracter carpatin este centrat pe o mistică a icoanei. Eu încerc, în acest sens, să fac chiar o lărgire a misticii icoanei, în care să încadrez și să evidențiez caracterul carpatin. În accepțiunea teologică obișnuită icoana este o modalitate prin care se poate „materializa” duhovnicescul, un fel de arătare a duhovnicescului și în niște forme, să zicem așa, corporal-materiale, dar care ne cheamă și ne antrenează să trecem totuși la un spiritual de duh care trece dincolo de partea materialității. Așa cum spune Sfântul Teodor Studitul, noi nu ne închinăm reprezentării, ci ne întoarcem spre chipul celui

reprezentat de aceasta. Dar, vedeți dumneavoastră, mistica icoanei pune probleme mai adânci, pentru că *icoana este totodată obiect de cult*; iar cultul înseamnă pentru noi integrarea în ritualul liturgic. Ritualul liturgic implică, la rândul lui, o participare și a trupescului, a corporalului la viața duhovnicească; pentru că corporalul devine euharistie, el participă în mod deosebit la viața duhovnicească. El nu mai este un simplu simbol, doar o modalitate de a trece la un spiritual de duh dincolo de materialitatea obișnuită; și atunci caracterul iconic carpatin vine cu o evidențiere specifică: relevanța icoanei nu mai este doar pe partea direct spirituală, icoana nu mai este doar o modalitate de a trece la o reprezentare dincolo de trupesc, ci este revelarea unei taine. Anume, cum acest spiritual poate totuși *să se întrupeze*? Dacă nu se înțelege acest lucru și dacă icoana nu este văzută ca o întrupare a spiritualului, nu se va înțelege nici acest caracter iconic de care vreau să vorbesc. În sens iconic carpatin, repet încă o dată, toată taina nu este de a trece de la material la spiritual, de la trupesc la duh; ci, trebuie bine subliniat, taina este aceea a trecerii de la spiritual, de la duh, într-o întrupare care să participe la duhovnicescul propriu-zis. Dacă în sensul obișnuit, tradițional, al teologului athonit și al Sfinților Părinți, ceea ce este trupesc trebuie să se ridice la duhovnicesc, să se înduhovnicească, caracterul carpatin susține că spiritualul înduhovnicit nu trece la un nivel superior, nu se izolează și nu caută să antreneze partea corporală, trupească, materială pentru a o ridica la spiritual, ci spiritualul se face un fel de întrupare și mai evidentă a duhovnicescului, în așa măsură încât, la un moment dat, partea materială, corporală devine un locaș, un altar, chiar un fel de *preînchipuire euharistică*. În acest fel, reprezentarea propriu-zis iconică [picturală] de întrupare devine o realitate vie, tocmai în această stare de reprezentare trupească<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Este evident că ceea ce dorește Părintele Ghelasie nu este o completare a unor zone presupus carente ale teologiei icoanei, nici o corectare a discursului patristic pe această temă; este vorba doar de o mutare a accentului pe ideea, fundamentală în iconologie, că – având ca temei Întruparea lui Dumnezeu – icoana este, ca prezență cultică, *un eveniment al Întrupării*. Părintele Ghelasie restituie, prin intermediul misticii carpatine, un aspect mai puțin reliefat în teologia icoanei: momentul descendent, al coborârii lui Dumnezeu în icoană, al prefacerii acesteia într-o realitate preeuharistică, numai prin intermediul căreia avem acces la Duhul Sfânt. E de remarcat aici un fapt care va fi dezvoltat de Părintele Ghelasie în interviul următor: acela că nu putem vorbi de participarea la Duhul Sfânt fără asumarea Întrupării, fără Hristos. Părintele atrage în subsidiar atenția asupra faptului că prea des cedăm tentației, aproape reflexe, de a vorbi de o spiritualizare asomatică, destrupată, evazionistă, care pierde trupul pe drum sau îl estompează într-un fel de materie eterică; ori, creștinismul a arătat că spiritualizarea (înduhovnicirea) nu înseamnă evadare din trup, ci *o nouă realitate a trupului, o realitate euharistică*. Așa încât evlavia față de icoană – ca o astfel de realitate – va cuprinde deopotrivă aspectele spiritual și corporal; icoana este suportul unei raportări integrale a credinciosului la Dumnezeu. Fără a nega funcția anagogică a icoanei, Părintele îndeamnă către o înțelegere a acestei funcții în sensul unei *Întrupări intensificate*. După cum Înălțarea lui Iisus la ceruri n-a fost o estompare în lumină (vezi mai jos), ci o condiție a venirii Duhului Sfânt ca Cel care intensifică și generalizează faptul Întrupării, constituția preeuharistică a icoanei pune în valoare nu atât ascensiunea verticală către Arhetip, cât Întruparea acestuia în realitatea văzută.

G.M.: Schițați mai devreme un fel de geografie spirituală în care încadrați fiecare transpunere mistică. De unde credeți că provine această afinitate a spiritualității carpatine pentru Întrupare și pentru iconic, așa cum ați dezvoltat până acum?

G.G.: Domnul meu, poate că acest caracter al nostru spiritual autohton se datorează, cum am zis, chiar și mediului geografic, dar întâi de toate unei memorii ancestrale; pentru că fiecare popor s-a evidențiat tocmai printr-un fel de memorie a originii. Popoarele s-au diferențiat religios prin modul specific fiecăruia de a păstra aceste memorii. Bunăoară, poporul evreu a păstrat niște memorii mai apropiate de cele adamice și de aceea, probabil, a și fost poporul prin care Dumnezeu a putut pregăti Întruparea lui Hristos. Alte popoare au păstrat o memorie mai mult spirituală, metafizică, cum au fost de exemplu grecii; altele au conservat un caracter mai ritualic etc. Așadar, fiecare neam s-a distins, după căderea adamică, prin aceste caractere specifice. Se pare atunci că și caracterul nostru traco-dacic s-a concretizat într-un specific în care se păstrează acest memorial ancestral de rai, conform căruia sufletul și trupul nu sunt atât în contradicție, cât întregesc idealul de a fi într-o unire participativă aproape egală, cum spun, de fapt, și Sfinții Părinți. De aceea, se pare, la noi creștinismul a prins așa de ușor și atât de repede. Caracterul spiritual traco-dacic a fost un fel de concretizare a unui fond ancestral pe care poporul nostru îl avea deja, un fond conform într-un grad foarte mare cu ideea centrală a creștinismului: Întruparea lui Dumnezeu. Caracterul hristic este tocmai această Întrupare a Divinului, ideal prezent în memoria ancestrală traco-dacică pentru care, așa cum am văzut, exista o unitate între suflet și corp. De aceea, caracterul creștin a prins la noi de minune, a fost ca la el acasă și a stimulat specificul nostru spiritual în direcția acestui iconic de care vorbesc; pentru că iconicul este tocmai această modalitate în care Întruparea nu contrazice sufletul, ci este acea taină în care spiritualul, duhovnicescul, acel ceva de dincolo de [planul] văzut devine văzut, accesibil, văzutul participând la cele nevăzute.

