ICONNIKA

Coperta: Neofit & Calinic
Tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Ikonnika : marginalii. - Sînbotin : Chipul Iconic, 2025-
12 vol.
ISBN 978-630-6578-10-8
Vol. 2. - 2025. - ISBN 978-630-6578-14-6
2

Ikonnika: marginalii vol. 2
Antropologie ternară – *critica perspectivei lui M. Fromaget* (I)
de NEOFIT
Corpul în contextul „Energiilor Create"
de Gina ȘERBĂNESCU
Icon-iconologie-iconografie – *mozaic din fragmente de glosă*
de NEOFIT
Taina Icoanei – *în spațiul personalismului românesc*
de M. IENCULESCU
Însingurare – o filosofie despre istoria eșuată a umanității – *recenzie propusă baricării*
de Marius Dumitru LINTE
Mintea superficială – *jur-împrejurul ei* (IV)
de NEOFIT și I. MISAILESCU

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

ICONNIKA

marginalii

2

CHIȘINĂU ICONIC / SANBOTIN

2025

Antropologie ternară

– critica perspectivei lui M. Fromaget –

(I)

– preliminarii –

La începutul anului 2024 vorbeam de o necesară prezentare a antropologiei iconice respectiv a antropologiei apofatice într-o formă accentuat vizuală, ca reprezentare structurală, pentru a preciza mai clar, comparativ, hotarele distinctive, în raport cu alte modele antropologice. Așa mi-am propus să fac o serie de prelegeri dedicate antropologiei ternare. Le-am numit *Antropologie ternară*, dată fiind referirea pe larg, în context, la un promotor contemporan al acesteia, anume Michel Fromaget. În subsidiar, însă, antropologia apofatică și, mai ales, antropologia iconică, în viziunea isihastă ghelasiană, au ieșit în prim-plan întrucât au constituit filtrul mistagogic, personalist, prin care a fost inevitabil trecută antropologia ternară, care, după cum s-a văzut în prezentările video[1], și se va arăta și în ceea ce urmează, se dovedește a nu fi o viziune ortodoxă.

Evident, configurările grafice, schematice, au ușurat o abordare comparativă, facilitând, inclusiv prin prezentarea vizuală, o înțelegere, cumva, mai aplicată, având acest temei vizual, ca bază a comentariilor, a explicațiilor, a evidențierii distincțiilor de hotar. Fără îndoială, prezentarea în format tipărit a acestor diagrame va necesita o atenție sporită din

[1] https://www.youtube.com/watch?v=9MS-2H4f-po
https://www.youtube.com/watch?v=oz8c5RbB_qc

partea cititorului, întrucât, în această modalitate, lipsesc indicațiile directe, arătări vizuale, care, în expunerea audio-video, au făcut mai lesne identificarea termenilor/elementelor anume din componența structurilor antropologice. În ciuda acestor neajunsuri, am considerat că folosirea acestor scheme, în varianta tipărită, poate fi una de folos, chiar dacă indicațiile, în acest caz, sunt verbale – și fac trimitere la axe, cea orizontală, pe ordinile de profunzime, și cea verticală, pe nivelurile de elevare, de pildă –, și chiar dacă cromatica nu mai este multicoloră, de această dată, ci în alb și negru, cu modulări într-un spectru gri.

Desigur, opțiunile cromatice și morfologice, în configurarea inițială a acestor scheme, au avut la rândul lor o anume noimă, real-simbolică, într-un fel. Așa am ales forme rectangulare și cromatica tricoloră (roșu, galben, albastru – culori fundamentale) pentru *ordinea energetică*, respectiv forme circulare și cromatică „perenă-prețioasă" (aur, argint, cupru) pentru *ordinea ființială*. Am folosit numerele romane (I, II, III) pentru axa orizontală, de profunzime, prin care se desemnează *ordinile de realitate* (ex. trihotomia biblică, paulinică: *soma*, *psyche*, *pneuma*), respectiv numerele arabe (1,2,3), pe axa verticală, de elevare, prin care se desemnează *nivelurile de realitate* infra-structurale (ex.: tripartiția filosofică antică: *epythimos, thymos, nous*), într-o anume ordine.

Un alt detaliu care trebuie urmărit și care constituie de fapt un hotar distinctiv, fundamental, ce conferă, în cele din urmă, un caracter heterodox antropologiei ternare, susținută de Fromaget, este cel legat de linia de delimitare strictă dintre *creat* și *necreat*. Aici este hotarul de fond. Pe acesta îl transgresează Fromaget, considerând, după cum se va vedea, că una dintre componentele antropologice – *drahma* cea pierdută, avută de el în atenție – ar fi necreată;

ca și când am fi uitat de partea divină din noi. Consecințele teoretice respectiv practice-experiențiale sunt pe măsură. Situează extra-ecleziologic, pe cel ce se înscrie în acest model de antropologie ternară. Așadar, implicațiile nu sunt doar teoretice.

Prin urmare, nu atât disputa antropologie dihotomică vs. antropologie ternară, tripartiție vs. trihotomie, dualism vs. dualitate, cu poziționări unilaterale, de o parte sau alta, ne oferă cheia rezolvării problematicii antropologice de fond, ci trasarea hotarelor care deosebesc *creatul* de *necreat*, care disting ontologia *energetică* de ontologia *ființială* – în ordinea antropologică! –, și care fac posibilă identificarea și recunoașterea în realitate, deci prin localizare exactă, pe hartă și pe teren, a ceea ce se desemnează efectiv prin aceste sintagme – *dualism*, *dihotomie*, *tripartiție*, *trihotomie*, *ternar* – asociate unor perspective antropologice, în raport cu care se configurează modele diferite ale umanului/omului.

În subsidiar, se pot remarca în diagramele structurilor antropologice, configurate din diverse perspective, și alți termeni – *eu, individ, ipostas*, *persoană* – care trebuie cu atenție identificați, în poziția lor, în funcție de fiecare viziune antropologică în parte. Se va putea astfel sesiza, de exemplu, că *persoana*, în sens mistic isihast, ca viziune a antropologiei iconice, este situată în ordinea *pneumatică*, adică cea a *ființialității* (create) care transcende *energiile* (create). Ține, așadar, de apofatismul antropologic. Nu de cel divin! Vorbim de un apofatism antropologic care este chip-formă în fondul său ființial, care, așadar, este pre-structurat triadic. Este personal, nu impersonal!

În schimb, *persoana*, în sensul antropologiei ternare formulată de Fromaget, este situată într-un registru epifenomenal, cel al exteriorității inconsistente, superficiale.

Altfel spus, se află la polul opus profunzimii apofatismului antropologic, plin, dens, inefabil și consistent, totodată.

Vorbim așadar, de naturi diferite ale persoanei! Una *ființială*, cealaltă *energetică*! Aceste situări pe harta antropologică, marcate de o viziune sau alta, conferă, în mod evident, altă orientare în ceea ce privește înțelegerea persoanei ca taină, dar și a experienței mistice, în chip personalist, autentic.

Drahma cea pierdută, de Fromaget,
regăsită în antropologia ternară
– descarcerarea dualismului modernității occidentale –

În perspectiva lui Fromaget, Noul Testament și Evanghelia după Ioan, în particular, nu-și regăsesc deplina și veritabila semnificație, nici profunzimea și înălțimea autentică, decât dacă sunt văzute prin paradigma trilogică. Premisa cu care lucrează este că antropologia creștină a fost tripartită, inițial. Ulterior, mai cu seamă după secolul XIII, s-ar fi petrecut o mutație, trecându-se de la tripartiție la dualism, care, în modernitatea occidentală, a avut o conotație anume, specifică, pe care o și expune, și la care ne vom referi. Ca o paranteză, privitor la modernitate, în cazul Bisericii Catolice, remarcă faptul că aceasta s-a arătat „foarte defavorabilă", fiind „adesea ostilă" față de orice înțelegere tripartită a ființei umane[2]. Ține să argumenteze că antropologia creștinismului primar a fost explicit tripartită, făcând trimitere la epistolele pauline și la unul din marii părinți apostolici, anume Sf. Irineu (105-202)[3]. Îi evocă și pe

[2] Michel Fromaget, *Drahma pierdută – Antropologia „Corp, Suflet, Spirit" explicată*, Editions Gregoriennes, Paris, 2010, p. 11.
[3] *Ibid.*

Policarp (70-156), pe Ignatie al Antiohiei (50-117) și pe Atenagora (sec. II) care operează deja o distincție între *spirit* și *suflet*, care, în viziunea lui Fromaget, este esențială. Origen (185-254), pe care îl consideră „unul din Părinții Bisericii cei mai fecunzi, și poate cel mai fecund", este tușat ca cel ce a „făcut din paradigma trilogică o referință constantă"[4].

Îi invocă, de asemenea, pe Tatian (120-175), pe Iustin Martirul (80-185), pe Clement Alexandrinul (140-220) „a cărui antropologie a combinat în chip fericit pe cea a lui Platon și cea a Bibliei"[5]. Susține că părinții greci – printre care Grigore de Nyssa (335-395), cel care, scriind primul tratat creștin de antropologie, a distins în om „trei facultăți fundamentale pe care le-a pus explicit în raport cu tripticul *corp-suflet-spirit*"[6], dar și Vasile cel Mare, fratele său – nu au fost singurii care au considerat „omul ca o ființă în trei faze". Ci, acestea se regăsesc și la părinți latini, precum Augustin (354-440) și Ambrozie (340-397), la care această structură se află formal afirmată.

Referințele multiple în sprijinul acestei teze a ternarului antropologic îl conduc la afirmația că „majoritatea și cea mai frumoasă parte a gânditorilor Antichității" au perceput în om „trei componente non-reductibile una la alta". Remarcă, totuși, că maniera în care au fost „conceptualizate și trăite" aceste „trei dimensiuni ale umanului" nu a fost identică. Astfel, ține să precizeze că antropologia tripartită a Sf. Apostol Pavel nu este aceea a lui Platon, nici cea a lui Origen nu este cea a Sf. Irineu de Lyon, nici cea a gnosticului Valentin nu este cea a iudaismului. Dar ceea ce este solid, incontestabil, în viziunea sa, este faptul că în

[4] *Op. cit*., p. 8.
[5] *Op. cit.,* p. 9.
[6] *Ibid.*

„compusul uman, în care acești gânditori – cele mai mari creiere ale timpului lor! – văd trei elemente, trei părți, trei componente, trei dimensiuni, noi, astăzi, nu vedem decât două”[7]. De aici, nu doar o critică, ci și o delimitare față de *dualismul* modernității, altul decât cel clasic sau antic, și arătarea căii de revenire la modelul antropologic ternar.

Indică drept soluție, depășirea *dualității* „suflet *și* corp” prin aflarea terțului, adică a *spiritului* – fie el element, parte, componentă sau dimensiune antropologică. Cheamă astfel la regăsirea și experierea acestui terț, pierdut sau ascuns. În convingerea sa, mărturisită, calea cea mai rapidă și cea mai sigură a omului occidental de a descoperi „secretul Ființei”, rămâne, totuși, creștinismul: „Acest secret, care este de asemenea spiritul omului, este simbolizat în evanghelia după Luca (Lc. 15, 8) printr-o drahmă”[8]. Astfel, drahma cea pierdută, de care ne vorbește Evanghelia, ar fi cea de-a treia dimensiune a omului, una pe care trebuie să o aflăm. O aflare care ne-ar scoate din paradigma dualistă. De aici, interogarea sa provocatoare care leagă drahma de structura tripartită: *Cum este înțeleasă drahma cea pierdută din Evanghelie, de către creștinii primelor secole, la care antropologia era tripartită?*

Răspunsul-reper la această întrebare, Fromaget mărturisește că i-l relevă, unghiular, nimeni altul decât ereziarhul Origen – „acest părinte al Bisericii al cărui nume insolit îl prezintă ca născut din zeul egiptean Horus”[9] – care și pe cei nutriți din scrierile sale, îi arată, încă și astăzi, mai mult născuți din Horus, decât din Hristos. Prezintă astfel un text din *Omilii la Geneză* (13, 4), ce aparține lui Origen,

[7] *Ibid.*
[8] *Op. cit.*, p. 16.
[9] *Ibid.*

în trena căruia se așază, recomandându-l drept „veritabil gigant al gândirii": *„Această sursă este în voi și nu vine din afară, căci Împărăția lui Dumnezeu este în voi (Lc. 17, 21). Nu este în afară, pentru că nici femeia care a pierdut drahma (Lc 15, 8) nu a găsit-o în afară, ci înăuntru: își aprinsese lampa sa... Cât despre voi, dacă vă aprindeți lampa voastră, dacă vă slujiți de iluminarea Duhului Sfânt, văzând lumina în lumina sa, veți găsi drahma în voi."*[10]

Drahma este în noi, Împărăția cerurilor este în noi, dar în ce sens? Prin natură sau prin participare? Care este corelația dintre drahmă și Împărăția Cerurilor? Raportul dintre „în noi" sau/și „în afară de noi", în ce fel? Care este lectura/harta antropologică? Vom reveni însă detaliat, comparativ, asupra antropologiei origeniene, pe care Fromaget o asumă ca reper și grilă de lectură a ternarului, și pe care Crouzel, de pildă, o distinge de antropologia evagriană.

În introducerea sa la *Drahma pierdută – Antropologia „Corp, Suflet, Spirit" explicată*[11] Fromaget lansează un set de interogări care oferă și căi hermeneutice, și de identificare a *ce este* drahma (cea pierdută): *Ce este drahma? Un lucru al lumii sau altceva? Este un lucru, un eveniment, o prezență? Este un sens necunoscut, o facultate nouă sau o ființă nouă? Este o ființă care este în mine sau în celălalt?*[12]

Altfel spus, interogarea caută un răspuns ce privește *spiritul, aflat* în structura antropologică: *corp-suflet-spirit*, întrucât acesta este indicat în realitate ca fiind drahma. Problema este că *spiritul* nu poate fi descoperit și înțeles din perspectiva dualismului paradigmatic, care nu știe și nu vrea să înțeleagă că a pierdut o drahmă. Ca atare, trebuie

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] *Op. cit.*, pp. 16-17.

lărgită paradigmatic viziunea, printr-o recuperare a modelului antropologic ternar. Aceasta înseamnă o revenire la o viziune, anterioară modernității, marcată de acest caracter trilogic. Aceasta este direcția în care se alcătuiește țesătura persuasivă a autorului francez. Astfel, pentru a înțelege tripartiția și percepe dimensiunea ce reprezintă drahma care trebuie re-descoperită, tratează cadrul concepției antropologice „dualiste", devenită de-a dreptul structurală, în mentalitatea omului modern, de tip occidental. Un tip care nu se restrânge la perpetuarea strictă în spațiul occidental, întrucât a căpătat cvasi-ideologic o extensie globală.

La Fromaget, ceva este *dualismul „corp* și *suflet"*, iar altceva este *dualitatea „corp-suflet"*. Trebuie să avem astfel în atenție o distincție între *dualism* și *dualitate*. Avem, pe de o parte formula: corp *și* suflet, într-o legătură prin conjuncție, iar pe de altă parte avem sintagma: *corp-suflet*, într-o legătură prin cratimă. A se reține aceste distincții cu care lucrează Fromaget[13], pentru că prin intermediul lor caută să livreze un sens specific acestui *dualism* modern; o concepție antropologică ce consideră ființa umană ca fiind compusă, de o manieră definitivă, dintr-un singur corp și un suflet. El critică, de fapt, *dualismul* – de genul „corp *și* suflet" – în care cele două componente sunt ireductibile și inseparabile. Combinația lor este singulară, întrucât nu asociază decât un singur corp și un suflet, care constituie un individ, altfel zis o ființă unică. Un *dualism* care este o formă închisă, un compozit circumscris, care exclude orice altă componentă, și, ca atare, nu ia în considerare că ar mai putea lipsi ceva, structural. Deci, nu ia în calcul cum că ar exista și o drahmă, fie pierdută, fie ascunsă, dincolo de ceea ce este o astfel de *dualitate*.

[13] *Op. cit*., p. 29.

Aici devine interesant comentariul lui Fromaget, care observă efectele acestei viziuni despre om, atunci când omul rămâne încarcerat într-un astfel de dualism, legat de un postulat încremenit paradigmatic, de neclintit.

Din această concepție antropologică rezultă două consecințe fundamentale. Prima privește faptul că pentru a *defini*, a *explica* și a *înțelege* omul, este suficient să ne referim la corpul său și la psihismul său. A doua se referă la faptul că pentru a educa omul și pentru a-l conduce la maturitate este suficient să se dezvolte numai corpul său și capacitățile sale psihice. Nu și dimensiunile spirituale, deci, care rămân ascunse, necunoscute. Acesta ar fi impactul, inclusiv societal, al dualismului „corp *și* suflet", înțeles într-o anumită reprezentare culturală, și ca *forma mentis* produsă de un *spirit al vremii* (*zeitgeist*). Astfel, avem și un mod de a defini omul, de a-l explica, de a-l înțelege, dar, complementar, subsidiar, avem și un mod de a-l educa, de a-l forma și orienta din această perspectivă paradigmatică, însă; una care, inevitabil, structurează și o anumită alcătuire societală.

De observat că dualismul „corp *și* suflet" nu reprezintă numai o concepție a omului asupra omului. Este de asemenea (și) o *viețuire*, dar și o *experiență* anume – aș completa eu; cea conformă acestui dualism, desfășurată în raport cu limitele sale. Evident, este o concepție reducționistă, în raport cu ceea ce este viețuirea și experiența care iau în calcul și o altă dimensiune a omului, deschisă dintr-o altă perspectivă asupra umanului.

Dorind să depășească acest soi de dualism, limitat, Fromaget încearcă să trezească nevoia de a afla drahma cea pierdută, asociată antropologiei ternare sau trilogice, cum o mai numește uneori. Altfel spus, nu pot să aflu drahma cea pierdută, dacă mă opresc la *dualismul* „corp *și* suflet", dacă rămân încarcerat în atare definire a omului. O societate

întreagă se poate încarcera, dacă se configurează numai în raport de această paradigmă dualistă. Detaliul este unul cu impact și pentru zilele noastre, inclusiv vizavi de valorile constituționale, care, din ce afirmă Fromaget, pot fi situate în perspectiva unui orizont diferit[14], fie dualist, fie ternar.

Fromaget subliniază faptul că fiecare cultură, fiecare civilizație, oferă „omenitatea" sa copilului – care se naște și crește la pieptul său – în mijlocul unui model fundamental, cel al unei paradigme pe care o desemnează drept **imagine antropologică primordială**. Dualismul „suflet *și* corp" reprezintă o astfel de imagine antropologică[15], cu impact formativ cultural și civilizațional.

Pe temeiul configurării unei astfel de imagini se construiește personalitatea și viața, individuală și colectivă.

---

[14] De pildă, libertatea, demnitatea, dezvoltarea persoanei, valori aflate în Constituția României, ar trebui să reflecte paradigmatic spiritualitatea poporului suveran, care, statistic, se consideră creștin în procent covârșitor, de peste 98 %. Este creștin ortodox în procent de 85% sau cât o fi procentual, acum. Dar, certamente, este majoritar. Așadar, trebuie ținut cont în încărcătura, cu conținut valoric, a libertății și a demnității, de ceea ce marchează spiritualitatea poporului român, ca viziune paradigmatică. Această viziune creștină, care oferă și o perspectivă antropologică, trebuie să constituie spiritul acestei legi fundamentale, care este Constituția.

[15] Apropo de valori constituționale, *libera dezvoltare a personalității umane*, de pildă, contează în raport de ce *imagine primordială* se orientează. Contează matricea culturală sau civilizațională în temeiul căreia se realizează această dezvoltare personală. Dacă vorbim despre o lege fundamentală ca cea specifică spațiului românesc, Statului român, nu poate fi derobată această imagine antropologică primordială de o imagine iconică a chipului omului, precizată în sensul revelațional hristic. Nu putem să configurăm aleator această imagine antropologică primordială atunci când e chemată să ofere un orizont de interpretare unor concepte, care pot rămâne într-o sferă abstractă până când nu li se conferă un conținut real (mă refer la această imagine antropologică primordială, de la care se poate începe).

De aceea o astfel de imagine antropologică, care exprimă o viziune despre om, ajunge să devină decisivă. Dualismul „corp *și* suflet" constituie o imagine de acest fel, una printre altele. Fromaget susține că această reprezentare dualistă nu este nici naturală, nici spontană, și, în niciun caz, nu este singura posibilă. Fapt demonstrat etnologic și istoric, de realitate. Acest *dualism* nu este natural, pentru că omul, în acest caz, este numai o „concepție". Este un produs al „gândirii" sale; o „gândire" care nu știe de dimensiunea spirituală, o „gândire" care nu se confundă cu spiritul. Fromaget continuă analiza sa critică, afirmând în rechizitoriul său asupra *dualismului*, că această „imagine" nu este nici exactă, nici justă. Dar nu este nici conformă realității omului. Și, mai ales, nu este nici favorabilă înfloririi virtualităților esențiale, care nu sunt doar presupuse, ipotetice, ci reale.

Prin urmare, nu orice „imagine antropologică primordială", chiar dacă se constituie, undeva, cândva, în model-reper marcant al unei culturi și civilizații, este benefic dezvoltării umanului. Există imagini antropologice fundamentale care nu sunt nici conforme realității omului, nici naturale, nici exacte, nici juste, nici favorabile înfloririi virtualităților omului.

O astfel de imagine devine capitală atât din perspectivă individuală-personală, cât și din perspectivă comunitară – apropo, de pildă, de direcțiile trans-umaniste care au la „pachet" ca ofertă, inevitabilă, și o anume *imagine antropologică fundamentală*. Din acest punct de vedere, faliile culturale și civilizaționale apar și în raport de astfel de reprezentări antropologice care se diferențiază, însă, paradigmatic. Există astfel și tensiuni inevitabile între paradigme, în raport de cum sunt configurate din perspectiva unei imagini antropologice primordiale, proiectată ca figură tutelară.

Cum spuneam, Fromaget diferențiază între *dualismul* „corp *și* suflet" și *dualitatea „corp-suflet"*, aceasta fiind asociată unor concepții antropologice mai complexe. Altfel zis, concepțiile/imaginile antropologice nu sunt „egale", în complexitate, cel puțin. Pot fi unele mai simple, iar altele pot fi mai complexe sau chiar mai extinse, ca teritorii de explorat. Unele pot lua în atenție și virtualități neaflate la vedere, precum drahma cea pierdută, de unii neștiută. Reținem că există imagini antropologice care nu sunt conforme realității omului. Altfel zis, sunt neconforme – și trebuie subliniat acest aspect –, dar în același timp nu sunt nici favorabile înfloririi-dezvoltării virtualităților omului. Cu alte cuvinte, nu orice imagine antropologică primordială – sau, doar o așa-zisă imagine, care nu este atât primordială, cât este prezumată ca atare – lasă sau creează spațiul înfloririi omului, în raport cu virtualitățile sale. În această albie, care ascunde profundele virtualități, încadrează, Fromaget, *dualismul* „suflet *și* corp".

În *Drahma cea pierdută*, Fromaget sesizează, de pildă, că pentru omul modern, secularizat, termenul *suflet* este impregnat de o altă semnificație. Considerat din exterior, în maniera unui obiect, sufletul este în realitate un *psihism*, prezentat ca un *sistem de facultăți* și de *centre psihice*. Însă, spectrul facultăților poate fi citit, conform lui Fromaget, în mai multe maniere[16]. Astfel, perspectiva clasică, cea a manualelor de psihologie, distinge între: facultăți *cognitive*

[16] Aceste facultăți, remarcă Fromaget, pot fi ierarhizate, în sensul în care pot fi mai mult sau mai puțin supuse automatismelor corpului, mai mult sau mai puțin dependente de corp, și, invers, mai mult sau mai puțin supuse voinței și dependente de subiect. În facultățile în care „rezonanța corporală" este puternică se vorbește de funcțiuni fiziologice (senzație, respirație, motricitate, sexualitate, digestie...), în pandant cu funcțiunile mai înalte (reflexie, imaginație, comprehensiune, creație...).

(percepție, inteligență, imaginație, memorie...), *afective* (sentimente, emoții, umori...) și *instinctive* (pulsiuni, nevoi, tendințe...). În vreme ce, perspectiva psihanalistului C.G. Jung, de exemplu, separă patru facultăți *principale* (senzație, sentiment, gândire, intuiție) de patru facultăți *secundare* (voință, atenție, imaginație, memorie).

Lectura în termeni de *centre*, *unități* sau „instanțe" se mișcă în registrul: *supraeu, eu*, la Freud, respectiv *eu* și *sine*, *persona* și *anima* la Jung. Mai există o parte a psihismului care scapă cunoașterii, ce nu este accesată de către conștiință, anume inconștientul.

Interesant că Fromaget remarcă conținutul de *afecte* al inconștientului, la Freud, spre deosebire de Jean Piajet, la care găsim și „un inconștient *cognitiv*, format din percepții, din informații, gânduri care sunt refulate pentru că pun în cauză principiile logice și sistemele raționale de reprezentare – ca, de exemplu, *dualismul* „corp *și* suflet" – acreditat de către eu"[17]. În atare perspectivă, conform lui Fromaget, devine o prejudecată să se creadă că eul refulează numai pe cele „de jos", perverse, ignobile, și nu și pe cele „de sus", spirituale, angelice, nobile. Acest fapt este considerat de mare importanță pentru cine vrea să înțeleagă organizarea internă a *dualismului* „corp *și* suflet". Ne aflăm, astfel, printr-un astfel de *dualism* „corp *și* suflet" departe de ceea ce se înțelege prin „dihotomia suflet și corp" a perspectivei creștine, răsăritene. În *dualismul* „corp *și* suflet", *sufletul* desemnează sau/și este substituit de acest *psihism*.

Fromaget precizează de altfel că acest *dualism* antropologic nu este nici cel al Greciei antice, al Persiei, al catarilor Evului Mediu, ci este concepția actuală asupra omului, așa cum este ea construită de civilizația occidentală

[17] *Op. cit.*, p. 24.

modernă[18]; un *dualism* situat în ordinea constatării, specific omului viețuitor, care dispune „de facultățile psihice – deci de un suflet – și de organe biologice – deci de un corp”[19]. În acest *dualism* de tip modern, *sufletul* este o denumire nepotrivită, care poate induce confuzie prin nume, cu privire la *sufletul* propriu-zis, substituit ca realitate substanțială, de fapt, prin facultăți și funcții psihice. Fromaget explică faptul că a optat, în mod impropriu, pentru termenul *dualism*, și nu pentru cel de *dualitate,* întrucât termenul *dualism* desemnează, în mod clasic, o doctrină care admite existența a două principii *independente* și *opuse*, ceea ce nu este cazul în descrierea acestui *dualism*, modern occidental, pe care îl are în atenție critică.

Despre acest *dualism* afirmă că nu poate fi *natural* și că nu poate aparține *naturii umane*, pentru simplul motiv că această natură „nu există” – în sensul în care natura nu este desemnată în sine însăși și identificată ca atare. Acest *dualism*, înainte de a fi un fapt, este o concepție. Dar întâi de toate nu este natural. Este un produs, un rezultat. Este un *dualism* de-naturat, întrucât apare ca deposedat de natura în sine. Fromaget invocă în acest sens înțelepciunea antică a Indiei care îndeamnă să se mediteze asupra aforismului: *Omul devine ceea ce contemplă*, regăsit în învățăturile din Upanișade: *Omul este creația gândirii sale*, și în alți termeni formulat, în budism: *Ceea ce oamenii gândesc, ei devin*.

Așadar, este un *dualism* construit, unul de auto-concepție. Este o perspectivă antropologică pe care Fromaget o califică drept *totală,* care constituie entitatea umană ca o singularitate închisă, ca pe un individ care este definit,

[18] *Op. cit*., p. 20.
[19] *Op. cit*., p. 21.

explicat, înțeles prin referire la corpul său și la psihismul său. Acest *dualism* modern nu se naște în sec. XX. La apariția sa susține că au contribuit, într-o anume măsură, R. Descartes (1596-1650), părintele antropologiei occidentale moderne, dar și alți antropologi contemporani, printre care, cel mai renumit, este Claude Lévi-Strauss[20]. Despre acest dualism afirmă că se regăsește și în Catehismul Conciliul din Trento (1566), dar și în mai recentul Catehism al Bisericii Catolice (1993).

Întrebarea care privește natura omului: *Ce sunt eu?*, primește, și prin Descartes, un răspuns: *Un lucru care gândește*, care va fi consacrat în celebra formulă: *Cogito ergo sum*. Acest răspuns este filtrat și analizat de Fromaget. Pe de o parte, prin *dualismul* său intrinsec, dar de tip clasic, ce opune absolut corpul și sufletul, și, pe de altă parte, prin faptul, pe care îl consideră regretabil, că formând o totalitate a compusului uman, cuplul „suflet-corp" exclude orice componentă spirituală[21]. Se poate conchide, în acest sens, că prin formula *Cogito ergo sum* este exclusă dimensiunea realmente spirituală a omului. Fromaget atrage astfel atenția asupra faptului că, pentru Descartes, *spiritul* nu este altceva decât *sufletul gânditor*. Comentează însă că în interiorul cuplului bio-psihic, filosoful se identifică de bună seamă cu *sufletul* – „lucrul care gândește" – nu cu *corpul*, cu cel dintâi întreținând o relație de *a fi*, iar cu cel secund, o relație de *a avea*.

Fromaget avansează o propunere de ieșire din încarcerarea dualismului antropologic occidental, prin revenirea la abordarea omului din perspectivă trilogică: *corp*, *suflet*, *spirit*. Această perspectivă are drept specific distincția în

[20] *Op. cit.*, p. 39.
[21] *Op. cit.*, p. 40.

compusul uman a două modalități, a două vieți, radical diferite: cea a *sufletului* și cea a *spiritului*[22]. O astfel de distincție, Fromaget o vede deja exprimată la Heraclit din Efes, la Anaxagora din Clazomene, la Empedocle din Agrigente, care considera devenirea umană, pe trei planuri: cel al corpului (*soma*), cel al sufletului (*psyche*), cel al spiritului (*nous*). O regăsește la Socrate și în Misterele de la Eleusis, și, cu o amprentă specială, în dialogurile lui Platon, în special în *Republica*. La Aristotel susține că este cea mai limpidă și mai bine argumentată. De asemenea, clară și evidentă este în ochii lui Plutarh, care afirmă că situarea sufletului între corp și spirit este asemănătoare cu aceea a lunii aflată între pământ și soare. Însă, nu numai presocraticii, platonicienii și neoplatonicienii s-au referit la paradigma tripartită în scopul înțelegerii omului și vieții sale, ci, de asemenea stoicii, precum Seneca sau Epictet.

Ca o concluzie, Fromaget ne încredințează că noua sau a doua naștere la condiția *corp*, *suflet*, *spirit* – pe care o vede comparabilă cu *nașterea naturală*, care este nașterea la condiția de „corp *și* suflet" – chiar dacă poate fi înțeleasă într-un mod sensibil diferit, ne relevă omul care, majoritar, aparține marilor tradiții spirituale. Astfel, urmând tradițiilor, omul născut de două ori, omul trezit, omul celor trei dimensiuni, poartă (doar) nume diferite: *înțeleptul* în tradiția platoniciană, *pneumaticul* la gnostici, *perfectul* la catari, *omul focului* în cabala, omul *transcendent* în taoism, *omul trezit* sau *iluminat* în budism, omul *interior*, *nou*, *ceresc* sau *duhovnicesc* la Sf. Ap. Pavel, omul *teandric*, *iconic*, *divino-uman*, *pneumatofor* al creștinismului oriental[23]...

[22] *Op. cit*., p. 6.
[23] *Op. cit.,* p. 87.

Prin urmare, *omul iconic* al creștinismului răsăritean, ar fi același cu *omul trezit* din budism, cu *omul transcendent* din taoism etc... Aceasta este concluzia lui Fromaget, bazată pe premisa că marile tradiții se referă, pe fond, la același *om realizat*. Echivalează, totodată, în mod eronat, a doua naștere din creștinism, realizată prin Sf. Botez, cu adăugarea dimensiunii spiritului, adică cu trecerea la condiția ternară: *corp, suflet, spirit*. De aici analogia și corespondența celei de-a doua nașteri, cea baptismală, cu înțelepciunea omului care trece la o descoperire a stării de copil, pe care o argumentează prin maxima lui Lao Tse, cea în care Bătrânul Maestru afirmă: *„Acela care posedă în el plenitudinea virtuții este precum copilul nou-născut"*[24].

Antropologia spirituală/ Antropologia ternară
(M. Fromaget)
– privită prin chipul antropologiei iconice –

Pentru început – în siajul celor discutate în dialogurile despre Origen și Evagrie, cu părintele Adrian Olteanu, detaliate și extinse inclusiv în volumul *Tiparul metafizic al misticii evagriene – resuscitatea lui Evagrie, în sec. XXI* –, am ales drept context de la care se poate porni în abordarea antropologiei ternare, spirituale sau trihotomice, după cum o desemnează Fromaget, câteva fragmente extrase dintr-o carte dedicată lui Origen – *Origen personajul, exegetul, omul duhovnicesc și teologul* –, ce-l are drept autor pe Henri Crouzel. Există în volum un capitol care privește „omul duhovnicesc", numit *Antropologia spirituală*. Acesta are un subcapitol intitulat *Antropologie trihotomică*. Se întreabă, așadar, Crouzel: *Ce anume din însăși structura omului*

[24] *Op. cit.,* p. 92.

permite contactul și dialogul cu Dumnezeu?[25] Este o întrebare esențială mai ales pentru cei care sunt preocupați de experiență spirituală, de aprofundarea acestei experiențe spirituale, pentru cei care sunt doritori de viață mistică. Chiar din întrebare putem să înțelegem că, într-adevăr, contează să știm ce anume din structura omului permite acest contact, adică ce anume face în chip real posibil acest dialog și, mai mult, această comuniune cu Dumnezeu.

Ca atare, este nevoie de o detaliere a acestei structuri a omului pentru a vedea – dacă sunt, care sunt –, elementele care permit acest contact și exprimarea specifică în acest dialog. Cine e oarecum familiarizat cu prezentarea isihasmului carpatin, știe că, în prezentarea ghelasiană a misticii isihaste, experiența gestului, a ritualului este legată de personalismul acestei practici și a acestei experiențe. Dar, pentru a discerne acest personalism este nevoie de o hartă pentru a identifica și recunoaște care este chipul persoanei în sine, ca act/sursă a gestului. De aceea isihastul și sublinia faptul că, în mistică, un rol fundamental îl are „suportul practicii", care trebuie identificat. Sau, altfel formulată întrebarea: *Pe ce te bazezi*?, după vorba lu' Parizianu, personajul lui Marin Preda.

Răspunsul la această întrebare, conform origenistului Crouzel, îl dau două mari învățături ale lui Origen, cea despre antropologia trihotomică și cea despre participarea omului la chipul lui Dumnezeu[26]. Avem, așadar, o problematică legată de *contact* și de *dialog* în raport cu structura omului, care trebuie devoalată, necesarmente.

---

[25] *H. Crouzel, Origen: personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul, trad. Cristian Pop, Sibiu, Deisis, 2012, p. 174.*
[26] *Op. cit.*, p. 173.

Antropologia trihotomică, la care se referă, aduce în atenție, printr-o trimitere la Sf. Ap. Pavel, Epitola I către Tesaloniceni: „Și întregul vostru *duh* și *suflet* și *trup*, păzească-se fără prihană întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos". Această trihotomie, regăsită la Origen, ar fi dispărut, conform lui Crouzel, odată cu Adamantios. Dovada? Nu se regăsește nici chiar la cei mai importanți discipoli origenieni, cum ar fi Didim cel Orb – care o prezintă în mai multe formule – sau Evagrie Ponticul, care o deformează, „suprimând dialectica delicată care o caracterizează".

După Crouzel, Evagrie confundă, de fapt, *pneuma* (duhul) cu *nous* (mintea). Însă, în ciuda unor prejudecăți stăruitoare, nu putem asimila trihotomia lui Origen cu cea a lui Platon; cea platoniciană privește numai „sufletul", tripartiția sa, pe când cea origeniană ar avea în atenție omul în întregime. Termenii sunt și ei diferiți. De o parte, la Platon, avem: *nous*-intelect, *thymos*-mânie, *epithymos*-poftă. Iar, pe de altă parte, la Origen avem: *pneuma*-duhul, *psyche*-sufletul și *soma*-trupul.

Așadar, avem o *antropologie trihotomică*, la Origen, care își revendică originea dintr-un text paulinic, și, în contrast avem o perspectivă, psihologică să-i spunem, pornind din matricea filosofică platoniciană, tripartită, la Evagrie. Reținem astfel o *tripartiție psihologică*, ca tripartiție a „sufletului": *nous*, *thymos* și *epithymos*. Și, în pandant, reținem un *ternar antropologic*: *pneuma*, *psyche* și *soma*.

Crouzel diferențiază, deci, *trihotomia origeniană* de *tripartiția evagriană*. Această diferențiere o trasează vizavi de o direcție, presupus biblică, a structurii origeniene, în raport cu cea filosofică evagriană. Spun presupus biblică, pentru că rămâne de văzut dacă trihotomia origeniană – chiar dacă folosește termenii *soma*, *psyche* și *pneuma*, aflați în textul paulin – se referă chiar la aceleași realități antro-

pologice, la care se referea apostolul neamurilor, pentru că e limpede că pot fi termeni identici, care trimit la realități diferite. Aici este și calea confuziilor pe care se intră și cu privire la *suflet*. E o încurcătură care survine prin terminologie, prin interpretarea întemeiată pe supoziția că, fiind vorba de același termen, avem în vedere aceeași realitate. De aceea trebuie urmărite în mod atent realitățile pe care le desemnează un termen sau altul, decelând sensul său contextual. Asta înseamnă că nu trebuie să ne oprim numai la semnificație, pentru a ne orienta, ci trebuie să mergem pe terenul realității, pentru a face identificările ca atare, prin prisma viziunii paradigmatice.

Însă, dincolo de asocierea cu Evagrie sau Origen, tema acestui raport dintre biblic și filosofic, în plan uman, rămâne una de evaluat, de analizat, de comentat. Avem, așadar, două direcții prin care ni se relevă umanul. Pe de o parte, *tripartiția psihologică*. Pe de altă parte, *o trihotomie antropologică*. Avem două structuri: *nous*, *thymos* și *epithymos* respectiv *soma*, *psyche* și *pneuma*. Avem *o moștenire de model filosofic* și *o moștenire de model biblic*. În același timp, subsidiar, vedem că intervine o problematică a *psihologiei* ca parte *a antropologiei*. În ce măsură și în ce fel, deci, *tripartiția* (psihologică) este prezentă și integrată în *trihotomia* (antropologică)?

Avem deci termenii: *tripartiție*, *trihotomie*, *ternar*. Și, dacă are cineva curiozitatea să cerceteze un dicționar, va observa că *tripartiția* este împărțirea unui întreg în trei, în vreme ce *trihotomia* implică și deosebiri de gen, de specie. Acest detaliu este important, în contextualizarea noastră. Avem, totodată, și termenul *ternar* pe care, de fapt, îl folosește Michel Fromaget, alături de termenul *trilogic*, de unde sintagma *antropologie trilogică* care este totuna cu *antropologia ternară*. Sunt sinonime. Folosesc și sintagma

acesta, preluându-o de la Michel Fromaget[27]. Prin urmare, avem și *tripartiție antropologică* și/sau *antropologie ternară*.

O diagramă integrată, care ar cuprinde tripartiția psihologică și trihotomia antropologică, ar putea fi astfel reprezentată (*fig. 1*).

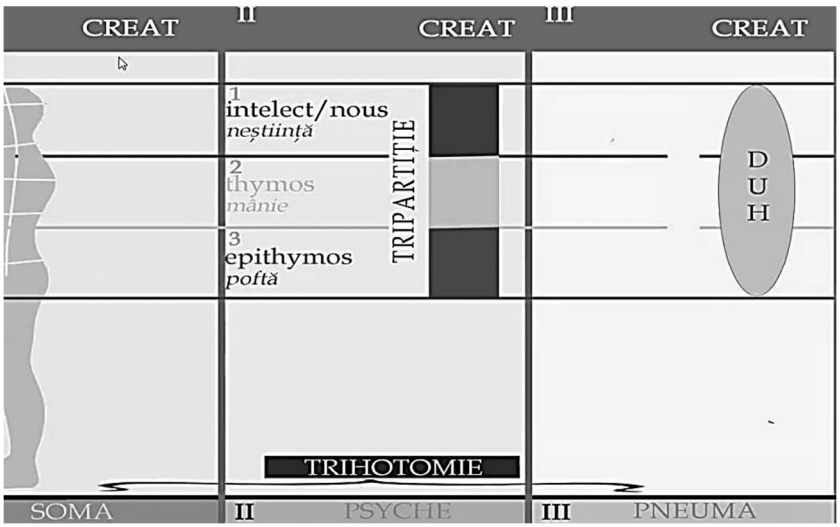


fig. 1

Astfel, tripartiția (*nous*, *thymos*, *epithymos*) o vedem situată în plan vertical (**axa tripartiției**), așezată în zona mediană, în ordinea lui *psyche*, iar în plan orizontal (**axa trihotomică**), vedem trihotomia (*soma*, *psyche*, *pneuma*). Avem *soma*, avem *psyche*, avem *pneuma* ca trihotomie, reliefată structural de secționarea printr-un plan secant, orizontal, a întregului antropologic. Vedem o secționare care denotă diferențieri între aceste ordini de realitate *infra*-antropologice. De subliniat, cum se vede pe orizontala de sus, caracterul *creat* al acestor ordini.

[27] Această temă, într-un cadru restrâns, am abordat-o într-un articol din 2009: *Dihotomii, trihotomii, x-hotomii*, în Sinapsa nr. IV, editura Platytera, București, 2009, volum accesibil gratuit pe *chipuliconic.ro*.

De aceea și vorbim de ordini *infra*-antropologice! Ne aflăm în chipul omului propriu-zis! Avem *corpul*, materialitatea organică, avem această *tripartiție* în *ordinea energetică*, care este dimensiunea lui *psyche* sau a *sufletului rațional* (antic), respectiv avem *pneuma-duh,* care, în limbajul ghelasian, reprezintă *ordinea ființială*. Toate acestea: *soma*, *psyche* și *pneuma* – inclusiv *pneuma*! – țin de om ca *realitate creată*. Detaliul este esențial pentru că, se va vedea în următoarea diagramă (*fig. 2*) – așa cum specifică chiar Fromaget! –, la Origen, în această trihotomie origeniană, deci, *pneuma* (sau ordinea lui *pneuma*/*duh*) este considerat *necreat*.

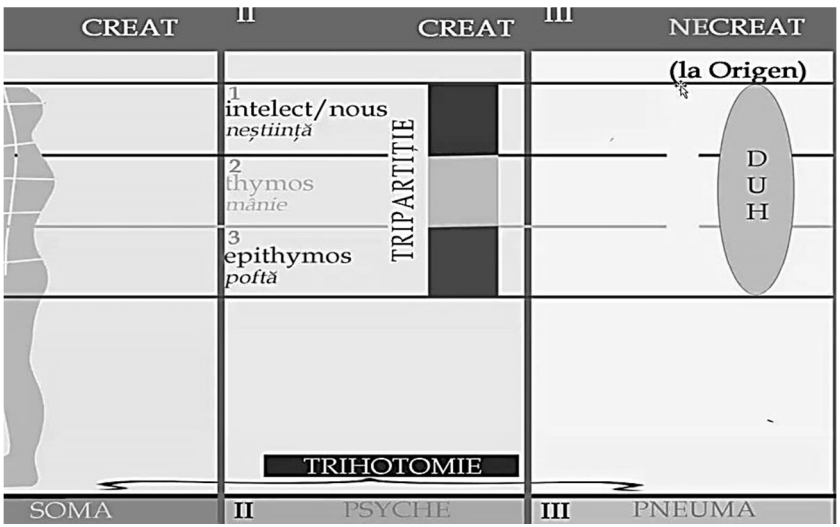


fig. 2

Cele două imagini se suprapun. Singura diferență poate fi observată în dreapta-sus, pe linia orizontală, în vinclu dreapta, deci. Astfel, dacă în prima diagramă (*fig. 1*) avem: creat (*soma*) – creat (*psyche*) – **creat (*pneuma*)**, în cea de a doua diagramă (*fig. 2*) avem: creat (*soma*) – creat (*psyche*) – **necreat (*pneuma*)**. Aceasta înseamnă că modelul

origenian „introduce" în structura omului – mai degrabă, „se consideră a fi", întrucât e o chestiune de identificare și recunoaștere, de fapt – o componentă *necreată*. Aceasta are consecințe decisive din perspectiva experienței duhovnicești sau a misticii. Dacă *pneuma* este calificat ca fiind *necreat* se ajunge la o experiență mistică metafizică care nu are legătură cu experiența mistică ecleziologică. Raportul dintre *creat* și *necreat* devine unul *infra*-antropologic. Detaliul este esențial în ceea ce înseamnă prezentarea și recunoașterea caracterului creat al chipului omului, respectiv a diferenței, fundamentale, dintre *creat* și *necreat*, în raport de o hartă antropologică de un anume fel: ternară sau trihotomică (ca să rămânem în cadrul *fig.* 1 și *fig. 2*). Dacă parcurg teritoriul conform acestei hărți trebuie să știu când trec, dacă trec, sau dacă am doar impresia că trec pe celălalt tărâm, *cel necreat*.

În diagrama a doua (*fig. 2*), vedem, încă o dată, tripartiția: *epithymos*, *thymos*, *intelect*, dacă urmărim axa verticală, centrală (*psyche*). Având tripartiție pe axa verticală, înseamnă că avem aceeași ordine de realitate. Altfel zis, părțile/nivelurile sunt de aceeași natură. Avem un „întreg" (*psyche*) împărțit în trei părți. A se vedea liniile orizontale care trec prin corpul uman, situat în stânga, care ne relevă trei niveluri pe verticală: *epithymos*, *thymos*, *intelect*, ce corespund de fapt pântecelui, pieptului respectiv capului. A se vedea că verticala tripartită are la bază *psyche*! Natura acestui *tot* tripartit? Este natura lui *psyche*! Este o natură/ordine energetică! Și, de fapt, în imagine se poate observa că această tripartiție poate fi integrată în această antropologie trihotomică, fiind partea mediană, și constituind, în fond, o tripartiție a lui *psyche*, care este componentă intermediară, aflată între *soma* și *pneuma*, pe axa orizontală.

Avem, deci, o tripartiție: *epithymos*, *thymos*, *intelect* situată în sânul unei trihotomii: *soma*, *psyche*, *pneuma*, adică avem o interfață între *soma* și *pneuma,* care este de fapt *psyche* – structurat tripartit! A se vedea că *intelectul* (sau *nous*) e situat pe axa verticală a tripartiției, ca nivelul/ partea superioară a lui *psyche*. Trebuie specificat că *trihotomia*, cea pe care o vedem pe axa orizontală, a profunzimii, exprimă o diferență în ceea ce privește substanța/ordinea realității (create!). În schimb, *tripartiția*, trebuie specificat, exprimă o diferență de nivel în cadrul aceleiași substanțe/ordini. Ca exemplu, putem avea, de pildă, i) o *tripartiție* corporală (*soma*), ii) o *tripartiție* energetică (*psyche*) respectiv iii) o *tripartiție* ființială (*pneuma*). Vom vedea ceva mai încolo, detaliat, acest aspect. Este o problemă de mare confuzie, într-adevăr, atunci când această tripartiție (infra-*ordine*) este confundată cu trihotomia (inter-*ordini*).

Despre această identificare și confuzie vorbește Michel Fromaget în *Corp, suflet, spirit – introducere în antropologie ternară*[28]. În volumul amintit, afirmă că la Clement Alexandrinul – face o trimitere la un pasaj, din *Stromate* – cele trei: *mânia* (*iuțimea* sau *irascibilitatea*), *plăcerea* (sau *pofta*) și *rațiunea-intelect* (sau *nous*), respectiv celelalte trei: *corpul*, *sufletul* și *duhul* (sau *spiritul*) se referă, de fapt, la aceleași realități; *mânia-thymosul* ca o umoare legată de corp; *plăcerea* este asociată cu *sufletul*; iar partea gnostică este legată de *nous* (sau de *pneuma*).

Trebuie reținut faptul că, în acest caz, *tripartiția* se suprapune/identifică cu *trihotomia*. Devin interșanjabile. Însă, după cum se poate observa, în diagramele deja

[28] O să detaliem și analizăm comparativ mai multe aspecte din această lucrare, dar nu aici.

prezentate (*fig. 1* și *fig. 2*), *tripartiția* și *trihotomia* sunt situate pe axe diferite. Una de profunzime, cea orizontală. Cealaltă, verticala, de elevare. Și, încă o dată, trebuie precizat că aceste axe reprezintă structura antropologică. Pe de o parte, *axa orizontală*: *soma*, *psyche*, *pneuma*, care reprezintă ordini de realitate antropologică diferită. Pe de altă parte, *axa verticală*, care reprezintă o structură în cadrul aceleiași ordini de realitate antropologică. De pildă, *epithymos*, *thymos*, *intelect*, pe care o regăsim în structura tripartită a lui *psyche*. De fapt, la Clement Alexandrinul aceste denumiri diferite desemnează aceleași realități. Aceasta o remarcă și o critică Michel Fromaget. Iată un exemplu concret de confundare grosieră a *tripartiției* cu *trihotomia*.

Încă un amănunt, extras tot din acest volum. Fromaget consemnează afirmația lui Paul Evdokimov cum că nu există sistem antropologic la Părinți. Dar o comentează, astfel: *Nu-i interesează în măsura în care ei nu scriu (în mod special) eseuri sau tratate de antropologie sistematică. Îi interesează Dumnezeu mai mult decât omul, dar din textele teologice reiese și o structură antropologică*. Ce vreau să spun aici – pentru a trece mai departe – este faptul că există și această abordare în care se confundă, se suprapune total, tripartiția cu trihotomia. Unii, captivi unui dualism spirit-materie, de tip antic, sau mutant, degenerat, de tip cartezian, nu fac diferența dintre ordinile de realitate antropologică. Sunt deosebiri ontologice, precum cea dintre *suflet* și *spirit/pneuma*, la care se referă și asupra căreia insistă și Fromaget.

Însă, deosebirile ontologice, *infra*-antropologice, nu trebuie lecturate ca deosebirile dintre *creat* și *necreat*. Astfel, ceva este *corpul* ca materie, altceva este *psyche*

(ca energie ori materie subtilă), și cu totul altceva este *pneuma* (ca duh sau substanță ființială, după cum spune părintele Ghelasie). Între *corp* și *psyche* respectiv *pneuma* există o diferență ontologică. Între *poftă*, *mânie* și *neștiință* există deosebire, dar în cadrul aceleași structuri tripartite. Una este să remarc o deosebire ontologică între *suflet* și *spirit*, sau între *suflet* și *pneuma*, ca să avem în atenție schema, și altceva este să transform această deosebire între *suflet* și *pneuma* într-o deosebire (și) de natură dintre *creat* și *necreat*.

De reținut că, la Origen, componenta *duh*/*pneuma*, din cadrul trihotomiei, este considerată *necreată*. O eroare de identificare ce are consecințe deturnante, întrucât conduce către o autodivinizare mistică.

Până acum doar am trecut succint în revistă câteva aspecte, urmând în continuare să detaliem. Ca atare, introducem o diagramă ceva mai complexă, care păstrează ca fundal schema anterioară, pentru a facilita înțelegerea corespondențelor și pentru o localizare și poziționare mai ușoară a noilor termeni. Astfel, aducem în atenție și câteva elemente/termeni noi: *persoană*, *ipostas*, *individ*, *suflet*, *puterile sufletului, chip triadic*. Sunt de remarcat și alți termeni, precum *ființă* respectiv *energii*, care relevă diferența ontologică a ordinilor de realitate. Totodată, se va vedea că schema inițială prezintă și o adăugire, în dreapta, care ne relevă, pe axa orizontală, cea a profunzimilor, ruptura/saltul, distincția ontologică dintre *creat* și *necreat*. O distincție fundamentală și decisivă pentru o experiență isihastă autentică.

A nu se confunda, reiterez, distincția dintre *ființă* și *energii* cu distincția dintre *creat* și *necreat*. Distincția dintre *ființă* și *energii* este reală, obiectivă, atât în *ordinea creată*,

cât și în *ordinea necreată*. Acest detaliu este important și din perspectiva delimitării isihaste față de misticile metafizice care nu pot ieși din articularea dualistă: *ființă* (necreat) vs *energie* (creat). Tot aici, în energia/grația creată se poticnește și misticismul catolic, care nu știe de *energiile necreate*. Nu știe, pentru că nu are experiența acestora.

În diagrama următoare (fig. 3) vedem în această *tripartiție* și *trihotomie*, din schema inițială, că acolo unde aveam *duhul*, în structura *trihotomică*, sus-dreapta, avem trecut și un alt termen, anume *ipostas*. Asta înseamnă că *ipostasul* desemnează ceea ce desemnează *duhul*. Un alt termen, deci, anume *ipostasul*, dar cu trimitere la aceeași *realitate creată*. Aceasta înseamnă că *trihotomia: soma, psyche, pneuma* se poate scrie și altfel: *soma*, *psyche*, *ipostas*. De fapt, aici, în ordinea lui *pneuma*, trebuie identificat, în viziunea misticii isihaste, *ipostasul*, care, după cum se vede – trebuie remarcat! – transcende tripartiția filosofiei antice, platoniciene, cea pe axa lui *psyche*: *epithymos*, *thymos*, *nous/intelect*.

Detaliul este relevant, capital în ceea ce privește orizontul de restaurare a chipului omului, ipostatic funciarmente, dar și în ceea ce privește suportul, contactul și participarea, profundă, a chipului omului la Chipul lui Dumnezeu, care, după cum se vede în diagramă (*fig. 3*), nu este în continuitate de substanță cu *ipostasul*, ci este transcendent! Ca atare, nu *psyche* este suportul prim de contact și participare, ci *ipostasul*! Așa se explică și dubla transcendere mistică isihastă, despre care vorbea Avva Ghelasie, una ca descoperire și restaurare de sine, ca *ipostas* – transcendere din *psyche* în *ipostas* –, iar cealaltă ca transcedere-întâlnire cu Dumnezeu, ce are ca bază, de contact și participare, *ipostasul* uman.

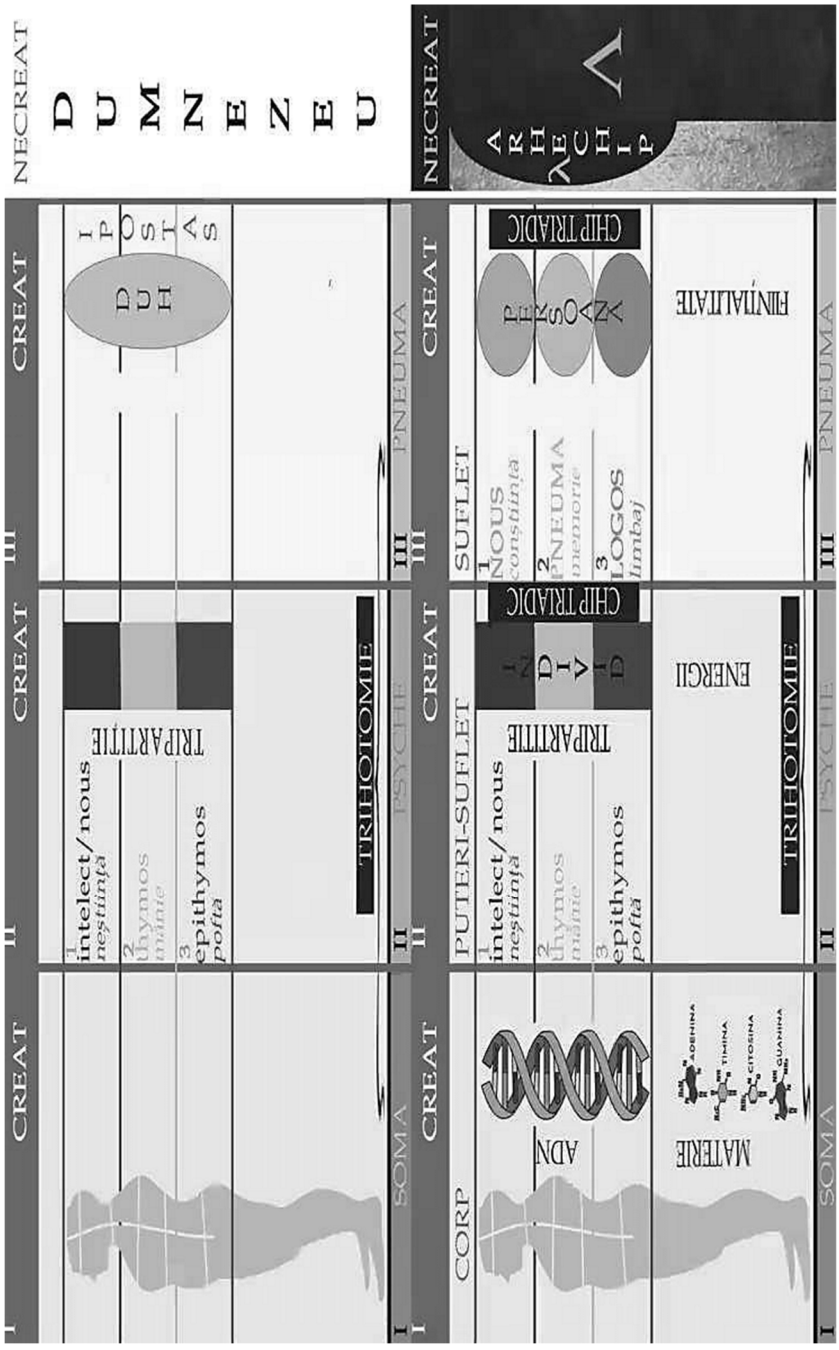

NECREAT
DUMNEZEU
I
II
III
CREAT
SOMA
PSYCHE
PNEUMA
TRIHOTOMIE
TRIPARTIȚIE
1 intelect/nous
neștiință
2 thymos
mânie
3 epithymos
poftă
DUHAS
IPOSTAS
CORP
PUTERI-SUFLET
SUFLET
ADN
MATERIE
ENERGII
FIINȚIALITATE
DIVIZIUNE
CHIP TRIADIC
1 NOUS
conștiință
2 PNEUMA
memorie
3 LOGOS
limbaj
PERSOANE
ADENINA
TIMINA
CITOSINA
GUANINA
NECREAT
ARHETIP

fig. 3

Această trihotomie paulină, în dinamica Tradiției, capătă noi precizări prin Calist Catafygiotul. La acestea se referă și părintele Stăniloae. Trebuie știut – și, în *Ascetica și mistica,* părintele Stăniloae punctează, ceea ce semnala și Evdokimov – anume că nu există un sistem antropologic la Sfinții Părinți. Altfel zis, nu avem un tratat de antropologie sistematică sau un sistem antropologic în mod special elaborat. În *Ascetica și mistica*, există un text semnificativ în acest sens[29].

Să revenim, la *fig. 3*. Dacă urmărim axa tripartiției, observăm că suntem în ordinea lui *psyche*. Ne aflăm în afara ordinii lui *pneuma*. Aceasta este, de fapt, moștenirea antropologică antică, pe filiație filosofică. Dar, totuși, știm sau trebuie să știm că doar revelația hristică ne arată cine este omul. Ne descoperă ce este, într-adevăr, chipul omului. Pentru că omul, după cădere, nu-și mai recunoaște dimensiunea apofatică. Altfel zis, nu se mai identifică ca *ipostas*. Omul nu mai trăiește prin și în chip ipostatic. Chipul său de taină și viața lui ca *ipostas* „de-cade", și, în consecință, trăirea se transmută în această structură tripartită. Dar, de fapt, componenta umană tainică este *pneuma-duhul* care, de fapt, este totuna cu fondul identitar, singular, de *ipostas*. Trihotomia basculează în tripartiție,

[29] *Concepția Sfinților Părinți despre suflet este împrumutată în mare parte de la Aristotel, la care nu este deosebită de cea a lui Platon decât prin aceea că el refuză preexistența lui nous, a minții sau a spiritului, și deci separarea lui de suflet. După concepția aceasta, sufletul, unul în esență, are trei facultăți principale: mintea (sau nous ca potență a tuturor actelor de cunoaștere și cugetare), pofta (avem și aici epitimia, ca potență a tuturor dorințelor și poftirilor), și thymos (potența irascibilă, impulsivă a actelor de curaj, de bărbăție, de mânie bună sau rea). Iar rațiunea ar fi o anumită funcțiune a minții. Când aceasta se consideră în locul minții, sufletul are tot trei puteri: rațiunea, pofta și impulsivitatea*. D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, 2002, p. 95.

după cădere. În umbra căderii, trihotomia se uită. Așa se ajunge la a confunda tripartiția cu trihotomia, energiile cu ființa, creatul cu necreatul.

Începând cu Calist Catafygiotul, mult mai clară, mult mai evidentă este componenta numită *pneuma* care, în plus, apare ca un chip triadic (tripartit): *nous*, *pneuma* și *logos*. Dar această tripartiție a lui *pneuma*, adică a *ipostasului* – care este altceva decât tripartiția lui *psyche*, de factură antică – apare mult mai târziu, într-o clarificare antropologică în dinamica Tradiției. Dacă rămânem numai la *soma*, *psyche* și *pneuma* și la intersecția cu tripartiția filosofică, cea a lui *psyche*, cumva suntem, trăim, antropologic vorbind, în umbra căderii. Nu suntem într-adevăr restaurați. Nu suntem conștienți de această dezvoltare a *duhului*/*pneuma* ca *ipostas* și, mai mult, a unui *ipostas* (creat) descoperit ca fiind un *chip triadic*/tripartit în sine. Ceea ce, de fapt, reprezintă chiar chipul de persoană în sine, *chipul ipostasului – persoana creată* (de subliniat acest detaliu).

Altfel zis, noi nu suntem în planul creației, în ordinea creatului, numai prin corp, sau numai prin axa tripartiției filosofice, în care se trăiește pe dimensiunea lui *psyche*. Există o componentă creată, care este uitată, ascunsă, după cădere. Mai este încă o dimensiune antropologică, apofatică, care ține tot de structura creată. De aceea am făcut delimitarea dintre *creat-om* și *Necreat-Dumnezeu*, după cum se vede în imaginea (*fig. 3*) în care avem aceste două diagrame suprapuse. Există în dreapta, după cum se poate observa, un spațiu între *creat* și *necreat*. Există o fantă sinaptică, dacă pot spune astfel. Punerea una sub alta a celor două scheme are noimă, dacă vrem să vizualizăm re-modelările, dezvoltările, trecerile în direcția apofatică,

personalistă, și să localizăm antropologic numiri/desemnări pentru a vedea echivalările terminologice în raport de recunoașterea ordinilor de realitate: *materială*, *energetică*, *ființială*.

De pildă, *sufletul* și *puterile de suflet*, urmând distincția catafygiotă, după cum se poate remarca, corespund fiecare, după cum urmează: *sufletul* lui *pneuma*, și, deci, *ipostasului/persoanei*, iar *puterile sufletului* corespund lui *psyche*, și, deci, tripartiției antice: *epitymos*, *thymos, intelect/nous*. Una din confuziile majore, în cazul căutătorilor mistici, survine atunci când tripartiția antică, pe axa *psyche,* este desemnată drept *suflet (rațional).* A echivala acest *„suflet" cu sufletul* din perspectiva catafygiotă, înseamnă a confunda sau a nu deosebi *energiile* de *ființă*. Natura *sufletului,* în schema catafygiotă, este pneumatică, adică ține de ordinea lui *pneuma*. Sufletul este un alt termen care desemnează ceea ce este *ipostasul-persoana*. Sufletul (în perspectivă catafygiotă) și *ipostasul-persoana* se referă la aceeași realitate. Altfel zis, sufletul este totuna cu *persoana-ipostasul*, așa cum de fapt a afirmat și Avva Ghelasie. Viceversa, a considera sau a identifica tripartiția antică, chiar purtând supranumele „suflet rațional", ca fiind *ipostasul-persoana*, este o mare eroare care conduce la a identifica *pneuma* cu necreatul, deci cu divinul. Necreatul este dincolo de creat, așa cum se vede în diagramă (*fig. 3*). De aici, fanta care distinge/rupe ontologic, definitiv, dar fără a obtura comunicarea dintre creat și necreat.

Dihotomia antropologică creștin-răsăriteană: suflet și trup, trebuie lecturată în cadrul complexității acestei diagrame (*fig. 4*), care ne reliefează și caracterul său iconic, apofatic, personalist.

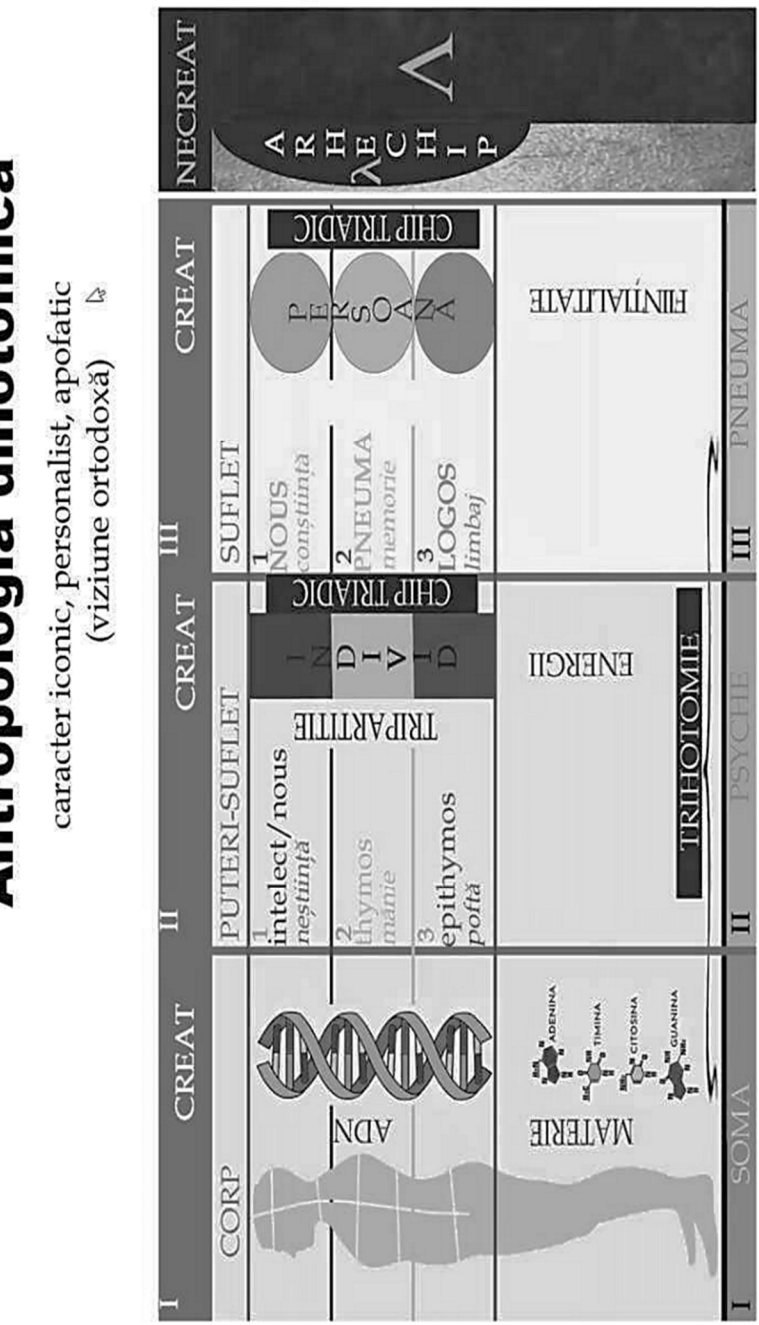

Antropologia dihotomică
caracter iconic, personalist, apofatic
(viziune ortodoxă)
I CREAT
II CREAT
III CREAT
NECREAT
CORP
PUTERI-SUFLET
SUFLET
ADN
MATERIE
ADENINA
TIMINA
CITOSINA
GUANINA
1 intelect/nous neștiință
2 thymos mânie
3 epithymos poftă
TRIPARTIȚIE
ÎN DIVID
ENERGII
CHIP TRIADIC
1 NOUS conștiință
2 PNEUMA memorie
3 LOGOS limbaj
PERSOANA
CHIP TRIADIC
FIINȚIALITATE
TRIHOTOMIE
I SOMA
II PSYCHE
III PNEUMA
ΑΡΧΕΤΥΠΟΝ

fig. 4

Aici (*fig. 4*), suntem, cu structura antropologică, în ordinea creată. Ne mișcăm pe direcția de profunzime, trihotomică, pe axa orizontală, care cuprinde, de fapt, și tripartiția antică, urmărită pe axa verticală, ce este una degenerată; de aceea este și desemnată prin termeni ai căderii: *poftă, iuțime*, *neștiință*. Mai mult, apar și detalii în plus, în raport cu schemele inițiale. Aici, pe axa *psyche* tripartită, apare după cum se vede, încă o precizare. Tripartiția antică, după cum știm, are conotațiile căderii, sens în care e configurată prin *poftă*, prin *mânie*, prin *neștiință*. Însă, în omul restaurat, chip întregit și îndumnezeit, *tripartiția* este un *chip triadic*, dar *energetic* în natura sa. Tripartiția antică nu relevă doar o inversare a fiecărei părți în contrariul său, ci arată și o mișcare neunitară, antagonică, fragmentară, care contrapune și părțile între ele. Refacerea, restaurarea tripartiției o face să fie recunoscută ca un *chip triadic*, ca semn al unității și integrării, al iconizării și personalizării.

În diagrama (*fig. 5*) care urmează regăsim tripartiția antică, filosofică, dar și trihotomia *soma*, *psyche*, *pneuma*, biblică. Avem și distincția dintre *creat* și *necreat*. Se poate observa în imagine că *necreatul* este în afara *tripartiției* și *trihotomiei*. După cum se vede în banda superioară, orizontală, ambele (*tripartiția* și *trihotomia*) țin de creat. În ordinea necreată este trecut *„Λ”* ca semn al Logosului respectiv *„λ”* ca semn al *logoi*-lor, paradigme divine numite arhechipuri, de Avva Ghelasie. Prin urmare, *necreatul* se află dincolo de trihotomie: *soma*, *psyche*, *pneuma*. La Origen, și la Fromaget, *necreatul* este introdus în trihotomie. Este chiar *pneuma* – drahma cea pierdută.

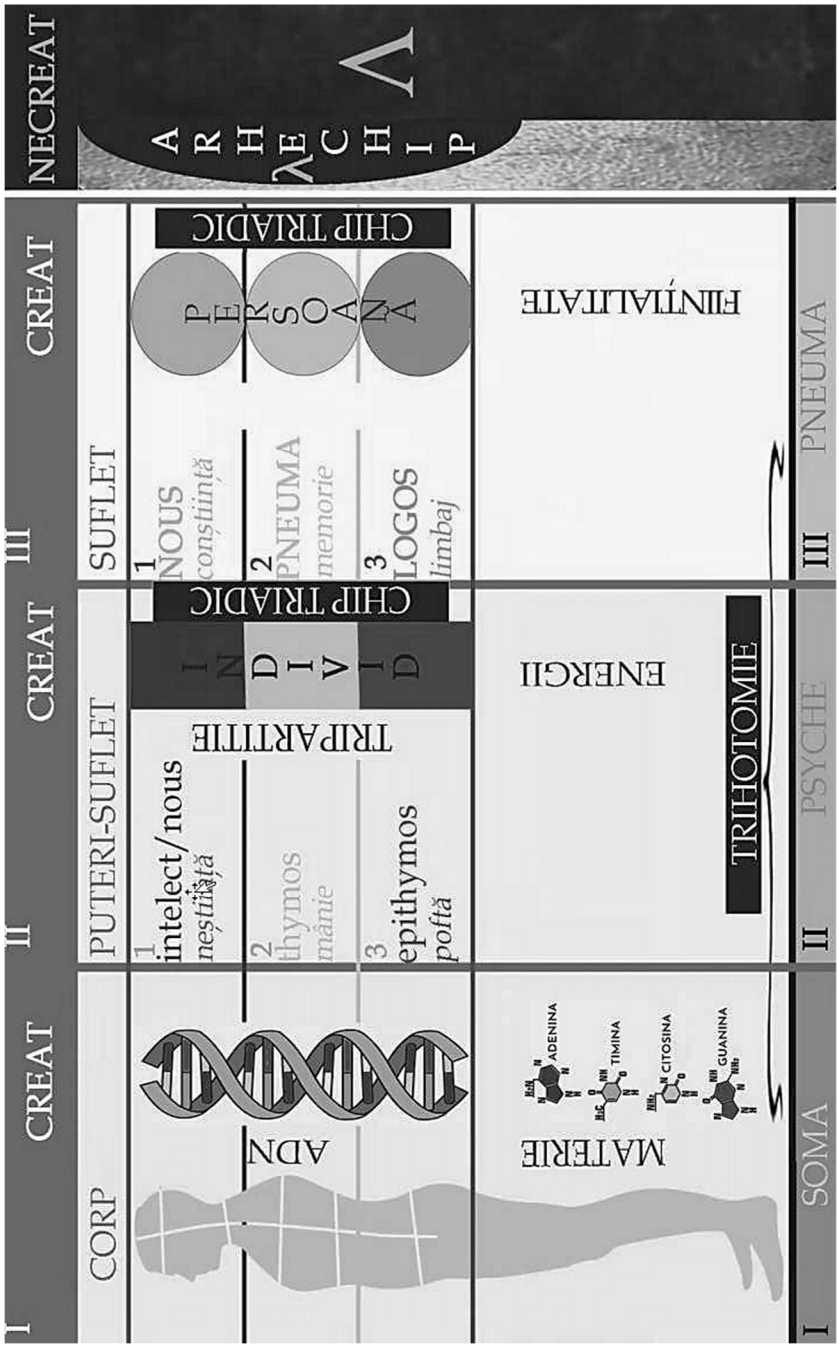

I CREAT
II CREAT
III CREAT
NECREAT
CORP
PUTERI-SUFLET
SUFLET
1 intelect/nous neștiință
2 thymos mânie
3 epithymos poftă
TRIPARTITIE
INDIVIDUALITATE
CHIP TRIADIC
1 NOUS conștiință
2 PNEUMA memorie
3 LOGOS limbaj
CHIP TRIADIC
PERSOANA
ADN
MATERIE
ADENINA
TIMINA
CITOSINA
GUANINA
ENERGII
TRIHOTOMIE
FIINȚIALITATE
ARHETIP
I SOMA
II PSYCHE
III PNEUMA

fig. 5

În partea dreaptă, avem dezvoltarea a ceea ce, în schema inițială, era *duhul*, pe axa verticală a lui *pneuma*. Avem însă aici, reprezentată pe axa lui *pneuma*, structura triadică, *tripartiția* în ordinea lui *pneuma*, alta decât *tripartiția* în ordinea lui *psyche*. Acest aspect îl semnalează și părintele Stăniloae, evocându-l pe Calist Catafygiotul, cel care relevă deosebirea dintre *puterile sufletului* (*epithymos*, *thymos*, *intelect*/*nous*) și *suflet* (*Nous*, *Pneuma*, *Logos*). Deosebirea este semnificativă prin faptul că nu se confundă *sufletul* cu *puterile sufletului*, sau nu se reduce *sufletul* la *puterile sale*, așa cum se întâmplă în filosofia antică. Asta, pe de o parte. Pe de altă parte, noutatea mistagogică este că introduce și o tripartiție a *sufletului*, distinctă de tripartiția *puterilor sufletului*. O dublă tripartiție, deci! Ceea ce relevă un chip triadic al lui *pneuma*, altfel zis al *duhului*. Deci, există chip triadic al *ipostasului*/*persoanei*. Aici e *taina persoanei* asupra căreia a insistat isihastul de la Frăsinei.

Mai trebuie sesizat că regăsim în reprezentarea schematică atât *nous,* cât și *Nous*; cel dintâi (*nous*) este asociat *puterilor sufletului*, cel de-al doilea (*Nous*) este arondat *sufletului*. Am folosit literă mică și majusculă pentru a le diferenția. Însă, aici, în legătură cu mintea: nous/ Nous, și teoretic, și experiențial, se face o altă confuzie. Cum se diferențiază *nous* de *Nous*? Trebuie identificată poziția lor în schemă *(fig. 5)*, cea care ne relevă și natura lor. Există distincția ontologică. *Nous*-ul, la Calist Catafygiotul, nu este *nous*-ul filosofic. La Calist Catafygiotul, avem *Nous* ca parte superioară a *sufletului* (ființialitate), în vreme ce, filosofic, avem *nous* ca parte superioară a *puterilor sufletului* (energii). Una este situarea lui *Nous* în *chipul sufletului*. Alta este situarea lui *nous* în *puterile sufletului*.

Părintele Ghelasie e cel care, reiterez, insistă și mai mult pe evidențierea acestui chip triadic al lui *pneuma*, care corespunde, în limbaj contemporan, chipului în sine de persoană. De unde triadele persoanei – chip-față-asemănare, iubire-dragoste-dăruire etc. –, regăsite în formulările ghelasiene ca fiind supranumiri/categorii ale limbajului persoanei. A nu se confunda *pneuma*, ca denumire generică asupra acestei ordini din trihotomia *soma*, *psyche*, *pneuma* cu componenta mediană (*Pneuma*) din chipul triadic al *ipostasului-persoanei*: *Nous-Pneuma-Logos*. Aici suntem în ordinea apofatică a chipului triadic al *persoanei*! Apofatismul antropologic! Și toate acestea, încă o dată trebuie subliniat, țin de creat! Țin de chipul antropologic! Necreatul este dincolo de *pneuma*. Este *fantă* între creat și Necreat!

Și aici, în *fig. 5*, am semnalat arhechipul, modelul/*logoi*, prin acel lambda mic (*λ*). Prin Fiul este conceput acest arhechip-model, și, în temeiul său, ca model arhechipal, se înfăptuiește creația. Modelul este necreat, așadar. A nu se confunda însă *modelul arhechipal* cu *pneuma* din structura antropologică! Eroare pe care o face Origen, și ce-i ce-l urmează. Crearea după model conferă creației caracterul iconic, întrucât creația este asemănare creativă cu modelele arhechipale, care constituie baza-chip a asemănării.

Am văzut recent prezentarea unei teme ce privea „omul ca duh". În respectiva expunere am observat că se încerca recuperarea omului ca entitate duhovnicească, nematerială. Se atragea atenția asupra captivității într-o mentalitate materialistă. Și, de aici, prin contrast, se afirma nevoia de explorare a universului lăuntric. Am aflat că Cuv. Sofronie Saharov – în viziunea părintelui Coman, care ținea prelegerea – ar fi fost cel mai complet teolog. A vorbit despre antropologia duhovnicească, despre ființarea omului,

a sufletului omului ca entitate nematerială. A făcut o trecere în revistă a unor reprezentanți filocalici, punând în evidență faptul că *omul lăuntric,* sintagmă asupra căreia insista, ar fi în centrul scrierilor filocalice. Printre reprezentanții patristici ai acestei antropologii duhovnicești erau amintiți: Sf. Grigorie de Nyssa (legat de omul lăuntric, de lumea noastră lăuntrică), Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Maxim, Sf. Simeon Noul Teolog, dar și renumiții părinți isihaști din sec. XIV: Grigorie Sinaitul, Calist Patriarhul și Sf. Grigorie Palama desigur, respectiv Nicodim Aghioritul, mai aproape de noi. Așadar, un întreg lanț diacronic axat pe antropologia *omului lăuntric* care ne semnalează, nouă, astăzi, importanța acordată, filocalic, „entității duhovnicești"; prelegerea – parcurs dedicat descoperirii „omului ca duh".

S-a insistat pe acreditarea unei perspective patristice, ca fiind coerentă și unitară, asupra a ceea ce, prin raportare la omul din afară, era numită anatomia omului lăuntric. Dar exista trimitere și la inimă, la centrul de „ființări al existenței persoanei umane", la „inima ca duh" ș.a.m.d. Și, în context, în legătură cu anatomia *omului lăuntric*, a intervenit și chestiunea minții.

Printre altele, în acea prezentare, s-a susținut ceva ce nu am înțeles – apropo de subtitlul *Filocaliei* – ceva cu care, mai bine zis, sunt în dezacord. Mă refer la afirmația părintelui Coman cum că nu a înțeles niciodată – și nu a înțeles, nici până acum, în 2025 –, de ce părintele Stăniloae a omis, din traducerea subtitlului Filocaliei, cuvântul minte. Sau, mai degrabă, era nedumerit de ce l-a înlocuit cu cuvântul om. Sigur, *Filocalia* este un gen literar, dar conținutul din subtitlu – după cum afirma părintele profesor, în prezentarea sa – ne arată conținutul acestor scrieri filocalice, și anume: cum *mintea/ nous se poate curăți, desăvârși și îndumnezei*. Reproșa, în fond, că părintele

Stăniloae a înlocuit termenul *minte* cu termenul *om*. De aici conchidea, cumva, că prin acest subtitlu, care folosea termenul om în loc de minte, *mintea* a fost scoasă din preocupările noastre: *În felul acesta părintele Stăniloae a scos din preocupările noastre o realitate fundamentală, care este mintea. Mintea ca realitate duhovnicească, mintea ca duh, duhul sau mintea – chip nematerial, și la Sf. Ap. Pavel, și la Sf. Sofronie Saharov.*

Nu cred că este chiar de neînțeles de ce părintele Stăniloae a înlocuit *mintea* cu *omul*... care, ca *întreg om*, se poate curăți, desăvârși și îndumnezei. În fond, nu este o scoatere a *minții* din preocupări, cât este o prezentare a omului ca *întreg* menit curățirii, desăvârșirii și îndumnezeirii. Nu doar o parte, anume *mintea,* se curățește, se desăvârșește și se îndumnezeiește – ci *omul întreg* e chemat să se curățească, să se desăvârșească, să se îndumnezeiască. Prin urmare, cred că părintele Stăniloae a introdus un detaliu care marchează o lărgire de viziune filocalică, dar într-un sens integrativ. Astfel, conotația subtitului filocalic orientează înțelegerea spre curățirea, desăvârșirea și îndumnezeirea omului ca *întreg*, inclusiv a corpului, deci, nu doar a *minții* ca parte sau ca ochi al *sufletului*.

Din acest punct de vedere, opțiunea părintelui Stăniloae pentru *om*, nu pentru *minte*, cred că este absolut de înțeles! Acest aspect integrativ, relațional, personalist, reiese și din notele părintelui Stăniloae la *Filocalie*. Reiese și mai clar din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* – la care m-am referit cu altă ocazie –, volum pe care îl consider o esență de perspectivă filocalică românească. Când spun *filocalie românească*, am în vedere și sensul unei sinteze, și sensul unei actualizări, dar și sensul unei amprente anume, specifice, personalizate. În realitate, chiar acest subtitlu –

care nu ar fi de înțeles, prin faptul că ar fi înlocuit *mintea* cu *omul* – cred că are o explicație, și în asumarea trupului, dar și a cosmosului prin trup.

La părintele Stăniloae nu este căutat doar *omul lăuntric,* așa cum este în această formă filocalică, de amprentă grecească. Și – mai ales, în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* – apar în chip limpede aceste aspecte de relaționare și participare, de integrare, evidențiate pe fondul dimensiunii personaliste a apofatismului antropologic. Numai dacă citim cu atenție titlurile de capitole ale acestui volum, fără a intra în conținut, putem să remarcăm că privește omul ca întreg, ca persoană împlinită în deschidere inter-personală. Este, în subsidiar, și o perspectivă antropologică mai complexă decât cea clasică, filocalică. Acest volum relevă o viziune filocalică de sinteză și o actualizare, căreia i-am spus (și) românească, și spre a o deosebi de cea clasică, cea în care amprenta greacă este foarte pregnantă, paradigmatică. Ca drept dovadă, există această neînțelegere a părintelui Stăniloae, tocmai pentru că este lecturat din perspectiva filocalică greacă, ca paradigmă, considerată ca și când ar fi unica paradigmă... De aici și această prezentare și apologie a omului ca *duh*, respectiv delimitarea printr-un contrast, de tip dualist, între o mentalitate materialistă și una spiritualistă.