Dacă, în sensul athonit, văzutul trebuie neapărat să participe [prin ridicare și cumva prin negare de sine] la cele nevăzute, adică la duhovnicesc, în sensul carpatin iconicul nu înseamnă ridicarea văzutului la nevăzut, ci un fel de coborâre tainică de sacralitate a nevăzutului în văzut, în arătare, așa încât, la un moment dat, icoana devine un fel de preînchipuire euharistică în care se arată tocmai această taină a *prefacerii nevăzutului în trup de împărtășire*. Pentru specificul carpatin așadar, icoana nu este o simplă reprezentare, nici doar o modalitate de a trece de la văzut la nevăzut, de la trupesc la duh; ci este altceva, este tocmai această taină în care Divinul se face trup și se face împărtășire, putându-se astfel comunica. Iar valoarea împărtășirii nu este atât aceea că ne face pe noi să ne înduhovnicim, ci stă în faptul de a coborî acest duhovnicesc într-un concret de văzut al nostru pe care putem pur și simplu să-l

consumăm și care devine parte integrantă din însăși constituția ființialității noastre întregi deopotrivă ca suflet, ca trup și ca duh<sup>4</sup>.

G.M.: S-ar putea crede că acest nevăzut care coboară în văzut ar rămâne pe palierul văzutului?

G.G.: Domnule, nu! Pentru că tocmai aici este deosebirea clară dintre mistica iconică, carpatină, și mistica iconică athonită. Există, într-adevăr, frica aceasta că nevăzutul sau duhovnicescul, prin faptul că "întră" în ceva văzut, s-ar putea pierde și chiar absorbi, că s-ar devaloriza. Dar, și aici e frumusețea, această coborâre a nevăzutului sau a duhului în trupescul iconic realizează un lucru minunat: dacă, în sens athonit, iconicul merge în direcția Schimbării la Față, în care obișnuitul, reprezentarea trupească trebuie neapărat să treacă la lumina transfigurativă, harică de pe muntele Taborului, în care chipul obișnuit al lui Hristos se dovedește a fi, de fapt, Chipul lui Dumnezeu care Se oferă contemplației, în iconicul carpatin drumul este, într-un fel, invers. Știm că proba de autenticitate a unei icoane athonite este să vezi în ea lumina transfigurativă taborică dincolo de reprezentarea propriu-zisă (și în acest sens reprezentativi sunt Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama). Altfel, icoana nu are valoare [doxologică]. Văzutul trebuie privit neapărat în acea transfigurare hristică de Dumnezeire, care dă icoanei o valoare în sine, duhovnicească. Astfel că funcția icoanei "se reduce" la simpla trecere de la reprezentarea văzută neapărat la transfigurarea harică a Schimbării la Față. Modalitatea carpatină a iconicului vine, însă, cu o precizare în plus, care nu contrazice, de fapt, transfigurativul athonit: și anume că nu se mai pornește de la văzut, ci de la nevăzutul [prezent deja în văzut], nemaipunându-se la îndoială lumina taborică. Dacă în caracterul athonit se pornește de la ascunderea luminii taborice ca să ajungi la vederea acestei lumini, în sensul nostru carpatin se pornește de la lumina taborică, care face un act extraordinar, acela de se întrupa și în "ceva" de arătare, devenind iconică. Dacă în icoana de modalitate athonită lumina harică este ascunsă și tu, pornind de la icoană, trebuie să

---

<sup>4</sup> Discursul Părintelui Ghelasie, care poate părea aici unora excesiv de realist, nu face altceva decât să reamintească un adevăr care este comun, în fapt, tuturor religiilor și care este culminant afirmat în creștinism: acela că relația omului cu Dumnezeu nu este formulată – așa cum am fost obișnuiți să credem din cauza unei interpretări vulgare platonizante specifică contextului cultural european (dar nu și creștinismului) – în cheie spiritualistă, ci în mod apriat în termeni de *fiziologie mistică*, de inserție a Sacrului în însăși *rațiunea firii* umane (a se observa, în acest sens, și etimologia *physis + logos* a cuvântului "fiziologie"), până când Acesta va fi devenit la fel de imperativ și de indispensabil ca orice nevoie fiziologică, fie ea de aer, de apă sau de hrană. A fi religios înseamnă, în ultimă instanță, a reveni la firesc, a trăi relația cu Dumnezeu ca pe naturalitatea însăși a existenței, ca pe rațiunea de a fi a umanului; în plus, cum va adăuga Părintele Ghelasie în altă parte, în creștinism acest firesc este unul *iconizat*. În acest context, pledoaria Părintelui pentru centralitatea euharistiei ca hrănire – la modul cel mai concret – din Trupul și Sângele lui Hristos, este revelatoare. Dar ceea ce adaugă Părintele este că realitatea euharistică nu este una izolată, localizată în Pâinea și Vinul propriu-zise, ci cuprinde în extensia ei și icoana ca obiect de cult, și credinciosul care i se adresează devoțional, și – în ansamblu – toată viața Bisericii.

ajungi la ea, în iconicul carpatin lumina taborică nu se mai ascunde în materialitatea reprezentării. În modalitatea carpatină icoana capătă ceva deosebit, o suprasacralitate. De ce zic suprasacralitate? Pentru că iconicul, în sensul carpatin, vrea să arate prin această suprasacralitate că lumina taborică intră în mod deosebit în reprezentarea iconică văzută, în care își face un fel de locaș, de altar al ei, se coboară și intră în această materialitate, în această corporalitate, în acest trupesc. Dar nu se absoarbe în materialitate ca să se devalorizeze, cum ai sugerat dumneata, ci este o taină în care, la un moment dat, se produce o evidențiere directă, egală [și reciprocă] a ambelor lucruri. Pe când în iconicul athonit nu este o reprezentare egală a celor două părți, deoarece trupescul trebuie să fie umbrit de transfigurativul taboric al luminii harice; încât, la un moment dat, trupescul trece direct într-un fel de duh. În iconicul carpatin constatăm însă un fel de aspirație la memorialul ancestral, de rai, în care trupescul și duhovnicescul, Divinul și creația stau față în față, nu se mai exclud reciproc, ci se văd amândouă deodată<sup>5</sup>.