Dar – cum se va vedea și în ceea ce-l privește pe Fromaget – nu doar raportul unei antropologii spirituale, să-i zicem duhovnicești, cu una materialistă, căreia i se contrapune, este de pus în discuție. Poate fi pus și trebuie pus în dezbatere (apologetică) și raportul comparativ al unor antropologii diferite, care se revendică cum că ar avea o perspectivă spirituală, mistică chiar, dar care nu sunt, după cum se va vedea, întru același model și întru aceeași

viziune cu cea mistică, isihastă. Chiar dacă se folosesc termeni precum metanoia, metamorfoză, transfigurare, theosis, îndumnezeire, așa cum face Fromaget, vom vedea – pornind de la structura antropologică efectivă – că perspectiva antropologiei ternare, ca antropologie spirituală pe care o avansează, nu se situează, în realitate, într-o perspectivă creștină asupra omului, deși pare că ar face-o. Oferă alt conținut și o altă situare, inclusiv personalismului, funciar, apofatic, specific creștinismului răsăritean. Și se vor putea vedea comparativ aceste aspecte, urmărind structurile detaliate.

Revenind la Dumitru Stăniloae, și la faptul că ar fi de neînțeles această traducere de subtitlu filocalic. În realitate, este lesne de înțeles, dacă nu ne raportăm la traducerea efectivă a unor termeni, ci la transpunerea unei viziuni a marelui teolog și trăitor filocalic, recent canonizat ca Sfânt Mărturisitor. Trebuie să căutăm să vedem și să încercăm să înțelegem ce a vrut să indice, folosind termenul *om*, nu termenul *minte*... Căci, pe fond, nu a fost o chestiune de traducere propriu-zisă. Nu a fost ca și cum n-ar fi știut să traducă *nous* prin *minte*. În niciun caz! Înseamnă că a avut un motiv, o intenție și un scop anume pentru o astfel de alegere. Motivul, cred, are în atenție omul ca întreg/persoană. Vizează omul ca întreg chip. În om se cuprinde și mintea. Mintea este doar o componentă a omului. Nu este întreg omul! Ca atare, nu gândesc demersul de curățire, de desăvârșire, de îndumnezeire doar în raport de o componentă a umanului, chiar lăuntrică fiind ea – așa cum este declarată în această prezentare *mintea* –, ci în raport de *omul întreg*. Și nu numai omul întreg este vizat, ca întreg circumscris, ci ca întreg împlinit participativ în taina perihorezei interpersonale. Are în atenție, deci, omul în deschiderile sale relaționale, omul ca persoană-chip în comuniune.

La părintele Stăniloae – mă refer la *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* –, remarcăm un personalism antropologic, în sensul său tare, ca antropologie apofatică, dar și o transparentizare a omului și a cosmosului. Prin urmare, nu am doar un raport între „un lăuntric" și „un exterior", să-i zicem superficial, opac, mat, întrucât e corporal, material, netransparent. Există și raportul interuman *eu-tu-el*, dar și transparența Sfintei Treimi prin acesta! Există și modelul și structura relațională care – de multe ori în această abordare filocalică clasică, introspectivă (deși, termenul e prea psihologic), orientată mai mult pe sinele lăuntric – nu este avută în atenție. Dar avem și *prezența*! Mă refer la relaționarea în această formă care ne face prezentă și transparentă Sfânta Treime inclusiv prin raportul interuman *eu-tu-el*. Nu e doar un model de relaționare, preluat, în mod deist, din plan divin și transpus în plan uman, ci este și prezență, și amprentă și transparență dumnezeiască, ca implicare permanentă în cele umane. Fondul *prezenței* este chipul de persoană. De aici posibilitatea întrepătrunderilor perihoretice inter-personale care nu pot confunda și nici amesteca umanul cu divinul, creatul cu necreatul.

De la părintele Stăniloae am să evoc, ca exemplificare, doar câteva titluri de capitole din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*.

1. *Omul ca unitate a contrastelor: suflet și trup, capabil să înainteze la nesfârșit în cuprinderea, și transfigurarea tuturor, prin unirea cu Dumnezeu.*

Sunt aspecte legate și de viziunea maximiană, prin orientarea dată de cuprinderea și transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu. O cuprindere, o transfigurare, o unire care nu implică doar *mintea*. Evident! Avem *omul ca unitate a contrastelor*, dar avem și *omul* ca *suflet și trup*.

În această îmbinare, *suflet și trup*, omul este angajat într-o înaintare nesfârșită. În ce sens? În sensul cuprinderii și transfigurării tuturor. Un sens care implică o ieșire din chipul lăuntric, acesta pe care se tot bate monedă, în duhovnicia clasică, filocalică, ca lume interioară. Aspect lăuntric care nu poate fi neglijat sau desconsiderat. În niciun caz! Dar este imperativă o ieșire și în afară din sine; o ieșire care caută transfigurarea și cuprinderea tuturor – nu exluderea tuturor! – prin unirea cu Dumnezeu. În Dumnezeu ne unim cu toți și toate. Nu e doar o unire solitară, și numai a minții, numai în și prin minte.

2. *Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omenești și, prin ele, de Dumnezeu ca Persoană.*

Remarcăm caracterul personalist care cuprinde și această componentă a minții, dar nu se reduce la ea. Observăm că persoana este *pentru* alte persoane, de care are nevoie. Astfel, *nevoia fundamentală* a omului ca persoană este nevoia de alte persoane. Această nevoie e un dat, nu o opțiune! Înaintarea nesfârșită implică, are nevoie de un împreună, de un parcurs și o cuprindere, de o transfigurare inter-personală.

3. *Omul și lumea exterioară, și transparența în veci sporită a lui Dumnezeu prin lume*.

Avem și aspectul lumii exterioare și al transparenței lui Dumnezeu prin această lume exterioară. Ca atare, nu avem de-a face doar cu lumea interioară, ca viețuire în „omul lăuntric". Altfel zis, nu avem numai lăuntricul, ci avem și exteriorul, nu doar pe cel propriu, uman, ci și pe cel al lumii. Este o prezență, în această exterioritate a lumii prin care îl vedem transparentizat pe Dumnezeu. Ne întâlnim cu Dumnezeu și în acest fel *inter*-mediat.

Această transparență nu este statică, dar nu este nici plafonată, limitată, întrucât este în veci sporită de Dumnezeu. Iar sporirea veșnică a transparenței prin lume – prin trupul omului și prin trupul lumii! – este posibilă prin faptul că Dumnezeu nu este o natură sau o esență impersonală, ci este Persoană! Treime de Persoane!

Așadar, din această perspectivă cred că se poate înțelege de ce opțiunea Părintelui *Filocaliei*, chiar în acel subtitlu, era legată de *om* și nu de *minte,* doar. Este problema întregului, și nu a părții. Omul trebuie să fie și să trăiască întru această deschidere. Ca atare, nici pe departe nu se poate acredita faptul că părintele Stăniloae ar fi scos mintea din preocupările spirituale – mintea, în sensul acesta de *duh,* ca să zicem așa. Dimpotrivă, viziunea sa este și mai profundă și mai largă. Este mai deschisă, dar integrativă, nu unilaterală, ca tipar spiritualist. Nu a lăsat preocupările spirituale să devină exclusive, să se circumscrie, să se cantoneze într-o nișă a lăuntricității, lipsită de respirație amplă, profundă.

Chiar esența lăuntricului de ar fi descoperită și atinsă, ea nu poate decât să dea mărturie, întru adevăr, de nevoia unui raport cu celălalt. Experiența lăuntrică are nevoie de această relaționare interpersonală care este amprentată de o prezență a lui Dumnezeu, care este transparent în ceilalți. Se poate spune că în acest caz avem de a face și cu un *lăuntric* scos *la arătare*. Este un *lăuntric* pus în comuniune. Aspectul acesta interpersonal este fundamental și, ca atare, este subliniat de Cuviosul Mărturisitor Dumitru, ca recunoscut teolog al persoanei.

Inclusiv această *unitate a contrastelor între suflet și trup*, în omul angajat într-o nesfârșită cuprindere și transfigurare a tuturor, ține de o orientare a parcursului duhovnicesc asumat în acest fel. Este o deschidere spre cuprin-

dere a tot și toate, care este prezentă aici. Nu este numai problema sufletului, ori a componentei superioare a sufletului ca *minte*, în sensul duhovnicesc, în care ne retragem, gândind că acolo este toată legea și proorocii..., ca să spun astfel...

La părintele *Filocaliei* românești străbate o viziune mult mai profundă și mai nuanțată, mult mai relațională, mult mai orientată și aplicată interpersonal și, totodată, integrativă. Încearcă să iasă din conotația metafizică greacă în care – și din prezentarea, evocată anterior – transpare această dualitate strictă între materie și spirit/duh. În acest caz, noi ne restrângem la a preciza filocalic doar o antropologie duhovnicească/spirituală, prin delimitare și în contrast cu o antropologie materialistă, sau ne-duhovnicească.

Depinde însă în ce context ne situăm, dar și cui ne adresăm, în fond. Dacă ne desfășurăm în lăuntrul aceleiași paradigme, marcați de un singur specific filocalic, nu e neapărată nevoie și de o altă raportare. Însă, dacă se ridică problema unui raport cu alte perspective antropologice, de asemenea spiritualiste, intră în lucru alte hotare. Sunt necesare abordări comparative. Trebuie puse față în față diversele structuri antropologice. E nevoie să se detalieze harta antropologică, într-o desfășurare completă. Așa poți să ai în atenție mai lesne delimitările clare și să observi deschiderile (sau închiderile – după fel) în acest chip comparativ.

Astfel, putem să vedem dacă ne mișcăm și facem duhovnicie numai în siajul unor elemente antropologice livrate de filosofia greacă, cea a unei tripartiții platoniciene – despre care, în *Ascetica și mistica*, părintele Stăniloae afirma că, timp îndelungat, a fost folosită ca model antropologic – și nu luăm în seamă și achizițiile, de sec. XIV, palamite și catafygiote (am precizat recurent acest detaliu),

respectiv personalismul, ontologic-relațional, de sec. XX, în care, în sens creștin, *persoana – chip în sine* are conotația unei realități de taină, ca nucleu apofatic, profund, ca prezență iconică, și nu conotația de substrat superficial, cum este la Fromaget, în antropologia sa ternară.

Și în această schemă a antropologiei dihotomice, în viziune ortodoxă, precum cea deja prezentată (*fig. 5*), am trecut *persoana* ca ființialitate, identificată în ordinea lui *pneuma*, ca (fiind) *duh*. Pe când, în antropologia ternară, la Fromaget, se observă că avem „persoana", ca în schema de mai jos (*fig. 6*), situată undeva în stânga, în ordinea lui *soma*. În acest caz, „persoana" este ca un fel de umbră, apare ca un fel de mască.

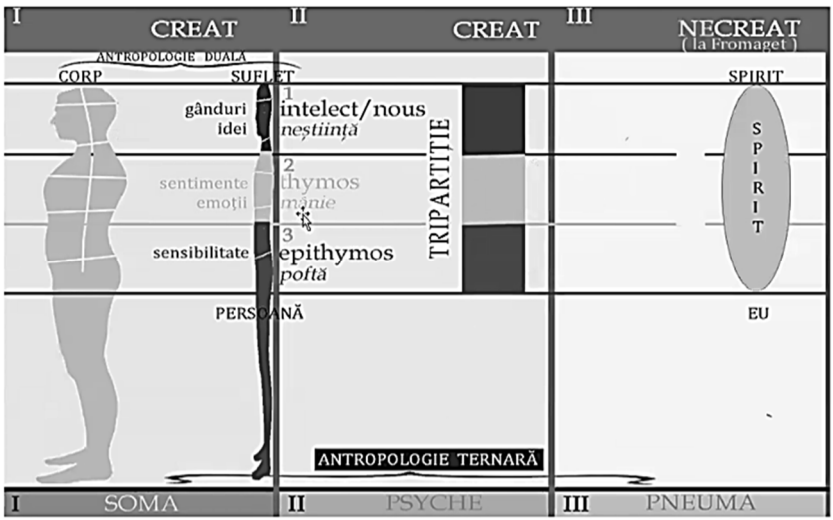


fig. 6

De fapt, Fromaget, după cum se vede, asociază „persoana" cu *masca*. Se va remarca pe parcurs și efectul identificării „persoanei" cu acest epifenomen, adică cu *masca*, ce are consecințe asupra înțelegerii eronate, pervertite, a metanoiei, a îndumnezeirii etc. Prin urmare, chiar dacă i

s-ar da aceluiași termen, anume *persoana*, o semnificație similară – relaționare și dăruire, deschidere și altruism, de pildă –, persoana poate să difere, în aceste viziuni, în primul rând prin natura intrinsecă. Poate să difere în chip ontologic. Este o deosebire de substanță. Poate să exprime ordini diferite ale realității antropologice (create). Altceva este *persoana* în cadrul dihotomiei răsăritene. Este perspectiva în care, după cum se vede (*fig. 5*), *persoana* este poziționată, în dreapta, pe axa orizontală de profunzime. Este situată în ordinea lui *pneuma*, și nu aici, în stânga, ca la Fromaget, în ordinea lui *soma*, după cum se poate observa.

Astfel, într-o reprezentare ceva mai simplificată (*fig. 7*), antropologia ternară al lui Fromaget nu ia în considerare această tripartiție filosofică antică, pe care, mai degrabă, pare că o presupune (din ce înțeleg eu) ca existentă.

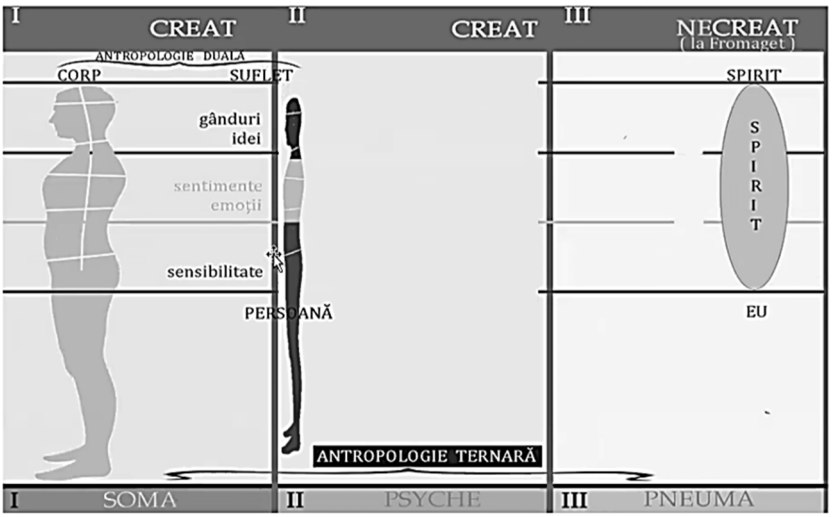


fig. 7

Remarcăm în această diagramă (*fig. 7*) cum *antropologia dual*ă se cuprinde în *antropologia ternară*. În stânga sus, pe axa lui *soma*, observăm acolada care formează *antro-*

*pologia dual*ă – antropologia „corp *și* suflet" –, cu „sufletul", în sensul aparent de „persoană", structurat în sens psihologic, ca *psihism*: gânduri și idei, sentimente și emoții, respectiv sensibilitate. Dincolo de această dualitate antropologică, ar fi ceea ce Fromaget numește *spirit*. Schema aceasta ne mai relevă și o altă disjungere, cea dintre *persoană* și *eu* (*spiritul*, pe axa lui *pneuma*, este acest *eu* fundamental). Ceea ce este de maximă importanță și este necesar de semnalat aici este faptul că, la Fromaget, acest *eu* (sau acest *spirit* regăsit în ternarul *corp-suflet-spirit*), este precizat ca fiind *ne*-creat. A se vedea, pe axa orizontală, sus, dreapta.

În acest sens, dacă încerci să te realizezi prin această antropologie ternară, dacă încerci să urmezi această cale, ajungi, experiențial, la un tip de autodivinizare. Sensul metanoiei (și sensul metamofozei... se va vedea), dar și sensul transfigurării și al îndumnezeirii, în această schemă a ternarului antropologic, vizează realizarea acestui *spirit*, tinde la identificarea cu acest *eu,* care este *necreat*. Acest *spirit* sau *eu* este drahma cea pierdută pe care ne îndeamnă Fromaget să o găsim.

Acest caracter necreat se verifică, în cadrul viziunii lui Fromaget, prin faptul că *spiritul* sau *eul* nu se încadrează nici în logica *ex-deo*, nici în logica *ex-nihilo*, care privesc, la el, modul apariției în existență. Aici, în reprezentarea de mai sus (*fig. 7*), în logica *ex-nihilo* intră „persoana", care, după cum am spus, este aglutinată drept o componentă a antropologiei dualiste.

Ca atare, avem o problemă complicată și, totodată, gravă, dacă privim din perspectivă isihastă, ca mistică autentică, ecleziologică, deci. De fapt, concepte de autentică spiritualitate creștină (metanoia, theosis, îndumnezeirea, transfigurarea) cofrate într-o astfel de schemă, de

către Fromaget, sunt extrase de pe calea ecleziologică. În fond, intrând și încadrându-te într-un astfel de parcurs, ieși din spațiul ecleziologic. Însă, pentru a vedea bine unde te scoate sau unde te împinge Fromaget, ai nevoie de structuri comparative. Acestea te pot ajuta să observi realitățile ca atare, și să faci distincția dintre creat și necreat etc. Dacă nu ai în vedere această reprezentare comparativă e mai greu să te prinzi de „schemă".

Am reținut titlul unei prezentări recente a părintelui Efrem de la Vatoped: *Omul ființă psiho-somatică*. Am remarcat titlul. Nu am apucat să vizualizez și conținutul. Interesantă tema! Contează însă dacă *psiho-somaticul* îl devoalez în cadrul unei complexități, în genul diagramei din *fig. 5*.

Altceva este dacă identific *psiho-somaticul* în structura schemei din *fig. 6* sau într-alta, puțin diferită, în care am un soi de tripartiție: gânduri, emoții, sensibilitate, în rol de „suflet", ca în *fig. 7*.

Contează, prin urmare, cum mă poziționez vizavi de acest întreg *psiho-somatic*, dar și cum și cu ce identific acest *somatic* (ce ar fi corpul), dar, mai ales, acest *psiho* (ce ar fi *psiho*?). Care este chipul-forma, structura, natura, procesualitatea sau modul de relaționare al lui *psiho*? Dacă nu am această prezentare, într-o cartografiere mai largă, se poate înțelege că vorbim de același om, doar că îl vedem din perspectivă duhovnicească... Ceea ce, evident, nu este așa. Iar aceasta se poate vedea clar în aceste diagrame.

Paradoxal, antropologia ternară, în perspectiva lui Fromaget, este o formă simplificată, reducționistă, față de ceea ce ar putea fi o autentică antropologie dihotomică, creștin-răsăriteană, dar văzută pe o hartă extinsă, detaliată ca în *fig. 5*.

Antropologia ternară (marca Fromaget) este lipsită de dimensiunea necreată propriu-zisă, inclusiv de accesul la ordinea arhechipală a *logoi*-lor (*fig. 7*). Trebuie să privim comparativ antropologia ternară (a lui Fromaget) în raport cu antropologia trihotomică biblică reală (*fig. 8*), diferită de cea origeniană, care o deturnează.

În antropologia ternară a lui Fromaget, situată în imagine deasupra antropologiei trihotomice, avem un fel de melanj între *corp* și *suflet*. Nu este foarte clară distincția dintre *corp* și *suflet*. Apare ca un „tot dual": *suflet* și *corp*. În realitate „sufletul" este un *psihism* alcătuit din gânduri, sentimente și sensibilitate. Fromaget introduce într-adevăr un terț (*spiritul-eul*), lărgind această dualitate (antropologie duală). Extinde astfel dualitatea la ternar, adăugând *spiritul/eul*, pe care îl consacră ca fiind *ne*-creat.

Ca atare, avem următorul ternar: *corp-suflet-spirit*. Un ternar care în limbaj psihologic poate fi și altfel formulat: *corp-persoană-eu*. Ce este de subliniat și de reținut este faptul că în această antropologie ternară, expusă de Fromaget, unul din termeni este *ne*-creat. Este o eroare de identificare majoră! De neadmis, în mistică! Privind comparativ, și urmărind corespondența dintre cele două diagrame suprapuse, se poate observa că *spiritul/eul* în antropologia ternară a lui Fromaget, corespunde *duhului/ ipostasului*, din antropologia trihotomică. A se vedea axa verticală a lui *pneuma*. (*fig. 8*)

Așadar, au caracter *pnevmatic*, ca substanță – *sunt ființialitate creată*, în limbaj ghelasian –, atât *spiritul/eul*, cât și *duhul/ipostasul*. Diferența, care este una esențială, este dată de caracterul *ne*-creat atribuit de Fromaget *spiritului/eului*. Consecința? Nerecunoașterea adevăratului *necreat*, transcendent, atât în sens arhechipal (*logoi*/model), cât și în sensul chipului lui Dumnezeu în sine.

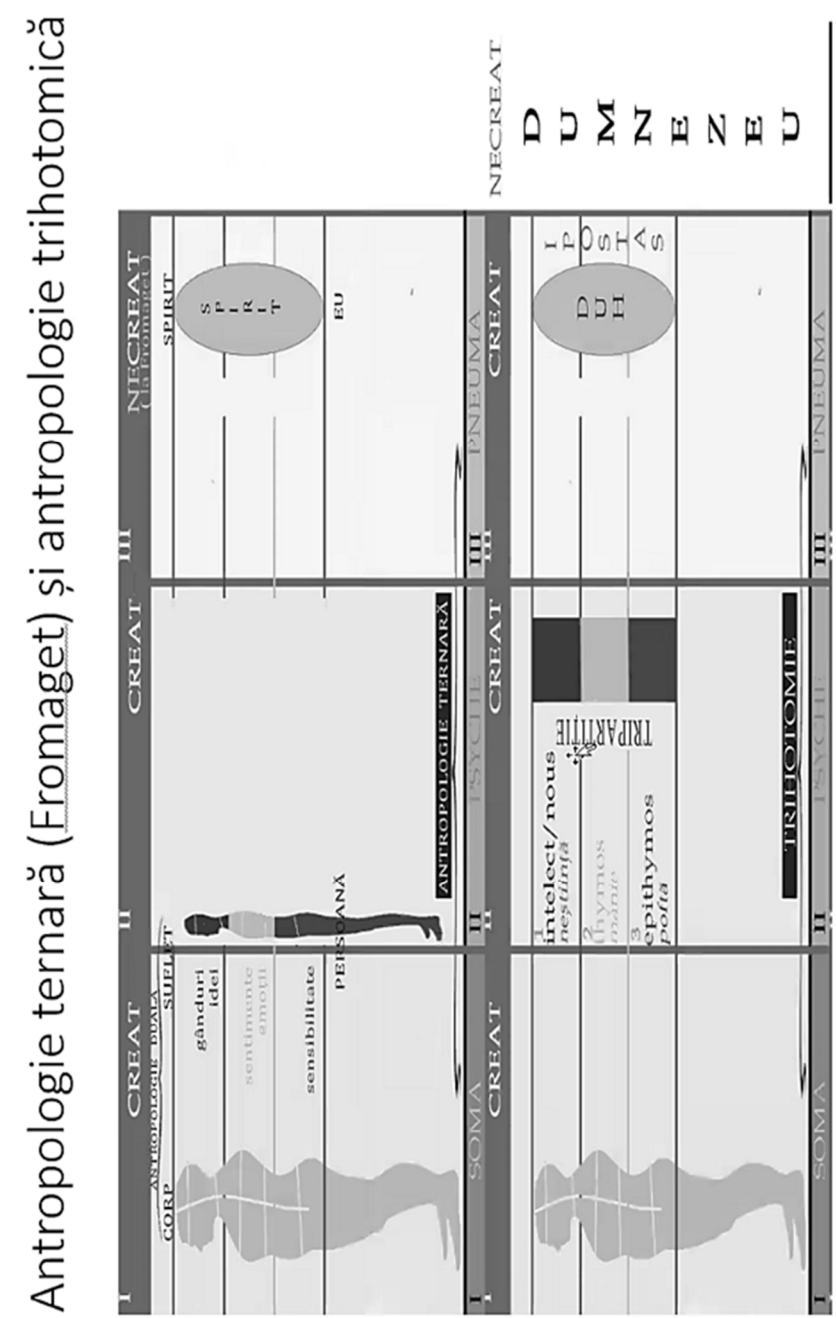

Antropologie ternară (Fromaget) și antropologie trihotomică
I
CREAT
II
CREAT
III
NECREAT
(la Fromaget)
ANTROPOLOGIE DUALĂ
CORP
SUFLET
gânduri
idei
sentimente
emoții
sensibilitate
PERSOANĂ
SPIRIT
EU
ANTROPOLOGIE TERNARĂ
I SOMA
II PSYCHE
III PNEUMA
I CREAT
II CREAT
III CREAT
NECREAT
DUMNEZEU
1 intelect/nous
nestiința
2 thymos
mânie
3 epithymos
pofta
TRIPARTIȚIE
TRIHOTOMIE
DUH
IPOSTAS
I SOMA
II PSYCHE
III PNEUMA

fig. 8

Acest aspect se poate observa în reprezentarea celor două antropologii, prin faptul că schema lui Fromaget se termină prin *spirit-eu*, în timp ce schema antropologiei trihotomice are în dreapta *ipostasului/duhului* creat, pe axa orizontală de profunzime, calea deschisă spre transcenderea către Dumnezeu, Realul Necreat! Efectele acestei erori de identificare dintre *creat* și *necreat*, pe care o promovează antropologia ternară fromagetiană, fac ca toate cele legate de *theosis*, metanoia, transfigurare, îndumnezeire, să fie în realitate procese *infra*-antropologice. Nu prefaceri/lucrări harice!

Dincolo de termenii folosiți, care pot fi aceiași – de exemplu, *sufletul* – fundamentale sunt identificările în raport de realitățile efective. Astfel, la Fromaget, *sufletul* este un *psihism*, care nu se identifică în ordinea *sufletului tripartit* (filosofic antic), ci în ordinea epifenomenală. Din prezentarea lui Fromaget nu reiese foarte limpede (și) existența tripartiției (antice) care ar fi subiacentă acestei *măști-persoană*: *persoana ca mască* (atenție!). În sens teologic și mistic isihast, *persoana* este fundament. Este suport-origine! Este temei! În antropologia iconică, *persoana* este situată în ordinea lui *pneuma/duh/ipostas*: ordine *creată*! Prin urmare, *persoana* exprimă o ordine apofatică antropologică (creată!), nu epifenomenală! De aceea este necesară o atare prezentare mai elaborată și, totodată, comparativă.

Am poziționat în diagrama din (*fig. 6)* tripartiția ca să se vadă în raport cu structura antropologiei duale, la care se referă tot Fromaget, respectiv în raport cu antropologia ternară pe care o promovează.

Din tripartiția de pe axa lui *psyche*, ce ar fi fondul, substratul – ce reprezintă „sufletul" la Origen și în filosofia antică – emerge ceea ce Fromaget susține (*fig. 6*) că ar fi

persoana. În fapt, este *persoana* ca *mască*. Este *prosopon*-ul antic! Esențial aici este raportul *natural* vs *supranatural*, pentru că între *antropologia dual*ă și *tripartiția antică*, de pe axa lui *soma* și *psyche*, respectiv *spirit*, de pe axa lui *pneuma*, Fromaget afirmă că este o ruptură nu doar ontologică, ci în sensul în care *spiritul/ eul* ar fi supranatural, iar *persoana* și *corpul* ar reprezenta naturalul. Este o dualitate de tipul natural-supranatural *infra*-antropologică.

Saltul/ruptura ontologică dintre *suflet* – ce trebuie pus între ghilimele, pentru că altceva se înțelege prin *suflet* în ortodoxie – și *spirit* este reală, dar este una *infra*-antropologică. Ea poate fi explicată prin distincția antropologică, dintre *ființă* și *energii*, după modelul palamit, pentru că între *ființă* și *energii* este un salt ontologic. Nu este o ruptură de genul creat-necreat sau natural-supranatural.

Însă, a introduce în antropologie un element supranatural, declarând supranaturală o componentă intrinsec antropologică, înseamnă a ieși din spațiul revelațional creștin. Înseamnă să te situezi pe o altă cale, cea de autodivinizare... Și în antropologia trihotomică avem tripartiția antică-platoniciană, la care se adaugă acest *duh* sau *ipostas,* dar într-o viziune patristică, autentică, care îl identifică ca fiind *creat* (foarte mare atenție!). La Fromaget, în schemă, nu am folosit termenul *duh*, ci termenul *spirit* (așa este și-n franceză) care este identificat cu *eul* (un fel de *eu* necreat, transcendent *persoanei*).

Însă, în sens isihast, dacă urmărim atent diagrama, observăm că *persoana* este situată în altă „locație", întrucât reprezintă altă ordine de realitate. Aici, în dreapta, vedem *ipostasul*, în sensul duhovnicesc, ca *duh*, cel despre care vorbea (presupun) și pr. prof. Coman; numai că în abordarea sa nu era prea clară nici tripartiția, ca situare antropologică,

și nici distincția/ruptura ontologică între acest *duh* – sau *nous* ca ființialitate, ce, propriu-zis, este *ipostasul (duhovnicesc)* – și *tripartiția psihologică antică* (aceea a *poftei*, a *mâniei* și a *neștiinței*).

A vorbi de *dualism* și *dualitate*, pe de altă parte, e limpede că nu e de ajuns atunci când dorim să acoperim harta antropologică. Se poate vedea în diagrama anterioară că dualismul modern sau, altfel zis, antropologia dual*ă*, caracteristică modernității, este situat pe axa lui *soma*. Ce vrea să ne spună această situare? Are conotații biologiste, materialiste. Sufletul din acest *dualism* „suflet *și* corp", de tip modern, nu este ca realitate nici măcar *sufletul antic*, situat pe axa lui *psyche*, ca tripartiție (energetică). Dar problema nu este atât să înlocuim dihotomia cu trihotomia, dualitatea cu ternarul. Soluția este modul cum sunt identificate și înțelese *sufletul* și *corpul* (dihotomic) respectiv *suflet-corpul* (dualist). Pentru că, dacă vorbim de *suflet* și *corp* – în spațiul creștinismului răsăritean –, atunci sufletul și corpul trebuie identificate în realitatea lor. E nevoie de detaliere. Intră în joc, pentru o mai bună înțelegere, și *puterile sufletului*, ca interfața dintre *suflet* și *corp*. Diagrama ne ajută. Revenim la ea. (*fig. 9*)

Vedem: *corp*, *puteri-suflet, suflet,* pe axa orizontală superioară, care reprezintă de fapt, după cum se vede pe axa orizontală inferioară, chiar trihotomia: *soma, psyche, pneuma.* A se consemna corespondența*: suflet-**pneuma**, puterile sufletului-**psyche**, corp-**soma***. După cum se poate observa, *puterile sufletului* sunt la „mijloc". Sunt *interfața* dintre *corp* și *suflet*. Țin de corp, ca viul în esență al corpului, dar țin și de *suflet*, pentru că prin *energii* se „leagă" sufletul de corp și corpul de suflet. Prin *puterile sufletului* un anume *corp* este al unui anume *suflet*.

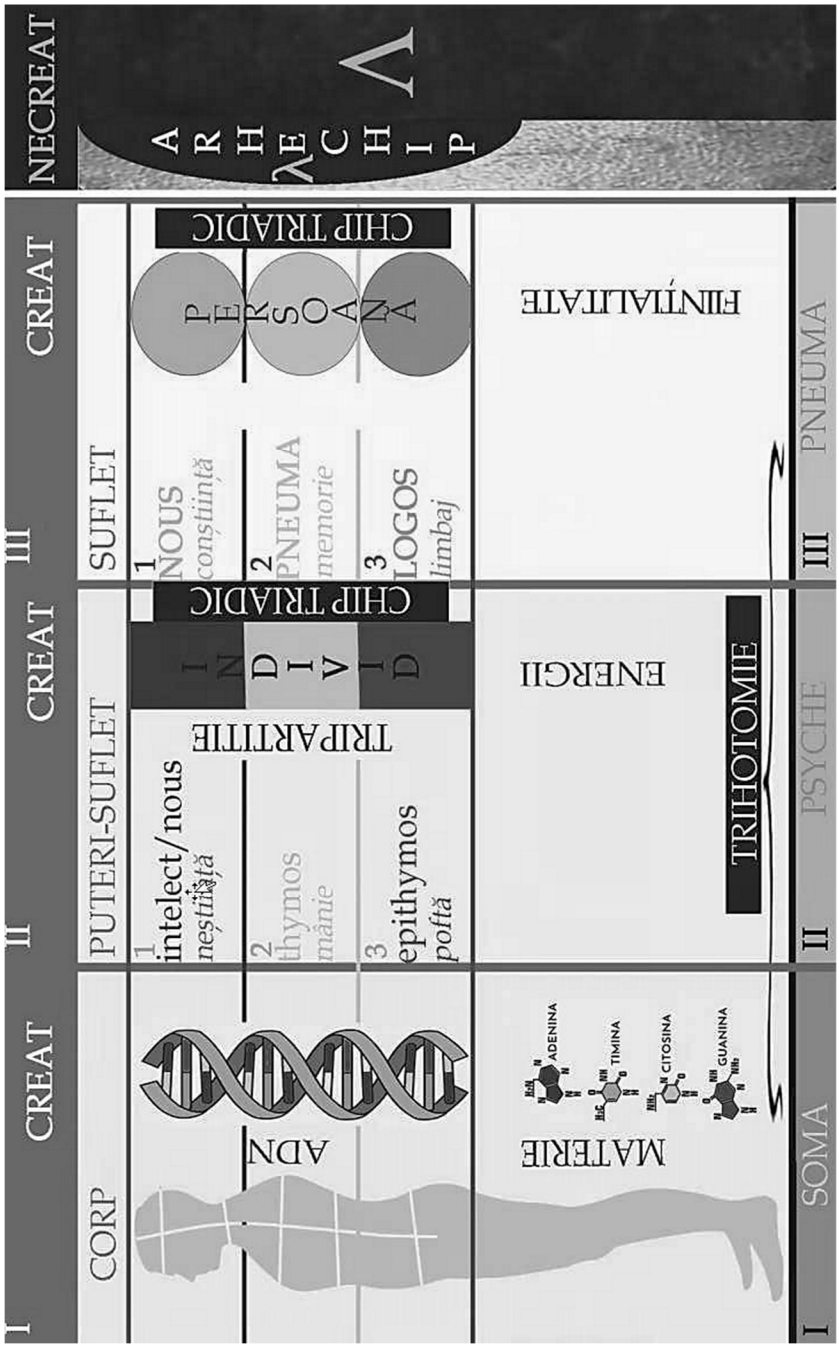

I CREAT
II CREAT
III CREAT
NECREAT
CORP
PUTERI-SUFLET
SUFLET
ARHETIP
1 intelect/nous neștiință
2 thymos mânie
3 epithymos poftă
TRIPARTITIE
DIVIN
DIVID
CHIP TRIADIC
1 NOUS conștiință
2 PNEUMA memorie
3 LOGOS limbaj
PERSOANA
CHIP TRIADIC
ADN
ADENINA
TIMINA
CITOSINA
GUANINA
MATERIE
ENERGII
FIINȚIALITATE
TRIHOTOMIE
I SOMA
II PSYCHE
III PNEUMA

fig. 9

Dihotomia *suflet-corp* se păstrează, dar cu această cratimă energetică reprezentată de *puterile de suflet*, fără de care nu se pot înțelege și nici explica experiențele energetice pe care multe practici de astăzi, gen reiki, qigong ș.a.m.d. le promovează[30].

Însă, *puterile sufletului*, dacă ne raportăm la tripartiția filosofică antică, corespund de fapt acestei tripartiții. Altfel zis, ceea ce în tripartiția antică era considerat „suflet", în perspectiva catafygiotă sunt doar *puterile sufletului*, și nu *sufletul în sine*, care este dincolo de puterile sale, le transcende. Diferența dintre *puterile sufletului* și *suflet* este ontologică. Este diferența dintre *energii* (puterile sufletului) și *ființialitate* (sufletul). Ființialitate care, tradusă în alți termeni, e substanță duhovnicească.

Deci, în spațiul răsăritean, chiar dacă vorbim de dihotomia *suflet-trup*, aceasta are, după cum se vede, alte conotații în cadrul structurii antropologice. Nu are legătură și nu este similară cu ceea ce reprezintă corpul și sufletul, în *dualismul* „corp *și* suflet", Fromaget. În fond, discuția nici nu trebuie să treacă într-o polarizare de genul dihotomie versus trihotomie, ci trebuie urmărită harta, deplin desfășurată a structurii antropologice. Identificările trebuie făcute per ansamblu și punctual. Trebuie văzut cu ce se identifică sau ce se desemnează prin *corp* respectiv *suflet*. Cu corpul e, cumva, mai ușor. Însă, ce anume este numit și desemnat prin *suflet* în această viziune a dihotomiei creștin-răsăritene trebuie lămurit. Aici apar multe confuzii. În dualitatea „corp *și* suflet", evocată de Fromaget, există o înțelegere extrem de restrânsă, reducționistă, chiar, paradigmatic.

[30] Nu insist aici, dar o să detaliem și elemente de practică extrem-orientală vizavi de o localizare pe o hartă antropologică –, ca să vedem unde și cum se situează în raport cu această structură trihotomică.

De fapt și antropologia ternară, la Fromaget, nu acoperă, la modul real, această schemă a antropologiei iconice, mult mai complexă, pe care o putem observa, în diagrama anterioară, și pe care o să o analizăm și explicăm, mai pe larg, în următoarele prezentări, și în raport de o situare mai aplicată, comparativă, într-un context de practici spiritual-mistice.

Neofit

Corpul în contextul „Energiilor Create”

Dar noi mărturisim că Fiul lui Dumnezeu este și viața noastră, după cauză și lucrare, însă zicem că este și viața prin sine și în sine, nețînută în nicio legătură și desfăcută de toate. Și zicem că le are pe amîndouă acestea în chip necreat. La fel zicem și de Tatăl și de Duhul Sfînt. Deci zicem că și viața noastră, prin care sîntem făcuți vii, ca printr-o cauză a celor ce viețuiesc, nu este nimic altceva, decît Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Căci Dumnezeul nostru Cel în trei ipostasuri se numește viața noastră după cauză. (Sfântul Grigorie Palama)[1]

La început nu este Spiritul și materia, ci Dumnezeu Ființa Tripersonală care totodată are și Energii Necreate Harice. Și Acest Chip de Ființă și Har este apoi modelul în Creație ca Spirit-Suflet și materie-Corp. (Ierom. Ghelasie Gheorghe)[2]

Corpul pare, pentru noi, cei care viețuim în condiția căderii, o realitate primordială și îl asociem instinctiv cu posibilitatea reprezentării (atât la nivel autoreflexiv, cât și la nivel interactiv, inter-relațional). Corpul a devenit prioritar în raport cu sufletul și pentru că lumea s-a obișnuit, de milenii, să se miște în sfera logicii terțului exclus, a dominației intelectului și a îndreptățirii de sine a rațiunii căzute din Har, în perimetrul dualităților antamate prin logica de sorginte aristotelică. Astfel, putem afirma ca având realitate doar ceea ce atingem, vedem sau percepem în genere, cu toate că cea mai mare parte a existenței noastre sălășluiește

[1] Sfântul Grigorie Palama *în* Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii – IBT – vol. 7, p. 500.

[2] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, Editura Platytera, București, 2007, p. 110.

și se procesează în laboarele nevăzutului, chiar și la modul zis-concret, științific.

În configurația lumii actuale în care, cu precădere sub imperiul tehnologiei, se generează o inconsistență nu numai logică, dar și ființial-empirică, în care un mediu nevăzut corupt (asociat inteligenței artificiale) restrucurează destructurând infrastructura ontică a lumii, generând forme de violență în regimul vizibilului, configurând un arsenal de iluzii prin care se impun pseudo-legități ale vizibilului.

Este, astfel, necesară revenirea la ceea ce înseamnă, în chip autentic esența gândirii umane. În lumina abordărilor de tip isihast se poate vorbi chiar de un imperativ al gândirii „angajate într-un efort de uitare a limbii lingvistice, de depășire a limbii naturale și de suspendare a logicii terțului exclus; acest efort încordează și reformează însuși discursul chemat a-l exprima, făcându-l, de aceea, incomprehensibil cititorului care nu înțelege originea, mizele și soluțiile pe care isihia le formulează într-un idiolect mistic ce are în mod vizibil nostalgia limbii pre-babilonice. În fond, intima speranță a practicii isihaste e aceea de a vindeca ruptura dintre limbajul ființei și limbajul gândirii, nu prin ignorarea acesteia din urmă, ci prin coborârea ei în inimă, sau, mai exact, în memoria ființei, racordată Ființei Creatorului."[3]

Pare, poate, inadecvată integrarea unui discurs despre corp în cadrul reconfigurării abordărilor Ființei și limbajului care o rostește, dar trebuie accentuat faptul că, în condițiile în care Întruparea Fiului lui Dumnezeu se află în centrul oricărui discurs teologic validabil, atenția acordată conceptului menționat primește un caracter imperativ.

[3] Luigi Bambulea, *Fundamentele misticii ieromonahului Ghelasie de la Frăsinei*, în Chipul Iconic. *Crochiuri antropologice. Reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*, București, Editura Platytera, 2012, p. 38.

După cum atât de profund spune Cuviosul Ghelasie de la Frăsinei, „Hristicul este tocmai această Întrupare a Divinului, ideal anticipat în memoria ancestrală traco-dacică pentru care (...) există o unitate între suflet și corp. De aceea creștinismul 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, este acea taină în care spiritualul, duhovnicescul, acel ceva dincolo de văzut se face văzut, devine accesibil, văzutul participând
(de pe poziții egale, fără să se anuleze) la cele nevăzute.”[4]

Revenind la perimetrul de alienare al abordărilor de origine ale vizibilului, corpul ca exponent tangibil al existenței noastre este asumat ca realitate incontestabilă, eventual unica posibilă în contextul definirii omului, prin contrast cu sufletul care se supune regimului ascunderii, al supozițiilor metafizice, sau al îndoielilor de diverse facturi metodice. Se pierde însă din vedere că există o taină a corpului, că acest ansamblu funcțional, de fapt, în chip miraculos, nu este încadrabil unui singur palier al definițiilor care ar putea epuiza valențele sale.

Într-o posibilă abordare, ne recunoaștem pe noi înșine și ni-i putem reprezenta pe ceilalți pornind de la realitatea corporală, care – important de menționat – considerăm că *dă chip*.

În mod frecvent asociem sinonimic corpul cu trupul. Când spunem *corp* gândim și conceptul de *trup*, fără a introduce o diferență specifică între cele două noțiuni. Când

[4] Ieromanh Ghelasie Gheorghe, *Dialoguri, interviuri și convorbiri*, îngrijite, diortosite, adnotate și comentate de Gabriel Memelis, București, Editura Platytera, 2021, p. 18.

ne referim la *întrupare* avem cel mai adesea în minte ideea că aceasta înseamnă a dobândi un corp dar... oare, așa e?

Trupul și corpul sunt oare doi termeni aflați în raport de identitate? Epuizează ei același univers de discurs? Forma corpului este oare forma trupului? Oare atunci când, la împărtășanie, auzim spunându-se „Trupul lui Hristos..." se cuvine să relaționăm această sintagmă cu sfera corporalității sau e ceva mai mult decât atât, ceva ce transcende corporalizarea și ne duce într-un perimetru în care trebuie să distingem între deținerea unui corp și fenomenul mistic al Întrupării?

Aceste interogații au răspunsul lor clar care străbate ca un fir roșu opera Părintelui Ghelasie, fiind într-o perfectă coerență cu toate celelalte concepte cheie ale creației Sfinției Sale. Cuviosul de la Frăsinei stabilește o diferențiere netă între semnificația corpului și regimul specific al întrupării. Ele nu se află în contradicție, dar nici în complementaritate ci, mai degrabă într-un fenomen relațional de sinteză.

Corpul ține de sfera energiilor create, pe când trupul face sinteza între cele două instanțe ale dualității ființiale a naturii umane: sufletul și corpul. Acest fenomen care ține de acțiunea *Chipului de Fiu* în iconomia Creării lumii.

Operând clarificarea funcției corpului raportat la suflet și așezat sub umbrela lămuritoare a conceptului de energie, afirmăm, odată cu Avva Ghelasie:

„În Rai întâi era SUFLETUL și apoi Corpul, SUFLETUL fiind Realitatea cea mai VIE. După cădere se inversează Raporturile, SUFLETUL trece în „spatele" Corpului-energiilor, până la umbrirea Lui. Datorită minimalizării SUFLETULUI se produce o amplificare energetică, o supramanifestare energetică, până la o aparentă „înlocuire" a SUFLETULUI cu o Viață Suficientă de energii. Aici este deruta filozofiilor și

științei. Noi, ca „păcătoși”, avem o „manifestare energetică” anormală și negativă, o supramanifestare ce bruiază și traduce contrar Reflectările VIULUI de SUFLET în energii-Corp. Corpul nostru nu mai este Oglinda SUFLETULUI și Prietenul SUFLETULUI, ci este „caricaturizarea” și „dușmanul” lui.”[5]

Conceptul de corp este integrat de Avva Ghelasie demersurilor sale duhovnicești, în contextul expunerii unei *teologii a energiilor create*, elaborate într-un desăvârșit duh filocalic și în perfect acord cu teologia *energiilor necreate* pe care o moștenim de la Sfântul Grigorie Palama.

Conceptul de *energie* reprezintă pentru cei mai mulți o piatră de poticnire când vine vorba despre puritatea dogmatică a scrierilor ortodoxe. Este drept că, în special imediat după Revoluția din Decembrie 1989, în urma unei invazii de diletantism spiritual hrănit de raportarea la practici orientale și de literatura pseudo-mistică de tarabă a primilor ani post-revoluționari, de ghiveciul conceptual în care se amestecau interpretări biblice cu proliferări ale credinței în metempsihoză și în care nu se mai știa granița dintre Platon, Rudolf Steiner și Sfinți Părinți, termenul de energie s-a îndepărtat și s-a ascuns de accepțiunea sa de origine, ale cărei drepturi de autor le deține filosofia greacă.

A căzut astfel în uitare rolul fondator al conceptului de *energie* atât în perimetrul filosofiei platoniciene și aristotelice (cu prelungirile ulterioare în scrierile creștine divizate de controversa *Filioque*), cât și în literatura filocalică și mai ales rolul său gigantic în disputa dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam din Calabria.

---

[5] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Rețetele medicinei isihaste*, București: Editura Platytera, 2011, p. 412.

Unii dintre cei care au proliferat acuze și suspiciuni la adresa operei Cuviosului Ghelasie, ofensați de conceptul de energie, nu trecuseră și prin capătul originar de linie al trenului de semnificații al energiei, oprindu-se, trăgând un fals semnal de alarmă, în halta sincretismelor servite de-a gata de urechismul semi-doct al unor vremuri confuze. În sprijinul acestei afirmații ne oprim asupra *Dialogului în Absolut*:

„Cine nu pornește de la Această Dihotomie a Realității, ca Ființă și energii de Mișcare de Ființă, nu înțelege specificul Misticii pur Creștine. Sfântul Grigorie Palama descifrează Ființa față de energiile Sale de Mișcare, dar se oprește aici. Este nevoie însă încă de un Pas, de a Identifica energiile ca Esență. Aici se pune problema serioasă în zilele noastre, a unei Mistici a Ființei și a unei Mistici a energiilor. Până acum nu s-a pus în mod serios această problemă. Acum Mistica Isihastă Creștină este pusă în raport cu Misticile magice energetice Orientale și cu Misticile oculte Raționaliste.

Fiecare Mistică are partea sa de realitate ce nu se poate contesta cu ușurință. Așa, noi încercăm o descifrare în acest sens, ca încă un Pas înainte după cel făcut de către Sfântul Grigorie Palama. Cu Sfântul Grigorie Palama, Mistica Isihastă Creștină nu se mai confundă. Ființa este Altceva decât energiile Sale."[6]

Se cuvine aici să acordăm atenția cuvenită etimologiei cuvântului energie căci, este necesar să ne raportăm la accepțiunile de origine ale unor termeni care, dacă sunt utilizați fără o cunoaștere a etimologiilor și folosiți în accepțiuni rezultate în urma unor modificări conceptuale

[6] *Dialog în Absolut*, *op. cit.*, p. 135.

pot conduce la falsificări regretabile ale unor teorii. Format din *en* și *ergon* ea s-ar traduce prin *ceea ce se pune în lucrare*. (În *Metafizica*, Aristotel introduce distincția dintre materie și formă considerate concomitent, aplicând-o unei substanțe individuale, la un moment dat).

E drept că, atunci când survolăm teritoriile filosofiei pentru a recurge la rezerva originară de sens a unor termeni, nu trebuie să uităm, așa cum spune Cuviosul Ghelasie, „unde se mai încurcă filosofii”[7], sau până unde se întinde sfera de validitate a teoriilor filosofice în raport cu adevărul teologic care se situează sub umbrela apodicticului, imperativul său fiind Taina, care după expresia isihastului de la Frăsinei, se deschide tot prin Taină, prin contrast cu reflecția filosofică guvernată de sfera Principiilor imuabile.

Pentru a ajunge la natura corpului din perspectivă ghelasiană (la manifestarea sa ca *energie creată*) și pentru a vedea în ce regim de discurs se integrează sănătatea privită ca stare de origine a omului, se cuvine să stăruim asupra teologiei energiilor necreate ale Sfântului Grigorie Palama.

---

[7] Relativ la acest aspect, în *Dialog în Absolut* Cuviosul Ghelasie subliniază: „Realitatea este Ființă și energii de Mișcare de Ființă. Dumnezeu este Ființă Trinitară și Energii Har de Mișcare de Ființă. Filosofii transpun aceasta în Ființa în Sine și „ființările manifestării” Ființei. Mulți se încurcă amestecând Ființa cu Energiile Sale. Filosofic, Ființa este „Faptul pur de A Fi”, Dincolo de toate definirile, „Necuprinsul”, un fel de „neant” în sine (neantul Divin), o stare nemișcată, infinită, în care este totul și totuși „nimic”, care este baza a ceea ce nu există dar poate să existe, un Esențial în Sine fără „forme” de realitate. De la filosofii antici până astăzi se frământă această problemă a Ființei și manifestărilor din afara Ființei. Realitatea este Însăși Ființa ce se face pe Sine și manifestări-ființări? De aici afirmația că noi Gândim „ființările” nu Ființa în Sine. Sfântul Dionisie Areopagitul și apoi marii Sfinți Părinți, și în special Sfântul Maxim, vorbesc de „Un Dumnezeu Dincolo de toate definirile și atributele”, ca Apofatism.” (*Op. cit*., p. 140)

Cea mai importantă contribuție a Sfântului Grigorie Palama la teologia creștină ortodoxă a fost distincția pe care a trasat-o între esența și energiile lui Dumnezeu. Dumnezeul nevăzut, de necunoscut în Esență, acționează vizibil în lume. Aceste acțiuni sunt numite energii divine, ele constituie și harul lui Dumnezeu. Energiile divine pătrund întregul univers.

Deși nu-L putem cunoaște pe Dumnezeu în esența Sa (Dumnezeu în Sine), Îl putem cunoaște în energiile Sale (lucrarea harului lui Dumnezeu în viețile noastre și cine este Dumnezeu în relație cu creația și omenirea). Atât esența, cât și energiile sunt pe deplin Dumnezeu. Prin urmare, atunci când interacționăm cu energiile lui Dumnezeu, interacționăm cu Dumnezeul necreat Însuși, în timp ce esența Sa rămâne încă de necunoscut și de neatins. Totuși, omului ca finalitate a creației îi este deschisă generos calea îndumnezeirii, ea fiind chiar vocația ființei umane.

Disputa Sfântului Grigorie Palama cu Varlaam din Calabria[8] este, de fapt, un tablou al contrastelor dintre apofatismul care așază la baza cunoașterii Taina și duhul logicii terțului exclus, care încearcă să strângă inexprimabilul în chingile silogismului, este lupta dintre smerita

[8] În 1337, Varlaam din Calabria unul dintre reprezentanții umanismului bizantin, a atacat practicile spirituale ale călugărilor isihaști (din cuvântul grecesc hēsychia, care înseamnă „liniște"), care susțineau că asceticismul și spiritualitatea creștină pot duce la viziunea „luminii necreate" a lui Dumnezeu. Poziția lui Varlaam a fost susținută de alți teologi, precum Achindin și Nikephoros Gregoras. După multe dezbateri, Biserica și-a dat sprijinul principalului purtător de cuvânt al călugărilor, Sfântul Grigore Palama (1296–1359), care s-a dovedit a fi unul dintre cei mai importanți teologi ai Bizanțului medieval. Sinoadele din 1341, 1347 și 1351 au adoptat teologia lui Palama. Ioan al VI-lea Cantacuzino, care, ca împărat, a prezidat sinodul din 1351, și-a oferit sprijinul deplin isihaștilor. Prietenul său apropiat, Nicolae Cabasilas, în scrierile sale spirituale despre liturghia divină și sacramente, a definit semnificația creștină universală a teologiei palamite.

cugetare care afirmă bucuria conștientizării că miza inexprimabilului este îndumnezeirea omului și intelectualizarea cunoașterii care vine cu pretenția că adevărul este posibil de atins prin travaliul demonstrației, este întretăierea spadei logicii a lui *homo cogitans* cu raza luminii necreate spre care privește *homo asceticus*.

Astfel, „antropologia Sfântului Grigorie Palama este centrată pe *homo asceticus*, călit în contemplarea și în experiența luminii dumnezeiești. Îndumnezeirea omului prin energiile necreate și ființiale este adevărata esență a antropologiei ortodoxe. Pentru Sfântul Grigorie Palama, îndumnezeirea, ca vocație definitivă și autentică a omului, nu e o simplă metaforă teologică. Realismul și consistența ei rezidă în dăruirea și prezența triipostatică a lui Dumnezeu în/prin energiile necreate și ființiale.”[9]

În perfect acord cu *teologia energiilor necreate*, Cuviosul Ghelasie elaborează o viziune despre *energiile create* care se integrează desăvârșit în contextul întregii sale viziuni teologice. Pentru omul contemporan, atât de ancorat în puterea rațiunii sale[10], invadat de tot felul de teorii neverificate

[9] Ignatie (Trif), Episcopul, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, București, Editura Spandugino, 2022, p. 299.

[10] Prin rațiune nu înțelegem aici *nous*-ul de suflet, ochiul deschis în chip originar spre întâlnirea cu Creația întru slăvirea lui Dumnezeu, ci rațiunea ca expresie a logicii aferente condiției post – cădere, discursul intelectual care se înscrie în necesitatea validării prin demonstrație și care plasează adevărul sub tutela acesteia. Știința este așezată, atunci când este ruptă de acoperirea Tainei sub raza de acțiune a logicii de tip luciferic, pentru că nu deține reperele originare plasate în Duh și în Adevăr. Astfel, „Mistica Biblică este răstălmăcită tot după „logica luciferică”, după izgonirea din Rai. Noi trebuie să recâștigăm „Logica Primordială” ce prin HRISTOS Cel ÎNVIAT și ÎNĂLȚAT în ABSOLUT cu Însăși CRUCEA și RĂSTIGNIREA VIE se redă Creației izbăvite de păcat.” (Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de apărare*, vol. 16, Platytera, București, 2016, p. 107).

despre ce înseamnă energia sună bulversant dacă îi spui că realitatea corporală este energie. Confundată grav cu spiritul sau cu manifestări zis subtil-imateriale, energia este arondată imperiului nevăzutului, este asociată cu manifestări invizibile (paradoxal, într-o lume în care văzutul, tangibilul sunt asociate regimului adevărului[11]).

Energia este, fără îndoială, un termen abuzat, ca mai toți termenii care au dezertat din perimetrul originii, al etimologiei lor. Ca punere în lucru, ca făptuire, energia este creație și ține în chip infaibil de punerea în act. Această materializare sub forma energiei create nu urmează configurații mentale, ci este, originar, Cuvânt de dinainte de gând.

Problema corporalității se conectează și cu altă zonă de discurs teologico-filosofic, anume aceea a materiei. Avva Ghelasie puncta în mod justificat și pertinent faptul că cea mai mare dificultate, aparent fără soluție a filosofiei, este relația dintre inteligibil și materie. În sfera acestei dificultăți se înscrie și imposibilitatea, punctată, de altfel, de Aristotel,

[11] Trebuie spus că există și teorii filosofice care se apropie de adevărul teologiei. De exemplu, de precizat aici că adevărul privit din unghiul fenomenologiei elaborate de Martin Heidegger nu este cel al așa-zisei corectitudini, nu este ceva obținut prin demonstrație așa cum ne-am obișnuit într-o lume guvernată de logica omului căzut, ci se definește prin valențele indicate de etimologia greacă, de *aletheia*. Adevărul este, astfel, ceea ce se dezvăluie în lumină, este ieșire din ascundere, este ceea ce se arată în luminișul Ființei, este smulgere din uitare a ceea ce îi este propriu omului. Din perspectiva pe care încercăm să o expunem aici, ceea ce se scoate din uitare și se arată în lumină este tocmai statutul omului de ființă dialogală capabilă să acceadă la rostirea ființială, din care, de altfel, a intrat în logica Creației. „Vorbirea autentică este tocmai aceea în care omul nu se exprimă pe sine, ci dă glas „cuvântului tăcut" al ființei, după o prealabilă ascultare a lui. Dar nu toți oamenii sunt în stare de o asemenea ascultare și, deci, de o asemenea vorbire autentică." Postfață la *„Ce este metafizica?"* de Martin Heidegger în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, p. 280.

de a demostra modul în care realitățile lumii sensibile participă la lumea inteligibilă a arhetipurilor fondatoare, așa cum le-a teoretizat Platon în *Dialogurile* sale.[12]

Suntem, astfel, avertizați: „Mare atenție la distincția ce este între „acest Material” al Chipului de ALTAR și apoi Organismele Făpturilor Create. Aici se încurcă anticii și filosofii, considerând că DUMNEZEU Creează Lumea dintr-o „materie”, pe care o „modelează și-i dă Viață”. În sensul Revelației Creștine, FIUL-LOGOSUL CREATOR Creează Lumea în „Două Forme”, ca „TEO-formă și Creație-formă”. Anticii, panteiști și semipanteiști, consideră că „Ideile-forme Divine” se fac direct Arhetipurile Lumii Create.”[13]

---

[12] Este important de punctat aici cum s-a configurat controversa Aristotel-Platon cu privire la temeiurile realității, pentru că ea este și astăzi relevantă pentru abordarea problematicii adevărului, care, pe linie aristotelică, va introduce în gândirea scolastică funcția demonstrației, a logicii terțului exclus. Prin respingerea Teoriei Formelor a lui Platon, Aristotel deschide calea pentru abordarea sa empirică, care pune accentul pe observație, în primul rând, și pe raționamentul abstract, în al doilea rând. Aristotel și-a primit educația filosofică la Academia lui Platon, așa că este firesc să se simtă obligat să justifice pe larg de ce se îndepărtează de doctrinele profesorului său. El oferă argumente detaliate împotriva multora dintre doctrinele lui Platon în aproape toate lucrările sale majore, concentrându-se în special pe Teoria Formelor. În viziunea lui Aristotel, această teorie este în esență o afirmație a superiorității universalelor asupra particularelor. Platon susține că exemple particulare de, să zicem, frumusețe sau dreptate, există doar pentru că participă la Forma universală a Frumuseții sau Dreptății. Dimpotrivă, Aristotel susține că universalitatea conceptelor, de frumusețe și dreptate, derivă din exemplele de frumusețe și dreptate din această lume. Ajungem la o concepție despre frumusețe doar observând exemple particulare de frumusețe, iar calitatea universală a frumuseții nu are nicio existență dincolo de această concepție pe care o construim din exemple particulare. Spunând că particularitățile sunt primele, iar universalele vin după ele, Aristotel pune accent pe importanța observării detaliilor acestei lumi, care reprezintă unul dintre momentele importante în dezvoltarea metodei științifice.

[13] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Memoriile originilor*, București, Editura Platytera, 2015, București, p. 120.

Cu mare precizie, deși și-a propus scurtcircuitarea logicii tradiționale și eradicarea autorității intelectului în cunoaștere, în vederea despătimirii minții și cu scopul accederii la cunoașterea autentică, Avva Ghelasie face curățenie în însăși ograda logicii, arătând unde sunt, de fapt, mecanismele defectuoase ale teoriilor filosofice care se duelau din universuri de discurs contrastante, certându-se, de fapt, după logica Turnului Babel.

Pentru ca logica să poată fi depășită, ea trebuie ca măcar să își clarifice propriile mecanisme și să-și epureze propriile confuzii. Nici Aristotel nu stă tocmai în universul de discurs al maestrului său când îi invalidează teoriile și nici scolasticii[14] nu reușesc să perceapă ca limpede faptul că realitățile pe care le propovăduiesc nu pot fi puse în lumină prin folosirea unui arsenal logic căruia îi scapă grav tocmai esențialul perimetrului teologic, și anume Taina.

În duhul dreptei credințe și pe urmele Sfinților Părinți, Cuviosul Ghelasie afirmă:

„Noi pornim de la Temeiul Revelației Scripturii şi a Sfinților Părinți. Dumnezeu este Unul-Treime ca Ființă Tri-Personală și, totodată, Energii Necreate Har, Energii de Mișcare a Ființei. Faptul cel mai important al Misticii Isihaste este Dezvăluirea celor „două planuri": Ființa și Energiile Sale. Cu Sfântul Grigorie Palama se deschide drumul unei

[14] Evenimentul care împarte istoria scolasticii în două perioade a fost introducerea scrierilor lui Aristotel în școlile creștine, spre sfârșitul secolului al XII-lea, prin intermediul comentatorilor arabi. Timp de generații, Aristotel fusese cunoscut în Biserică într-un mod fragmentar, iar metoda sa dialectică, obținută din Logică, era instrumentul aprobat al raționamentului scolastic. Însă lucrările sale mai sistematice erau necunoscute. Odată cu redescoperirea întregii sale opere, speculația a primit un nou impuls, iar sarcina scolasticilor de mai târziu a fost de a armoniza învățătura „filosofului", așa cum era numit acesta, cu doctrinele Bisericii.

adevărate Metafizici Mistice. O Logică adâncă ne spune că Realitatea Completă este, totodată, Ființă-Spirit și Energii. De aceea, noi, Creația, suntem deodată Integralitate Suflet-Ființă și Corp-Energii.”[15]

Dacă în planul creației omul se manifestă, structural, în coerență perfectă cu Creatorul său, el trebuie să se plaseze în condiția sănătății de origine, înrudită cu ideea de ordine. Ordinea[16] are o funcție esențială în planul sănătății. Abordăm aici acest termen tocmai pentru că sfera corporalității este aproape imposibil de gândit în absența sănătății, cu precădere în raportul său de neevitat cu moartea. Pentru Cuviosul Ghelasie, sănătatea este expresia prezenței în noi a ordinii firești de creație, cu care Ființa amprentează ființarea:

„De aceea Ordinea Dumnezeiască este Temelia și baza Ordinii de Creație. Noi nu suntem înlănțuiți în Ordinea Dumnezeiască, ci o avem ca Fire în noi înșine, ca niște Fii de Creație ai Lui Dumnezeu. Așa și noi Creația avem Cele Dumnezeiești în adâncul Firii noastre. Firea noastră Sănătoasă este în Asemănare cu Ordinea Dumnezeiască.

[15] *Dialog în Absolut*, *op. cit*., p. 101.

[16] Dintotdeauna ordinea a fost un punct central de reflecție al gândirii filosofice. În viziunile mitologice tradiționale, dar și în cele filosofice de origine, ordinea e ieșire din haos, de fapt o acțiune prin care Logosul își arată forța de cosmizare a Lumii. „La închegarea unei viziuni despre lume contribuie, desigur, recuperarea surselor metafizice ce informează fundalul pre-reflexiv al gândirii științifice, înțelegerea faptului că rădăcinile gândirii matematice se află înlăuntrul celor mai profunde cotloane ale minții omenești, unde *mythosul* și *logosul* se întâlnesc, în căutarea propriei noastre naturi. „Din perspectivă creștină, ordinea este, de fapt prezența Creatorului, prin Logos, „prin care toate s-au făcut”. Știința, în dimensiunea ei autentică, nu rămâne străină de această realitate duhovnicească: „Lăsând să transpară ordinea logică a creației, cunoașterea științifică sesizează totodată în actele sale creative adâncimea de taină a zidirii, ce nu poate fi supusă obiectivării și raționalizării.” (Florin Caragiu, *Cunoașterea științifică în orizontul tainei*, Editura Platytera, București, 2020*)*

Prin comparare cu Ordinea Dumnezeiască ne putem vedea în ce măsură mai suntem Sănătoși, sau Bolnavi.

Noi suntem Sănătoși doar dacă ne menținem în Ordinea Firească pe care a întipărit-o Dumnezeu în noi. Dacă ieșim din această Ordine Firească, cădem în Boală. Boala ne strică Ordinea Firească. Noi trebuie să fim Liberi în Firea noastră, nu în ceva care este Împotriva Firii. Boala este Libertatea Împotriva Firii noastre, normale. Ce Libertate este aceasta care ne Face Bolnavi?..."[17]

Sănătatea se adresează asftel ca *status-quo* originar al integralității ființei create de Dumnezeu după Chipul și Asemănarea Sa. Păcatul nu este al materiei, nu este corporal, este al Spiritului care a deviat de la imperativul ascultării. Astfel, boala se manifestă și ca un blocaj al dezvăluirii posibilităților proprii ale omului de a se situa față-către-față cu Dumnezeu în sfera dialogală ziditoare pentru care a fost creat. Prin tăierea punții dialogale dintre om și Dumnezeu, prin plasarea acestuia într-o zonă de naufragiu generată de iluzia posibilităților sinelui propriu, hrănit cu umbrele înșelătoare ale părerilor despre un *ego* gonflat, este una dintre armele îndreptate împotriva realizării funcției de origine a omului, aceea de a se plasa permanent în dialog de iubire cu Creatorul său căci: „Îndumnezeirea este „Răspunsul" Dialogal pe care-l face Personal Creația ca Unire a Creației cu Dumnezeu. Dumnezeu este Unit cu noi de la Actul Creației, dar Creația trebuie să facă și ea ca o „Unire-Răspuns" Propriu, ca Vorbire de Creație cu Dumnezeu."[18]

Avva Ghelasie stabilește o diferențiere netă între semnificația corpului și regimul specific al întrupării. Ele nu

[17] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Medicina isihastă. Taina vindecării*, Editura Platytera, București, 2017, p. 22.
[18] *Ibid.*, p. 27.

se află în contradicție, dar nici în complementaritate ci, mai degrabă, într-un fenomen relațional de sinteză.

„Noi consemnăm că este o mare deosebire între Corp și TRUP (memorie tot mai uitată după căderea în păcat, ce distruge tocmai Taina TRUPULUI). Făptura Creată, așa cum s-a văzut, este mai întâi „dualitate Ființială”, CHIP DIVIN și Chip Creat în transpunere reciprocă și ca proprie Configurație, apoi „dihotomia” Suflet și energii Corp. TAINA TRUPULUI este cu totul altceva, este Taina ÎNTRUPARII EUHARISTICE HRISTICE care trebuia să urmeze după Facerea Lumii și care este întârziată de „incidentul” apariției păcatului. Creația are Originea în CHIPUL FIULUI Lui DUMNEZEU care se implică direct în Creație și „scopul” Creației este tocmai Taina ÎNTRUPĂRII Sale. Noi insistăm pe această evidență, ca însuși fundamentul Teologic al Creației. UNIREA dintre CHIPUL FIULUI DIVIN și Chipul Creat este TAINA ICONICULUI de „TRUP”. Deci TRUPUL este SACRALITATEA DIVINO-Creație”[19].

Și astfel, urmând gândirea ghelasiană, ajungem la evidența dată de faptul că, după cădere, omul pierde cheia ființială a întrupării, descoperindu-se în chip dramatic în forma unui corp gol. Pentru a putea urca pe scara devenirii întru asemănare cu Dumnezeu, omul trebuie să efectueze exercițiul de transcendență aferent saltului din drama corporalității în planul tainic al Întrupării.

În această accepțiune, putem privi dintr-un unghi corect fenomenul Întrupării Hristice, care nu se rezumă la

[19] „CUVÂNTUL Creează real și concret, din nimicul făcut special ca spațiu de Creație. Pentru actul Creației se produce „nimicul”. Dumnezeu trebuie să facă un loc în deplinul Său, deoarece „alt spațiu” nu există. FIINȚA lui DUMNEZEU se retrage pe Sine ca să rămână „golul-nimicul” pentru Ființa sau Existența Creată.” (Ierom. Ghelasie, *Memoriile originilor*, Editura Platytera, București, 2015, p. 254)

asumarea unui corp, a unui înveliș material de către necuprinsul Divin. Întruparea presupune tocmai această minunată revelație a asumării a două naturi abisal separate ontologic, a două ipostaze care rămân în neamestecare, tocmai pentru că sunt naturi diferite. Omul nu are natură divină și nici nu o poate asuma, dar are în el imprimat Chipul de Fiu și este abilitat pentru ascensiunea întru asemănare către Dumnezeu. Pentru aceasta însă, omul trebuie să își recupereze sănătatea de origine, condiție în care corpul, are un rol de o importanță covârșitoare, fiind integrat demnității cu care Dumnezeu își învestește încununarea Creației, prin Om:

„Regenerarea Vieții noastre este în Taina Vieții pe care ne-a Dăruit-o Dumnezeu. Să ne Folosim de această Taină ca de Miraculosul Medicament al Însănătoșirii noastre. Noi cei Bolnavi nu mai facem Mofturi, Medicamentul să dea Rezultatul așteptat. Încercați și probați Acest Medicament Miraculos al Medicinii Isihaste. Dar fiți Sinceri și Cinstiți cu Voi Înșivă. Barem în Boală să fim Cinstiți cu noi Înșine. Treziți-vă la Conștiința reală fără Vicleșuguri. Fiți Deschiși la Probarea Adevărului. Nu Refuzați TAINA VINDECĂRII. În Taină și Miracol Existența noastră Laică se Regenerează, Revine la Viață. Ne-am Desacralizat până la Depersonalizarea Noastră. Supra-Personalizați-vă prin Taina Vieții. Taina este Sacrul Vieții. Resacralizați-vă Viața și vă veți Regăsi pe Voi Înșivă. Vă veți Regăsi și Sănătatea."[20]

Gina Șerbănescu

[20] Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Medicina Isihastă. Taina Vindecării, op. cit.*, p. 13.

Icon-iconologie-iconografie[*]

– mozaic din fragmente de glosă –

În 1989, în *Mitropolia Ardealului,* se publică – *Contribuții ale teologilor ortodocși români la definirea unei teologii a icoanei* – de către ierom. drd. Vichentie Punguță (1953-2020), cel care s-a închinoviat, în 1975, la Mânăstirea Frăsinei (Vâlcea), acolo unde a viețuit, începând cu anul 1973, și, după 1990, a scris opera sa densă, extrem de consistentă – care cuprinde și o inedită mistagogie a icoanei – vrednicul de pomenire isihast, ieromonahul Ghelasie Gheorghe.

Lucrarea arhimandritului Vichentie semnalează revirimentul teologiei icoanei, în Ortodoxie în general[1], amintește

[*] Fragment dintr-un studiu care urmează să fie publicat în colecția: *GHELASIENE – In honorem Avva Ghelasie.*

[1] Cu privire la acest reviriment, remarcă, pe lângă bizantinologi renumiți, precum Charles Diehl, și teologii ruși, aflați în Occident – S. Bulgakov, L. Uspensky, V. Lossky, P. Florensky, P. Evdokimov – care au avut o contribuție semnificativă, în acest sens. Este de reținut faptul că, înainte de 1989, din aceste lucrări unele au avut parte de prezentare și recenzare, cum e cazul lui P. Evdokimov; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Bibliotèque théologique), Neuchâtel, 1965, pp. 126-238, capitol care este prezentat pe larg de Ion. V. Paraschiv, sub titlul: *Inițiere în interpretarea icoanei ortodoxe*, în „Mitropolia Olteniei", XIX (1967), nr. 1-2, pp. 102-120; P. Evdokimov, *L' art de l' icône. Théologie de la beauté*, Paris, 1970, pentru care Pr. Prof. N. C. Buzescu publică o recenzie în „Ortodoxia", XXXIV (1982), pp. 121-133. Altele au fost traduse și publicate în revistele teologice de la noi, cum sunt studiile apărute în „Jurnal Moskovskoi Patriarhii", cele ale lui L. Uspensky, în 1958, respectiv al lui Anatolie Kuznețov, în 1971; L. Uspensky, *Primele icoane ale Mântuitorului și ale Maicii Domnului* (în românește, în „Mitropolia Olteniei", XIII, 1961, nr. 10-12, pp. 671-681);

câteva lucrări de iconografie ce prezintă elemente de teologie a icoanei[2], reflectă ceea ce consideră a fi o primă etapă în elaborarea unei teologii a icoanei în teologia românească[3], dar dedică cele mai multe pagini aportului Părintelui Stăniloae în teologia icoanei, fără a omite și alți autori români, cu contribuții în acest sens, printre care, în

---

L. Uspensky, *Originea icoanei creștine* (în românește, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", XL, 1964, nr. 9-10, pp. 467-474); A. Kuznețov, *Icoana ortodoxă ca expresie a învățăturii dogmatice a Bisericii* (în românește, tradus de Ion. V. Georgescu, în „Ortodoxia", XXIII, 1971, nr. 4, pp. 585-595).

[2] Evocă în acest sens, ca semn al preocupării în orizontul iconografiei, varianta *Erminiei* grecești, publicată în 1891 în ediție românească de către Ghenadie Enăceanu, cel care alcătuiește și introducerea. Cu un an înainte, în 1890, Melchisedec al Romanului tipărește *Tratat despre cinstirea și închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă*, care relevă prioritar nu teologia icoanei, ci iconografia. Inventariază și alte lucrări orientate pe iconografie: Sever Mureșianu: *Iconologia creștină occidentală și orientală* (1894); Alexandru Naum: *Istoria artei creștine de la începutul creștinismului până în secolul al XIX-lea* (1940, 1947); Spiridon Cândea: *Pictura creștină* (1960) și *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creștină* (1961); Ene Branișteː *Iconografia creștină ca disciplină de studiu și cercetare* (1962); I. D. Ștefănescu: *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie* (1967); Ioan I. Rămureanu: *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole* (1971).

[3] Consideră ca început în spațiul teologic românesc, publicarea de către Dumitru Fecioru, în 1935, a unei lucrări despre viața Sf. Ioan Damaschin – Pr. D. Fecioru, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creștină, București, 1935* – urmată de tipărirea, doi ani mai târziu, a celor trei tratate ale Sf. Ioan Damaschin despre sfintele icoane: Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane*, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1937. Urmează cronologic, în expunerea arhimandritului Vichentie, studiile lui D. Belu (1941), Milan Șesan (1942) și Ene Branișteː (1952). D. I. Belu, *Despre icoana ortodoxă*, în „BOR", LIX (1941), nr. 11-12, p. 643-655; Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Iconografia ca izvor omiletic*, în „Mitropolia Ardealului", III (1958), nr. 11-12, pp. 878-885; Pr. Prof. Milan Șesan, *Cinstirea sfintelor icoane*, în „Candela", LIII-LIV (1942-1943), pp. 72-106; Pr. Prof. Ene Branișteː *Teologia icoanelor,* în „Studii Teologice", *IV (1952),* nr. 3-4, pp. 175-201.

primul rând, îl menționează Pr. Prof. Ilie Moldovan[4]. Se poate adăuga că, după 1989, începând cu 1991, un aport cu totul remarcabil prin profunzime și inedit prin abordare, limbaj și formulare, vine, în chip complinit, în spațiul teologic românesc, prin Avva Ghelasie, isihastul de la Frăsinei.

În finalul prezentării sale[5], Arhimandritul Vichentie – cel pentru care „cercetările în domeniul iconografiei se constituie ca o treaptă absolut necesară în efortul de elaborare a unei teologii a icoanei" – conchide că prin numărul mare de lucrări dedicate icoanei, publicate în spațiul românesc, și, de bună seamă, și prin conținutul intrinsec al acestora, putem recunoaște un argument pertinent în favoarea unor certe contribuții teologice românești cu privire la icoană. Crede și ne încredințează, de altfel, că toate aceste lucrări situează gândirea teologică românească într-un loc de frunte în ceea ce înseamnă actualizarea și aprofundarea tainei teologiei icoanei.

Însă, din toate aceste lucrări, remarcă în chip deosebit studiile Pr. Prof. Dumitru Stăniloae ca fiind nu doar o nouă etapă, în conturarea unei teologii a icoanei în spațiul românesc, ci și o contribuție, de înaltă valoare, decisivă, din care

[4] Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Cu privire la icoanele ortodoxe*, în „Mitropolia Ardealului", XVII (1972), nr. 11-12, pp. 898-905. Pe lângă această lucrare menționează și câteva studii de orientare catehetic-misionară: P.S. Vasile, Episcopul Oradiei, *Sensul și menirea icoanelor în cultul ortodox*, în „Îndrumătorul ortodox", Sibiu, 1972, pp. 156-170; Pr. C. Buzdugan, *Învățătura ortodoxă despre cinstirea sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", L (1974), nr. 1-2, pp. 82-96; Pr. Prof. Ioan Răduț, *Valoarea catehetică a sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă*, în „Mitropolia Olteniei", XXXII (1987), nr. 3-6, pp. 429-435.

[5] Textul reprezintă o lucrare de seminar întocmită și susținută de Vichentie Punguță în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la catedra de Teologie dogmatică și simbolică, sub îndrumarea Pr. Prof. dr. Ioan Ică, care a dat și avizul de publicare.

s-ar putea alcătui cu ușurință un tratat privind sfintele icoane, ce ar putea fi în prim-planul elaborărilor teologice ortodoxe contemporane, din a doua jumătate a secolului XX, cel puțin.

Enumeră în ordine cronologică studiile de teologie a icoanei din perioada 1957-1982, pe care le consideră mai importante, și încearcă o succintă prezentare, într-o formă sistematizată în funcție de problematica avansată în fiecare studiu; o sistematizare pe care o apreciază ca fiind necesară, dat fiind faptul că diferite aspecte revin în mai multe din studiile Părintelui Stăniloae, dar nu în chip repetitiv, ci cu proaspete accente și noi detalieri, cu priviri din alte unghiuri și cu adânciri de fiecare dată. De remarcat că în fiecare deceniu, începând cu deceniul al șaselea al secolului trecut, apare cel puțin un studiu. Ceea ce relevă preocuparea constantă, recurentă, vizavi de icoană, iconologie și iconografie.

Arhim. Vichentie nu introduce în această structură cronologică articolul din 1935, *Sensul icoanei*[6], apărut în *Telegraful Român*, și nici studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane*[7], publicat în *Gândirea*, în 1942. Alte două studii, *Icoanele în cultul ortodox*[8] (1978) și *Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credințe și mijloace de întâlnire a credincioșilor cu Hristos, cu sfinții care s-au săvârșit în El*[9] (1981), nu sunt printre cele evocate. Însă acestea sunt publicate integral în *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă* (1986), volum la care Arhim. Vichentie face refe-

[6] D. Stăniloae, *Sensul icoanei*, în „TR", LXXXIII, 1935, nr. 12, p. 1.
[7] D. Stăniloae, *Considerații în legătură cu sfintele icoane*, în „G", an. XXI, nr. 3, 1942, pp. 140-144.
[8] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, în „O", XXX, nr. 3, 1978, pp. 475-487.
[9] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credințe și mijloace de întâlnire a credincioșilor cu Hristos, cu sfinții care s-au săvârșit în El,* în „MB", 1981, nr. 10-12, pp. 41-56.

rire; în evaluarea sa acestea ar conține o reluare a temelor și a ideilor principale din studiile anterioare, dar într-o formă mai concentrată și totodată mai sistematică. Însă, se poate observa, credem, cel puțin un aspect care este mult mai concretizat în *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, în raport cu studiile anterioare, anume cel legat de *prezență,* prin care ni se relevă mult mai pregnant caracterul personalist și comunicarea interpersonală, prin intermediul icoanei. Putem să recunoaștem astfel aducerea în prim-plan a *icoanei ca prezență*, aspect ce reflectă într-un mod mult mai aplicat, din perspectivă inversă, orizontul mistic al icoanei.

De asemenea, nu amintește o altă lucrare – *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogățit al dogmelor ortodoxe*[10] (1983) – care are în vedere iconografia. Părintele Stăniloae abordează aici, ca un comentariu descriptiv, preponderent expozitiv, programul iconografic al picturii realizate la biserica Sf. Ioan Botezătorul (din Ferentari – București), între 1980-1983, de către pictorul monah Gheorghe Ciobanu. Acest din urmă studiu, apărut după cele care abordează distincția dintre idol și icoană, dintre simbol și icoană, și cele care aprofundează efectiv teologia icoanei, hristologia și iconologia, ne arată – tratând iconografia[11] – că nu e o necesară dezvoltare în trepte și nici o cale evolutivă, de la iconografie la teologia icoanei, așa cum lasă să se înțeleagă arhimandritul Vichentie.

În fond, chiar prin titlul acestui studiu al Părintelui Stăniloae ni se atrage atenția asupra imaginii picturale, *icono*-grafice, care este văzută ca un comentariu, altfel zis, ca

[10] D. Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogățit al dogmelor ortodoxe,* în „BOR" , 1983, nr. 3-4, pp. 176-181.
[11] A se vedea tratarea iconografiei și în *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*.

un discurs imagistic – mărturisitor al dogmelor ortodoxe – care poate fi, chiar în acest fel, unul care îmbogățește, aducând un aport propriu, creativ, în chip specific. Reprezentările iconografice ale pictorului Gheorghe Ciobanu, în detaliile lor teologice și duhovnicești, mărturie că „se poate face teologie creatoare, nu numai scriind, ci și pictând”[12], le vede „întemeindu-se pe o lectură mai atentă a Sfintei Scripturi”. Cu alte cuvinte, textul evanghelic este considerat temei, suport al imaginii sau, altfel zis, iconografia este alcătuită, lecturată, decriptată, în virtutea iconologiei.

Atunci când avem de-a face, în esență, cu imagini care întrupează, traduc, transpun un discurs/text, precum cel al Scripturii în acest caz, suntem în spațiul unei posibile analize iconologice, așa cum este ea definită, în special de E. Panofsky, la început de secol XX. Vorbim de o analiză a imaginii-reprezentării în raport de discursul, scris sau nu, pe care aceasta îl traduce, îl configurează, îl întrupează. Însă, în studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, iconologia se referă, în raport cu sensul său din istoria artei, nu atât la un text concret, precizat, care este tradus într-o imagine precisă, una anume, cât la discursul teologic în sens elaborat ce se constituie în argument în favoarea posibilității existenței icoanei ca fiind chip-imagine, reprezentare a Fiului lui Dumnezeu întrupat. E vorba de un discurs teologic apologetic care dă temei și sens, formă și conținut, icoanei-imaginii, descoperind-o în valoarea ortodoxiei sale mărturisitoare.

Tot la fel de bine, iconologia se poate referi la o cunoaștere-știință a chipului, atât al lui Dumnezeu, cât și al

[12] *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogățit al dogmelor ortodoxe,* în *O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloe,* Editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 240.

omului, descoperite, adeverite prin hristologie. Altfel spus, *icono*-logia văzută ca știință/(con-)-știință a *icon*-ului, adică a chipului, în echivalentul său românesc. În *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, de pildă, se poate spune că avem tratată mai mult o chestiune de iconicitate, adică cea care privește asemănarea, relația-legătura de asemănare, respectiv o chestiune de iconism, referitoare la modul de asemănare.

Arhim. Vichentie ține să semnaleze înrădăcinarea patristică a Părintelui Stăniloae, invocând faptul că în abordările sale pornește de la chipul tratării problematicii de către marii părinți, din secolul VIII-IX, în special Sf. Nichifor Mărturisitorul și Sf. Teodor Studitul, care sunt valorificați pentru prima dată în limba română și în teologia românească. Pe de altă parte, remarcă faptul că părintele trasează, implicit, un criteriu indispensabil unei cercetări serioase cu privire la icoană, și anume *actualizarea patristică*. În acest sens, constată că, pornind de la dezbaterea asupra icoanei din sec. VIII-IX, a actualizat argumentarea apărătorilor icoanelor „oferind sinteze cu un nou orizont" care „se constituie ca o contribuție inegalabilă la dezvoltarea acestui important capitol al Dogmaticii ortodoxe".