G.M.: Totuși, V-aș întreba, nu vi se pare că modalitatea iconică athonită conservă însuși mesajul Învierii și al Înălțării, care constă tocmai în această “estompare” a lui Hristos, ca prezență fizică, în lumină?

G.G.: Nu-i adevărat! Să nu vorbim de estompare a lui Hristos în lumină!

G.M.: Poate cuvântul a fost puțin cam tare. Mă refeream la o transfigurare, la o erupție de lumină...

G.G.: Trebuie să spunem că teologia creștină a trebuit să facă față contextului spiritual al vremii respective; de aceea, gândirea creștină a primit pe alocuri niște amprente ale mentalității grecești, dominată de metafizică și de o gândire în care *spiritualul* este considerat esența Divinului<sup>6</sup>. Dar Sfinții Părinți au insistat foarte mult

---

<sup>5</sup> Cum vedem, toată nuanțarea Părintelui Ghelasie gravitează în jurul câtorva termeni-cheie: “văzut”, “nevăzut”, “transfigurare”. Fără a nega autenticitatea și valoarea manierei grecești de a înțelege și practica iconologia, Părintele propune, în ultimă analiză, un alt cadru conceptual, un alt *gestalt* pentru înțelegerea acestor termeni, în care nu mai primează *dialectica* văzut-nevăzut, ci *conjuncția* lor reciproc revelatoare, realizată sub specia Întrupării; iar acest cadru diferit, și practic incomensurabil cu cel athonit, ar fi specific – susține Părintele – unei spiritualități autohtone carpatine și mai afin cu spiritul creștinismului. S-ar mai putea obiecta că distincția pe care o încearcă Părintele Ghelasie este indiscernabilă devoțional: cum ar putea, în mod practic, credinciosul să transpună, în gestul său concret de închinare la icoană, o atare subtilă distincție? O asemenea obiecție ar uita însă, cedând unui soi de intelectualism, că nu înțelegerea determină cauzal devoțiunea, ci invers, modalitatea în care este practică închinarea are un efect ontologic formator asupra tuturor facultăților omului, inclusiv asupra gândirii. În plus, trebuie ținut cont și de importanța pe care o acordă Părintele Ghelasie gestului de închinare însuși, așa cum se va vedea din ultimul interviu pe care i l-am luat.

<sup>6</sup> Cercetători moderni ca R. Rocques au arătat că această dominantă metafizică, cu prea puțin accent pe Întrupare, a trecut și asupra creștinismului de expresie greacă prin autori ca Origen și Evagrie, până chiar la Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi la Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. prof. dr. R. Rus, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p.147). Așa că toată



asupra ideii că Divinul se face un fel de conlocuitor aproape egal cu materialul, cu trupescul, deoarece și acesta este opera lui Dumnezeu, nu doar un simplu produs, ca în metafizica greacă conform căreia materialitatea, trupescul reprezintă o închisoare și o umbră a spiritualului și de aceea el trebuie neapărat spiritualizat.

În sens iconic carpatin valoarea lui Hristos Cel Înviat nu stă în faptul că El ar fi transfigurat trupescul într-un fel de spiritualitate, de duh. Ci, foarte interesant, Hristos face o minune peste fire, arătând că duhovnicescul, Dumnezeirea pot să coboare așa încât să poată participa la ele și trupescul în mod egal. Și nu numai atât, ci *Dumnezeirea și trupescul stau față în față într-o egalitate de prezență deodată*; nu în sensul că prezența spiritualului trebuie să estompeze trupescul așa încât acesta să nu se mai vadă, să se absoarbă în spiritual. Dar nici invers, adică spiritualul să nu se mai vadă din spatele materialului și corporalului. Aici este frumusețea, în faptul că acest supranatural sau suprafiresc iconic face ca Divinul să rămână Divin în sine, spiritualul să rămână spiritual, trupescul să rămână trupesc, dar să se vadă ambele deodată și să participe unul la celălalt în mod egal, fără să se contrazică, "*transfigurându-se*" unul în altul deodată. De partea cealaltă, pentru spiritul athonit transfigurarea e unilaterală, nu simultană din ambele părți. Percepția athonită rămâne aceea că în Hristos nu s-a mai văzut, la un moment dat, trup obișnuit, ci s-a văzut numai lumină harică, ca o absorbire a trupescului în această lumină. Pe când în spiritualitatea carpatină nu se vorbește de nici o absorbire, ci de o *conlocuire fără amestecare*, fără umbra nici unei părți de către cealaltă<sup>7</sup>.

G.M.: În acest sens explicați și faptul că, la Cina din Emaus, Hristos S-a făcut nevăzut chiar în momentul frângerii pâinii? În momentul prezenței euharistice Hristos Se face nevăzut?

---

dezvoltarea oarecum critică pe care Părintele Ghelasie o va face în legătură cu specificul misticii athonite nu trebuie să ni se pară neîntemeiată.

<sup>7</sup> Este evident, iarăși, pentru oricare cititor bine intenționat, că această *inhabitare reciprocă* a Divinului și umanului, de care vorbește Părintele Ghelasie, este perfect conformă cu precizările dogmatice ale Sinodului de la Calcedon. Numai că Părintele ne îndeamnă să privim la evenimentul Întrupării, al Învierii și, în general, la toată teologia îndumnezeirii firii umane care derivă de aici prin altă grilă decât cea a filozofiei grecești, ea însăși transvaluată terminologic și ideatic de Sfinții Părinți; în această perspectivă care aparține – zice Sfinția Sa – unei spiritualități carpatine, Dumnezeu și omul stau față în față, pe poziții de "egalitate", într-o conlocuire și reflectare reciprocă. Părintele reformulează de fapt, folosind o terminologie proprie, același *principiu al analogiei* enunțat de Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Ambigua* 13: "Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele (*paradeigmata*)."<sup>7</sup> (trad. Pr. D. Stăniloae, în col. P.S.B. nr. 80, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983, p.112). Cât despre binomul spiritual-material, acesta devine – dacă nu de-a dreptul inoperant – oricum liber de orice interpretare dihotomică; e vorba de un nou tip de relație între aceste două aspecte ale realității, relație care implică un fel de perihoreză și de "transfigurare" reciprocă, de vreme ce, așa cum mai spuneam într-o notă anterioară, avem de-a face cu o realitate nouă, euharistic-ionică, ce subîntinde într-o unire distinctă spiritul și trupul. O astfel de realitate, zice Părintele Ghelasie, era Trupul Înviat al lui Hristos Care a fost atins doxologic de Apostolul Toma, o realitate somatică și pneumatică totodată, susceptibilă a se converti oricând în euharistie (vezi și mai jos, răspunsul imediat următor al Părintelui).