De fapt, observând că obiecțiile împotriva icoanelor sunt reluate de adversarii icoanelor din toate timpurile, și că, similar, și temeiurile evidențiate de Biserică în acea luptă au valoare în toate timpurile, chiar părintele Stăniloae afirmă că va „relua și explica temeiurile de atunci"[13]. Însă, explicațiile acestor temeiuri sunt, prin chipul personal al acestei actualizări, mai mult decât o actualizare patristică. Sunt o reală prelungire și o continuitate, o contribuție efectivă în plin secol XX, la măsură patristică.

[13] *O teologie a icoanei*, *op. cit*., p. 81.

Pe lângă această dublă acțiune, de înrădăcinare și actualizare patristică, care este un firesc *chip de a fi* în viul Tradiției, ce intră în contact inevitabil cu diverse etape istorice, părintele Stăniloae nu a lăsat de înțeles că tematica care privește icoana ar fi cumva saturată, epuizată, ci, dimpotrivă, a sugerat inclusiv direcții de cercetare, care au nevoie de aprofundare și dezvoltare. De pildă, reclamă nevoia de a se stărui în viitor pe capacitatea omului (robul) de a fi un chip transparent al Chipului lui Dumnezeu (Stăpânul), care ar fi cerută de conștiința mai adâncită a omului de astăzi, dată de un nou context – spre deosebire de apărătorii icoanelor din perioada iconoclastă[14] –, așa cum scrie în încheierea studiului din 1979, ce privește hristologia și iconologia în disputele din secolele VIII-IX.

Părintele Stăniloae mai face o remarcă interesantă vizavi de omenescul transparent pentru dumnezeiesc, în Hristos, relevând o deosebire între teologii doctrinari, apărători ai icoanelor, care au stărui mai puțin asupra acestui aspect, respectiv „iconarii bizantini și închinătorii ortodocși care au dat o expresie mai vie acestui fapt”[15].

Prin urmare, iconografia/zugrăvirea de icoane, și practica/experiența închinării la icoane au putut să devanseze teologia icoanei, din perspectiva reflectării acestei transparențe a omenescului pentru dumnezeiesc.

[14] „E drept că apărătorii icoanelor covârșiți de măreția chipului de Stăpân al lui Dumnezeu au stărui mai mult asupra deosebirii celor două chipuri. Dar ei au afirmat totuși că chipul de rob e un transparent al chipului Stăpânului. Însă, nu au stărui asupra acestui fapt. De aceea se va cuveni să se stăruie în viitor asupra capacității chipului de rob de a fi transparent al chipului Stăpânului. Aceasta o cere conștiința de sine mai adîncită a omului de azi.” D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, în *O teologie a icoanei/ Dumitru Stăniloae*, Editura Fundația Anastasia, 2005, București, p. 195.

[15] *Ibid*., p. 195.

Altfel zis, inciziile și tușele teologiei icoanei, iconologia ca apologetică și mărturie doctrinară, deci, a putut să survină, să fie subsecventă, mărturiei/reprezentării iconografice, asumată și asimilată în practica închinării/iconării. Trebuie spus aici că, la Avva Ghelasie, se poate remarca o practică/ mistică iconică care se configurează, precizează și orientează din perspectiva unei mistagogii a icoanei în trena căreia aflăm și antropologia iconică, care, după cum ne previne chiar isihastul de la Frăsinei, este cheia înțelegerii practicii iconice carpatine, cea desfășurată pe fondul personalismului apofatic, ca act, ca adresare, ca întâlnire.

De fapt, nevoia de a stărui asupra tainei transparenței omenescului pentru dumnezeiesc, așa cum sugera părintele Stăniloae, nu poate să nu ia în considerare firea umană și, în fond, antropologia, în caracterul său iconic, ca formă și structură, creată, configurată după un model. Astfel, poate să traseze coordonatele capacității/ capacitării acestei transparențe, din perspectiva originii și a sensului de care este marcată, în chip ipostatic-personalist. Nu e orice fel de transparență, așadar. E o transparență cu *față*. E o transparență supradefinită. Una cu supra-hotar: *ipostatic-personalist*. Altfel spus, capacitatea de transparentizare se înscrie într-o viziune iconică, personalistă. Reflectă o înrudire, o legătură de asemănare ce are o bază, una identitară, aflată în prototip-model. Nu e o transparentizare a nedefinitului impersonal, ci a supradefinitului *persoanei-feței*, ca *prezență iconică*.

Per ansamblu, se poate spune că icoana intră în atenția și preocuparea Părintelui Stăniloae pe parcursul a peste cinci decenii, dacă luăm în considerare *Sensul icoanei* (1935) și *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă* (1986), volum în care, la secțiunea *Preliminarii,* găsim un titlu:

Sfintele icoane în cultul ortodox[16], în care sunt tratate mai multe aspecte: *„îndreptățirea sfintelor icoane”*, *„rostul sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă”* respectiv *„așezarea sfintelor icoane în locașul bisericesc”.* Avem astfel lămurite și îndreptățirea, și rostul, și așezarea în rânduiala unui plan iconografic în temei iconologic.

Pentru părintele Dumitru Mărturisitorul, „icoana este dovada iubirii lui Dumnezeu cel mântuitor și de oameni iubitor față de noi”[17]. E „dovada faptului că Cel fără de început, Cel mai presus de existență, care s-a arătat în chip omenesc, a luat un mod de existență omenească, deși în acest mod de existență omenească se străvede toată taina Celui mai presus de existență”[18]. Icoana este „o laudă adusă lui Dumnezeu” care „din iubire față de noi S-a făcut om, ca să îndumnezeiască pe om”[19]. Icoana, pe de o parte, concretizează în sine „mărirea lui Dumnezeu, și mărirea de care i-a făcut parte omului”, iar, pe de altă parte, „concentrează în sine întruparea Fiului lui Dumnezeu și învierea umanității asumate din puterea Lui, care s-a arătat cu adevărat eficientă și în același timp iubitoare”[20].

„Icoana nu e deci produsul unei imaginații, ci are o bază reală[21]”. „Prin icoană, facem necontenit mărturisirea apriată și directă că Dumnezeu S-a întrupat”[22]. Icoana,

[16] Trebuie menționat, însă, că aceste capitole au fost publicate și anterior, în 1978 și în 1981.
[17] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică…*, *op. cit*., p. 648.
[18] *Idem.*
[19] *Ibid.,* p. 649.
[20] *Idem.*
[21] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în *O teologie a icoanei, op. cit.,* p. 119.
[22] *Ibid*., p. 126.

„redând omenescul lui Hristos, ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul Lui”[23].

„Icoana nu e prototip, pentru că nu e una cu ipostasul ca stare de sine a ființei, ci *numai redă ipostasul (subl. n),* ca stare de sine a ființei”[24]. „Icoana nu e nici lipsită de cel înfățișat pe ea”, de aceea „cinstea icoanei trece la prototip”[25]. Icoana „are o relație cu arhetipul”, „participă într-un sens oarecare la arhetip”[26]. „Icoana este *asemănarea ipostasului*. Dar nu o asemănare a firilor”[27]. Icoana „reprezintă ipostasul, dar nu-l reproduce în firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului prin icoană”[28]. „Icoana redă ipostasul lui Hristos, nu firile în abstract (...) Icoana redă pe Logosul Care S-a arătat concret (...) ca un *om individualizat*, dar individualizat nu numai ca toți ceilalți, ci și într-un mod care-L deosebește de toți”[29]. „Icoana redă deci pe Logosul care a devenit un *om istoric* și deosebit de oricare altul”[30]. „Icoana e „ecoul” istoric văzut al prototipului Hristos, al întrupării Cuvântului”[31]. „Icoana Lui redă unicitatea Lui, aflându-se potențial înainte de a fi confecționată, numai în El”.

Prin icoană intrăm în „contact cu prezența prototipului nevăzut, spiritual”. „Icoana tocmai prin aceasta se deosebește de prototip, care, deși istoric, e în același timp și supraistoric, divin. În calitate de prototip istoric, omul

[23] *Ibid*., p. 129.
[24] *Ibid*., p. 127.
[25] *Ibid.,* p. 123.
[26] *Idem*.
[27] *Ibid*., *op. cit*., p. 127.
[28] *Idem.*
[29] *Ibid*., *op. cit*., p. 129.
[30] *Ibid*., p. 130.
[31] *Idem.*

trebuie să-L reflecte pe Hristos, cum tinde să reflecte orice prototip istoric. Dar în calitate de prototip supraistoric în istorie, omul caută să străbată prin icoana Lui la sensul Lui supraistoric”[32]. „Cine nu se închină icoanei nu se închină prototipului însuși, adică lui Hristos”[33]. Dar „precum credinciosul în prototip cinstește implicit icoana Lui, așa în icoană cinstește implicit ipostasul”[34]. „Prototipul nu e numai transcendental în raport cu materia în care e reprezentat, ci transcendent”[35]. „Dacă se face un transcens de la icoană ca materie, nu se face un transcens de la ea ca chip”[36]. „Chipul face puntea între existența reală prototipică în esența ce-i este proprie, a celui reprezentat, și între reprezentarea prototipului într-o materie străină”[37]. „De aceea de la icoană (și de la orice reprezentare) la prototip nu se face numai un transcens ca de la fenomenalitatea materială la transcendentalitatea chipului, ci ca de la un chip reprezentat la un chip esențial, existent real dincolo de chipul reprezentat”[38].

„Atitudinea în fața icoanei este o misterioasă dualitate în unitate”[39]. „Prin icoană ne închinăm lui Hristos tot așa cum ne închinăm când nu privim la icoană; fie că ne gândim la Hristos în Sine, fie că-L vedem în icoană, închinarea ce I-o dăm este una”[40].

Prin icoană, ca reprezentare a lui Dumnezeu cel întrupat, se dă mărturie „despre asumarea firii omenești în

[32] *Ibid*., *op. cit.,* p. 142.
[33] *Ibid.,* p. 152.
[34] *Idem.*
[35] *Ibid*., *op, cit.*, p. 150.
[36] *Idem.*
[37] *Idem.*
[38] *Ibid., op. cit*., p. 151.
[39] *Ibid.,* p. 146.
[40] *Ibid*., p. 147.

ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu și deci despre mântuirea firii noastre”[41]. Icoana „izvorăște, astfel, din învățătura despre mântuire”. Icoana păstrează însă distincția dintre creatură și Creator[42], făcând posibilă întâlnirea și unirea lor, neamestecată. Icoana unește „trecutul cu prezentul și cu viitorul eshatologic etern”[43], fiind un „chip al eternității vii”, un „chip prin care transpare infinitatea lui Dumnezeu”[44]. Icoana redă „*odihna mobilă* sau *mișcarea stabilă* a vieții duhovnicești, a vieții în același Dumnezeu infinit și neschimbat. (...) Totul e paradoxal în lumea ce ne-o înfățișează icoana. E o unire a contrariilor, deci o unire a tuturor aspectelor realității, într-o mare pace”[45].

Icoana are „mai întâi o funcție de călăuzire și întărire în dreapta credință”, de „întipărire în mintea și amintirea credincioșilor a învățăturii despre Dumnezeu”[46]. Are un rol învățătoresc, dar și un mod emoțional de sădire a acestor învățături[47]; un alt mod de transmitere, deci, decât cel cognitiv sau discursiv. Însă, icoana nu implică numai privire-vedere, gândire-cugetare, emoție-simțire. Nu este numai mod de amintire și prilej de reamintire de Hristos, în solitudine. Nu este numai o legătură univocă a omului sau o legătură subiectivă, întrucât ea are o bază ontologică, dincolo de subiectivitatea noastră. Icoana este un „canal al harului” care „dă mărturie despre prezența sfântului”[48]. Prin

[41] D. Stăniloae, Simbolul ca anticipare..., în *O teologie a icoanei, op. cit.,* p. 81.
[42] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox...*, *op. cit*., p. 476.
[43] D. Stăniloae, *Icoanele din Biserică...*, *op. cit*., p. 648.
[44] *Idem.*
[45] *Ibid*., *op. cit*., p. 657.
[46] *Ibid*., p. 643.
[47] *Idem.*
[48] *Ibid*., *op. cit*., p. 644.

ea regăsim un chip prin care Dumnezeu „revarsă un plus de daruri peste credincioși”[49]. Astfel, prin icoană „e dat un plus de prezență și de lucrare mântuitoare”.

Cu alte cuvinte, alături de caracterul catehetic, există un chip obiectiv al lucrării harice, o cale a întâlnirii și a participării directe, reale. Prin icoană suntem conduși de la privirea cu credință și vederea simțuală, la contemplarea spirituală și întâlnirea tainică cu persoanele[50]. Astfel, ca *participare* prin icoană avem și implicarea privirii și a vederii, dar, totodată, avem și contemplarea spirituală și întâlnirea personală.

Părintele Stăniloae, cu referire la comunicarea ce se înfăptuiește între credincioși și Hristos, prin icoană, scrie: „Credincioșii știu că icoana nu le vorbește numai despre Hristos și nu le arată numai pe ce linie de înduhovnicire au să-și conducă viața lor, pentru a se face tot mai asemenea cu Hristos. Ei sunt convinși în primul rând că prin icoană ei intră într-o comunicare reală cu Hristos”[51].

Icoana nu este în acest sens numai un indicator, numai un chip îndrumător, conducător, ci este o cale reală de comunicare efectivă cu Hristos, și, ca atare, o cale de asemănare prin contact direct cu modelul-prototipul. Nu este *imitatio christi*! Este *asemănare in actu*! În această formă de comunicare reală prin icoană, ce țintește modelarea prin și de către Model, pe fondul exprimării persoanei-cuvânt, ca taină supra-discursivă a comunicării, se poate

[49] *Idem*.
[50] „Icoana conduce prin privirea ei cu credință de la vederea simțuală la contemplarea spirituală și la întâlnirea tainică cu sfintele persoane… Aceasta presupune că întâlnirea harică cu cel reprezentat nu e simplă opinie subiectivă, ci este bazată pe o prezență obiectivă a celui reprezentat în chip”. *Ibid*., p. 645.
[51] D. Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox…, op. cit.,* p. 481.

identifica practica iconării isihaste, a acelui „a sta în a sta" (în isihie-iconare) ghelasian.

Prin icoană nu se întipărește doar o învățătură *despre*, ci se pecetluiește-întipărește Prezența Învățătorului Însuși. *Aici și acum!* Este o mărturie a prezenței personale, este *persoana-prezență* mărturisitoare! Această căutare a întâlnirii, a comuniunii inter-personale în taina prezenței, prin intermediul icoanei, este calea misticii iconice isihaste, de modalitate ritualică și expresie gestică, în esență.

Părintele Stăniloae prezintă vectorizarea biunivocă din spațiul iconic, personalizat, atât în sensul orientării cinstitorului/închinătorului spre prototip, cât și, mai ales, în sensul „*aplecării* prototipului spre cinstitorul icoanei, care are loc în orice clipă în care un credincios intră în Biserică și se închină la o icoană"[52], dar „și în cazul închinării la icoanele din casă sau din alte locuri". Acest aspect al participării din ambele sensuri, denotă caracterul dialogal al întâlnirii în/prin icoană, asupra căruia a insistat și Avva Ghelasie din perspectiva dialogului iconic, pe fond personalist, dar, punând în evidență distincția dintre ființă și energii, ca un chip dublu participativ exprimat în taina prezenței iconice.

Acest detaliu este unul clarificator și ca tușă apologetică, personalistă, în ceea ce privește o posibilă turnură hermeneutică, cel puțin inadecvată și ambiguă în contextul de azi, legată de „valoarea teofanică din *participarea* la „Cel cu totul altul", prin mijlocirea asemănării", și de faptul că „icoana traduce o *prezență energetică* (subl. n) care nu e localizată, nici închisă, ci iradiază în jurul punctului de condensare" (P. Evdokimov)[53]. De pildă, *prezența iconică*, în

[52] *Ibid., op. cit.,* p. 645.
[53] *Ibid*., p. 644.

perspectiva isihastă ghelasiană, nu este numai o *prezență energetică*. Sau, iradierea, mai bine zis, strălucirea energetică are ca suport și sursă, *persoana-ipostasul*, care nu poate fi redusă la „un punct de condensare", pentru că *ipostasul-persoana* este un chip al prezenței ca întreg-totalitate.

Însă, „mai accentuată este, conform Părintelui Stăniloae, această *aplecare* (subl. n) a lui Dumnezeu celui în Treime, a Domnului Iisus Hristos, a Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu, a sfinților și a îngerilor în timpul sfintei liturghii"[54]. Ceea ce arată că există o deschidere și o potențare ritualică a *prezenței iconice* și în raport de înscrierea credinciosului ca prezență gestică în supratimpul și supraspațiul liturgic, prin așezarea sa în ordinea doxologică, cea a comuniunii-unirii cerului cu pământul, în Hristos. Ni se relevă astfel și o modalitate de accesare a icoanei ca prezență participativă, după modelul doxologic, ritualic, liturgic. Lectura ghelasiană a icoanei, ca practică iconică, are de fapt aceste conotații ritualice, gestice, euharistice, date de modelul liturgic, dar cu un accentuat caracter personalist, în sens apofatic, care ia în considerare și *ființialitatea* și *energiile*. „Icoana însăși este apofatică", cum „apofatică este toată liturghia"[55], adevărește Sfântul Dumitru Mărturisitorul.

Întâlnirea în cadrul Sfintei Liturghii, cu persoanele reprezentate în icoane, părintele Stăniloae o relevă și „ca un fel de pregătire spre întâlnirea *mai deplină* cu Hristos în Taina Euharistiei"[56]. Așadar, există și un gradient al intensității prezenței iconice și al conștientizării acestei prezențe depline și al participării perihoretice, și mai depline, în chip euharistic. Vorbim și de un parcurs mistagogic, ca adâncire

[54] *Idem.*
[55] *Ibid., op. cit*., p. 648.
[56] *Ibid*., p. 646.

în taina întâlnirii/părtășiei cu Hristos în chipul ritualic al Sfintei Liturghii: „Hristos e într-un anumit grad încă de acum totul în toți cei ce cred și tind spre El și unitatea aceasta a lor prin prezența Lui în ei înaintează spre împărtășirea euharistică de El și apoi spre viața eshatologică, fără sfârșit, când unitatea tuturor în El se va desăvârși (I. Corinteni 15, 28)”[57].

Acest parcurs mistagogic își relevă coordonatele personaliste, apofatice, în mistagogia iconică ghelasiană, care evidențiază și caracterul iconic euharistic al isihasmului, prezentându-l ca mistică iconică, dialogală, personalistă, care nu se circumscrie, nu se reduce, și nu țintește unilateral un aspect mistic contemplativ, ci urmărește legătura-întâlnirea integrală, deplină, în chip euharistic. Ceea ce, pe fond, ca practică și experiență, înseamnă și recuperarea chipul persoanei în sine, ca *prezență directă,* ființială, *in actu*. Atare recuperare a tainei persoanei ca chip al exprimării în ordinea apofatică presupune, implică, ca nevoie de recunoaștere și identificare a chipului-suport al integralității participative, și o transcendere infra-antropologică, ca trecere dincolo de mintea-energie.

Această transcendere a minții-energie, nu e o negare sau o părăsire a minții, a energiei, a simțirii, a corpului, ci este tocmai calea de a le personaliza, de a le iconiza, întru Hristos, pentru ca omul-prescure să fie părtaș unei prefaceri euharistice, ce-l descoperă ca icoană, deplin participativă în trupul mistic.

Neofit

[57] *Ibid.,* p. 647.

Taina Icoanei

– în spațiul personalismului românesc –

Motto: O singură Icoană în Trei Modele Absolute este Originea și Baza întregii Existențe. Icoana este Chipul-Dumnezeu, Modele sunt Treimea și restul sunt Tipare și Sisteme de Realitate (Ghelasie Gheorghe)[1]

Deși am ales ca *motto* această definiție – am putea spune din spectrul științelor exacte, orizontul icoanei rămâne ancorat veșnic în sfera tainei eternității și infinității dumnezeiești, accesibilă însă și omului. „**Dumnezeirea nu e cu totul inaccesibilă**"[2], pentru că „putința ca Dumnezeu cel după ființă necuprins și inaccesibil să se facă omului accesibil și cunoscut în creație și în sine însuși stă în existența «celor ce sunt în jurul lui Dumnezeu», sau în «lucrările și puterile din jurul Lui»."[3]

„Dumnezeu are diferite moduri de a ne face conștienți de prezența Sa" și de a ne ajuta „să păstrăm conștiința prezenței Sale între noi" din planul Său invizibil, iar un

[1] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2020, vol. 2, p. 13.

[2] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 54.

[3] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 103.

astfel de mod „ni l-a lăsat Dumnezeu prin icoana Sa”[4] – afirma Părintele Stăniloae, referindu-se cu precădere la reprezentarea în imagine picturală a lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, argumentând taina și puterea oricărui portret de a sugera „în câteva linii, culori și umbre” realitatea vie a originalului: „Puterea portretului unei persoane cunoscute stă în faptul că stimulează amintirea privitorului care adaugă la liniile lui fixe toate elementele de viață ale originalului”.[5]

Noi nu știm cum a fost Fiul lui Dumnezeu înainte de întrupare, nici cum e Tatăl și Duhul Sfânt. Nu știm cu alte cuvinte cum e Dumnezeirea în sine, dar știm că Dumnezeirea Fiului după întrupare nu mai e o realitate despărțită de trupul și de fața omenească. Dacă **nu știm cum e Dumnezeirea în sine, știm că Dumnezeirea Fiului s-a arătat oamenilor** și li se va arăta în vecii vecilor prin înfățișarea reală de om și numai prin ea.”[6]

Iisus Hristos a trăit într-un moment precis al istoriei ca om, dar ca om ce s-a dovedit în același timp Dumnezeu – Dumnezeu cel întrupat – și acest fapt istoric a fost mărturisit cu hotărâre și cu prețul vieții de toți ucenicii Săi și de nenumărații urmași ai acelora. „**Istoricitatea lui Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat deosebește credința în El de orice mit**. Păgânii, prin idolii lor, transformau o închipuire a lor în realitate sau personificau un fenomen al naturii. Creștinii, când privesc cu ochii

[4] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, editura Institutului Biblic și de misiune al BOR, București 2004, pp. 95-96.
[5] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane, op. cit*., pp. 54-55.
[6] *Ibid.,* pp. 51-52.

credinței pe Fiul lui Dumnezeu ca manifestându-se prin față omenească, se află în cea mai deplină conformitate cu adevărul divin și cu istoria."[7]

„Istoricitatea și supraistoricitatea, contingența istoric-umană și absolutitatea dumnezeiască, înfățișarea sub forma finită a unei persoane omenești în timp și în spațiu și infinitatea supraspațială și supratemporală nu se desființează reciproc, ci se armonizează dându-ne revelația deplină a lui Dumnezeu... Dumnezeu a făcut posibil raportul cu El, ce constă într-o continuă transcendere a noastră spre El și într-o intimă comunicare a lui cu noi, numai întrucât S-a făcut om. Iar noi știm că Chipul Lui e viu și menține cu noi comuniunea pe care a urmărit să o realizeze făcându-Se om. Numai pentru că a fost în istorie, ca om real, putem să-l vedem cu credința în cer și numai pentru că este în cer, întru slava dumnezeiască, chipul Lui din istorie își confirmă reliefurile abisale ale dumnezeirii."[8]

Odată ce Hristos e și om adevărat, nu se poate ca El să nu poată fi înfățișat în icoană, adică să nu fie prototip pentru icoană. Icoana e așa de mult legată de El, în calitatea Lui de om adevărat, precum e legată umbra de trup. „Deși ceea ce e prin fire și ceea ce e prin instituire, deci Hristos și icoana, nu sunt deodată, totuși prin faptul că icoana este potențial și înainte de a fi făcută prin artă, ea poate fi văzută în Hristos totdeauna, așa cum și umbra e pururea împreună cu corpul, chiar dacă nu primește forma prin raza luminii. În felul

[7] *Ibid.,* p. 52. „Dacă nu poate fi zugrăvit, Iisus nu poate fi nici cugetat cu față omenească, dar atunci însăși existența Sa ca om în istorie nu mai poate fi cugetată... înlăturarea absolută a chipului Lui nu se poate înfăptui decât acolo unde a dispărut credința în El." (p. 62).

[8] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2013, pp. 69-70.

acesta nu e nepotrivit a zice că **Hristos și icoana sunt împreună**".[9]

Atitudinea în fața icoanei „este o misterioasă dualitate în unitate" – pe de o parte, credinciosul se adresează prototipului, pe de alta o face aceasta prin icoană. „În acest sens prototipul și icoana sunt una în alta... Și dând icoanei ceea ce se numește **închinare relativă**, ea coincide cu închinarea ce se adresează lui Hristos ca adorare"[10]. Apărătorii icoanelor au mai spus că „închinarea adusă lui Hristos și icoanei Lui **e una**, întrucât se are în vedere «asemănarea ipostasului», dar **nu e una,** întrucât se are în vedere materia. Cine nu se închină icoanei nu se închină prototipului însuși, adică lui Hristos."[11]

---

[9] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp. 146-147: Sf. Teodor Studitul spune că „trebuie văzută **în Hristos subzistând icoana Lui**, iar **în icoană e văzut Hristos, ca prototip**. Iar pentru că sunt date împreună, când S-a văzut Hristos, atunci s-a arătat potențial și icoana Lui, întrucât de pe El s-a luat întipărindu-se pe oarecare materie".

[10] *Ibid*., pp. 146-147: Sfântul Teodor Studitul fiind acuzat că îndumnezeiește icoana, îmbrățișând **într-o singură închinare** icoana și pe Hristos, răspunde „că nu trebuie adorată icoana lui Hristos, căci aceasta e cugetare idolatră și numai Sfintei Treimi i se acordă adorație"... și „că **Hristos, cel ce e închinat în sfânta icoană, se adoră împreună cu Tatăl și cu Duhul**, iar icoanei trebuie să ne închinăm cu închinare relativă"... și „că închinându-ne acesteia, ne închinăm lui Hristos, *nu despărțit după ipostas ci deosebit după rațiunea ființei*". Sf. Teodor Studitul: „**Cinstirea icoanei urcă la prototip. Închinarea** amândurora e una; nu sfâșiată, nu împărțită. Dar **față de prototip e ființială**, iar față de icoană relativă".

[11] *Ibid*., p. 152; „Sinodul VII Ecumenic .. spune că icoana nu participă nicidecum la niciuna din însușirile prototipului, ci numai la nume... **Icoana e tot așa de puțin identică** (*tauton*) **cu prototipul după ipostas, cum e după fire**. Când apărătorii icoanelor spun că icoana nu e identică cu prototipul după ființă, înțeleg în general că nu e una cu realitatea vie a lui Hristos, care e realitatea celor două firi într-un ipostas.

De aceea, împotriva icoanei, în creștinism nu se mai pot aduce motive valabile în raport cu chipurile idolești ale zeilor păgâni. Iconoclaștii veacurilor VIII-IX afirmau că Dumnezeirea nu poate fi sugerată prin imagini desenate sau pictate, că „numai omenitatea lui Iisus s-ar fi putut vedea, nu și Dumnezeirea Lui, iar imaginea omenității lui Iisus nu poate fi identificată cu imaginea lui Iisus însuși, căci în cazul acesta am contopi omenitatea cu Dumnezeirea Lui (ceea ce înseamnă erezie monofizită), sau L-am considera pe Iisus ca om, despărțit de Iisus ca Dumnezeu (ceea ce înseamnă erezie nestoriană). Iconoclaștii însă n-aveau dreptate. **Omenitatea lui Iisus nu poate fi nici despărțită de Dumnezeirea Lui, nici contopită. Ea cuprinde în mod necesar și nedespărțit Dumnezeirea**"[12].

În ceea ce privește legătura dintre icoana lui Iisus și persoana Lui reală și natura cinstirii care se dă icoanei, Sinodul al VII-lea ecumenic a formulat că „**cinstirea icoanei trece la original și cel ce se închină icoanei se închină persoanei celui pictat**", că „închinarea acordată icoanei *trece*, *urcă* la persoana reprezentată, sau la prototip, la modelul viu al ei". Potrivit acestei formulări, fața reală a prototipului ar fi dincolo de icoană și mintea ar trebui să se ridice la o vedere spirituală independentă, ca o *trecere* de bunăvoie a gândirii de la icoană la prototip, ca de la un chip

---

Propriu zis **nu e vorba de o identitate nici după ipostas, ci de o «asemănare».** «Prototipul și icoana sunt una prin asemănarea ipostatică, dar două prin fire... Căci prototipul se numește pururea prototip, precum și icoana icoană, fără să se prefacă una în alta»...Tocmai întrucât e o redare prin artă, **icoana e o asemănare a ipostasului**, dar nu a firilor, căci e făcută din alt material... Icoana de artă însă nu e propriu-zis un ipostas deosebit, căci nu e în sine nimic, ci o redare a unui ipostas."

[12] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane, op. cit*., p. 52.

la realitatea vie a lui Hristos, pe baza unei asocieri făcute de închinător. Părintele Stăniloae vede însă această „*trecere*" ca având un înțeles mai adânc: „Cel ce crede în Hristos nu poate să nu facă această trecere de la icoana Lui la realitatea Lui vie. În această trebuință a gândului de a trece de la icoana lui Hristos la realitatea Lui vie mai **este implicată și o lucrare a lui Hristos însuși asupra celui ce privește icoana**"[13]. Deci nu e vorba de o simplă asociere, univocă, de o simplă „*trecere*" solitară a privitorului la persoana reprezentată, ci și de o venire la întâlnire a Subiectului-Persoanei reprezentate, adică de **un dialog *iconic*.**[14] Icoana reprezintă o veritabilă fereastră prin care omul și Dumnezeu se pot privi și dialoga față în față.

Deci se admite o anumită „legătură vie", „o anumită comunicare între chipul lui Iisus și realitatea Lui personală", fără a diviniza icoana ca materie – legătură mărturisită de Biserică în mod categoric, ca stabilindu-se prin actul de

[13] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit.*, pp. 102-103.

[14] *Ibid.*, p.106: „Când credinciosul se roagă în fața icoanei, nu se roagă ei, ci lui Hristos. Privind la ea, privirea lui se îndreaptă spiritual spre Hristos, așa cum mama privind la fotografia fiului ei, vorbește cu el, deși ea nu confundă fotografia fiului cu fiul însuși. Ea uită de fotografie, așa cum credinciosul uită de icoană. Mama zâmbește fiului, credinciosul se roagă lui Hristos, stând în fața icoanei și privind la ea. Icoana și prototipul sunt cuprinse deodată prin simțire și gândire, fără să fie confundate; sau, mai bine-zis, icoana este uitată, credinciosul trăind propriu-zis relația cu prototipul... De aici apare deplin justificată convingerea credinciosului că, atunci când privește icoana, vorbește cu Hristos, și închinându-se în fața ei, se închină în fața lui Hristos. Dacă ar aduce icoanei o închinare deosebită de cea adusă lui Hristos, ar face din icoană un fel de idol în sine, chiar dacă i-ar acorda o putere mai mică decât lui Hristos. De fapt, puterea ce se manifestă prin icoanele făcătoare de minuni, nu e decât puterea lui Hristos, nu a icoanei însăși."

sfințire al icoanei. „În rugăciunea de sfințire a icoanei se cere de la Domnul să-și atingă fața reală de chipul din icoană, dându-i putere vindecătoare. Iar dacă Domnul își atinge fața de icoană, evident că imprimă pe ea, sau face din chipul de pe ea chipul Său"[15].

„Numele[16] lui Hristos sau al unui sfânt purtat de icoană și puterea Sfântului Duh coborât în ea îl fac pe închinător să se adreseze prin numele purtat de icoană persoanei reprezentată de ea și prin aceasta și prin puterea Sfântului Duh se pune în legătură cu ea... Numele exprimă concentrat persoana[17]; el provoacă persoana care-L poartă să-și trimită lucrarea acolo unde e pomenit, mai ales că însuși Duhul Sfânt chemat asupra icoanei e o putere lucrătoare, ce se unește cu lucrarea persoanei.[18]

Chiar dacă nu se poate reda în icoană un chip al lui Iisus care s-ar arăta acum, totuși redându-se chipul pe care El L-a avut în viața pământească și L-a arătat după înviere îmbrăcat în nemurire, întrucât se știe că chipul acesta îl are și acum, nu se greșește considerându-se că icoana redă un chip pe care îl are Domnul și acum.[19] De aceea chipul lui

---

[15] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane, op. cit.,* p. 61.

[16] *Ibid*., pp. 59-60.

[17] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit*., p. 115.

[18] Studiul *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp. 230-231: „Pomenirea numelui lui Hristos îl face pe închinător să-și aducă aminte de «întruparea Lui și de toate minunile Lui» (slujba sfințirii icoanei). Iar prin aceasta închinătorul se pune în legătură cu persoana însăși zugrăvită în icoană, prin Duhul cel Sfânt a cărui putere iradiază din icoană. Numele e legat de persoană mai mult decât umbra de trup."

[19] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit*., p. 102: „Există o legătură ontologică (o legă-

Hristos din icoană nu e numai un chip al trecutului, servind pentru împrospătarea amintirii Lui, ci un chip pe care continuă să-l aibă și acum și deci un chip prin care urcăm cu gândul la Hristos, care e și acum cu trupul pe care îl zugrăvim în icoană. Prin Hristos cel istoric icoana ne pune în legătură cu Hristos cel de acum. Icoana Lui unește bipolar istoricul cu eshatologicul, viața pământească cu cea plină de slavă din cer[20]. În icoană se redă viața istorică transfigurată și înveșnicită.[21]

De aceea, „El vrea ca fața însăși pe care a asumat-o să continue a fi cu noi prin icoană și după înălțarea Lui la cer, vrea ca fața Lui însăși să ne vorbească despre El; sau prin icoană vorbește El însuși **mai plenar, mai viu** decât prin cuvintele dezlegate de El"[22]. Icoana e „o paralelă la propovăduirea orală sau scrisă", căci „cuvintele duc mintea pe o cale ocolită la cunoașterea lucrurilor, pe când icoanele o duc pe o cale directă**...** icoana implică cuvântul, iar cuvântul

---

tură prin ființă) între o reprezentare și realitatea reprezentată, asemănătoare aceleia ce există între ceea ce se spune sau s-a spus prin cuvânt și între conținutul sau chiar persoana celui ce rostește sau a rostit cuvântul, ba, mai mult, între acela și între cel ce aude sau a auzit cuvântul..."

[20] Ibid., pp. 117-118: „Trăirea aceasta a lui Dumnezeu, a Născătoarei de Dumnezeu, legătura cu sfinții, prin privirea icoanelor lor, prin chemarea numelui lor, e mai presus de ceea ce se poate defini rațional. Ea e apofatică. De aceea, **icoana însăși e apofatică**, pentru că prilejuiește legătura celui ce o privește, prin **contemplare**, cu **realitatea vie**, **tainică**, de dincolo de simțuri a lui Dumnezeu sau a sfinților reprezentați, plini și ei de Dumnezeu, cel cu neputință de definit. (P. Evdokimov)... E apofatică așa cum e toată Liturghia. E apofatică pentru că unește trecutul cu prezentul și cu viitorul eshatologic etern."

[21] Studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 166.

[22] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit*., p. 97.

implică icoana[23]. Dar cea din urmă e o imagine mai clară a lucrului. Amândouă sunt deosebite de prototip. Ca atare, icoana își produce efectul numai prin trezirea amintirii, a gândurilor privitorului și cuvântul la fel. Nici icoana, nici cuvântul nu sunt realitatea însăși, ci pun în legătură cu ea... Cuvântul și icoana sunt arcul întins între lucruri trecute sau distanțate în spațiu și amintirea omului"[24]. Iar dacă cuvintele lui Hristos, redate în scris, sunt o „icoană sonoră a vieții Lui personale divino-umane, sau a infinității Lui dumnezeiești, în formă umană", de ce n-ar fi și chipul zugrăvit al feței Lui umane, „icoana infinității Lui dumnezeiești, personale"[25]?

Hristos, făcându-se om adevărat, a fost vestit de cuvântătorii de Dumnezeu ca un om ce poate fi și descris prin cuvinte și zugrăvit prin icoane[26], dar amândouă duc

[23] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit*., p. 132.

[24] *Ibid*., pp.130-133: „Patriarhul Nichifor consideră, de aceea, icoana tot așa de veche ca și propovăduirea Evangheliei și ca un ajutor al ei. Căci reprezentarea prin icoană urmează istorisirii evanghelice și aceasta la rândul ei, istorisirii iconografice. Și amândouă sunt bune și vrednice de cinste. Căci cele ce se arată una pe alta, fără îndoială au și conținuturi reciproce."

[25] Studiul *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască, op. cit*., p. 225.

[26] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, editura Institutului Biblic și de misiune al BOR, București 2004, p. 96: „Fața omenească este prin ea însăși mijlocul de comunicare între oameni. Fața nu e dată omului pentru o existență a lui în izolarea individualistă. Din acest punct de vedere, există o mare identitate de rol între față și cuvânt. Amândouă sunt date insului pentru a se comunica altora. Ele sunt date omului pentru că el este persoană, deci subiect comunicabil, subiect pentru alte subiecte. Ca persoană, omul nu există numai pentru sine, ci și pentru ceilalți, sau se realizează pe sine în comunicare cu ceilalți. În fața și cuvântul lui se reflectă și se realizează conștiința sa că e pentru alții, că nu se poate

la același adevăr. „Pentru că cele ce cuvântul le înfățișează istoriei prin auz, acelea pictura tăcând le arată prin imitare". Atât cuvântul, cât și icoana mărturisesc credința și adevărul «arătării» Fiului lui Dumnezeu ca om. *„Icoana e dovada că Fiul lui Dumnezeu și-a făcut cu adevărat propriu trupul nostru omenesc"*[27], că Logosul a devenit om istoric și deosebit de oricare altul, pentru că „El e nu numai un om adevărat personal, în gradul maxim[28], deci unic și cu totul distinct de ceilalți, ci și Dumnezeu arătat ca om. Și distincția Lui reiese din icoanele Lui dacă nu altfel,

realiza decât în comuniunea cu alții. În fața omului se reflectă toate urmele lăsate de întâlnirea și convorbirea cu ceilalți oameni. Iar cuvintele lui se îmbogățesc din convorbirea cu ceilalți, din învățarea de la ei, din cuvântul lor rostit sau scris. În fața și în cuvintele fiecăruia se păstrează urmele și vibrațiile sentimentelor produse de alții, sau sentimentele nutrite și exprimate față de alții. **Omul este ființă interpersonală, noi creștinii spunem că este ființă tripersonală, după chipul Sfintei Treimi**, pentru că totdeauna două persoane care vorbesc au în vedere o a treia persoană, sau pe el multiplicat. Fața ține de om, pentru că el este pentru alții și prin față își arată trebuința să fie cu ei, să se intereseze de ei, și alții să știe că el se interesează de ei. Fața nu aparține cuiva în izolare. Fața e proiecția inevitabilă a insului spre ceilalți. Ea ține de el, pentru că el ține de ceilalți. De aceea a luat Fiul lui Dumnezeu față omenească. El a arătat prin aceasta interesul Lui față de noi, voința de a comunica cu noi".

[27] Studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX, op. cit*., p.162.

[28] *Ibid*., p. 200: „Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi făcut numai om în general, s-ar fi făcut purtătorul umanității în general, fără voia ei, oamenii și-ar fi pierdut caracterul lor de persoane. Ar fi constituit o singură masă impersonală, purtată de divinitate în sens panteist. Iar Hristos n-ar mai fi fost propriu-zis o persoană. N-ar mai fi existat o conștiință de sine nici în oameni, nici în Hristos, ca om. Cu aceasta ar fi devenit imposibilă și iubirea între persoană și persoană, deci și iubirea lui Hristos ca persoană față de persoanele omenești."

măcar prin faptele lui unice. **Icoana Lui redă unicitatea Lui, aflându-se potențial înainte de a fi confecționată, numai în El**".[29]

Astfel, icoana lui Hristos, păstrată până azi cu înfățișarea Lui pnevmatizată din primele secole, a constituit, alături de literatura duhovnicească a Sfinților Părinți, o călăuză importantă pentru formarea duhovnicească a credincioșilor ortodocși după chipul autentic al lui Hristos. Dacă Hristos cere credincioșilor să imprime în ei chipul Lui, sau să se facă după chipul Lui, cum ar reuși aceștia să imprime în ei chipul autentic al lui Hristos dacă n-ar avea decât cuvintele Lui, sau despre El, pe care fiecare teolog sau predicator le poate interpreta după capul lui? Icoana lui Hristos din Ortodoxie a fost nu numai o icoană hristologică, ci și pnevmatologică, ținând seama de faptul că Hristos a fost plin de Duhul Sfânt, și acest Duh li L-a dăruit și L-au văzut ca putere formatoare în direcția sfințeniei: „Prin icoana lui Hristos și a Sfinților sfințim văzul, cel dintâi simț, spune Sfântul Ioan Damaschin, precum prin cuvinte sfinte, sfințim auzul."[30]

Așa cum am menționat, apărătorii icoanelor, atrăgând atenția asupra implicației prototipului în chip și a chipului în prototip, vorbesc despre necesitatea ca închinarea să îmbrățișeze și prototipul și chipul.[31] Considerăm util a mai

[29] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit*., p. 153: „Imaginea omului, datorită caracterului lui personal, indică o persoană unică, neînlocuibilă cu imaginea altei persoane umane. Și aceasta se vede în faptul că fiecare persoană are o formă proprie... numai omul are, prin spiritul din el, o față expresivă, o față individuală distinctă de a oricărui altul."

[30] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane, op. cit*., p. 62.

[31] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit*., pp. 151-153.

aduce în atenție câteva aspecte legate de noțiunile de *chip* și *prototip*, respectiv *arhetip*.

În sens uzual, icoanele, așa cum vedem din etimologia cuvântului (gr. *eikon*[32] – „chip", „imagine", imagine în oglindă, reprezentare vie), sunt imagini, reprezentări fie ale lui Dumnezeu în Treime, fie ale Mântuitorului Iisus Hristos, ale Maicii Domnului, fie ale sfinților sau ale îngerilor. Este un termen generic pentru orice imagine creștină sacră realizată în diferite tehnici și folosită ca obiect de cult. Conceptul de *eikon* derivă din cugetarea neoplatonică și a fost preluat mai întâi de Dionisie Areopagitul ca o anexă la ideile lui Filon din Alexandria. Marii Părinți din secolul IV l-au pus în serviciul speculației hristologice, care pornea de la ideea că tot ce e vizibil e un *chip* al invizibilului. După Ioan Damaschin, care a căutat să adâncească sensul conceptului, icoana este o copie a adevărului, pe când idolul redă numai ființe fictive.