G.G.: Da, pentru că *văzutul este deja euharistic*. Unii consideră că eu fac o afirmație puțin cam tare și cam îndrăzneță când spun că, în sensul carpatin al prezenței deodată și în egalitate atât a transfigurativului haric taboric cât și a trupului de Întrupare, icoana este de fapt o reprezentare de chip euharistic. Pentru că este vorba de aceeași modalitate ca și în chipul euharistic. Dacă la catolici s-a concretizat un fel de mistică a euharistiei în sine, ca venerare a hostiei, noi vorbim de o mistică cu caracter pregnant euharistic, ceea ce este cu totul altceva. Acest caracter se concretizează pe un fond memorial ancestral traco-dacic, în care Divinul și creația pot să fie deodată tocmai în acest chip [mod] suprafiesc: chipul euharistic. Această manieră de abordare a icoanei este mai aproape de mesajul Întrupării, care nu este altul decât acela că Divinul se poate face și trup, că Hristos cel divin, Fiul lui Dumnezeu, coboară la noi și e deodată și în "egalitate" cu trupul. Liturgicul nostru se deosebește, prin urmare, și de modalitatea protestantă care face din euharistie un fel de iconic simbolist. Catolicii mai păstrează ceva din acea mistică euharistică, dar pentru noi ortodocșii, euharistia nu produce o transfigurare automată, [în sensul că] am primit Pâinea și Vinul și mă îndrept în mod necesar spre ceva mai duhovnicesc. Sfânta Euharistie este, de fapt, materialitate îndumnezeită. Aici nu se mai pune problema unei transcenderi metafizice, unei separări și unei treceri dincolo; nu, ci [în euharistie] e deja conlocuirea, împletirea nedespărțită în care Divinul și trupescul sunt într-o unitate neamestecată și nedespărțită, în "egalitate" deodată.

Se pare, așadar, că în aceasta ar consta viitorul teologiei noastre creștine, într-o actualizare activă care să trezească în mod deosebit trăirea acestui euharistic liturgic. Catolicii au, și ei, această intuiție, dar ei fac, după părerea mea ca preot, o mare greșală: un fel de pogorământ prin care consideră că trebuie împărțșiți toți. Ei au, pe de o parte, intuiția justă a faptului că integrarea în acest liturgic iconic și euharistic este o reînviere a vieții, dar nu țin cont de faptul că, pe de altă parte, lumea este așa de nepregătită încât, la un moment dat, se produce un fel de devalorizare, ca să nu zicem chiar o batjocorire a împărțșaniei; căci ceea ce e duhovnicesc nu poate intra într-un vas care nu s-a curățit înainte. Noi ortodocșii, în schimb, punem o bază deosebită pe aspectul ritualului. Se poate spune într-un fel că *esența creștinismului, în special a vieții creștine, este ritualul liturgic*. De ce acesta? Pentru că el pune tocmai problema *reactualizării chipului iconic euharistic*. În acest sens, important nu e atât actul în sine al împărțșirii, trecerea directă la primirea Sfintei Euharistii, deși aceasta e, fără îndoială, încununarea. Cel mai important lucru este să intri și tu, ca primitor, în procesul de prefacere euharistică. Să ne amintim că, la epicleză, ne rugăm așa: "Doamne, trimite Duhul Tău peste noi și peste aceste Daruri..."

G.M.: Deci este vorba de o prefacere euharistică a întregii comunități...

G.G.: Nu numai atât, ci noi înșine trebuie să devenim de condiție euharistică<sup>8</sup> pentru ca să putem primi Euharistia. Noi cerem în Sfânta Liturghie în primul rând să devenim de condiție [constituție] euharistică, iconică, pentru a ne putea împărtăși. În catolicism nu mai contează această condiție a primitorului, ci ei trec direct la împărtășire; pe când la noi are mare importanță participarea la Sfânta Liturghie, la ritualul liturgic care înseamnă pregătirea noastră ca recâștigare a condiției euharistice, și abia apoi încununarea adevărată – unirea cu Divinul care acceptă o coborâre directă la noi. De aceea spun că sensul iconicului carpatin nu este trecerea de la material la spiritual, la duh, ci cumva invers, trecerea de la duh la material<sup>9</sup>. Nu este în ceea ce zic nici un fel de invenție, ci doar pun în valoare un fond unic care este în esență același cu al Sfinților Părinți, dar care are un relief caracterial specific. Nu înseamnă că neg valoarea spiritualității athonite care accentuează trecerea de la material la spiritual, la lumina taborică, pentru a evidenția Divinul, pentru ca Hristos să se dovedească într-adevăr Fiul lui Dumnezeu, iar nu un simplu înțelept, cum zic unii; dar pe acest fond e nevoie totodată să se arate și miracolul prin care Divinul se poate coborî la chipul omului trupesc. Accentuarea unilaterală a aspectului athonit ne poate duce la un metafizic forțat în care să credem că totul trebuie absorbit în duh sau, cum ai sugerat dumneata înainte, la un moment dat trupul înviat hristic sau euharisticul să treacă într-un fel de abstracționism, de simbolism, în care trupescul, de fapt, nu se îndumnezeiește, ci doar este ridicat la un nivel îmbunătățit<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Este vorba, în termeni liturgici tradiționali, de tema “vredniciei primitorului”, pe care Părintele o va dezvolta în următorul interviu. Să remarcăm aici doar că Părintele Ghelasie prelungește logic, în plan euharistic, principiul situării “față în față, în egalitate de prezență” a Divinului și umanului, ajungând firesc la problema “condiției euharistice”, la fel cum – la Sfântul Maxim – vrednicia primitorului se întemeiază pe principiul analogiei (*tantum-quantum*, vezi nota anterioară): gradul îndumnezeirii omului corespunde gradului Întrupării Fiului. Implicit, ceea ce Dumnezeu dă prin Euharistie este pe măsura capacității receptive a primitorului (a se vedea și tratarea lui Lars Thunberg în *Op. cit.*, p. 159 ș.u.). Să notăm totodată afinitatea discursului teologic al Părintelui Ghelasie în general cu teologia Sfântului Maxim: regăsim în ambele cazuri aceeași insistență asupra echilibrului Divin-uman în Întrupare, proclamat de Sinodul de la Calcedon, echilibru reflectat cosmologic în binomul nevăzut (inteligibil) - văzut (sensibil), iar liturgic în întrepătrunderea aspectelor simbolic și real ale Sfințelor Taine.