Poziția Sfinților Părinți apărători ai icoanelor își avea **temelia ontologică și justificarea istorică în întruparea Cuvântului.** Dar această temelie a fost lămurită gnoseologic de ei prin distincția ce au făcut-o între icoană și prototip,

[32] Studiul *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască*, *op. cit*., p. 216.
Părintele Stăniloae relevă patru sensuri ale lui *eikon*: (1) Idol pentru chipurile zeilor păgâni; (2) Chip – în legătură cu omul ca chip al lui Dumnezeu; (3) Chip, pentru Fiul lui Dumnezeu ca chip al Tatalui; (4) Icoana, în sensul de chip zugrăvit al lui Hristos și al sfinților (în dependență de calitatea Fiului de chip (de icoană) al Tatălui și de calitatea omului de ființă creată «după chipul Fiului», sau reînnoit în Hristos și după modelul Fiului Cel întrupat). Spre deosebire de limba română, limba greacă folosește în Septuaginta și Noul Testament numirea de icoană și pentru cele două sensuri de la (2) și (3).

precizând că pentru ei **icoana, deși e mai mult decât simbolul, rămâne totuși încadrată în genul simbolului.**[33] «Tocmai aici intervine deosebirea gnoseologică fundamentală care despărțea principial cele două partide între ele. Departe de a fi «de o ființă» sau «aceeași» cu arhetipul, cum trebuie să fie o icoană după concepția iconoclastă, după apologeții ortodocși ai icoanelor, ține de acțiunea icoanei, dimpotrivă, să fie deosebită în ființa ei de arhetip»... «*Icoana este o asemănare a arhetipului... sau o imitare și o copie a arhetipului, deosebit de acela în substanță și suport, sau un rezultat al artei, primind forma prin imitarea arhetipului*».

De aceea, dacă pentru iconoclaști Euharistia era singura icoană a lui Hristos, pentru ortodocși Euharistia nu era icoană, pentru că era pur și simplu identică cu arhetipul. Sfântul Ioan Damaschin spune: «Desigur, icoana nu e întru toate asemenea arhetipului, adică Celui înfiat în ea. Căci altceva este icoana și altceva Cel înfiat în ea» (*Cuv. III despre icoane*, P. G. 94, 1337)... Dar icoana nu e nici lipsită de orice relație cu cel înfățișat în ea. De aceea, cinstea dată icoanei trece la prototip, cum ziceau necontenit apărătorii icoanelor, repetând un cuvânt al Sfântului Vasile cel Mare (*De Spiritu Sancto*, Cap. 18). Sinodul al VII-lea ecumenic zice: «Cinstea icoanei trece la prototip». Cuvântul «trece» (cinstirea), dar mai ales «urcă» indică prototipul, ca pe o transcendență

[33] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit.*, p. 122: Apărătorii icoanelor au distins în general icoana de simbol, „considerând-o ca o expresie a unei mai mari apropieri a lui Dumnezeu de lume, a unei mai mari descoperiri a lui Dumnezeu prin întrupare, întemeind-o pe natura umană ca chip al lui Dumnezeu, dar mai ales pe faptul că în Hristos această natură e un chip maxim al dumnezeirii, în înțelesul unei uniri depline cu Dumnezeu Cuvântul..."

sesizată prin icoană, ca pe o realitate deosebită de icoană, deși în legătură cu icoana. **Icoana participă într-un sens oarecare la arhetip, ea are o relație cu arhetipul.** Nichifor Patriarhul afirmă: «**Prin icoană se naște cunoștința arhetipului» și «amintirea arhetipului**». *«Icoana e unul și cel mai vrednic de cinste dintre simbolurile sacre ce servesc spre slava și arătarea iconomiei Lui, ca și prin el slava să treacă la arhetip».*[34]

Așadar „icoana e posibilă pentru că arhetipul dumnezeiesc a luat chipul Său omenesc, făcându-se **prototip istoric** al icoanei. Ea redă chipul omenesc, obiectiv și istoric, al lui Dumnezeu cel întrupat. În această privință, ea ne arată un chip mai clar al lui Dumnezeu decât simbolul constituit din lucruri. Prin simbol trebuie să se facă o transcendere nu numai de la natura creată la natura necreată, ci și de la un chip văzut la un «chip» nevăzut, la o realitate care nu are chip. Icoana ne mărturisește condescendența lui Dumnezeu care a luat pentru veșnicie chip și anume chip omenesc, chipul omenesc ce poate fi înfățișat în icoană, dar și-a făcut propriu acest chip, în baza faptului că natura umană, fiind după chipul lui Dumnezeu, poate deveni chipul Lui propriu. Icoana redă *eidos* sau *morphe* a lui Dumnezeu, datorită faptului că Dumnezeu S-a întrupat, pe când simbolul constituit din lucruri ne lasă avizați la imaginația noastră subiectivă, care nu putea ancora în nimic sigur. *Icoana e «un rezultat al artei căreia i s-a dat chip (eidopoioumene) după imitarea arhetipului»*. Era și în simbolul Vechiului Testament o prezență a puterii lui Dumnezeu, ba unele simboluri ale Bisericii, cum sunt tainele, au o prezență a lui Dumnezeu mai accentuată decât în icoane, iar

[34] *Ibid*., pp. 122-123.

specificul icoanei e că ne înfățișează chipul Lui real pe care Și L-a luat Dumnezeu datorită faptului că S-a întrupat. Prin icoană, facem necontenit mărturisirea apriată și directă că Dumnezeu s-a întrupat."[35]

Patriarhul Nichifor Mărturisitorul leagă atât de mult chipul de trup, deci implicit și de sufletul care-l organizează din interior, încât după el, pierderea totală a chipului sau a formei unui trup echivalează cu descompunerea trupului însuși, și prin urmare, a funcțiilor sufletului – în cazul lui Hristos, a sufletului îndumnezeit. ***Forma* este legată indisolubil și esențial de trup**. „Precum se vede, creștinismul, afirmând păstrarea eternă a trupului lui Hristos și prin el a trupurilor noastre, datorită faptului că trupul omenesc a fost unit pentru eternitate cu ipostasul Cuvântului, afirmă totodată păstrarea formei lui, a formei lui umane și personale. Căci această formă e însuși reflexul raționalității personale a Cuvântului dumnezeiesc, care e, în același timp, ca ipostas sau ca persoană, tot ce poate fi mai existent și mai dătător de existență... Chipul nu e decât rațiunea divină a unei creaturi adusă la realitate proprie; în chip se explicitează, se face cunoscută rațiunea realității respective. În chipul omenesc se face explicită și cunoscută o rațiune conștientă a rațiunilor creaturilor, ca un chip prin excelență al ipostasului Logosului. Se poate spune deci că **Logosul divin e Chipul chipurilor, e chipul în Sine actual**, dar pentru creaturi chipul virtual al tuturor și prin excelență al omului. Toate creaturile sunt chipuri actualizate ale **Chipului suprem** și în special omul. Iar omul își arată însușirea lui vizibilă de chip prin trup... Trupul lui Hristos

[35] *Ibid*., pp. 125-126.

nu se poate pierde pentru că e asumat în însuși ipostasul sau în chipul lui suprem și de supremă consistență. Asumând în sine chipul uman inclusiv trupul în care se arată, Hristos arată că omul e chipul cel mai propriu al ipostasului Logosului. Și prin faptul că a devenit ipostasul sau fundamentul chipului uman, El a devenit fundamentul tuturor persoanelor care într-un fel formează un singur chip, sau o multiplicare distinctă a aceluiași chip, realizându-se și îmbogățindu-se prin toate, într-o interrelație panumană. Fiecare persoană umană reflectă, în legătură cu celelalte, același chip fundamental al Logosului divin. Prin faptul că însuși Logosul se face în modul cel mai intim ipostasul naturii umane, sau chipul chipului multiplicat omenesc, ca suport al lor, ele toate sunt chemate la înviere și readuse prin aceasta la viața veșnică."[36]

„După patriarhul Nichifor, chipul ține în felul acesta de natura omenească însăși, așa cum ține un chip și de natura dumnezeiască... Fără îndoială, **întrucât natura nu există real decât în persoană, chipul e propriu și persoanei**. **Persoana dă consistență concretă chipului naturii** și-l arată astfel ca manifestând și o relație a unei persoane cu celelalte și o deosebire între ele, în cadrul aceleiași naturi. Fiul e chipul Tatălului atât prin faptul că are natura Lui, cât și prin faptul că e Fiu al Tatălui și nu Tată. **Chiar în Dumnezeu chipul înseamnă o anumită distincție a unei persoane de alta, deci și o anumită precizare. Nici Dumnezeu nu e total indefinit. Există o infinitate în realitatea Lui care nu e total indefinită**."[37]

---

[36] Studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX, op. cit*., pp. 169-170.
[37] *Ibid*., p. 168.

„Într-o icoană sau într-o reprezentare a persoanei prototipice (sau a unui lucru) nu e prezentă «esența» acelei persoane (sau a acelui lucru), ci numai «chipul» în sens strict, care nu e ca o «formă esențială» în acea reprezentare, dându-i o realitate vie, ci e formă lipsită de esență. De aceea «chipul» contemplat în acea reprezentare își are o existență reală și în afară de ea, nu e numai cugetat, el există ca «**chip esențial**» al unei realități prototipice deosebită de reprezentare. De aceea de la icoană (și de la orice reprezentare) la prototip nu se face numai un **transcens** ca de la fenomenalitatea materială la transcendentalitatea chipului, ci ca de la un **chip reprezentat** la un **chip esențial**, existent real dincolo de chipul reprezentat. **Prototipul nu e numai transcendental în raport cu materia în care e reprezentat, ci transcendent.** În această privință icoana și, în general, orice reprezentare face parte din categoria simbolului. Prototipul după esență nu se află în icoană, sau icoana nu e una în esență cu prototipul, ci prototipul ca esență e dincolo de icoană. Pe de altă parte, însă, dacă se face un transcens de la icoană ca materie, nu se face un transcens de la ea ca chip. Se face transcens numai de la materialitatea icoanei, sau a chipului, reprezentat într-o materie străină de el, la esența ce-i este proprie, la existența lui reală, chipul adevărat al celui închinat nu e altul decât chipul contemplat în icoană. **Chipul face puntea între existența reală prototipică în esența ce-i este proprie, a celui reprezentat, și între reprezentarea prototipului într-o materie străină**. **În această privință icoana este deosebită de simbol, căci chipul simbolului e altul decât «chipul» celui simbolizat**”.[38]

[38] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp.148-150.

Astfel „Hristos nu este numai un simbol al dumnezeirii, cum este omul de sine, ci Dumnezeu însuși cu chip văzut. Se poate spune că El e simbolul Său, cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, întrucât același e și Dumnezeu nevăzut și om văzut, sau Dumnezeu nevăzut cu chip văzut. Căci Omul Iisus nu este un ipostas aparte, ci însuși ipostasul Cuvântului. De aceea nu transcendem de la omul Iisus la Dumnezeu-Cuvântul, ca de la un simbol la Dumnezeu deosebit de el, ci cel arătat ca om este ipostasul divin însuși. Desigur, icoana lui Hristos nu e una cu prototipul ei și în acest sens se face un transcens de la ea la prototip. Dar nu un transcens ca la altă persoană, căci prototipul nu e altă persoană decât cea reprezentată în icoană. E un transcens numai ca de la imaginea unei persoane la realitatea ei".[39] „Transcendentalitatea chipului în materia icoanei implică în sine transcendența[40] persoanei de care icoana e deosebită,

[39] Studiul *De la creație la întruparea cuvântului și de la simbol la icoană,* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 78: „E cel mai de seamă privilegiu al feței umane că, fiind «după chipul» lui Dumnezeu, poate reda ipostasul Cuvântului în mod vizibil, în prototip și în icoană. E cea mai înaltă măreție a omului că Dumnezeu se poate face om, că poate să se facă văzut ca om; vizibilitatea devine aici mediul celei mai înalte spiritualități. Vizibilitatea umană poate deveni vizibilitate a lui Dumnezeu, nu a ființei divine, desigur, ci a ipostasului divin. Și aceasta a devenit ea de fapt în Hristos. «Am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr», exclamă Sfântul Ioan Evanghelistul (In, 1, 14). Iar Apostolul Filip, vestind lui Natanail că L-a văzut pe Domnul, îl chema și pe el să vină și să-L vadă: «vino și vezi» (In, 1, 47). Și aceasta o mărturisim în toate timpurile prin icoană."

[40] Considerăm oportună o scurtă explicare a termenului atât de des utilizat de *transcendență*, prin lămuririle Părintelui Stăniloae, vis-a-vis de filozofia existențială. „Structura fundamentală a omului constă, după Martin Heidegger, în transcendență (care înseamnă depășire), ca lucrare continuă prin care trecem de la noi din acest moment, la noi din momentul viitor, ridicându-ne de la o stare de trăire în clișeele generale,

dar în același timp e un mijloc prin care trăim legătura cu persoana reală".[41]

Părintele Stăniloae lămurește și o altă problemă: apărătorii icoanelor susțineau că icoana redă ipostasul lui Hristos, dar nu firile Lui. Pe de altă parte, ipostasul lui Hristos nu poate fi contemplat decât ca un ipostas deosebit de ipostasele omenești obișnuite, deci ca un ipostas divino-omenesc. „Aceste două lucruri se împacă în sensul că icoana înfățișându-ne de fapt numai forma ipostasului nu și firile Lui, sau nu forma Lui esențială (căci materia ei e alta decât naturile lui Hristos), forma neesențială a ipostasului văzut în icoană ne face să cugetăm la existența Lui reală în cele două firi, la forma Lui esențială. Astfel deși icoana Lui e deosebită după fire de cel reprezentat, în cel reprezentat noi contemplăm firile Lui."[42]

Sf. Teodor Studitul spune nu numai că nu se pot reda în icoană firile în generalitatea lor abstractă, neipostatică,

---

la conștiința intimității noastre. Transcendența constituie sinele. Transcendent (transcendental) este ceea ce împlinește depășirea și se păstrează în ea. Depășirii îi aparține astfel ceea ce adesea inadecvat a fost numit *transcendental."* Conștiința transcenderii primește însă altă intensitate când se efectuează în direcția lui Dumnezeu și în raport viu și reciproc cu El. „Transcendența este realizată însă deplin de-abia în trăirea creștină. **Persoana lui Iisus Hristos este adevărata transcendență**, care nu poate fi în niciun fel făcută parte a conștiinței eului." (...) „Transcendența adevărată are nu numai rolul de-a ne face să ne pătrundem de intimitatea noastră prin calitatea ei de graniță ce ne dă un fior sfânt, ci este și un izvor, singurul izvor de creștere a noastră. Dar calitatea aceasta pozitivă numai o persoană o poate avea. Transcendența adevărată e în același timp suprema graniță și izvorul nesfârșit pentru noi, căci pe măsură ce o realitate ne e mai deplin graniță, ne e și izvor. Dar numai persoana are și calitatea de graniță ce rezistă oricărei voințe a noastre de-a o cuprinde, dar și de izvor care ne dă putere când ne aflăm în comuniunea cu ea." (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op. cit.*, pp. 77-79)

[41] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit*., p. 151.

[42] *Idem.*

ireală. Dar, precum nu se pot reda firile fără ipostas, așa nu se poate reda nici ipostasul fără firi. „Se înțelege că în icoană nu apare vizibil dumnezeiescul, așa cum de altfel nu apare vizibil nici în prototipul Hristos. Numai omenescul e redat în icoană, cum numai el e vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu Cuvântul, organul de manifestare a Lui, nu numai ca om ci și ca Dumnezeu, așa icoana, redând omenescul lui Hristos, ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul Lui.[43]

În ceea ce privește disputa iconoclastă, „apărătorii icoanelor nu s-au mai putut mulțumi să afirme simplu că întruparea lui Dumnezeu Cuvântul oferă temeiul pentru zugrăvirea lui în icoană, ci au trebuit să dovedească, împotriva argumentelor iconoclaștilor, că icoana lui Hristos redă – de fapt – persoana Lui, nu o figură care n-are nimic de-a face cu El. Cu aceasta, lupta pentru icoane a desfășurat dintr-un unghi nou toată problema hristologică".[44] Icoana, redând prototipul[45] întrucât are o vizibilitate, îl indică pe El

[43] *Ibid*., p. 129

[44] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei, op. cit*., p. 83.

[45] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit*., pp. 119-120: „Dumnezeu-Cuvântul prin întrupare a devenit **prototip vizibil, istoric, al icoanei**. **Icoana nu e deci produsul unei imaginații, ci are o bază reală. Ea e imaginea lui Dumnezeu care a luat înfățișare omenească, a devenit persoană istorică, păstrându-și chipul omenesc în vecii vecilor**... Apărătorii icoanelor au arătat că dacă Dumnezeu cel neîntrupat nu poate fi redat în icoană, ci doar cugetat în simboluri, nu tot același lucru se poate spune despre Dumnezeu cel întrupat. Simbolurile nu pot fi prototipuri pentru icoane...Iisus Hristos însă este prototip pentru icoane, pentru că El e unicul om care e în același timp Dumnezeu; asemenea Lui nu se găsesc pretutindeni. El nu e un exemplar dintr-o specie. De altfel, chiar individul uman obișnuit e prin spiritul lui, prin caracterul lui personal, un unicum de nesubstituit.

însuși ca persoană. Prin redarea aspectului văzut al unei persoane, întrucât acest aspect nu stă detașat de persoană, se indică persoana integrală... Și întrucât persoana lui Hristos e și Dumnezeu, icoana, deși îl redă numai după omenitatea Lui, ne face să ne gândim la persoana Lui integrală, divino-umană, care se manifestă pe de o parte ca mărturisire a omenității reale luate de Domnul, pe de alta, prin ea se afirmă, se rememorează mereu unirea ipostatică a celor două firi în persoana lui Dumnezeu Cuvântul, se afirmă că persoana ce se vede în icoană, prin omenitatea ei, nu e numai persoană umană, ci și divină. Acest sens îl are închinarea lui Hristos, pe care o prilejuiește și o provoacă icoana".[46]

Icoana are și acest caracter paradoxal, că „prin circumscrierea ei intrăm cu vederea credinței în infinitatea transparentă a lui Hristos Dumnezeu", că ea se deschide, „prin circumscriere, necircumscrisului Dumnezeu"[47]. „Rămâne o taină de necontestat faptul rezonanței sau al iradierii

---

De aceea prezintă un interes tabloul lui. Cu atât mai mult **e un unicum omul care e în același timp și Dumnezeu**. De aceea spune Patriarhul Nichifor **că pe câtă vreme simbolurile sunt multe, icoana e una**, pentru că Unul e prototipul ei. Prezența lui Dumnezeu în Iisus Hristos e o prezență unică, nu este o prezență repetată în toți oamenii, sau extinsă pretutindeni și totdeauna. Iisus Hristos e singurul în Care Dumnezeu S-a descoperit la maximum. De **aceea e de cel mai palpitant interes pentru toți oamenii din toate timpurile să aibă măcar imaginea Celui în Care s-a arătat Dumnezeu în modul acesta suprem și unic**. De aici **caracterul lui Iisus Hristos de prototip al icoanei**. **El e prototip al icoanei pentru că exclusiv El este Dumnezeu întrupat. Dar aceasta presupune că Iisus Hristos nu e prototip al icoanei ca om separat de Dumnezeu, ci ca om Care e în același timp și Dumnezeu**..."

[46] *Ibid*., p. 143.

[47] Studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX, op. cit*., p. 182.

necircumscrisului prin circumscris, pe de o parte circumscriindu-se, pe de alta rămânând necircumscris, ca o rezervă infinită de comunicare."[48]

Stilul bizantin al icoanelor, apreciat pretutindeni, menține până azi aceeași veche și înaltă spiritualitate în cadrul iconografiei creștine, pentru că „este stilul subțirimii și delicateței pnevmatice adevărate, care nu poate fi înlocuită de alta. Această pnevmaticitate, pe lângă faptul că reprezintă pe Hristos împreună cu actele Sale mântuitoare, unice, este singurul mod „obiectiv" în care poate fi sugerată spiritualitatea „nescrisă împrejur" (necircumscrisă), a dumnezeirii lui Hristos, în forma circumscrisă umană, sugerând adâncimile abisale dumnezeiești prin trăsăturile unei fețe omenești fizic circumscrise, dar prin spiritul ce-l reflectă sugerând ea însăși necircumscrisul. Fără îndoială, pictorii de talent pot da acestei pnevmaticități a prezenței dumnezeirii lui Hristos o profunzime și mai accentuată".[49] Pe de altă parte, „Sfântul Teodor Studitul și patriarhul Nichifor fac o deosebire între grosime și circumscriere. Trupul după înviere n-are grosime, dar e circumscris. Chipul a devenit total transparent. Și-a pierdut orice urmă de densitate opacă. Unirea aceasta între desvârșita transparență și circumscriere e greu să o înțelegem în condiția noastră actuală. Dar o anumită arvună o avem în persoanele sfinților și în unele icoane".[50]

Revenind la termenul de *transcendent* și actul de *transcendere*[51] al spiritului – ca depășire a limitelor realității

[48] *Ibid.,* pp. 206-207.
[49] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit*., p. 100.
[50] Studiul *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască, op. cit*., p. 175.
[51] *Ibid.,* p. 226: „Desigur nu măiestria iconarilor fac fața lui Iisus expresie văzută a spiritului Lui, oglindă a dumnezeirii Sale, purtătoare a

noastre materiale și a cunoașterii noastre perceptibile – mai aducem în atenție câteva clarificări ale Părintelui Stăniloae privind categoria icoanei și *simbolului.* Spre deosebire de idol, *icoana e o fereastră sesizabilă a lumii spre ceea ce e mai presus de lume, spre tainele suprafirești, este semnul realității transcendente a lui Dumnezeu, cea mai presus de natură*.[52] În sfera generală a conceptului de simbol (văzut în

spiritului Său uman. Sunt o seamă de semne obiective unice ale lui Iisus care fac gândirea închinătorilor să săvârșească, la privirea icoanei Lui, actul de transcendere spre dumnezeirea Lui. Dar e necesară și gândirea noastră ca să vedem în fotografia unei persoane oarecare actul de transcendere pe care acea persoană îl trăiește sau 1-a trăit în existența ei reală. Vederea chipului și actul transcenderii se săvârșesc deodată. Ele sunt nedespărțite, așa cum nedespărțit este chipul văzut al unei persoane și viața ei nevăzută."

[52] *Ibid.*, pp. 224-234: „Omul este o ființă destinată transcenderii naturii. Căci deşi se află în cadrul naturii, nu se poate închide în ea. Dar să înşirăm într-o anumită ordine caracteristicile icoanei:

1. Fiind un chip al transcendenței lui Dumnezeu, icoana ne ajută să transcendem finitul chipului spre infinitatea lui Dumnezeu.(..)

2. Această tendință e proprie umanului rămas la înălțimea lui. În aceasta se manifestă calitatea omului de transparent, de oglindă a transcendenței. Dar această calitate a umanului, fiind slăbită prin voia proprie sau prin păcatul despărțitor de Dumnezeu, a fost refăcută în Hristos, care a asumat umanul în ipostasul Fiului lui Dumnezeu. De aceea **cea mai deplină icoană a lui Dumnezeu este cea a lui Hristos**...El, care e **modelul umanului ca chip al lui Dumnezeu**, a restabilit astfel și a ridicat la gradul suprem calitatea umanului de chip deplin al lui Dumnezeu.(...)

3. Dacă în toți sfinții este Hristos cu dumnezeirea Lui infinită, cu umanitatea Lui îndumnezeită, El se reflectă și în icoanele lor... Prin icoana fiecărui sfânt vedem pe Hristos sau umanitatea Lui îndumnezeita, fără să-l identificăm ca persoană cu El. El se vede imprimat în toți, dar într-un mod personal al lor de a fi. În fața icoanei fiecărui sfânt săvârșim actul transcenderii nu numai la sfântul zugrăvit, ci și la Hristos, care este imprimat în el.(...)

4. În Hristos cel infinit și în dumnezeirea Lui cea atotbună se concentrează, în tensiunea lor, toți cei ce vor să-i slujească Lui și sunt concentrați toți sfinții, unii nu numai cu Hristos, ci și între ei, unii nu

general ca orice lucru care servește la îndreptarea minții spre o altă realitate), se distinge un simbol special, propriu cugetării și simțirii mozaice și creștine, a cărui nota distinctivă e corelația cu transcendența: „Realitatea indicată prin acest simbol special nu e o realitate din lumea aceasta, ci o realitate transcendentă... Simbolul, în acest înțeles special, trezește și susține raportarea spiritului uman la transcendență. Simbolul e văzut în funcție de transcendență. Prin el se «contemplă» transcendența și «se slujește» ei. Acel altceva spre care indică simbolul religios mozaic și creștin e transcendența. Idolul, dimpotrivă, nu indică nicio transcendență. Când totuși indică ceva deosebit de el, acel ceva e și el imanent. Idolul nu înalță spiritul la o transcendență, ci dimpotrivă îl înlănțuiește în cele văzute. Idolul este expresia unei atitudini și concepții spirituale panteiste, care nu admite o realitate transcendentă celor imanente și nu trăiește raportarea la ea. Idolatrul nu știe de un Dumnezeu transcendent realității imanente, care e ea însăși divinitatea. Idolul e un chip care și-a pierdut funcția de chip al divinității, legând spiritul de realitatea imanentă, ca realitate ultimă și absolută, ca Dumnezeu."[53]

într-un război «părinte al tuturor», ci în dragoste. Toți voiesc ceea ce voiește Hristos, adică binele tuturor și dăruirea de sine...Transcendența ontologică a lui Dumnezeu și transcendența celor ce împlinesc voia lui e totodată și o transcendență și o transcendere morală. Aceasta o învață credincioșii creștini de la icoane. (...)

5. În Hristos, în viața și învățătura Lui, ca și în icoanele care-L redau, nu vedem decât binele. Și același bine îl vedem în sfinți, în viața și în icoanele lor...Și chiar prin acest bine spre care ne atrag tot mai sus, ne atrag spre infinitatea transcendentă a vieții dumnezeiești, la unirea cu ea, în care se află ei, sau ne îndeamnă la transcenderea vieții relative, pieritoare, pământești."

[53] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei, op. cit.*, p. 87.

Sfinții Părinți, în învățătura lor despre «rațiunile divine» care iradiază din toate lucrurile lumii, au descoperit și au exprimat caracterul de simbol al acestei lumi, ca mediu străveziu al transcendenței divine și alături de ei, gânditori moderni au susținut că această «simbolizare» a lumii este o misiune a omului.[54] „Omul se poate defini ca o ființă ce trebuie să se transceandă necontenit. Nu este vorba numai de o transcendere spre lume și spre semenii săi, ci spre ceea ce constituie adevărata transcendență față de lume și față de tot ce face parte din ea. Lumea întreagă e, în ființa ei, și poate deveni pentru om mediul prin care acesta străvede transcendența. Lumea întreagă e, deci, în ființa ei, simbol.

Dar omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei... Dacă lumea poate fi și simbol pentru transcendența divină și bază pentru simbolul restrâns, de caracter religios, dar și realitate divinizată și bază pentru idoli, cauza pentru care ea primește sensul din urmă și un chip din cuprinsul ei devine idol, nu e în ea însăși, sau în chipul respectiv, ci în starea omului care și-a pierdut tensiunea spre transcendență, care și-a pierdut avântul de depășire a celor materiale, propriu spiritului omenesc. Cauza e într-o cădere a spiritului de la viața proprie lui. În această stare s-a aflat omenirea idolatră și se află orice om căzut de la credința într-un Dumnezeu transcendent lumii... Raportarea la absolut, ridicarea sa treptată spre absolut, pentru a umple ființa sa și lumea de lumina și de valoarea lui, îi este omului esențială. **Omul este ancorat și înrădăcinat în absolut și făcut pentru a actualiza legătura originară cu absolutul. Absolutul este începutul și sfârșitul lui, ținta lui.**

[54] *Ibid*., pp. 92-98.

De aceea omul nu poate fi cugetat decât în relație cu absolutul."[55]

Vom aborda în continuare câteva aspecte privind mecanismul Revelației, pentru a aduce în atenție folosirea categoriei de *formă*, din planul creat văzut, în legătură cu felurile imaginilor prin care se revelează Dumnezeu: „Noi socotim că imaginile revelate se produc inevitabil la punctul de întâlnire între spirit și forma văzută; imaginea nu e decât forma de apariție a spiritului, printr-o formă văzută. Omul fiind el însuși spirit întrupat, nu poate sesiza și exprima spiritul în puritatea lui, ci numai prin ecranul unei forme văzute. Spiritul uman însuși este concrescut cu un asemenea ecran și este într-o legătură indisolubilă cu toată lumea de forme vizibile, prin care cunoaște și exprimă cunoașterea și reflexiunea sa. Realitatea spirituală îndeosebi nu se poate sesiza și exprima de om, care e spirit întrupat – în ea însăși.

Realitatea materială, prin care nu iradiază o prezență spirituală, nu-i redată prin imagini, ci direct sau științific. Numai când e luată în sprijinul redării unei realități spirituale, o formă văzută primește funcția de imagine... Realitatea divină, ca realitate spirituală prin excelență, are calitatea de a nu putea fi surprinsă și redată în ea însăși. Aceasta mai ales pentru faptul că orice acces al omului la ea, sau orice atingere a ei de om, e o atingere de omul care sesizează și redă spiritul său și orice realitate spirituală în forme împrumutate de la lumea materială, vizibilă. Numai o teologie total apofatică (a tăcerii, a negației oricărei enunțări a lui Dumnezeu) e liberă de imagini.

[55] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei, op. cit.,* pp. 95-96.

Dar să vedem mai întâi felurile imaginilor Revelației. **În planul Revelației există mai multe categorii de imagini**. Unele din ele sunt **ontologice**, adică unități definitive, constituite prin sălășluirea reală și definitivă a spiritului divin într-o formă văzută. E ceva analog cu fața omenească sau cu trupul omenesc, care e o imagine a spiritului unit definitiv cu el. Acestea sunt rezultatele actelor unora din momentele Revelației. În acest sens **cea mai reală, cea mai vie și cea mai ontologică imagine a Dumnezeirii a fost umanitatea lui Hristos, imagine realizată prin actul întrupării**. Iar icoana atât de cinstită în Ortodoxie este redarea prin mijloacele artei a acestei imagini a lui Dumnezeu asumată de Fiul lui Dumnezeu. Hristos ca om este imaginea umană a Sa ca Dumnezeu, El fiind în același timp Dumnezeu însuși. Întruparea nu e un mit, nu e o plăsmuire subiectivă umană, ci ea a realizat o unire reală și definitivă a spiritualității divine și a realității vizibile umane. Noi nu avem în Hristos realitatea divină descoperită și de aceea nici nu o putem cuprinde și exprima în plenitudinea ei de infinită complexitate și bogăție. Dar imaginea vie care este umanitatea Sa nu acoperă nici ea complet realitatea divină, ci o revelează pe măsura posibilității umane de a o cuprinde...

Dar înainte de Hristos, în Testamentul Vechi, Dumnezeu nu se sălășluiește în gradul acesta deplin și definitiv într-o formă creată, umană. Dumnezeu apărea trecător și numai printr-una sau alta din energiile Sale, într-o formă văzută... Acestea erau altfel de imagini ale Revelației divine... Ele aveau caracter profetic. N-aveau o realitate divină deplină în ele, ci erau proiectări anticipate dintr-o realitate divină ce avea să vină... Toate aceste imagini aveau un caracter de umbre inconsistente față de imaginea consistentă a umani-

tății lui Hristos, în care Fiul lui Dumnezeu e întreg în mod personal și definitiv... E un model legat ontologic de fiecare om, cu eficiență reală asupra omului... Hristos a adus o «renaștere a imaginilor», în primul rând întrucât a dat un caracter real imaginii lui Dumnezeu"[56].

Referindu-se la modul în care Realitatea spirituală divină acționează asupra organului Revelației (sesizarea dominantei aceleia spirituale de către artistul sau organul Revelației se poate numi «vedere spirituală» sau «vedere mai presus de vedere»), Părintele Stăniloae afirmă că „Realitatea spirituală divină face această imprimare nu parțial și nu rămânând exterioară, ci modelând întreg spiritul văzătorului, printr-o imprimare a Sa în el", după niște **tipare spirituale** (*typous noetous*) – conform Sfântului Grigore Palama. (Cuvântul *typous,* folosit în scrierile Părinților pentru «formele» arătate organului revelației, e luat din Noul Testament, unde e folosit de Sfântul Apostol Pavel în sensul de «model» după care credincioșii trebuie să se modeleze).

Acestea „sunt tipare care se imprimă de la spirit la spirit, permițând modelarea unui spirit după alt spirit, starea prezentă a unui spirit, după starea prezentă a altui spirit. Sesizarea acestor t*ypoi* (forme, tipare spirituale), ca esență a ceva sau a cuiva, se face de către organul Revelației în afară de forme și acesta se silește după aceea s-o exprime în forme. Totuși se întâmplă și așa că însuși «tiparul spiritual» divin se îmbracă în imaginile luate din bagajul de imagini al văzătorului. Dar între **tiparul spiritual și formele în care se îmbracă el** este o legătură atât de adecvată, încât parcă

[56] Studiul *Revelația prin acte, cuvinte și imagini* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp. 24-28.

formele ar fi înscrise potențial în tipar și se precizează treptat văzătorului, care-i obișnuit prin sensibilitatea lui să concretizeze totul. Imaginile din memoria văzătorului se polarizează parcă sub forța atractivă a ceva înrudit cu ele din tiparul spiritual... organul religios e modelat el însuși de forța etică a tiparului, devenind un altfel de om și propovăduind o altfel de viață. Tiparele divine nu sunt «vederi» lipsite de cugetare, ci provoacă sesizări de ordin spiritual, îmbinate cu cugetarea, sau mai presus de cugetare pur și simplu, dar provocând cugetarea...

Omul se experiază pe sine, în acele momente, gol de toate conținuturile sale de idei, de amintiri, de eforturi de cugetare, de sentimente. Prin aceasta își dă seama că ceea ce vede nu răsare din întretăierea conținuturilor sale sufletești și mintale, prin eforturi proprii de a le adânci și combina. **În felul acesta «modelul sau tiparul spiritual» îi apare deodată ca ceva deosebit de tot ce este el**. **Starea aceasta se trăiește și ca un fel de stare de pasivitate**. Văzătorul «vede», dar nu face efortul să descopere ceea ce «vede», ba nici măcar ca să vadă «modelul» «tiparul»; el este un dar, ba chiar i se impune; el exercită o presiune asupra spiritului văzătorului... Forța cu care se impune evidența unui «tipar», sau a «unor tipare» e pentru văzător o forță imperativă, pe de o parte de a lua act de ea, pe de alta de a comunica ceea ce «vede»... Ținând seama de această pasivitate a organelor Revelației, Sfinții Părinți vorbesc mai mult de **acțiunea de modelare**, **de imprimare** ce se exercită asupra lor, de acele «vederi», și mai puțin de efortul organelor revelaționale de a se modela."[57]

[57] Studiul *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, *op. cit.*, pp. 39-40: „Deosebirea în întâlnirea subiectului cu Dumnezeirea ar consta mai ales în faptul că aici precuvântul e trăit de om nu numai ca inspirat de

Spre final, mai aducem în atenție câteva aspecte privind *persoana* și *taina ei*. „În concepția ortodoxă **persoana apare pe primul plan**, iar natura întreagă e o trenă asupra căreia se revarsă strălucirea și sensul persoanei”.[58] Persoana nu e decât „modul de subzistență reală a naturii”, „nu există natură neipostaziată” – afirmă și Sfântul Maxim Mărturisitorul; „ființa nu există real decât în ipostas, iar dacă e spirituală, în subiectul conștient”[59]. Dumnezeu – ne spune Părintele Stăniloae –, revelându-se într-o persoană umană, „îmi face posibilă intrarea și persistarea într-un raport viu și concret cu El, ca o experiență veridică a unei realități afară de mine, cu care comunic printr-o continuă transcendere de la mine și peste mine, și pe care o simt ca pe limita și autoritatea absolută a mea, dar totodată, și tocmai de aceea, ca pe sprijinul absolut și ca pe izorul care dă creștere și adâncime continuă intimității mele... Caracterul acesta de transcendență absolută al lui Iisus nu s-a experiat mai puțin după înălțarea Lui la cer, ci chiar mai intensiv... prin înălțarea Sa la cer, Iisus pune dumnezeirea Sa în starea de comuniune cu oamenii de

---

prezența unei realități dincolo de caracterul obiectului, ci și ca un ecou al unei revendicări, al unui cuvânt mai presus de cuvânt, al lui **Dumnezeu trăit ca persoană**. Cuvântul uman corespunde realității divine nu numai ca sens devenit conștient în om, ci într-un mod mai deplin, ca sesizare a poruncii divine și ca răspuns la ea. Omul întreg se trăiește în întâlnirea cu realitatea divină ca angajat într-un **dialog cu Dumnezeu**, ca partener ascultător al cuvântului dumnezeiesc și răspunzător la cuvântul dumnezeiesc. Omul întreg e modelat ca ființă ascultătoare și răspunzătoare în întâlnirea cu Dumnezeu și din trăirea acestei calități a sa răsare în el cuvântul ca reținere în forma umană a cuvântului divin și ca răspuns la cuvântul divin. Așa se trăiește omul ca imprimat de Dumnezeu și în același timp ca deosebit de El.”

[58] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane, op. cit*., p. 66.

[59] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă,* Tom 1, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2018, p. 306.

pretutindeni... Iisus e aproape de oameni prin omenitatea Sa, dar e aproape de toți, prin dumnezeirea care este unită cu omenitatea Sa. Și nu e aproape numai ca persoană exterioară, ci și ca realitate lăuntrică, prin infinitatea dumnezeirii Sale... Dar și ca realitate lăuntrică El este altceva decât produsul puterilor noastre sufletești. El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale. Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufletești cresc la o viață mai amplă și mai pură, se numește realitate pneumatică sau duhovnicească, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective. Viața duhovnicească este o viață interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relație între eul propriu și Iisus Hristos prin Duhul Sfânt. E o viață raportată la supremul Tu al nostru, la transcendența reală, care ne împlinește ca existență.. Raportul de eu-Tu este acela de maximă apropiere și dragoste."[60]

„Infinitatea lui Dumnezeu nu e un ocean inform, ci luminează din cele trei Persoane dumnezeiești și iradiază în lume prin luminile[61] ce le reprezintă conștiinele umane deosebite. Ea se reflectă mereu altfel și altfel în ochii gânditori și curați ai fiecărei persoane umane. **Infinitul dumnezeiesc ia în oameni forma persoanelor umane în care se sălășluiește pentru că are în sine însuși forma Persoanelor**.

[60] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op. cit.*, pp. 81-83.

[61] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit.*, p.16: „Această lumină o trăim în cel mai înalt grad în Liturghie, proiectându-se din Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru veci. În Sfânta Liturghie fiecare persoană e luminată ca taină de valoare inepuizabilă a existenței. Și tocmai prin faptul că e izvor de lumină inepuizabilă, persoana e totodată cea mai mare taină, însetată de eternitate și capabilă să dea altor persoane bucurii eterne, de care acelea nu se satură niciodată."

De aceea dumnezeirea asumă umanul într-un ipostas, într-o Persoană, ca să apară și ca om, ca o persoană, iradiind prin ea infinitatea dumnezeiască, fără să o anuleze în ea sau fără să o copleșească prin lumina ei... Sfinții ne arată în ei infinitatea lui Dumnezeu imprimată în voia și simțirea lor personală, în tensiunea lor personală după desăvârșirea fără sfârșit... Aceasta o arată și icoanele lor, îndeosebi ca o tensiune după filiația infinită în Duhul Sfânt, care implică și pe Tatăl infinit. Sfinții au ajuns la **o imprimare maximă a lui Hristos în ei**, fiecare în felul lui, dar n-are sfârșit această tensiune.[62]

Revelația ne spune că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, iar mântuirea urmărește restabilirea omului „ca să fie asemenea chipului Fiului Său" (Romani, 8,29), fiu al Tatălui, după asemănarea Fiului Cel Unul-născut.[63] Părintele Stăniloae ne spune că „Dumnezeu Cuvântul, creând pe om ca ființă conștientă mărginită în puteri, nu poate să nu-i dea acesteia **un chip actualizat până la un anumit grad**. Căci **chipul e forma organizată a raționalității proprii omului** ca chip culminant în cosmos, destinat să imprime chipul său în tot cosmosul, în toate lucrările ce le face, prin organizarea lor conform rațiunii sale și deci conform, în mod indirect, Rațiunii supreme, spre care rațiunea omului tinde, revenind mereu asupra formelor anterioare ale organizării date lucrurilor și faptelor sale. Dar **chipul acesta, fiind conform Logosului divin ca arhetip**, **este pe de altă parte într-o legătură cu Arhetipul dumnezeiesc infinit și e chemat să se imprime în toate în mod tot**

[62] Studiul *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască, op. cit*., p. 229.
[63] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului, op. cit.*, p. 90.

mai desăvârșit și să le cuprindă pe toate ca și Arhetipul lui și în mod tot mai conform cu Acela."[64]

În vreme ce adversarii icoanelor nu cunosc decât două raporturi între lucruri, o egalitate și o alteritate, pentru cinstitorii icoanelor este cu putință o anumită legătură a două lucruri, o participare a unuia la altul, deși nu există o identitate după ființă între ele. „Cugetând antinomic, **ei cunosc mai presus de formulele simple A = A și A/A și o simultană deosebire și egalitate, o deosebire ipostatică pe lângă o unitate de ființă (Treimea) și o egalitate ipostatică pe lângă o deosebire de ființă (icoanele).** Icoana este fundamental deosebită de prototip *după ființă*, dar egală cu el *după ipostas*. Apărătorii icoanelor nu pretindeau «să redea în icoană ceva esențial corespunzător naturilor lui Hristos». Numai dacă ar fi pretins aceasta, ar fi considerat icoana egală cu Hristos, deci Hristos în sine. **Relația aceasta antinomică între icoană și prototip**, Patriarhul Nichifor o definește ca *asemănare*"[65] și face

[64] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit*., pp. 122-123: „Iar **chipul lui Dumnezeu în om, avându-și baza în sufletul acestuia, se reflectă sau se prelungește și în trup și în special în fața lui**. Iar în Hristos arhetipul penetrând chipul Său, se reflectă și în fața Lui omenească... și într-o anumită măsură, și în fețele celor ce se unesc prin credință și viață cu Hristos.. «Pentru aceasta sfintele icoane ne înfățișează pe sfinți asemănători **după har și participare** cu Acela care, fiind întreg Dumnezeu, **îi umple întregi de El Însuși** și nu lasă în ei nimic gol de prezența Lui. Prin firea îndumnezeită a omului, în care se recapitulează toate, Însuși Dumnezeu Se face totul în toate»" (este citat Ierom. Simion Grigoriatis, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, 1978, p. 64)

[65] Studiul *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale, op. cit.*, p. 124: Patriarhul Nichifor zice: «Relația *asemănare* e situată la mijloc căci mijlocește între extreme, adică între cel asemănat și cel care e asemenea, unindu-le și legându-le prin imagine, chiar dacă după ființă se deosebește. Căci deși cele două sunt altceva și altceva (*allo kai allo*) prin

deosebirea, cum fac toți apărătorii icoanelor, între o **icoană ființială**, sau **icoană naturală** – o icoană care e «de o ființă» cu arhetipul, (de exemplu fiul față de tată) și icoana produsă de artă sau de meșteșug, adică icoana în sens mai strict[66]**.**

Părintele Serghei Bulgkov, teolog și filozof rus, concepe antinomia ca „o existență a doi factori contrarii, dar și ca identitatea lor, deci ca o contradicție în sine, ca ceva de neînțeles, ca o imposibilitate logică, ca o negație a logicii", ca o afirmație simultană a lui *este* și *nu este* la alternativa reducționistă total inoperantă în cazul icoanei: identitate / alteritate (A=B ori A#B).[67] Plecând de la premisa iconoclastă

---

fire, dar nu sunt altul și altul (*ouk allos kai allos*), ci celălalt e însuși acesta. Căci prin imagine se produce cunoștința formei originare și în el se vede ipostasul celui zugrăvit».

[66] *Ibid.*, p.125: „Câtă vreme iconomahii le confundau, apărătorii icoanelor făceau o deosebire între cele două icoane, urmând Sfântului Vasile cel Mare. Făcând această deosebire, ei aveau putința să evite identificarea icoanei cu idolul. Căci **o icoană naturală emană din prototip**, e de aceeași ființă cu el, deci e dumnezeiască dacă prototipul e dumnezeiesc, și e creată când prototipul e creat. Prin urmare, nu e pericol de a investi cu atribute dumnezeiești o icoană naturală creată. Astfel se ivește paradoxul: **Icoana naturală**, deși e un ipostas deosebit de prototipul ei, e unită cu acela după ființă, pe când icoana produsă de meșteșug, deși reprezintă ipostasul prototipului, e despărțit după ființă de prototip, fiind numai asemenea, dar nu unit cu el. Astfel icoana produsă de artă are o substanță proprie, dar nu are un ipostas propriu, o formă proprie și un nume propriu, pe când icoana naturală are un ipostas propriu, dar nu are o ființă proprie... Am spus că icoana produsă de artă e în sens mai strict icoană, decât cea naturală, pentru că ea e prin excelență chip sau icoană a unei realități naturale, nu o altă realitate naturală, de o ființă cu cea prototipică. Dar ea e posibilă anume ca chip, ca icoană a realității lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Cuvântul, făcându-Se om, a luat o înfățișare văzută ce poate fi reprodusă, S-a făcut prototip istoric al icoanei".

[67] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei*, *op. cit*., pp. 105-106: „Concepția lui Bulgakov, cu toată reținerea ce se observă

că Dumnezeirea nu poate fi exprimată în imagine, el fundamentează icoana pe baze mai adânci, exprimând pe Dumnezeu doar antinomic – ca fiind și inimaginabil (ca Absolut), și imaginabil (ca Ziditor și Proniator al lumii, prezent cu puterile Lui în ea, simțit și văzut ca printr-un mediu străveziu)[68].

Părintele Stăniloae afirmă că omul religios nu poate vedea și cugeta pe Dumnezeu decât „în **formula paradoxului**", căci „adevărul nu e în niciun caz în formulele unilaterale, simpliste ale logicii formale"[69]. „Paradoxul suprarațional al unității perfecte a celor trei Persoane distincte, pe care o reprezintă unitatea de ființă a celor trei Persoane dumnezeiești" îl determină să constate că „noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică,

---

uneori în termeni, nu cunoaşte o deosebire reală între transcendent şi imanent, între Dumnezeu şi lume. Lumea e şi ea tot transcendentă, tot divinitate. Bulgakov cunoaşte doar două trepte în interiorul aceleiaşi divinităţi, o transcendenţă în cadrul aceleiaşi divinităţi. Am putea spune, de aceea, că această concepţie nu susţine în om tensiunea transcenderii reale a lumii. Icoana lui Bulgakov, prin urmare, e mai degrabă un idol decât un simbol, întrucât mediul însuşi – luat din lume – e divin, se înţelege treapta imanentă a divinului, divinul aşezat sau coborât în stare de devenire. Lumea întreagă nu mai e, în concepţia lui, simbol potenţial al divinităţii, ci divinitatea însăşi... Părinţii evită această antinomie contradictorie şi toate consecinţele ei, prin faptul că, după ei, Dumnezeu se pune în relaţie cu lumea nu prin fiinţa Lui, ci prin «cele din jurul Lui», prin puterile şi lucrările fiinţei Lui".

[68] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Sensul icoanei*, articolul publicat în *Telegraful Român*, an LXXXIII, nr.12, 17 martie 1935, p. 1.

[69] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op. cit.*, pp. 86-87: vorbim de un Dumnezeu „transcendent, dar prezent în ordinea imanenței, interesat de lume; neschimbabil, dar cu o activitate ce ține seama de schimbarea lumii"; Dumnezeu se află cu lumea în raport de liberă și totuși veșnică gândire și hotărâre. În schema acestei antinomii, ale cărei adâncimi vii nu le putem străbate, se salvează atât demnitatea libertății și neschimbabilității divine, cât și demnitatea și importanța lumii.

ca treaptă firească spre care trebuie să se întindă raţiunea... Mulţi văd azi pluralitatea întregii creaţii specificată în tot felul de trinităţi. Bernhard Philibert declara: Întreaga creaţie este un reflex întreit al Treimii."[70]

Dacă în **cunoaşterea antinomică**, care este o „cunoaştere în necunoaştere", sau o „necunoaştere în cunoaştere", întâlnim tot afirmaţie şi negaţie, merită să menţionăm aici şi logica trinitară utilizată de Părintele Ghelasie: „Cine nu priveşte Icoana prin **Logica şi Limbajul Trinitar** nu poate pricepe Taina Icoanei" – ni se spune, pentru o abordare adecvată. „**Logica Trinitară este Afirmaţie tot prin Afirmaţie şi niciodată prin negare**", spre deosebire de Logica dualistă iconoclastă, „care este prin raportare, prin Afirmaţie şi negaţie**.**"[71] (nu putem să nu

[70] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă,* Tom 1, pp. 299-300.

[71] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, Ed. Platytera, Bucureşti, 2007, p. 51: „Creştinismul are o **Logică Trinitară**, pe care nu o are nicio religie şi nicio filosofie. Logica dualistă este Iconoclastă, nu admite Icoane în cadrul Tainei considerându-se că Taina în descoperire se distruge ca Taină. Logica dualistă este prin raportare, prin Afirmaţie şi negaţie**. Logica Trinitară este Afirmaţie tot prin Afirmaţie şi niciodată prin negare**. În Logica dualistă Afirmaţia, astfel, nu mai este Perfecţiune Absolută, ea putând fi distrusă de negaţie, ceea ce înseamnă, de fapt, că nu există Perfecţiune Absolută. Dar, ca Logică Trinitară este Perfecţiunea absolută, ca Afirmaţie Permanentă în Afirmaţii de Permanenţă. Aşa, negaţia nu există, deşi apare ca parazit al căderii, ca inversare a Afirmaţiei, dar nu ca transformarea Afirmaţiei în negaţie". În studiul *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, Părintele Stăniloae afirmă: „De altfel, însuşi Dumnezeu nu e o realitate lipsită de posibilitatea definirii. El nu e orice. El e, dacă nu definit în sensul de limitat, măcar în sensul că e deosebit de neant, sau de un minus de existenţă. El e definit ca perfecţiune în toate faţă de orice imperfecţiune. El e definit în sensul că cuprinde în sine virtual toate definirile. Căci în El îşi au originea toate definirile pozitive. Savantul fizician Bernhard Philibert, spune că **numai neantul e lipsit**

semnalăm și folosirea frecventă a cuvântului *paradoxal* în opera sa).

În concepția și mai ales în trăirea creștin ortodoxă**, icoana este considerată în plus loc al unei prezențe harice, energetice, și nu doar iconice, a prototipului**. Pentru ortodox, persoana sfântă este prezentă și lucrătoare, de o manieră inefabilă, atât în moaștele sale, cât și în bisericile și icoanele care-i sunt închinate și care-i poartă numele. „Dacă „cinstirea icoanei se înalță la prototip, harul prototipului se revarsă asupra închinătorului icoanei, astfel încât relația iconică inițială, de reprezentare, devine relație cultică, liturgică, de comunicare harică: precum Evanghelia sfințește auzul, așa și icoana sfințește văzul. Or, dacă **icoana este deodată și obiect de cult și instanță sacramentală, ea are o taină și este, ea însăși, o taină**."[72] Părintele Stăniloae evidențiază rolul cultic, liturgic al icoanei, atunci

---

de orice definire, de orice structură interioară. Orice existență e prin sine structurată. (*Der Dreieine*, 1971). S-a spus că *omnis determinatio est negatio* (în sensul că se neagă prin ea altceva, deci infinitatea). Mai corect ar fi de spus: *omnes virtuales determinationes sunt summa affirmatio.* Cu cât are ceva determinări mai puține, cu atât e mai puțin real. Iar *nullo determinatio est totalis negatio*. Dumnezeu se definește și prin faptul că e o Treime de persoane, care se deosebesc una de alta. Fiul e altfel decât Tatăl. Dar filiațiunea Lui e infinită; e infinitatea esenței și existenței divine în formă filială. Iar cum fața omului e chipul acestei filiații divine, ea e capabilă să fie un transparent și un mediu al infinitei filiații divine, umanul neterminând niciodată să exprime iubirea filială din care se hrănește." (*O teologie a icoanei*, *op. cit.,* p. 189). „Cu Dumnezeu nu mai există „nimic", El fiind Totul. Dumnezeu este Totul Absolut care cuprinde așa-zisul „spațiu". Spațiul nu există, ci începe odată cu Creația. Spațiul este „nimicul" din care Dumnezeu Creează Creația" (Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei*, Ed. Platytera, București, 2009, p. 118.)

[72] Postfața *Taina icoanei la Părintele Stăniloae*, de Adrian Matei ALEXANDRESCU, în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp. 250-261.

cînd afirmă că „așa cum nu se poate săvârși Sfânta Liturghie fără rugăciuni, la fel nu se poate săvârși fără icoane”[73] și că „prin icoane e dat un plus de prezență și de lucrare mântuitoare, sau se revarsă un plus de daruri peste credincioșii adunați în locașul bisericesc”.[74]

După Sfântul Ioan Damaschin, icoanele sunt „pline de puterea lucrătoare a lui Dumnezeu și de har, căci numele celui care este zugrăvit e chemat asupra lor într-un fel de epicleză (invocare adresată de închinătorul la icoană, Duhului Sfânt aflător în prototip; în prototip este prezent Hristos și din El iradiază Duhul cel Sfânt)”. Iar H.J.Schultz afirmă: „Icoana conduce... la întâlnirea tainică cu sfintele persoane și cu faptele mântuitoare reprezentate în ea... Aceasta presupune că **întâlnirea harică** cu cel reprezentat nu e simplă opinie subiectivă, ci e bazată pe o **prezență obiectivă** a celui reprezentat în chip.”[75]

Sensul acesta al icoanelor care împodobesc pereții bisericilor s-a precizat cu timpul tot mai mult, ajungând la expresia lui completă în secolul XIV odată cu deplina precizare a **conștiinței prezenței lui Dumnezeu în lume și în Biserică prin energiile necreate**. „Icoanele ne prezintă pe Hristos care ne îmbie la comuniunea cu El și cu sfinții care ne-au fost și ne sunt modele ale acestei comuniuni. Iar această comuniune își atinge punctul culminant în împărtășirea de trupul și de sângele lui Hristos în Sfânta Liturghie, deși credincioșii se pregătesc pentru ea prin rugăciunile întregii Sfinte Liturghii. **De aceea s-a spus că icoanele care înconjoară pe credincioși în spațiul localului bisericesc**

[73] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă, op. cit*., p.110.
[74] *Ibid.,* p. 112.
[75] *Ibid*., pp.113-114.

au un caracter sau un scop liturgic, sau conținutul lor slujește pregătirii pentru împărtășirea euharistică. Tot cosmosul se concentrează în jurul Euharistiei."[76]

Pentru Avva Ghelasie de la Frasinei, spiritul iconoclast este și anti-ritualic. „**Icoana este obiect de cult creștin, adică de Ritual Liturgic Hristic**", care trebuie să aibă „dimensiunile Ritualului Liturgic, nu doar simpla Reprezentare, ca și Cuvântul Evanghelic care în Cultul Ritualic capătă și alte dimensiuni decât simplu Cuvânt Scripturistic". „Orice Cuvânt Evanghelic este o Euharistie pentru Suflet. **Acest Viu al Cuvântului Evanghelic noi îl prelungim și în reprezentarea Icoanei.** Dacă în Pâinea și Vinul Euharistic este cu adevărat un viu Divin, și Cuvântul Evanghelic și Reprezentarea Iconică pot să aibă un Viu Ritualic Liturgic. Trebuie clarificat că Icoana nu este simplă reprezentare teologică, ci este în primul rând **Reprezentare Ritualică de Euharistie Liturgică**. Și așa, Reprezentarea Iconică intră și în categoria de **viu Liturgic**"... Pâinea Euharistică este Trup Divin, chiar dacă are Reprezentarea Materiei Pâinii[77] obișnuite. La fel, **Trupul Icoanei este**

[76] Părintele Stăniloae, în studiul *O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe* în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp. 237-238 afirmă: „Pictura bisericească bizantină, spre deosebire de pictura de stil occidental, se remarcă prin bogatul ei conținut teologic și prin sentimentul ce ți-l inspiră că te pune în legătură cu transcendența dumnezeiască, prezentă prin energiile necreate în toate chipurile lui Hristos și ale sfinților... De aceea icoanele nu despart viața din istorie a lui Hristos și a sfinților de viața lor de acum din cer. Ei au fost, dar sunt și acum vii și prezenți. Căci n-au despărțit nici pe pământ omenescul lor de dumnezeiesc, imanența de transcendență."

[77] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar de isihasm,* pp. 385-386: „Chipul Pâinii este singurul Chip al Hranei ce mai păstrează Chipul Divin în el... De aici Chipul Sacru al Pâinii, care nu poate fi înlocuit cu nimic. Acest Chip este chiar mai mult, este Chipul Trupului lui Hristos făcut

Trup Sfințit, chiar dacă este materie obișnuită. Tot ce este Sacralizat nu mai poate fi considerat „obișnuit", ci o „excepție" Supranaturală. Și Reprezentarea Sacră nu poate fi „distrusă", chiar dacă Reprezintă Trupul, și nu Spiritul. Iconoclaștii ar trebui să înțeleagă că idolatria nu se potrivește la ICOANA Creștină, pentru că are o Reprezentare de Divinitate de Întrupare-Euharistie, nu de Divinizare în sine.[78]

Mai mult, **Iconicul Creștin este Divin de Ritual, nu de „Substanță"** Divină. Icoana nu are Substanța Divină, ci are **Viul Activului Formei Divinului**... care are în sine

---

Euharistie. Chipul Pâinii este nu numai Chip de Materie-Corp obișnuit, ci de Trup Ceresc din care se Hrănesc și Îngerii cei Spirituali. Pâinea este Chip de Supra-hrană, Arhechipul pe care se Modelează orice Hrană.. Chipul Pâinii este traducerea în Substanțialitate a Arhechipului Logosului Creator Prehristic, ca Viu Divin Tradus și în Viu de Creație și totodată în Unire și Asumare Reciprocă. Creația, pe acest Arhechip se Structurează ca Ființialitate Creată, fără de care nu poate avea „structură". **Chipul Pâinii este prin excelență Iconicul Lui Hristos care se „Face Trup"** pentru a ne da nouă Viață. Cuvântul Său Evanghelic este Pâinea pentru Suflet și Pâinea de Grâu este pentru Corp, iar mai presus de acestea este Trupul-Pâinea Euharistie care le Unește și le Ridică la Chipul Cosmic Ceresc".

[78] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, *op. cit.*, pp. 274-275: „Chipul Hristic, deși este „Chip Văzut la Față", nu mai este „idol", pentru că este „Însuși Dumnezeu Logosul Care se Coboară în Chip de Creație" ca să „alunge" înșelarea „chipului fals diavolesc". Icoana Creștină este „Chip Adevărat" fără „pericolul" de a fi suspectat de „idol", căci are „Chipul Lui Hristos în el". Orice Chip Hristificat-Botezat-Sfințit nu mai este „idol", ci „Icoană", care are „Restabilirea Chipului de Dumnezeu" în sine. Moise a zis că „tot chipul să fie considerat idol" fiindcă nu Venise Hristos ca să „Restabilească" Chipul de Dumnezeu din Chipurile păcătoase. Dar odată ce Vine Hristos cu Chipul de Dumnezeu, „toate Chipurile de Creație se Restabilesc" și din „chipuri păcătoase-idoli" se „Restabilesc" ca Chipuri de Creație de Rai-Icoane. Orice Chip Botezat Hristic nu mai poate fi „chip idolesc" că are „Chipul Lui Hristos în el" care nu mai este „fals chip", ci Chip Adevărat de Dumnezeu Însuși Arătat și Descoperit."

Conținutul Naturii Create, nu al Divinului, ca în idol. Această Taină de **Formă Divină ce „Îmbracă”**[79] **un Conținut de Natură Creată** este Taina Iconicului Creștin. Paradoxal, în Icoană Forma este Divină și Conținutul nu este Divin. De aceea este o Închinare Reală și la Reprezentarea Iconică... Idolul este „formă creată” și Conținut de Divin, ce face o absorbire a Divinului în „materia” idolească.”[80]

În concluzie, „**Icoana aparține altei ordini decât realității create de Dumnezeu**. Prin ea intervenim în realitate, nu ca să producem o alta la fel de reală cu aceea, ci ca să ne amintim de realitate și să punem în evidență pentru noi deschiderile ei spre ordinea superioară a spiritului. Așa cum cunoștința nu e realitatea însăși, ci reflexul ei în noi și deschiderea ei prin noi și pentru noi, așa și icoana e expri-

[79] Pentru a înțelege acest concept de Formă divină ce „Îmbracă” un Conținut de Natură Creată, ne aducem aminte de ceea ce afirma Părintele Stăniloae privitor la „imprimarea maximă a lui Hristos în sfinți”, la dorul după desăvârșire care nu are sfârșit, la infinitatea lui Dumnezeu care „se imprimă în voia și simțirea lor personală”. Părintele Ghelasie vorbește de **Iconizare** și **Personalizarea în Hristos** ca Prefacerea Naturii Create, despre care vorbesc Sfinții Părinți Filocalici. „Iconizarea noastră este deci în Hristo-Formă. „Câți în Hristos v-ați Botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat”. Viața noastră este astfel o permanentă Teo-Formare, ca o nesfârșită Personalizare în Divin”. *(Mystagogia Icoanei,* Ed. Platytera, București, 2010, pp. 90-91)

[80] Ghelasie Gheorghe, *Mystagogia Icoanei*, Ed. Platytera, București, 2010, pp. 74-76: „Teologia Creștină este Teologia Divinului Întrupat, care dă Chip de Divin Trupului de Creație, ca Participarea Creației la Chipul Divin. Dumnezeu dă Creației Forma Chipului Său (Facere 1, 26), nu Natura Divină care este Dincolo de accesul condiției de Creație. Această Teo-Formă este Taina ICONICULUI, care face Reprezentarea Iconică un **Viu de Formă Divină,** nu de Natură Divină, ceea ce exclude astfel idolatrizarea. Și Viul de Formă Divină înseamnă **Ritual Iconic, adică Gest** Iconic”, căci „Ritualul este Mișcarea în Gesturi Sacre”... Și **Teo-Forma este Taina Chipului de Persoană**.”

marea plasticizată a cunoștinței noastre despre prototipul real. **Ea aparține nu ordinii ontologice, ci celei gnoseologice**. **Dar prin aceasta e legată de ordinea ontologică, punând-o în lumină**. Dar și prin cunoaștere și amintire ne formăm pe noi înșine. Căci fără ea n-am lua contact cu realitatea la nivelul ființei noastre conștiente. **Hristos n-ar lucra deplin asupra noastră, transformându-ne spre sfințenie, fără icoană**, fără această amintire și deschidere prin icoană a dumnezeirii și a umanității Lui sfințite prin icoană. O arată aceasta pilda Occidentului creștin. **Contactul cu Hristos ar fi, în afară de aceea, mai puțin frecvent și mai puțin eficient fără icoană**."[81]

***

Am încercat să prezentăm până aici o succintă și concentrată recapitulare și familiarizare cu elementele generale din „*Considerațiile*" ample ale Părintelui Stăniloae privind sfintele icoane – pe teme legate de *persoană, ipostas, ființă și har, perihoreză, față, chip, prototip, arhetip, circumscriere, transcendență, simbol, idol, dialog, revelație, cuvânt, imagine, portret*, *euharistie*, etc. – care justifică concluzia Sfinției sale: „**Taina icoanei nu o putem descifra deplin**"[82]. Problematica icoanei se regăsește constant în opera Sfântului mărturisitor, conturându-se într-o „**neașteptat de bine articulată *teologie a icoanei*, poate cea mai extinsă și cea mai coerentă, în același timp, din întreaga**

[81] Studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX, op. cit.*, p. 190.
[82] Studiul *Considerații în legătură cu sfintele icoane, op. cit.*, p. 60.

iconologie ortodoxă"[83]. Prin fiecare din studiile sale, părintele Stăniloae «mână mai la adânc» cercetarea asupra înțelesurilor sfintelor icoane, „contribuția sa constituind un aport decisiv la plasarea cercetării românești asupra teologiei icoanei la loc de frunte în contextul teologiei ortodoxe în general... Pornind de la discuția în jurul icoanelor din secolele VIII-IX , P. C. Sa actualizează argumentarea apărătorilor de atunci ai icoanelor, oferind sinteze cu un nou orizont și care se constituie ca o contribuție inegalabilă la dezvoltarea acestui important capitol al Dogmaticii ortodoxe."[84] Traducător și cunoscător avizat al literaturii patristice, Părintele Stăniloae „și-a întemeiat considerațiile despre icoană în primul rând pe

[83] Postfața *Taina icoanei la Părintele Stăniloae*, de Adrian Matei Alexandrescu, în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, editura Fundației Anastasia, București, 2005, pp. 250-261: „Părintele Stăniloae sintetizează aproape întreaga iconologie patristică, pentru a edifica, în capitolele principale, cel puțin, o iconologie ortodoxă"... „Deși problemele fundamentale ale icoanei sunt puse și își află răspunsuri valabile încă de la primul studiu, *Considerații*... , ele sunt reluate, clarificate și adâncite succesiv; nu doar ca teme de reflecție, ci ca taine existențiale, al căror orizont se adâncește mereu, cu fiecare nouă abordare"... „Se conturează astfel o **triadă, simbol - icoană - taină**, cu multiple valențe: instrumentală, în plan gnoseologic, existențială, în plan ontologic, funcțională, în plan sacramental. Fiecare din acești termeni se regăsește în ceilalți, dar în dozaje, așazicând, diferite: simbolul este și icoană și taină, icoana este și simbol și taină, taina este și simbol și icoană. Pe de altă parte, fiecare își are domeniul său de predilecție: simbolul în gnoseologic, icoana în ontologic, taina în plan sacramental, fără a înceta însă de a participa, fiecare, în modalitate și măsură specifice, la celelalte planuri".

[84] Ierom. drd. Vichenție Punguță, *Contribuții ale teologilor ortodocși români la definirea unei teologii a icoanei*, în *Mitropolia Ardealului,* Revista Oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba-Iuliei și Episcopiei Oradiei, ANUL XXXIV, Nr. 3 mai-iunie 1989, p. 40.

operele Părinților[85] care au combătut erezia iconomahă, fără a ignora nici contribuțiile autorilor patristici anteriori sau posteriori perioadei iconoclaste, de la Sf.Atanasie cel Mare, Părinții Capadocieni, Dionisie Pseudo-Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, la Sf.Grigorie Palama și Arhiepiscopul Simeon al Thesalonicului, racordând, totodată, la matca oricum considerabilă a izvoarelor, și aportul unor teologi și filosofi contemporani... situându-și demersul în sfera perenă a marii teologii.[86]

Studiile Părintelui Prof. Dumitru Stăniloae relevă că „învățătura despre icoane a aparținut de la început Bisericii, dar ca și alte laturi ale învățăturii ei, ea se afirmă pe încetul, ca **răspuns la trebuințele momentului**."[87] Un astfel de moment de răscruce a fost disputa palamită din sec. XIV și învățătura (menționată des în opera Sf. Părinte Dumitru)

[85] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei, op. cit*., p. 97: „La Părinți s-a creat o viziune simbolică specială despre lume. Teologia scriitorilor clasici ai Bisericii a fost creatoare și îndrăzneață, de aceea pentru că în dispoziția minții lor, în percepția lumii și în limbaj, au fost mai aproape de înțelegerea Bibliei și Evangheliei, de graiul Proorocilor, al Apostolilor și al Domnului însuși. Și acest grai întreg a fost străbătut de acel simbolism despre care am vorbit. Părinții n-au văzut numai suprafața fenomenelor, ci și rădăcina lor, principiul dumnezeiesc. La Părinți nu observăm obiectivație, n-a existat abstracție... Acestui realism simbolic al Ortodoxiei îi corespunde, de aceea, deplin, învățătura despre energiile necreate, despre aceste urme ale lui Dumnezeu în lume. E o învățătură care și-a aflat deplina clarificare la Sf. Grigorie Palama. Dar acesta urmează, în concepția despre raportul lumii cu Dumnezeu, linia scriitorilor bisericești anteriori. El zice despre lumea aceasta: «Dumnezeu a zidit această lume văzută, ca un reflex al lumii mai presus de lume, pentru ca prin contemplarea spirituală a ei să ajungem, ca pe o scară minunată, la lumea aceea".

[86] Postfața *Taina icoanei la Părintele Stăniloae*, de Adrian Matei Alexandrescu, *op. cit*., p. 251.

[87] Studiul *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei, op. cit*., p. 81.

despre energiile necreate, fundamentată într-un context când mistica isihastă a fost pusă în raport cu raționalismul filosofic, cu mentalitățile scolastice.[88] Isihasmul Sf. Grigorie Palama și experiența întâlnirii cu Hristos în lumină prin rugăciunea inimii are foarte multe lucruri pe care și omul de azi le poate învăța. Dar acum „contextul contemporan provocator, de primă miză, este altul, anume cel ce stârnește un raport al misticii isihaste cu alte mistici"[89] și implică „nevoia de identificare și conturare a isihasmului în actualitate"[90].

[88] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2019, vol.1, p.8, în prefața ierom. Neofit: «Disputa din sec. XIV, dintre Sf. Grigore Palama și Varlaam din Calabria, privind „raportul" dintre Ființă și Energiile Harice... a fost și o dispută între teologie și filosofie, întrucât teologia creștină afirma „Treimea Ființială și Harul Său" (energii necreate), în vreme ce filosofia recunoștea doar „Ființa singulară". Desigur, se știe că în urma dezbaterii palamite, s-a statuat faptul că Treimea Ființială are ca „natură afirmativă și Energiile Sale Harice", altfel zis, Dumnezeu este „Ființă și Har"... în spiritul vremii, propriu dezbaterii din sec. XIV, s-a pus accent pe Energiile Harice, pe nevoia de a distinge „Supranatura Ființială Divină de natura ființială creată", și, astfel, s-a concretizat o viziune isihastă, cea palamită. Această viziune afirmă că, în experiența mistică isihastă, natura umană nu se poate „amesteca" sau „confunda" cu Natura Divină, dar se poate „Împărtăși prin Har", poate fi părtașă, în chip mistic, strălucirii luminii harice a Ființei.»

[89] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea mistică a Liturghiei, op. cit.,* pp. 110-111: „Mistica înseamnă Unire. Religia înseamnă legătură cu Dumnezeu. Creștinismul nu este Panteist, ci Creaționist. După păcatul căderii din Rai Legătura cu Dumnezeu slăbește. Noi ne rupem de Dumnezeu, dar Dumnezeu nu se desparte niciodată de noi. De aceea, Dumnezeu necontenit coboară în Creație prin Liturghia Hristică... Iubire înseamnă „Legătură Dumnezeiască", adică Religie. Iubirea adevărată este Religie, adică Sacru în Sine. Cine pierde Iubirea pierde și Religiozitatea, legătura cu Dumnezeu. Ruperea Iubirii-Legăturii-Religiozității cu Dumnezeu aduce „uitarea" Vorbirii Creației cu Dumnezeu, adică încetarea Liturghisirii în Creație."

[90] Ghelasie Gheorghe, *Mic dicționar de isihasm*, *op. cit.*, pp. 165-171: „Noi, cei de astăzi, poate mai mult ca oricând, suntem nevoiți să facem față la „filosofia derutantă negativistă", cât și la „știința explozivă" până la

Părintele Ghelasie Gheorghe a avut curajul, așa cum afirma explicit, să încerce o „lărgire mistică" a acestei viziuni, o „descifrare în acest sens, ca **încă un Pas înainte după cel făcut de către Sfântul Grigorie Palama**" printr-o căutare a „celor dincolo de Energii", o lărgire a noțiunii de *Chip* și o re-descoperire a Chipului Ființei și o devoalare a tainei realităților (intra-) ființiale.[91] Este nevoie de o „forță apologetică

„despiritualizarea materialistă". Mistica noastră de astăzi nu mai poate fi doar o „religiozitate pură" cum au vrut-o Sfinții Părinți. Noi, cei de astăzi, trebuie să facem niște „eforturi" titanice ca să ne „purificăm" de „profanismul filosofic și de materialismul științei".. „în acest context complex și contradictoriu"...„Misticile tumultuoase de astăzi sunt în majoritate mistici „semireligioase și energetice". Noi suntem între „Filocalia Teologică a Sfinților Părinți și magismul ocult laic". De aceea suntem nevoiți să facem niște mențiuni aparte și unele mai lărgite. Însuși Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că a fost nevoit adesea să „lărgească" pe Sfinții Părinți, ca să poată evidenția apoi tocmai „fondul" Sfinților Părinți. Sfântul Grigorie Palama a fost nevoit să evidențieze, mai mult decât înaintașii săi, problema Energiilor Necreate HARICE. Noi, ca Isihasm, suntem în situația de a face la fel. **Nu spunem „altceva", nu inventăm alte concepte, atenționăm o anumită direcție pe care o „lărgim" ca să păstrăm tocmai „esența" Sfinților Părinți Filocalici. Astfel noi „lărgim" noțiunea de CHIP și o facem „cheia" unei dezbateri filocalice**".

[91] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2019, vol.1, pp. 8-9, în prefața ierom. Neofit: „Așadar, observând faptul că, în contextul contemporan, este o dublă tendință, pe de o parte, una de a „separa" complet Ființa de energiile sale, și, pe de altă parte, una de a „absorbi" energiile în Ființă, poziționări în răspărul perspectivei creștine, isihastul consideră că, pentru noi, cei de astăzi, este necesară mai întâi și o „deschidere a Ființei prin Ființa Însăși", prin care „apoi să se facă deschiderea Ființei prin Energiile Sale". Adică, este necesară și „deschiderea Ființei prin Ființă", nu doar prin Energiile Sale, ca să nu „pierdem" Ființa în Energiile Sale, ca să nu „ocultăm" Ființa prin Energiile Sale, ca să nu o „izolăm" față de Energiile Sale. Altfel zis, „deschiderea Ființei ca Ființă" nu trebuie confundată, substituită sau anihilată de „deschiderea Ființei prin Energiile Sale"; „deschiderea Ființei ca Ființă" este deci deschiderea care deschide, este supra-deschiderea originară, origine și a „deschiderii Ființei prin Energiile Sale"."

avansată, mai cu seamă pe frontul interferențelor mistice, pe câmpul practicilor și experiențelor spirituale, mai vechi sau mai noi, reiterate, proliferate în prezent, și inevitabil incidente, într-o formă sau alta, cu isihasmul, mistica ortodoxă, autentică".[92]

Ierom. Neofit constată că în raport cu Teologia Icoanei – în care „reprezentarea Imaginii Iconice este considerată ca „orientare" spre Chipul „dincolo" de orice reprezentare" –, ni se devoalează, prin Avva Ghelasie, și Mistagogia Icoanei prin care i se recunosc icoanei „dimensiunile" ritualului liturgic, iconic-personaliste, dincolo de simpla reprezentare iconică. Mai mult, el identifică în ritualul (liturgic) calea de comunicare a reprezentării iconice. Teologia Icoanei este chemată în acest fel să țină cont și de aspectul Ritualului

[92] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi, op. cit*., p. 10, în prefața ierom. Neofit: «Este nevoie așadar, din perspectiva isihastului, nu doar de o translatare către omul de azi a isihasmului, de o simplă promovare a lui și de o largă deschidere către toți cei doritori, ci este, deopotrivă, nevoie și de o actualizare a viziunii isihaste, de o re-identificare și re-descoperire a isihasmului în accente specifice, de neconfundat, în raport de contextul cultural general, de forme mentale emergente, de ambientul spiritual-experiențial contemporan. Inclusiv în paginile volumului de față găsim precizări ale isihastului care trasează explicit o condiție de actualitate a creștinismului în sensul că, alături de abordarea teologică curentă „a chipului ființei prin har", susține că, astăzi, este necesară și evidențierea unei teologii „a harului prin chipul ființei"; o abordare, printre altele, motivată, argumentată ca soluție vizavi de problematica unui „panteism energetic", expresie a unui misticism energetist, univoc, susținut de practici și tehnici care, printre altele, ajung să confunde energiile necreate, altfel zis harul, cu energiile create. Astfel, chestiunea „harului prin chipul ființei" are o incidență și o rezonanță lămuritoare, de pildă, și asupra unor practici și tehnici mistice, nu întrucât reflectă un simplu amănunt teoretic, abstract, ci pentru că imprimă, cadrează o consistentă viziune de taină isihastă, concretă, care este de asumat drept reper de cale de cei care vor să rămână și prin practica, experiența și trăirea personală într-o autentică, reală mistică creștină.»

Liturgic al Icoanei, întrucât prin „supraspiritualul ritualului liturgic hristic" icoana intră într-o altă categorie, cea de „viu liturgic" – în chip analog cu „Cuvântul Evanghelic ce, în Cultul Ritualic, capătă și alte dimensiuni decât simplu Cuvânt Scripturistic". Extinde, așadar, acest viu, activat ritualic, al Cuvântului Evanghelic și la un viu al reprezentării iconice, descoperit, actualizat tot în actul ritualic. În aceste considerente, se înțelege de ce, pentru isihast, „Icoana nu este simplă Reprezentare Teologică, ci este în primul rând Reprezentarea Ritualului de Euharistie Liturgică".[93] Pe de altă parte, în această viziune isihastă, taina este descoperită ca icoană și se identifică ca persoană. Taina icoanei este propriu-zis persoana, taina se recunoaște ca adâncul **persoanei-icoanei**[94].

Exemplificăm în continuare demersul Avvei Ghelasie, pentru care **Icoana Absolută este Dumnezeu Unul în Treime**:

„Taina Icoanei este însăși Taina Misticii Creștine. **Icoana în Sine este Chipul Lui Dumnezeu Tatăl**. Chipul

[93] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2019, vol. 3, pp. 9-10, în prefața ieromonahului Neofit.

[94] *Ibid*., p.10, în prefața ierom. Neofit: „Deci, taina se relevă în sensul unui apofatism de fundament absolut personalist, identitar. În acest orizont personalist, ce se delimitează de un impersonalism metafizic, se poate pătrunde afirmația isihastului: „Icoana nu este sens-semn-simbol, ci este Persoană". Este o afirmație din care reiese sensul mistic al experienței isihaste, anume că taina icoanei este propriu-zis persoana. Prin urmare, isihasmul este (și) taina întâlnirii persoanei sau, altfel spus, este (prin) întâlnirea persoanei în taina ei. Deci, este o experiere, o întâlnire și o cunoaștere a ei, a persoanei, în hotarul și conturul său identitar; a persoanei ca dar ce se oferă, ca taină ce se lasă devoalată, exprimată, a persoanei ce se afirmă ca prezență iconică. Este o prezență deci a unui anume chip-persoană (dar și întru anume arhechip!). În acest chip, prezența iconică, în isihasm, nu mai este o oarecare prezență, ci este prezență a persoanei-icoanei, ce se deschide ca întregime într-o comuniune euharistică deplină."

Perfecțiunii Absolute nu se poate Numi mai Mistic ca denumirea de *Icoană*. Să lăsăm prejudecățile confesionale și să înțelegem Esențele. **În Chipul Icoanei totul este Taină**. **Dar, în același timp, măreția Icoanei este tocmai Descoperirea și Arătarea Tainei.** Mulți consideră Taina „ascundere" totală, orice descoperire părând distrugerea Tainei. Paradoxal, **Icoana este Taina în Descoperire tot de Taină**, care te implică în Taină, te asociază până la o proprie Participare tot de Taină... **Icoana este Sublimul Întâlnirii cu Taina până la Vorbirea cu Taina ca Descoperire Tainică... Icoana este Izvorul și Originea Tainei**. Mulți sunt nedumeriți de această afirmație, dar în viziunea pur creștină **Icoana este Cea care are Taina în Sine și Icoana Naște Taina, nu Taina Naște Icoana**. Aici este o Supra-Logică Tainică. Taina simplă și singulară este mai mult „principiu" abstract decât Deplin concret și Substanțial-Ființial, Taina nu este un gol în care se topesc și tac toate. Taina este într-un Plin-Icoană, care aceasta se Descoperă-Deschide ca Taină și Arătare. **Icoana este Chipul-Ipostasul-Persoana ca Supra-Taină din care se Revarsă Taina**. Taina, în sens pur Creștin, nu este o „fixitate" fără Mișcare, ci este tocmai Mișcarea în Sine a Icoanei-Persoanei-Chipului în Sine. Taina este un gol insuficient fără suportul Icoanei. **Icoana este Deplinul Tainei.** Doar așa este cu adevărat o Mistică a Icoanei și a Tainei însăși."[95]

Iată deci că suntem îndreptați direct către „Chipul Perfecțiunii Absolute", „Sacrul-Absolut", către „Izvor" și „Originea Originilor", către punctul de plecare din străfundul Tainei în Sine și al Supra-Tainei, anume Plinul-Deplin Substanțial-Ființial (tri-ființial cum vom vedea) care este Chipul lui Dumnezeu Tatăl. Părintele Stăniloae afirma și el

[95] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, *op. cit.*, p. 50.

că „firea dumnezeiască, deși e fără formă, pe de altă parte e **izvorul** tuturor formelor. Ea nu e informă, ci mai presus de orice formă, e o «**hiper-icoană**». Dumnezeu, fără să aibă o determinare actuală, e **izvorul** tuturor lucrărilor de determinare. Toate chipurile au astfel originea în El."[96] Dar în altă conjunctură ne spune că „Dumnezeu nu poate fi socotit condamnat la o veșnică stare informă sau haotică" și îl citează pe Paul Evdokimov: «Contra sărăciei unui spiritualism excesiv trebuie afirmat că în Dumnezeu absența imaginii (a arhetipului chipurilor, în special al celui uman, *n.n.*), ar fi o lipsă de plenitudine. **Dumnezeu este forma tuturor formelor**, **Icoana tuturor icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător**. Apofaza nu e pură negație, ea vrea să spună că Dumnezeu este o **Meta-Icoană**, după terminologia lui Dionisie, o **Hyper-icoană**.»[97]

Chipul de Dumnezeu „e dincolo de toate Chipurile, dar izvorul tuturor Chipurilor" afirmă și Avva Ghelasie[98]: „**Dumnezeirea în Sine este Treimea Chip**, Dumnezeu Tatăl – Iubirea, Dumnezeu Sfântul Duh – Dragostea, Memoria, Mișcarea Iubirii și Dumnezeu Fiul – Dăruirea, Liturghia,

[96] Studiul *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, *op. cit*., p. 179; În studiul *O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe* din aceeași colecție, este menționat pictorul monah Gh. Ciobanu, care în pictura realizată în biserica Sfântul Ioan Botezătorul din cartierul Ferentari (București) între anii 1980-1983, aduce un element propriu în pictura *Sfintei Treimi* – distincția ce o face între cele trei Persoane dumnezeiești în privința participării lor la iconomia mântuirii: Fiul are la capul Lui crucea, ca Cel ce va primi ca om răstignirea**;** Tatăl, triunghiul, ca Cel ce în Treime are locul de izvor; și Duhul Sfânt, pătratul, ca Cel prin care se revarsă harul mântuitor în toate cele patru părți ale universului. (pp. 243-244)

[97] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, *op. cit*., pp. 120-121.

[98] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea Mistică a Liturghiei*, *op. cit.*, p. 107.