<sup>9</sup> Evident nu în sensul unei materializări, unei reificări a duhului, ci în sensul Întrupării.

<sup>10</sup> Încercând să privim dintr-o perspectivă interreligioasă și interculturală, am putea spune că Părintele Ghelasie vrea să ne avertizeze să nu cedăm tentației de a interpreta creștinismul în cheia filozofiei grecești; mai precis, lăsându-ne atrași de prestigiul (alminteri remarcabil al) spiritualității de tip athonit, să nu pierdem pe drum tocmai singularitatea creștinismului în raport nu doar cu clasicismul mistico-filozofic grecesc, ci și cu orice altă religie. Miracolul și totodată “scandalul” adus de creștinism nu a fost atât acela de a fi afirmat că omul este chemat să se îndumnezeiască, întrucât toate spiritualitățile precreștine își formulează idealul uman, evident fiecare în termenii specifici propriei culturi, în ultimă analiză tot ca o înzeire; cât faptul că doar creștinismul a arătat că suportul acestei îndumnezeiri nu poate fi altul decât Întruparea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, creștinismul a arătat nu doar că a fi om până la capăt, în sensul deplin și consistent, înseamnă a fi asemenea cu Zeul, ci și că a fi Dumnezeu adevărat înseamnă a asuma omenitatea; Dumnezeu Adevărat este acela care se înomenește, se întrupează. Cred că întregul discurs al Părintelui Ghelasie, vădit iconologic și euharistic, se

În concluzie, iconicul carpatin vine cu afirmarea faptului că nu există contradicere sau diferență (!) între duh și trup. Ele trebuie să fie [privite] amândouă deodată, și de aceea iconicul comportă o dublă ipostază. În specificul athonit există o unică ipostază în care materialitatea trebuie să se ridice la partea de har, de lumină taborică. În iconicul carpatin, în schimb, sunt și lumina taborică, și trupescul deodată, este o dublă transfigurare, să zicem așa, o dublă ipostaziere. Dacă nu se înțelege acest lucru, se pot face confuzii grave.

G.M.: Trecând acum la un alt aspect, mulți dintre cei care încearcă să vă citească au mari dificultăți în abordarea limbajului Sfinției Voastre, care li se pare prea complicat. Vreau să vă întreb dacă ceea ce încercați este punerea în valoare a caracteristicii iconice a limbajului însuși?

G.G.: Mistica este în analogie cu poezia, cu pictura, cu arta în general, în sensul propriu al cuvântului. De aceea eu, poate instinctiv, încerc în relatările mele să folosesc într-adevăr un limbaj iconic. Dar, ca să se înțeleagă ce înseamnă acest limbaj, trebuie să ne întoarcem puțin la ceea ce ziceam înainte referitor la iconicul carpatin care se deosebește de cel athonit, metafizic, în care se caută spiritualul dincolo de material. Cum am spus, în iconicul carpatin spiritualul și materialul, duhovnicescul și trupescul pot fi deodată, în participare reciprocă. De aceea și limbajul meu caută să se conformeze acestui caracter iconic; dar asta poate da impresia că folosesc un limbaj de amestec, format din cuvinte cu sens ambiguu din care nu știi ce să iei: partea lui obișnuită sau partea spirituală? În limbajul iconic ambele înțelesuri trebuie luate deodată, ca într-o comunicare gestică: limbajul trebuie să cuprindă această dublă accepțiune, atât a spiritualului, a duhovnicescului, cât și a obișnuitului, care stau față în față, în egalitate. Nu am, bineînțeles, pretenția ca acest limbaj să fie acceptat de toată lumea, dar eu deocamdată așa scriu.

G.M.: Folosiți chiar, la un moment dat, termenul "supralimbaj". Este introducerea acestuia semnul unei dorințe de a depăși anumite cadre conceptuale proprii filozofiei grecești, de a vă emancipa de un limbaj metafizic?

G.G.: Nicidecum, eu nu încerc să ies din terminologia grecească într-un mod ostentativ, ca și cum ar exista un antagonism între cele două limbaje. Numai că limbajul grecesc este specific gândirii respective; nu putem exclude valabilitatea acestuia, nici afirma că limbajul iconic și cel grecesc sunt reciproc exclusive. Dar tocmai aici e frumusețea, că limbajul iconic păstrează totodată și limbajul obișnuit, fără să-l contradică sau să-l absoarbă. Limbajul metafizic grecesc insistă pe o trecere de la partea reprezentativă obișnuită, materială, trupească, la partea spirituală. De aceea el ilustrează o modalitate de cunoaștere rațională care înseamnă trecerea într-un

---

subordonează acestui deziderat de a așeza teologia sub auspiciile Întrupării, evenimentul care face din creștinism o metareligie, nu doar o simplă religie printre multe altele...

“exces de minte”. Pe când în limbajul iconic mentalul, raționalul nefiind exclus, el trebuie totuși considerat deodată cu cealaltă parte, a unei reprezentări obiectuale, de formă<sup>11</sup>.

G.M.: Deci, dacă am înțeles eu bine, Sfinția Voastră susțineți o învecinare a ambelor aspecte și o reconciliere a lor într-un plan superior...

G.G.: Asta și înseamnă iconic...

G.M.: Aș dori să discutăm în continuare o sintagmă ce apare deseori în scrierile Sfinției Voastre: aceea de “dialog ființial”. Ceea ce surprinde este mai ales faptul că definiți ființialitatea creației ca un “divin de creație”...

G.G.: Divin cu “d” mic...

G.M.: Da, cu “d” mic... Acest divin de creație, cum îl numiți, există față în față cu ființialitatea divină propriu-zisă într-o anumită, să spunem așa, autonomie. Puneți un mare accent, în acest sens, pe dialogul omului cu Dumnezeu ca dialog între două ființialități depline. Nu cumva se depreciază în acest fel însuși dialogul prin intermediul energiilor necreate? V-aș ruga să lămuriți acest lucru.

G.G.: De aceea a fost bine că am discutat în mod deosebit despre caracterul iconic. În preocupările mele de mistică am încercat să dau o lărgire, un suport spiritual teologic acestui caracter carpatin de care vorbesc. În acest cadru insist asupra faptului că, fiind creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, noi am primit și o ființialitate proprie, de natură creată. Știm că discursul metafizic al filozofiei antice considera că creația este însăși manifestarea lui Dumnezeu, o ieșire directă din Acesta: însăși Ființa divină se manifesta în niște principii spirituale, apoi în niște structurări pentru ca, ulterior, totul să se resoarbă din nou în Ființă. În sens creștin Dumnezeu creează o *realitate* de creație, căreia îi dăruiește și o oarecare “autonomie”<sup>12</sup>, pentru că dacă nu i-ar da această “autonomie” n-ar putea realiza dialogul de răspuns față de Dumnezeu. În această așa-zisă autonomie se întemeiază și libertatea noastră deplină. Fapt pentru care eu

---

<sup>11</sup> Cu alte cuvinte, în locul abstractizării tot mai accentuate limbajul iconic propune o terminologie care este, în același timp, concept și imagine, care dublează sensul rațional conferindu-i plasticitate. E, de fapt, o revenire la o caracteristică prestigioasă a limbajului religios în general, identificabilă mai ales în textele sacre, și anume *picturalitatea*; avantajul esențial al acestei trăsături este capacitatea de a vehicula simultan semnificații multiple, asemenea limbajului non-verbal al gestului, cum zice Părintele Ghelasio ceva mai sus, păstrând astfel o ne-secvențialitate proprie experienței mistice. În cazul specific al creștinismului, maniera iconică a limbajului este un alt semn al Întrupării Cuvântului.

<sup>12</sup> Literatura patristică (mai ales Sfinții Grigorie de Nisa și Maxim Mărturisitorul) folosește termenul “autodeterminare” (*autexousia*).

accentuez tocmai pe acest ideal, în care ființa creată stă față în față cu ființa divină<sup>13</sup>, creatul cu necreatul, spiritualul cu trupescul etc.

Dacă în gândirea metafizică antică există o dualitate de contrarii, în sens iconic o astfel de contraritate dispare, iar dualitatea devine una afirmativ-dialogală. Înțelegeți? Aș dori să nu fiu rău interpretat... Se știe că în teologia creștină există o frică teribilă, pe drept cuvânt, de pericolul panteist al intrării ființei create în Ființa divină. Eu nu pun problema acestei intrări, pentru că Ființa divină este dincolo de accesibilitate; noi, în calitate de ființă creată, nu putem participa la cele ale Ființei divine în mod direct, pentru că atunci ar însemna să fim de aceeași ființă cu Divinul. Dar pun problema unui dialog între cele două ființe. Ființa divină, în creștinism, nu este concepută în modul esențialist al filozofiei grecești. Ea este un Chip supraiconic, să spunem așa, dar care prin Întruparea hristică face un pogorământ și devine paradoxal accesibilă prin energiile harice; Dumnezeirea inaccesibilă se poate astfel "revărsa" și într-un chip de creație. Se poate vorbi atunci de o participare ființială a creației la Ființa lui Dumnezeu care rămâne, totodată, dincolo de accesibilitate. Când vorbesc de o mistică ființială, nu am în vedere o mistică a Ființei divine, ci a ființei create. Prin această distincție mă delimitez și de [pseudo]misticile actuale oculte, în care se vorbește mai ales de un aspect energetic, de o mistică exclusiv energetică. Într-o carte pe care o am în lucru, vreau să concretizez un fel de antropologie creștină pe gândirea Sfântului Grigorie Palama. Așa cum a arătat acest Sfânt, în spiritul întregii teologii de până la el, Ființa lui Dumnezeu este în același timp tripersonală, dar și "transpusă" în niște energii necreate; eu încerc atunci configurarea unei antropologii creștine în care omul este văzut ca ființă creată, cu energiile sale de creație, ca chip și asemănare.

Față de modelul antropologic antic în care s-a dorit o configurare metafizică a omului, în care se vorbea de partea materială și de cea spirituală a acestuia, de sufletesc și de trupesc, în limbajul iconic eu încerc un fel de antropologie iconică, în care atribui și creației, evident pe bază biblică, această categorie de ființă creată, cu energii create, fără a ieși din limitele teologiei creștine. Nu este ceva nou, ci doar o lărgire pe baza Sfinților Părinți, cu evidențierea în plus a specificului nostru carpatin. Dacă acest lucru va avea valoare teologică, nu pot să spun de acum. Dar știu că este necesară o încadrare a specificului carpatin în teologicul și filocalicul creștin, fără a

---

<sup>13</sup> Inutil să mai insistăm asupra legitimității acestei viziuni, dată fiind ocurența masivă, în textul biblic, a unor sintagme ca "în fața/înaintea lui Dumnezeu"; în același timp, una din formulele orante tipice deopotrivă liturghiei vetero- și neotestamentare reia refrenul "Doamne, nu mă lepăda de la fața Ta!" etc. Pe acest temei, Părintele Ghelasie propune o *ontologie prosopologică*, în care ființa creată este asigurată ontic tocmai prin faptul că (și numai în măsura în care) este situată "în fața lui Dumnezeu", în perspectiva "perceptuală" a Divinului. Iar această situație "față către față" a Divinului și creației presupune, în plus, structură și conținut dialogale; dar dialogul nu este deplin decât între parteneri deplini. De aceea, numai având o autodeterminare ontică, creația poate oferi lui Dumnezeu un răspuns propriu și ireductibil, pe care însuși Dumnezeu îl așteaptă. Mi se pare, o dată în plus, o viziune foarte actuală, dacă ne gândim numai la rezultatele pe care științele contemporane (în special mecanica cuantică) le-au obținut în evaluarea relației dintre realitatea lumii și perspectiva asupra ei, precum și a virtualităților interactive ale infrarealului.

aduce atingere acestui fond comun filocalic. De asemenea, eu încerc și o intrare a teologicului în cultură... Rog în acest sens, în mod deosebit, pe teologi să mă atenționeze dacă observă vreo greșală.

G.M.: Totuși, abordarea scrierilor Sfinției Voastre presupune o schimbare de paradigmă, de gândire teologică...

G.G.: Nu, să nu zici așa că e foarte greșit. Nu e vorba de o schimbare de gândire!

G.M.: Mă refeream la această situație în gândirea iconică...

G.G.: Domnul meu, așa este, numai dacă se precizează clar că este vorba de gândirea iconică. Pentru că, așa cum am mai spus, nu excludem limbajul și gândirea obișnuite, dar facem ca să se poată vorbi de un limbaj "dublu", iar nu de unul exclusivist. În creștinism, trebuie să renunțăm la a mai concepe Dumnezeu și creația ca două entități separate, incompatibile. Dacă Dumnezeu Și-a asumat nivelul creației, atunci se poate vorbi de o intrare a limbajului divin într-un fel de formă a limbajului de creație. În acest sens, Sfântul Dionisie Areopagitul a putut vorbi de niște numiri harice divine în forme de creație. E adevărat că, pe de o parte, noi dăm nume și însușiri Divinului în ordinea creației. Dar, în același timp, dăm aceste numiri și pe baza unor *modele harice* pe care le avem în noi ca esență și ca modalitate de percepere. De aceea, vorbirea despre Dumnezeu în creștinism nu este simplu analogică, ci se face și într-un limbaj așa-zis "de creație", înțelegând prin aceasta un fel de "teologic" al chipului de creație, al propriei ființe de creație. Noi, ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, avem pecetea, avem modelele harice divine în noi. Suntem, prin creație, ființe teologice purtând chipul lui Dumnezeu în noi; dar aceste modele/chipuri divine pe care le avem le și sporim, iar când le sporim le dăm și ceva al nostru. Pentru că, dacă nu le-am da și ceva propriu, ar însemna că noi nu răspundem de fapt, că nu suntem decât niște imitații [ale chipului divin]. Iată deci că putem vorbi de *o teologie a răspunsului nostru față de teologicul divin*<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Părintele Ghelasie așază dialogul omului cu Dumnezeu pe baze iconologice. Dar, în ceea ce privește celebra sintagmă "după chipul și asemănarea lui Dumnezeu", de la care începe practic orice discurs despre ființa umană în creștinism, Sfinția Sa accentuează – față de interpretarea clasică – faptul că această sintagmă redă nu doar o înrudire (*syngeneia*) a omului cu Creatorul său, ci și o anumită *singularitate* a primului, calitatea de a fi o ființă ireductibilă chiar la Dumnezeu (și în aceasta se vede asemănarea cu Dumnezeu care, El însuși, este o Treime de Ipostasuri ireductibile unul la celălalt)! Omul este un adevărat dumnezeu creat, la scară antropică (*mikrotheos*), și putem vorbi, cu atât mai mult în virtutea teologiei Întrupării, de o antropologie teologică și de o teologie antropologică. În temeiul acestei singularități sau "ipseității" a omului – cum o va numi Părintele în alt interviu – acesta poate vorbi "limba lui Dumnezeu", are acces cumva la un limbaj esențial, onto-iconologic, de vreme ce Dumnezeu a vorbit, și El, limba omului, îi poate da Acestuia un răspuns propriu și ireductibil. În plus, fiind esențial configurat după Chipul divin, omul are în structura sa ontică "modelele harice" care, datorită Întrupării, îi conferă – să spunem așa – acel *gestalt* perceptual-conceptiv al Divinului, care modelează formele sale de expresie, inclusiv limbajul. Implicațiile acestei viziuni a Părintelui Ghelasie

G.M.: Cu alte cuvinte, și Dumnezeu ar putea primi ceva de la noi...

G.G.: Dumnezeu ne știe, dar vrea să primească ceva propriu nouă. Ei bine, acest teologic al propriului nostru răspuns m-ar interesa pe mine. Această problemă încă nu s-a pus...

G.M.: Pentru a face acceptabilă și în ochii unor teologi foarte riguroși o asemenea aserțiune a Sfinției Voastre, ar trebui să credem că umanul, mai precis chipul uman a fost asumat de Fiul dacă nu din veci, cel puțin dinaintea actului propriu-zis al cosmoantropogenezei. Într-una din scrierile Sfinției Voastre spuneți în acest sens că "într-un anumit moment înainte de timp Fiul Se arată Tatălui și cu chip de om". Credeți așadar că poate fi vorba de o asumare a omenității de către Fiul, la nivelul teologiei însăși, nu doar al iconomiei?

G.G.: Într-adevăr, eu încerc un fel de "metafizică" creștină în care insist foarte mult pe chipul hristic precreeație și în care vorbesc de acea Carte a Vieții unde Fiul are deja scrise toate chipurile de creație pe care apoi le concretizează, le transpune în act pentru ca, ulterior, să realizăm și noi răspunsul în același sens. Dar aici este o chestiune mult mai adâncă, ce trebuie dezbătută într-o altă formă...

Se poate vorbi, într-un fel, de o asumare a chipului uman în însuși Chipul hristic [precreeație]. De ce? Pentru că omul, așa cum am scris în "Minidogmatica" mea, este destin de făptură proprie, dar este și destin microcosmic, cosmic și supracosmic. În acest sens, chipul de om este și chipul unirii întregii creații; mai mult decât atât, chipul de om este cel prin care se întrupează Hristos. Înseamnă așadar că chipul de om trebuie să fie al lui Hristos și ca model în sine. *Noi avem, ca chip de făptură, însuși chipul întrupării Fiului*<sup>15</sup>. Aici e taina, căci nu avem un chip oarecare, ci unul deja origine transcendental, să zicem așa, și aici se întemeiază vocația iconică a omului. De aceea

---

în teologie ca și, în general, în filozofia limbajului sunt într-adevăr cutezătoare dar, din nou, întru totul conforme cu Întruparea pe care o fructifică până la ultimele consecințe: omul poate da grai nu doar unor reflecții ale Divinului, în mod analogic, ci chiar unui limbaj esențial divin la care, tainic și indicibil, are acces. Teologia, în creștinism, nu are doar sensul unei "vorbi despre Dumnezeu", ci și al unei vorbi *cu* Dumnezeu, care implică o adevărată teologie a limbajului.

<sup>15</sup> Este vorba de ideea, iarăși cu o solidă întemeiere în antropologia biblică neotestamentară și patristică, conform căreia arhetipul omului este Hristos, este Logosul Întrupat (a se vedea această temă, împreună cu pricipalele ei ocurențe patristice, la Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1994, în special pp.7-23). Pe această linie, Părintele Ghelasie duce lucrurile mai departe vorbind de o înrădăcinare a ființei umane în Chipul hristic, de o adevărată *proto-ontologie iconică* a făpturii umane. Aparent, nu este o contribuție semnificativă, dar această accentuare subîntinde, de fapt, tot discursul Părintelui referitor la importanța majoră a iconului care devine, la Sfinția Sa, un fel de ax hermeneutic al teologiei creștine. Personalitatea și gândirea Părintelui Ghelasie verifică astfel un criteriu atestat dintotdeauna în istoria gândirii creștine, conform căruia teologia s-a dezvoltat nu atât cumulativ, prin contribuții originale, cât prin succesive mutări ale accentului și aprofundări ulterioare (vezi și răspunsul următor).



zicem că chipul omului este unul iconic. Eu nu-l consider un chip oarecare; nici îngerii și nici natura n-au chip iconic, ci numai omul. Acesta este și sensul parabolei în care Lucifer, îngerul căzut, nu vrea să priceapă că numai prin Întrupare se realizează, de fapt, sensul creației.

G.M.: Totuși, rămân la părerea mea, anume că intrarea în discursul Sfinției Voastre presupune un îndrăzneț pas înainte, o depășire a unor schematisme de gândire...

G.G.: Nu aș zice chiar așa, pentru că pot apărea tot felul de suspiciuni. Eu consider că fac, de fapt, numai o actualizare, iar actualizarea înseamnă întotdeauna aducerea în prezent a unui fond care este, în esență, același. Nouă este doar "îmbrăcămintea" actualizării, dat fiind că fiecare are specificul său. Mie îmi place această afirmație, anume că în teologie nu este o evoluție, ci o permanentă actualizare [inserare] într-un prezent permanent nou, care nu face altceva decât să evidențieze ceva care este deja deplin. Această deplinătate trebuie trăită de fiecare și trebuie desfășurată în noi înșine, într-un răspuns propriu. Aceasta nu înseamnă că adăugăm ceva, ci doar actualizăm acea deplinătate în propriul nostru răspuns.

G.M.: În final, aș vrea să vă întreb cum am putea, fiecare personal, să deprindem acest mod iconic al viețuirii în practică?

G.G.: Se pare într-adevăr că această modalitate iconică, transpusă la nivelul trăirii mistice, ar putea reînvia viața noastră duhovnicească. Nenorocirea mare este însă că noi, atât pe plan spiritual cât și corporal, suntem aproape distruși. Nu cred că în prezent mai este vizibilă o elevație spirituală de genul celei care era în trecut. Omului de astăzi nu-i mai poți cere să facă eforturi spirituale sau ascetic-corporale deosebite. Dar această modalitate iconică pe care eu o relievez implică mai mult trăirea liturgică a aceluia iconic de chip euharistic în stare să refacă capacitățile omului. Acum omului nu-i mai poți cere ceva pur spiritual, pentru că nu mai poate da; nu poți să-i ceri nici pe plan material-corporal foarte mult, acolo unde e o țară aproape egală. Și atunci ce trebuie? Ne trebuie tocmai o practică prin care să putem reface ambele aspecte. Înainte puteai reface trupescul prin spiritual și reciproc. Adică, figurat vorbind, dacă n-aveai un picior măcar îl aveai pe celălalt; dacă n-aveai o mână, măcar o aveai pe cealaltă. Dar noi suntem în situația că nu avem nici o mână și nici un picior. Suntem total infirmi. Și atunci ce facem? Trebuie să găsim o altă modalitate care să ne redea mâinile și picioarele. Acest lucru îl face ritualul iconic care ne restituie condiția normalității. De aceea cred că trebuie cunoscută această practică iconică, care nu-ți cere nici efort mental prea mare, dar care te introduce într-o sacralitate care îți redă

condiția normalității. Prin aceasta practica iconică este, cred, mai accesibilă omului actual<sup>16</sup>.

Mi-a plăcut, de exemplu, dialogul tinerilor cu Părintele Teofil Părăianu, publicat la Editura Bizantină, în care se spune că tineretul de astăzi are o sete arzătoare de a se apropia de Divin. Este adevărat, dar cum îi îndemnăm să se apropie de Dumnezeu? Tinerii de azi nu mai au nici capacități spirituale deosebite, nici forțe biologice prea grozave. Și atunci trebuie să-i îndemnăm, în primul rând, către apropierea de sacralitatea Bisericii care este un chip iconic. Biserica este tocmai chipul iconic în care taina altarului și a naosului, taina divinului și a creației, taina sufletului și a trupului sunt deodată. De aceea, integrarea tineretului în această taină a Bisericii, a ritualului liturgic e singura lui salvare și, în același timp, modalitatea cea mai eficientă prin care tinerii pot să-L afle pe Dumnezeu și prin care, totodată, teologia poate face o reînviere a tineretului. Această teologie mistică iconică nu este o mistică intelectualistă, ci una liturgică a Bisericii și a ritualului nostru creștin. Nu este nici o mistică meditativă ocultă și magică, gen yoga. Pe scurt, practica iconică este chipul Bisericii, chipul liturgic euharistic hristic.

G.M.: Vă mulțumim că ați avut amabilitatea de a ne acorda acest interviu și să sperăm că el va fi de folos atât teologilor, cât și tinerei generații.

G.G.: Eu vă rog încă o dată, din toată inima, să nu fiți suspicioși, pentru că ceea ce fac eu e o preocupare personală care cred că poate folosi și altora. Nu vreau în mod deosebit să arăt că fac ceva nou și recunosc că sunt expus greșelii. De aceea chiar vă rog ca, dacă cumva găsiți ceva greșit, să mă îndreptați cu cuvintele psalmistului: "Certa-mă-va dreptul cu milă și mă va muștra". Pentru că cine caută sigur că poate avea și deficiențe, dar nădăjduim în cuvintele lui Hristos care a zis: "Căutați și veți afla, bateți și vi se va deschide!"

---

<sup>16</sup> Un nou semn al faptului că discursul Părintelui Ghelasie nu e doar o aridă divagație teologală este că el are o finalitate și o aplicabilitate ascetică foarte pragmatică și realistă. Iar acestea nu constau în propuneri extravagante, exotice de practică religioasă, ci în revenirea, din altă perspectivă, la trăirea liturghiei creștine. Iarăși însă, este vorba de o trăire amprentată de metoda iconică teoretic expusă până aici, care nu este declarată superioară ascetismului clasic (remarcabil prin "performanță" psihosomatică și mentală), ci doar adaptată prin pogorământ divin slăbiciunii omului actual. Nu în aceasta stau, în fond, spiritul și noutatea creștinismului, că acolo "unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul" (*Romani* 5,20), că acolo unde slăbiciunea omului este mai accentuată, Dumnezeu îi dă acestuia puterea de a găsi noi căi pentru a ajunge la El? Ascetica creștină nu a formulat niciodată un rețetar infailibil, valabil pentru orice epocă istorică (după cum nici teologia nu a rămas cramponată de o paradigmă filozofico-culturală la un moment dat), ci este calea de a face eficientă teologia în plan ontologic formator asupra omului oricărei epoci; în aceasta se concretizează, de fapt, aspectul dinamic al Tradiției creștine, o realitate pe care o menționează declarativ manualele de Dogmatică, dar care e pusă sub un acut și circumspect semn al întrebării atunci când se manifestă în act. Opinia mea, pe care am căutat să o argumentez preliminar în aceste note infrapaginale și pe care sper să o dezvolt în viitor monografic, este că gândirea Părintelui Ghelasie e un bun exemplu al echilibrului între aspectele statornic și dinamic ale Tradiției.

*G.M.*: Vă mulțumim încă o dată.

Sfânta Mănăstire Frăsinei, 12 august 1997