Cuvîntarea Iubirii[99]. Iubirea este Dar, Dragostea este Închinăciune-Oferire-Ritual și Dăruirea este Liturghie-Răspuns-Mulțumire. Această Treime Nedespărțită, în egalitate fără amestecare este Chipul în Sine Dumnezeiesc, dincolo de toate Chipurile, dar Izvorul și Originea tuturor Chipurilor."[100]

„**Chipul este Deplinătatea Totalitatea Ființialității de Sine**. Chipul este esența și nu un produs al esenței. Totul este înaintea părților care sunt Egalități de Totul. Fărâmițarea este restructurarea părților care aduce apoi pierderea Totalității. De aceea Totul-Deplinul-Chipul este Originea Originilor, Identitatea Absolută de Sine. **Chipul este permanentul, Indestructibilul**. Dar Chipul ca Totalitate-Deplinătate este tocmai **Triființialitatea**. Chipul nu este singularitatea, fiind Deplinătate. Astfel Chipul este Potențialitatea Deplină în Sine, care are Totul în sine spre deschidere nesfârșită de sine. **Chipul este mai mult decât Izvorul, fiind și conținutul Izvorului**. **Chipul este cea mai mare Taină a Misticii și Teologiei Creștine**. **Chipul este Însuși Dumnezeu TATĂL ca originea Originilor din care se Naște Totul și se deschide Totul. Chipul-TATĂL este Supraforma[101] formelor** din care Purcede Forma-Fața

---

[99] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op. cit.*, pp. 106-107: „Persoanele trinitare nu sunt uniforme, ci fiecare are un caracter propriu. Fiul reprezintă în mod special reverența, ascultarea, slujirea, obligativitatea, în raport cu Persoana tatălui. Tatăl este generozitatea, dăruirea, primul cuvânt... dar plenitudinea comuniunii treimice se arată prin importanța de împlinitor a cuvântului Fiului. Tatăl este Ascunsul, e Nerevelatul, numai la Fiul există acces, dar Fiul știe și mărturisește și oglindește pe Tatăl."

[100] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea Mistică a Liturghiei*, *op. cit.*, p. 126.

[101] Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă,* Tom 1, *op. cit.*, p. 296: „Cele comune ale întregii Dumnezeiri sunt suprabunătate, supraesența, supraviața, supraînțelepciunea și toate ale negației prin depășire". La Cuviosul Ghelasie remarcăm deasa folosire a

Chipului și se naște Asemănarea Chipului-Prelungirea conținutului Supraformei[102]. Arătarea Chipului Lui Dumnezeu este FIUL Lumina Persoana Dumnezeiască."[103]

Suntem obișnuiți să înțelegem icoana ca reprezentare și zugrăvire a Chipului lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu

---

prefixului «Supra», indicînd un sens absolut pentru tot ceea ce ține de Dumnezeu – am întîlnit peste 50 de astfel de cuvinte compuse, din care enumerăm: *Supra-Taină, Supra-Chip, Supra-Formă, Supra-Fire, Supra-Cauză, Supra-Sacralitate, Supra-Sfințenie, Supra-Lumină, Supra-Bine, Supra-Model, Supra-Arhetip, Supra-Esență, Supra-Conștiință, Supra-Conștient, Supra-Unul-Tatăl, Supra-Treime, Supra-Minte, Supra-Limbaj, Supra-Vorbire, Supra-Mișcare, Supra-Odihnă, Supra-Relaxare, Supra-Eul, Supra-Personal, Supra-Personalitate, Supra-Personalizare, Supra-Creație, Supra-Iubire, Supra-Viu, Supra-Viață, Supra-Împlinire, Supra-Afirmație, Supra-Nume, Supra-Natura Divină, Supra-Rațional, Supra-Spiritual, Supra-Evidențiere, Supra-Permanentizare, Supra-Dialog, Supra-Idee, Supra-Libertate, Supra-Filozofie, Supra-Logică, Supra-Raportare, Supra-Simțire, Supra-Cuprindere, Supra-Mistică, Supra-Biologic, Supra-Cosmic, Supra-Substanțiere, Supra-Manifestare Ființială, Supra-Ontologicul Ființei în Sine.* Am mai întânit de asemenea *Teo-Formă, Teo-Persoană, Teo-Chip.*

[102] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, *op. cit.*, pp. 19-20: „ **Ființa** nu **este** „ultimul principiu" Spiritual, ci este **Prima Supra-Formă a existenței**... Ființa nu evoluează sau devine, ea are totul în deplinătate ca esență. Ca Metafizică pur creștină, **Realitatea este Trinitatea deodată, Supraformă, Formă, Conținut.** Supraforma este Arhetipul-Conștiința-Originea Formei și Conținutului. Spiritul, în viziunea creștină, este mai întâi de toate **Supraforma-Persoana Ființială**, care Aceasta se Deschide în două Moduri deodată, ca **Formă-Duh-Memorie** și **Conținut-Limbaj**. Conținutul este Structura ce tinde la Formă, având, deci, Memoriile Formei. Conștiința Conținutului este Forma. Astfel, Conștiința Limbajului este Supra-Forma-Persoana. Datorită Chipului-Esenței de Persoană este posibil Limbajul. Astfel**, Limbajul-Conținutul se naște din Arhetipul Supraformei-Persoanei-Conștiinței**. Ființa, în viziunea creștină, este deja în Sine Dialog, încât **Orice Ființă este Vorbire în Sine și Dincolo de Sine**. De aici, Taina Isihasmului este Dialog Ființial Transcendental... ca Dialog Trinitar peste dualitate și singularitate."

[103] Ghelasie Gheorghe, *Trăirea Mistică a Liturghiei*, *op. cit.*, pp. 134-135.

care a venit în lume. Pe aceste coordonate s-a disputat lupta anti-iconoclastă a Sfinților Părinți, dar la Părintele Ghelasie ea, „Icoana" și ceilalți termeni din sfera ei (Chip, Arhechip, Arhetip, Simbol, Idol, etc.) primesc coordonate mai profunde și ne conduc spre taina Sfintei Treimi, spre deoființa Treimii dumnezeiești – „Icoana Absolută".

„Noi trebuie să redescoperim Taina Icoanei, „ce este Taina Treimii Dumnezeiești care înseamnă Dialog în Icoana Absolută, Deoființa Treimii. **Dumnezeu Unul în Treime este tocmai Taina Icoanei Absolute Dumnezeu. Dumnezeu este Însăși Icoana și Originea Icoanei. Așa, Icoana este Dialog Trinitar**"[104] „**Absolut**"[105] ni se spune; „**Orice Icoană are Trei Chipuri deodată, în Unicul Chip Deoființa Unică**"[106].

Extragem și alte câteva alcătuiri – definiții similare, care se completează reciproc prin logica afirmativă, din volumul *Chipuri (de) Cuvinte (în) Gesturi*[107] și astfel ne reîntoarcem (poate un pic mai edificați) la *motto*-ul ales pentru această lucrare:

„O singură Icoană în Trei Modele Absolute este originea și Baza întregii Existențe. Icoana este Chipul-Dumnezeu, Modele sunt Treimea și restul sunt Tipare și Sisteme de Realitate."

„Taina este Icoana-Chipul lui Dumnezeu Tatăl. Tatăl este Unica și Totala Icoană din care iese Treimea, ca Modele Absolute și Harul-Rațiunile-Energiile Divine, ca Tipare și Sisteme."

---

[104] Ghelasie Gheorghe, *Dialog în absolut*, *op. cit.*, p. 107.
[105] *Ibid.,* p. 108.
[106] *Idem.*
[107] Ghelasie de la Frăsinei, *Chipuri de cuvinte în gesturi,* Sânbotin, editura Chipul Iconic, 2020, vol. 2, p.13.

„Taina este Icoana-Chipul-Persoana-Iubirea lui Dumnezeu Tatăl din care purcede Sfântul Duh și se Naște Fiul-Logosul." „Icoana Tatăl este Taina-Taină. Sfântul Duh este Modelul-Religia-Taină. Fiul este Prototipul Teologia-Taină. Ca Perfecțiune sunt trei Taine într-o singură Taină-Taină."

***

Am citat și încadrat pe parcursul acestei lucrări peste douăzeci de posibile „definiții" ale Icoanei, din diverse perspective ce îi devoalează Taina. După această dificilă incursiune, ca încheiere aș dori să aduc ceva din simțirea și trăirea personajului principal al Avvei Ghelasie din *Memoriile unui Isihast*, prin reflecțiile sale – ca imbold, pentru fiecare din noi, de studiu și adâncire în opera acestui mare teolog și mistic carpatin:

„Zăbovesc tot mai mult pe cele citite... Mi se par **un alt fel de punct de vedere**, parcă **un alt sistem de gândire**. Cunoștințele mele sunt contrariate de multe afirmații ce nu se mai potrivesc cu cele știute. **Sistemul Trinitar de gândire îmi este străin**... Citind aici, viața mi se deschide într-un **Univers de realități vaste și adânci, chiar în Taine fantastice care sunt totuși Reale**... Chipul lumii obișnuite este cu adevărat un Real incomplet și denaturat. Da! Mai este și **Chipul cel adevărat, Chipul de Taină al Lumii,** care paradoxal nu-l desființează pe cel obișnuit, chiar dacă este cu totul altceva... Niciodată nu m-am gândit să privesc atent o Icoană. În Biserică mă închin la Icoane, le sărut, în sensul unor legături cu Realitățile Divine pe care le reprezintă Icoanele. **Sensul Icoanei eu îl credeam în reprezentarea Icoanei, ca Acel ceva dincolo de zugrăvire și Icoană ca atare**." Mă apropii mai mult de

Icoană[108]... Icoana nu mi se mai pare o simplă reprezentare pentru Minte, ca să ajung la sensul dincolo de Icoană... Aici este altceva ... Icoana de aici este **o Prezență așa de tare și vie**, ca **o Realitate în Sine** pe care o simt și o văd cu niște ochi adânci din mine... Nu!... Realitatea are dublă înfățișare, una aparentă pentru ochii noștri obișnuiți de Corp, și o alta Vie-Prezență care este Icoana în Sine, Chipul adevărat al Icoanei. Nu!... **Această Icoană nu este Idol ca zugrăvire și lemn devenit Dumnezeu**. **Zugrăveala-lemnul-zidul rămân ceea ce sunt, dar totodată peste acestea este Realitatea aceea Dumnezeiască, ca Realitate în Sine ce nu se amestecă cu lemnul, cu zidul**... **dar se leagă una cu alta... Idolul este o Dumnezeire a însăși zugrăvelii și zidului**... aici este altceva... **Este acel ceva dincolo de zugrăvire și zid, o prezență tare și vie, ce este prin zid și zugrăveală, dar nu se amestecă, zugrăveala și zidul Transfigurându-se prin prezența de dincolo de zugrăveală**... **Prezența, acel Real suport este Icoana în Sine**... Icoana!... Simt în ea o prezență care este totodată doar aici ca o cuprindere, dar **în fond un necuprins ce curge în acest cuprins Icoană**" [109]

M. Ienculescu

[108] În acest fragment, personajul are în față Icoana Maicii Domnului cu Pruncul Iisus în brațe.

[109] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast,* Ed. Platytera, București, 2006, pp. 83-87.

Însingurare – o filosofie despre istoria eșuată a umanității[1]

– recenzie propusă baricării[2] –

Despre *Însingurare* se poate afirma (și) că, paradoxal, este o reflectare a unei duble însingurări, inevitabile „glasului ce strigă în pustie", profetic, a celui singur însingurat, întrucât se sustrage și delimitează, paradigmatic, asumat, de o altfel de însingurare, pustiitoare, nu mai puțin paradigmatică, a unei lumi și viziuni, proprii unui alt tip de om, căreia i se adresează, însă, apriat. Este, de bună seamă, o adresare-participare, una ce stră-vede peste și prin hotare ale însingurării, către cei ce (mai) au „urechi de auzit" și „ochi ca să vadă". Adresarea de față străbate înțelegător porțile paradigmatice ale ferecării solipsiste, nu pentru a critica, recuza ori acuza, cât pentru a între-deschide indexal vederii calea regăsirii chipului relației în amprenta sa cruciformă, care structurează și articulează dinamic realitatea, viața însăși, după datul și în întregimea cuprinderii ei plinite.

Însingurare ne arată, întrucât face să-se-vadă, în paginile sale, o apologie nedisimulată a relației, a fundamentului

[1] Gh. Dănișor, *Însingurare: o filosofie despre istoria eșuată a umanității*, Ed. Universul Juridic, București, Ed. Simbol, Craiova, 2019.

[2] Marius Dumitru Linte, *Reflecții pe marginea unei cărți bune: Însingurare. O filosofie despre istoria eșuată a umanității*; recenzie publicată în *Revista de Drept Public*, nr. 1-2/2021, Anul XXVI (70-71), ianuarie-iunie, la secțiunea *Doctrine*, pp. 50-64.

relației și a relației fundamentale și, ca atare, propune, fără a impune, o deschidere ce ne îmbie să ne re-așezăm într-un act al comuniunii, ca întemeiere dăruită în sens, ce este, deopotrivă, parcurs, origine și țintă, ca inevitabilă regăsire întru a-fi-împreună-cu-ceilalți. Însă, sensul acesta se oferă în chipul descoperit al complexității unei anume *înțelegeri* a chipului restaurării întregimii omului, a arătării la față a *omului complet*, cel nicicând reductibil la „omul îndreptățit" și niciodată de înlocuit, desigur, de „omul drepturilor sale". De aceea, în *Însingurare*, vedem o *înțelegere* anume, care nu refuză, ci, dimpotrivă, caută să se (ne) înscrie într-o indubitabilă participare ce reclamă apodictic calea de recuperare articulată, conștientă, a tuturor dimensiunilor Realului, ce-l devoalează pe acesta în deplinătatea sa polimorfă și în dinamica sa, deopotrivă ierarhică și rețelară. Astfel, dreptatea, libertatea, dreptul, politicul, de pildă, sunt marcate de înțelegerea care înțelege relaționarea ce animă structural, fundamental, întreg Realul.

Cheia acestei *înțelegeri* este nedisimulat legată, printre altele, de provocarea unei întoarceri la o matrice cruciformă, una a imanento-transcendenței, cea la care, constată Gh. Dănișor, a renunțat, prea ușor, cultura europeană (Dănișor 2019: 278). Această structură relațională imanento-transcendentă reflectă, în fond, o încredințare de existența unui logos istoric, ce trebuie lăsat să-se-vadă și, ca atare, nu trebuie ascuns, ocultat. De fapt, demersul, deloc simplu, în deschiderile și implicațiile sale, presupune o reală revenire la o atare re-articulare, vie, ce, conform lui Gh. Dănișor, poate face ca omul să fie deasupra istoriei, dar, paradoxal, dimpreună cu istoria, deci nu împotrivă, și nici fără sau în afara ei. Ceea ce, evident, relevă că istoria își redescoperă

sensul pierdut, dacă nu cel măcar îndelung risipit în varia însingurări, pentru a-și arăta acum trecerea de propriul prag într-un orizont altfel, cel post-istoric, ce îmbracă, adevereşte istoria, ca întreg articulat într-un real veșmânt meta-istoric.

În acest fel, post-istoria este, pentru Gh. Dănișor, nu o ieșire din istorie, nu un sfârșit al istoriei, ci o afirmare, o cale de re-prezentare, o mărturie chiar, ce lasă să-se-vadă, prin chipul omului, originea și sensul istoriei, cu alte cuvinte, meta-istoria, devoalată în forma transcendentului care coboară sau, altfel spus, a transcendentului ce se întrupează, ce rămâne în imanent, con-locuitor. Astfel, post-istoria, ca istorie din perspectiva meta-istoriei, se adâncește într-o cale de adeverire a chipului omului, ce se deosebește de ceea ce se desemnează astăzi ca fiind era post-adevărului, în care se înscrie, înghesuit asiduu, omul postmodern, care, pentru Gh. Dănișor, este acel tip uman ce, căutând certitudinea de sine, nu mai este preocupat de adevărul în sine și, ca atare, își uită adevăratul său sine.

În acest sens, consemnează că omul post-modern, imersat în era post-adevărului, ajunge să dezlege principiile de diversitate, respectiv eul, de principiul existențial-noetic universal, pentru a-și conduce astfel propria istorie, într-un vociferat, triumfalist marș funebru, spre o inevitabilă, glorioasă eșuare, consecință derivată dintr-o negare a principiilor și o promovare a logosului-cuvânt ca *sermo*. În mijlocul acestor delimitări între post-istoric și post-adevăr (post-modern), sunt situate, ca hotar dublu între-țesut, înțelegerea omului și omul înțelegerii, devoalate de însăși înțelegerea înțelegerii, care recunoaște *ab initio* pe *ante* ca înainte-mergător lui *post* și care rostește acurat pe *Alfa* înainte de *Omega*, pentru a se menține în fire și rost, prin mărturisirea unei *ordini a înțelegerii* ca *logos*, ce se cuprinde

necuprins în istorie ca relație întru adevăr. Este o înțelegere care înglobează rațiunea teoretică și rațiunea practică, fără a se reduce și confunda cu nici una dintre ele. Este înțelegerea ce survine înainte de orice experiență posibilă, este înțelegerea surprinsă intuitiv (intelectual, afectiv), este înțelegerea ca principiu al principiilor, de la care pornind și prin care fiind existența politică și socială își află menirea și își redescoperă plinirea (Dănișor 2019: 218).

În actul existențial al înțelegerii, rațiunea și afectivitatea nu se contrapun schizoid, ci devin componente co-participante, ca apanaj al omului total, veghetor la proclamarea sfârșitul unei istorii, înecate în ea însăși, pentru a arăta calea, nu a sfârșitului, ci a începutului unei noi ere bazate pe *înțelegere*. Este o înțelegere văzută ca ante-deliberare, dar și ca semnificație cognitivă și afectivă, ca îngăduință și compasiune, ce, dimpreună, fac posibilă ținerea-la-un-loc ce prezervă ființa comunitară, care nu se confundă cu agregarea colectivă. Este o înțelegere existențială afirmată ca temei al omului și societății, pornind de la însăși înrădăcinarea înțelegerii în *lego*, ca legătură și raport, ce face posibilă prezervarea, susținerea și promovarea diversității ca dimpreună-locuire, ca așezare întru *a fi* ca structură perenă a unui real *acquis comunitar* (Dănișor 2019: 217).

În fond, se vizează o cale de unire între rațiunea speculativă și rațiunea practică, între intuitiv-noetic și intuitiv-afectiv, între teorie și practică, între *sophia* și *sophrosine*, prin intermediul înțelegerii ce asigură unitatea existențială regăsită în Binele universal, ce este de fapt unitate între *ratio* și *sermo* în *logos*-ul ca arătare de sine întru înțelegere în aspectul existențial (Dănișor 2019: 254). Înfăptuirea acestei unități face ca istoria să înceteze, pentru că se trece în era post-istorică, în care Binele existențial este înțelegere,

gândită ca cea mai înaltă virtute și chip al acestei integrări. Politicul, cel vizat în acest volum, este chemat la o astfel de re-descoperire de sine ca așezare într-un chip de înțelegere în care sentimentul facerii-de-bine și acțiunea practică însoțesc cunoașterea, ce are drept finalitate re-prezentarea reală a lui a-fi-împreună-cu-ceilalți. Proceduralul, atât de abundent vehiculat juridic, în acest orizont al *înțelegerii* trebuie să își afle, să își regăsească suportul, întrucât, independent de această concepție existențială, proceduralul tinde să degenereze, într-o formă fără fond, și să deturneze procesul juridic înspre manipularea realității, sfârșind în a construi o lume/lumi paralele cu Realul pe care îl trece în umbră, dacă nu chiar reușește să îl oculteze cvasi-definitiv (Dănișor 2019: 254). Este aici o critică, nu a proceduralului în sine, ci a celui lipsit, văduvit de viziunea înțelegerii, demers care îl contrapune Realului, pe care nu îl mai reflectă, și care îl transformă din mijloc în scop individual, ce nu mai este subsumat *înțelegerii*, care țintește recunoașterea fondului existenței ca a-fi-împreună-cu-ceilalți. Cunoașterea formei procedurii nu absolvă, așadar, de ne-recunoașterea, altfel zis, de uitarea *căii înțelegerii* ce re-amintește că sensul existenței nu poate fi lipsit de rostul lui a-fi-împreună-cu-ceilalți.

De altfel, Gh. Dănișor cheamă la regăsirea omului înțelegerii într-o societate a înțelegerii, nu atât a cunoașterii ori a științei, de determinare și adicție chiar informațional-tehnnologică – precum cea pe care o vor unii configurată, construită astăzi, ca surogat paradisiac –, întrucât face o distincție între înțelegere și cunoaștere, ce marchează un hotar, o deosebire esențială prin modul de recuperare a realului, care înscrie înțelegerea în sfera unei cunoașteri ca re-cunoaștere ce lasă/face-să-se-vadă. De aici și propunerea unei alte filosofii a re-prezentării, una care lasă să-se-

regăsească *logos*-ul ca Bine ontologic, care face să-se-descopere *deja-datul* firii umane reale, ca așezare întru deschidere neconstrânsă în a-fi-împreună-cu-ceilalți.

De aici și o educație situată pe linia mediană între cunoaștere și recunoaștere, ce susține recunoașterea ca recuperare a firii virtuoase ce trebuie să fie evidențiată, practicată ca o re-descoperire de sine, și nu învățată ca acumulare de cunoștințe, fapt ce, în fond, poziționează re-cunoașterea, nu în sfera rațiunii-cunoașterii, ci într-un ordin superior, cel al înțelegerii-conștiinței. Re-cunoașterea calează astfel înțelegerea conștiinței, lăsând să-se-vadă vocația firii, dincolo de și prin cunoaștere, ca virtute, trezită ludic, și nu impusă coercitiv, și care este antedeliberativă, în esență, întrucât este suprarațională. Educația este angajată astfel pe linia recuperării sau, mai bine zis, a restaurării *omului total* pe o cale a *înțelegerii*, cea care îl așază statornic în *logos*, adică în a-fi-împreună-cu-ceilalți, pentru că prin înțelegere „totul se leagă" întrucât *logos*-ul se-lasă-văzut (Dănișor 2019: 218), altfel zis, contemplat. Prin *înțelegere*, spune Gh. Dănișor, relația se descoperă ca fond constitutiv, întâi de toate, și subsecvent, regulativ (Dănișor 2019: 219-220), prin *înțelegere* relația nu mai vizează ființa, în primul rând, ci *logos*-ul, care presupune diversitatea pe care o ține-la-un-loc, o adună și o prezervă. Astfel că, prin atare înțelegere, ce nu se circumscrie cognitiv, se recunoaște un alt rol relației, unul prim, în care omul se cuprinde în acel *ceva* cuprinzându-l, ce arată propriu-zis înțelegerea ca un chip-de-a-fi al omului, existențial, integrativ, transparent întru *logos*-ul universal (Dănișor 2019: 224). Relația capătă astfel prin *înțelegere* un rol fundamental (Dănișor 2019: 219), iar politic și societal, *omul înțelegerii* se arată tot în acest sens relațional ca om politic, instituind politicul și configurând

societalul, în temeiul înțelegerii și pe *calea înțelegerii*. Subiectul înțelegător, cel fidel înțelegerii, transcende în acest orizont relațional, integrativ, subiectul cartezian, consacrat individualist și apolitic (Dănișor 2019: 219).

Abordarea unei astfel de înțelegeri existențiale ca temei și exprimare de chip unificator și relațional invocă, printre altele, o depășire a solitudinii rațiunii și susține, totodată, o transcendere a însingurării ca rezultat al șubrezirii relațiilor care urmează, în fond, unei identificări carteziene a omului doar prin „cuget, deci exist", formulă ce, după Gh. Dănișor, conduce la izolare și, în final, la însingurare, ca alienare. Remarca sa este una care ne avertizează asupra riscului extincției umanității și, ca atare, ne încredințează că a rămâne pe „calea însingurării este calea spre pieire", care, „până la urmă, este o problemă de conștiință". Și, în acest sens, într-un demers apologetic al conștiinței veghetoare în inter-relaționarea înțelegerii, invocă nevoia unei autentice și reale metanoia. Afirmă, așadar, stringența unei transformări de conștiință, ca fundament al unei altfel de integrări, care trebuie să schimbe mentalități, dar care trebuie să și creeze, să susțină și să promoveze instituții politice și sociale radical diferite de ceea ce cunoaștem în prezent, unele care să participe activ la acest demers, altul decât cel globalist, întrucât se lasă instituit pe alte premise filosofice, paradigmatice, conceptuale.

Astfel de schimbări, determinate de un proces de transformare de anvergură, policentric, multifactorial, multinivel, sunt orientate, vectorizate, de asumarea unui chip unificator al *înțelegerii*, ce asumă o viziune anume a ei, care transpare din paginile volumului ce ni se prezintă ca subtitlu, insidios, incitant, drept o filosofie despre istoria eșuată a umanității. De fapt, este mai degrabă vorba aici de o

filosofie-clopot, a cărei bătaie reverberează trezirea înțelegerii umanității funciare, ce afirmă regăsirea unui sens meta-istoric al istoriei, unul al chipului omului întreg, eminamente relațional, nu doar comunicabil, discursiv, ci și cuminecabil, într-un sens mai profund, care prezumă o legănată, desfătată, oprire a gândirii în principii; o odihnitoare oprire în principii care denotă un caracter ontologic, întrucât, la acest nivel, în ton parmenidian, Gh. Dănișor afirmă că a gândi se identifică cu a fi, ceea ce reflectă o așezare într-un chip dincolo de cunoașterea discursivă și o regăsire într-*o stare* numită contemplație (Dănișor 2019: 77).

Prin urmare, ieșirea din tulburarea unei titanice naufragieri istorice, globale și individuale, înseamnă, pentru Gh. Dănișor, un apel la „înțelegerea care trebuie trăită", ce, în fond, reclamă o întoarcere la un altfel de înțelegere, una care marchează un început posibil de eră nouă a istoriei, asociat unei treziri a conștiinței de grup/comunitară, dedicat unui voluntar și binefăcător mod de a-fi-laolaltă, ce asumă o ierarhie a integrării, care relevă o anume ordine a integrării: o conștiință cosmică, care integrează conștiința socială, ce integrează conștiința individuală (Dănișor 2019: 271). Această ordine ierarhizată de integrare relațională conștientă și, deci, liber asumată, e limpede, pentru orice ochi lucid, că lipsește actualelor forme de integrare și globalizare, ce numai de treziri de conștiință nu se preocupă. Acestora le lipsește, așa cum lasă să se vadă Gh. Dănișor, o asumare a *logos*-ului și a *Bine*-lui ca *legătură între*, a *Bine*-lui ca situare într-o ordine a înțelegerii, articulată într-un orizont al conștiinței, axată zenital într-o solară verticală a (principiului) principiilor.

Prin lipsa de înțelegere, omul pierde legătura cu *logos*-ul și, ca atare, își pierde relaționarea cruciformă, cea care

articulează, întretaie și face vizibilă verticala fundamentului transconștient în orizontala umană a con-științei. Adică, a științei aceleia, nu individual-egocentrice, ci a științei ca dimpreună-știință, a științei unuia de celălalt, devoalată nu ca simplă relație, ci ca relație *întru* Relație. Deci, a științei asumată ca *înțelegere* din perspectiva a ceea ce transcende și întemeiază pe fiecare, în relaționarea sa, în mod fundamental. Propriu-zis, drumul propus de *Însingurare* este unul, nu de la om la relație, ci de la relație la om, dacă recunoaștem că *Binele*, *Logosul*, *Viața* sunt relații (Dănișor 2019: 220) și, mai mult, dacă relația este recunoscută, înțeleasă, așadar, ca fiind imanento-transcendentă ființei umane (Dănișor 2019: 221), iar înțelegerea ca existențial, suntem încredințați că trebuie să aibă caracterul imanento-transcendent al *logos*-ului.

Astfel, apare o transmutare a preocupării de la ființă către logos, sub orizontul acoperitor al unei maxime integrativ-relaționare a omului, ce ni se propune ca un laitmotiv al *Însingurării*: *„Sunt cuprins de Logos cuprinzându-l, deci înțeleg; așadar, Binele există."* Corolarul, de neignorat, este că, pe de o parte, o atare cuprindere spontană „iese din spațio-temporalitate" și, pe de altă parte, că acest acces al omului la Logos lasă loc Binelui să îl găsească și-i deschide calea de integrare de sine, ca revenire „acasă" din „peregrinările sale declanșate de cunoașterea care nu înțelege". Important de reținut că „devierea de la adevăratul sens al existențialității înțelegerii se produce prin cunoaștere" (Dănișor 2019: 222) ca opoziție față de *logos*, o cunoaștere care refuză și pierde astfel roadele împărtășirii înțelegerii, ca deschidere, cuprindere existențială întru *logos*. Însă, dacă cunoașterea poate refuza, oculta chiar înțelegerea, înțelegerea asumă, des-centrează cunoașterea de pe sine-individ

cartezian, pentru a o integra-relaționa, și pentru a o re-centra în spectrul *logos*-ului. Întoarcerea în „acasa" *logos*-ului din „cunoașterea care nu înțelege", se realizează dimpreună cu cunoașterea, care devine la rându-i o cunoaștere înțelegătoare, întrucât s-a deschis relației fundamentale și înțelegerii universale, cea care a înțeles să lase Binele să ne găsească, înțelegând să îl întâmpine deschis înainte de a-l cunoaște, într-un paradoxal act de re-cunoaștere, unul prediscursiv. Astfel, urmând calea înțelegerii ce re-centrează cunoașterea, deschizându-i orizontul, sinele-cartezian individual nu este contestat, destructurat, anulat, ci este integrat participativ în actul înțelegerii ce vizează recuperarea *omului deplin*, ce nu poate fi regăsit fără o asumare a caracterului său intrinsec participativ. Pe scurt și pieziș spus, individul cartezian nu este *omul deplin*, însă, în *omul deplin* individul cartezian este transfigurat.

Gh. Dănișor arată apoi și că *omul întreg*, cel ce trebuie descoperit pe calea înțelegerii, nu poate fi redus, ori substituit de omul kantian ori de cel al filosofiei europene, ce cunoaște fără a înțelege, și care, deși are acel har al înțegerii antedeliberative, totuși, rămâne acoperit de o raționalitate care separă, atomizează și, în final, îl face să se însingureze, alterându-i fibra sa intimă și ocultând, în fond, natura sa profundă (Dănișor 2019: 230). Suntem preveniți astfel că recuperarea *omului complet* nu mai poate fi realizată numai pe linia unei imersiuni nesfârșite într-o orizontalitate care nu se mai află sub incidența unei verticalități ce conține o ierarhie a realului, regăsită într-o oprire-odihnire axială în principii, prin înțelegerea ca act ce le transparentizează, ce recuperează realitatea, văzută ca întreg dinamic, participativ, ca rețea de conexiuni ce tinde spre o permanentă integrare, în care fiecare entitate este parte care

conține întregul, în chip neîmpărțit, înscris într-un relațional imanent-transcendent logosic (Dănișor 2019: 230).

Ne este pusă în atenție miza unei treziri fundamentale a conștiinței, dincolo de prea uzatul, instrumentalizatul apel la rațiune, strepezit de mestecări în varia forme. E vorba de acea rațiune, proclamată ca centru sacrosanct al individului, care, prin sine, în ciuda efortului impetuos de promovare, de evidențiere, ce a marcat din plin istoria recentă, nu a reușit decât să construiască proiectul unei universalități-globalități a unității comune, fără a oferi, totodată, și o cale autentică, concretă, de realizare în sine, propriu-zisă, a umanului. Este vorba de o realizare a *omului complet*, a *omului integral*, care nu poate surveni fără o identificare a universalității sub incidența conștiinței, care vede, pătrunde și străbate totul, prin așezarea, însă, sub chip de *înțelegere*, într-un întreg ce scapă fluxului temporalității și inciziei rațiunii, dar care, tocmai prin această conștiință, generează sentimentul eternității, unității, al speranței și al realizării de sine ca integralitate (Dănișor 2019: 231). Este semnalat astfel, tocmai în atare moment de gâtuire-gonflare istorică, acest posibil punct de întoarcere la conștiință, ca singurul mod care poate oferi, într-adevăr, soluția ieșirii din mrejele unei eșuări istorice globale, întrucât este una a individului.

Universalitatea, nu ca un construct al rațiunii, ci ca apanaj al conștiinței ce pornește de la regăsirea-trăirea întregului realității, se arată astfel ca o cale ce deschide o ușă rațiunii, de tip generalist-universalist, care poate să își valorizeze propria integrare, afirmând realitatea conștiinței ce o transcende și îi oferă sensul întregimii sale, pe calea realizării de sine a omului ca întreg, prin conștiința însăși. Astfel, conștiința universalității conștiinței exprimă un punct de întoarcere la o concretă realizare de sine, ca

necesară re-întregire de sine, ce premerge unei abordări unilateral raționale care construiește, mai mult sau mai puțin pragmatic, unități și integrări globale, uitând de conștiință și de omul întreg sau promovând chiar un alt tip uman, dacă nu chiar unul transuman, mufat tehnologic. Această propusă cale a conștiinței este una care trimite către o nevoie a angajamentului profund voluntar, dar nu cel de tip activist, voluntar pe teme date, motivate de urgențe eco, stringențe verzi și încălziri globale, ci acela al omului liber și implicat, conștient, care face și lasă ca *ceva* să-se-vadă, urmând, însă, o prealabilă așezare într-o descoperire de sine și de celălalt, mișcată de înțelegere ca recunoaștere concretă, experiabilă, a faptului că adevărata libertate se realizează ca participare, sub chipul de libertate-participare ce vizează realizarea Binelui universal.

Pentru Gh. Dănișor, libertatea este un existențial originar în baza căruia a-fi-împreună-cu-ceilalți asigură acces la fericire, care nu este altceva decât *agathon*, Binele existențial (Dănișor 2019: 249). Libertatea este asociată astfel cu facerea dezinteresată a Binelui, ca bună-vedere ce premerge buna-facere, întrucât se înscrie într-o concomitentă re-așezare a omului într-o pace a conștiinței, ce devoalează premizele contemplației (*theoreo*, *sophia*) (Dănișor 2019: 252-253). O contemplare care conferă valoare și acțiunii practice și care face ca practica, de fapt, să fie suportul de întrupare în acțiune a unei bune-vederi, adică, a unei re-găsiri a realului în intimitatea sa contemplată, dar și în integralitatea, în deplinătatea sa asumată. De altfel, această viziune ce încearcă să recupereze, pe *calea înțelegerii*, relația între contemplativ și practic, care oferă suport și sens libertății-participare, propune o posibilitate de depășire a relațiilor de reciprocitate, ce condiționează și sunt prilej de

conflicte, respectiv a corolarului lor extins, la nivel politic, sub forma contractului social. De fapt, denunță modelul de societate ce își întemeiază organizarea socială pe contractul social, pe reciprocitate, animată de interese individuale, adverse, conflictuale, nu pentru a critica moralizator un astfel de tip societal și, subiacient, modul relațional ce o subîntinde, ci pentru a arăta o *altă cale*, pentru a evidenția și promova nevoia de re-descoperire a politicului axat pe înțelegerea care ne leagă cu realul în întreaga și deplina sa consistență relațională și care are ca actor politic *omul complet*, cel mișcat de relații întregitoare. Este aici ca demers o *via negativa*, este o situare și o trecere la răs-cruce de istorii, ce orientează spre depășire și plinire, într-un alt model de integrare umană, societală, politică. Este o alternativă, în sens, într-adevăr, de altă-naștere a omului, societății, politicului, și nu o simplă formă de critică, dizolvare și destructurare a celui preponderent astăzi, născut de modernitate și pre-făcut de post-modernitate, cu sau fără manevre și implanturi tehnologice.

Ca atare, demersul lui Gh. Dănișor este mai degrabă o chemare, un îndemn la asumare conștientă, înainte de toate, a căii restaurării omului complet în *logos*, cel care astfel, numai astfel, devine valid într-adevăr și ca om politic, în acel *polis* care rămâne de realizat, urmând acest sens al *înțelegerii* ce ne inserează în ordinea reală, autentică, deplină. Aceasta este calea de a nu cădea din și în acel *polis* devenit *politeia*, fiind compus și recompus din fragmente umane, aglutinat din părți care se refuză locuirii întregi și întregitoare în Binele ontologico-noetic. Acel Bine ce, în fond, întemeiază, trebuie să întemeieze, din adânc, *polis*-ul, și care face ca *polis* și *politeia* să fie în relație și, prin urmare, să rămână două fațete ale aceleiași realități: *logos*-ul transpus

în plan social (Dănișor 2019: 50). De altfel, fragmentarea *logos*-ului, prin ruperea lui *ratio* și *sermo*, produce o separare dintre *polis* și *politeia*, ca rezultat al unei receptări fragmentate, deci, dez-integrate, a *logos*-ului.

Astfel, istoria, văzută ca desfășurare a *logos*-ului, marcată fiind de aceste dez-integrări ale *logos*-ului, își configurează căile unor diverse moduri de eșuare, întrucât politicul nu mai ia în considerare, nu își mai asumă realitatea *polis*-ului. Doar prin articularea lui *polis* și *politeia*, afirmă Gh. Dănișor, *logos*-ul se arată la nivel societal, punând în evidență umanitatea din om (Dănișor 2019:52) și descoperind astfel că Binele, ca a-fi-împreună-cu-ceilalți, este recunoscut ca permanență, ca atemporal, și mărturisit ca temei, matrice a societății și a *omului relațional* (Dănișor 2019: 52). Această abordare, de astă dată, așază, poziționează perspectiva asupra relației văzute dinspre om, mai mult decât asupra omului văzut dinspre relație. În același timp, relația se descoperă, astfel, și ca o sursă a completitudinii umanului. Altfel zis, în lipsa relației, omul face implozie și se surpă în impasul, traumatizant, al incompletitudinii.

În acest sens, susține nevoia acută de pre-ocupare pentru regăsirea stării-de-bine a omului, înainte de a se promova discursiv politic, ori de a se mobiliza și a se angaja societal, cu surle și trâmbițe, într-un asalt ultim spre dobândirea bună-stării. Însă, starea-de-bine o asociază cu a-face-bine celorlalți, deci o vede tot în chip relațional, ca bună-relație, ca pe ceea ce aduce acea „liniște sufletească" ce „duce la contemplare ca fericire supremă". Ne încredințează, totodată, și că impulsul originar de a-face-bine, dezinteresat, dar însoțit de rațiune, ne face să „simțim" gustul libertății, fapt ce înscrie libertatea pe dimensiunea participării pre-orientate spre afirmarea facerii-de-bine ca mobil integrativ

al său. Nu reduce libertatea la rațiune și la alegerile ei, nici la individul egocentric care face-ce-vrea și care poate deveni astfel agent al destructurării și degenerării societale și, în ultimă instanță, al dizolvării politice, anarhice, prin practica libertinajului incontinent. Libertatea e legată în acest sens de acel impuls de a-face-bine, care este meta-rațional, nu irațional, și care integrează, pre-orientează rațiunea în alegeri în spectrul facerilor-de-bine celorlalți. Este o facere-de-bine care integrează, întrucât este în siajul înțelegerii că libertatea este motivată relațional de „setea de întregire" de sine, și de și prin celălalt.

Această libertate subscrisă înțelegerii, ce supra-ordonează rațiunea, nu este substrasă unui demers, contemplativ în fond, pentru că relevă o descoperire a unei așezări relaționale nemijlocite, intuitive, în datul realității ca atare. Desigur, Stagiritul este invocat aici vizavi de contemplația ca intuiție nemijlocită a realității prin intermediul intelectului activ ca principiu al principiilor (Dănișor 2019: 253), dar este invocat, totodată, și în legătură cu faptul că, la Aristotel, rațiunea urmează unei dispoziții habituale care are întâietate față de rațiune. Ni se detaliază, pe de altă parte, o diferență între voința-bună kantiană ca rod al voinței și bunătatea-ca-dat, ca virtute înscrisă în suflet, ca fundamental fel-de-a-fi antedeliberativ al înfăptuirii dreptății. Pe urme stagirite reține, așadar, și că dreptatea este o virtute, cu specificația că virtutea ține de o dispoziție habituală, ca fiind un în-sine, iar dreptatea ține de o ieșire în-afară-de-sine către celălalt și, ca atare, angajează o relație exterioară ce evidențiază, mărturisește, preocuparea, grija față de alții. Dreptatea, astfel, nu mai apare doar ca distribuire, ca partajare ori ca îndreptățire/drept individual, întrucât se desfășoară într-un orizont al înțelegerii, subsumată înfăptuirii

Binelui, acela de a-fi-împreună-cu-ceilalți. Astfel, vedem, pe de o parte, că unirea laturii habituale ca virtute a individualității cu latura rațională, adică cu dreptatea, ca întâmpinare a celuilalt, aparține, de fapt, sferei înțelegerii (Dănișor 2019: 234) și, pe de altă parte, observăm că predispoziția de-a-fi-într-un-anume-fel ca *habitus*, este de fapt de-la-sinele, firescul, naturalul, ce se recunoaște și transpune ca temei al voinței, ca suport al deliberării raționale. De precizat că *habitus*-ul acesta nu este unul în esență neutru, nedeterminat, ci este, în firea sa, pre-orientat spre binele înțeles în chip relațional sau ca cel ce este temei și suport arhetipal al oricărei relații.

Reținem astfel o apologie a regăsirii *omului complet* pe urmele lui Aristotel și, printre altele, o delimitare, de pildă, față de Kant, la care bunătatea, rezultat al voinței în concordanță cu rațiunea, nu mai este un habitus uman însoțit de rațiune (Dănișor 2019: 247), întrucât este plasată în domeniul deliberativului, în domeniul manifestării voinței în care bunătatea devine voință-bună. Așadar, abordarea kantiană nu ia în considerare datul-bun uman, ca *habitus* antedeliberativ, ce se reflectă sub forma de intuiție intelectuală, arondat de Gh. Dănișor la ceea ce desemnează drept „inconștientul de gândire anterior voinței" (Dănișor 2019: 248). Un „inconștient de gândire" care trebuie, credem, lecturat ca orizont deschis arhetipal, ca orizont ce transcende gândirea, ca spațiu al conștiinței dincolo de conștiența de gândire. Astfel, această critică a lui Kant privește voința-bună care, în acord cu rațiunea, face parte, la acesta, din logico-discursivitate și, ca atare, se plasează unilateral în *sermo*, ce, în viziunea lui Gh. Dănișor, poate fi vestibul al înțelegerii, fiind gândită ca *logos* social și, deci, ca modalitate rațional-deliberativă ce se deschide participativ, întregitor, către existențialul înțelegerii (Dănișor 2019: 234).

În atare viziune, se desfășoară începând de la două componente ale *logos*-ului, *ratio* și *sermo*: *ratio* sau principiul, ce aparține intuitiv-noeticului numit „inconștient de gândire" și care scapă rațional-discursivului, respectiv *sermo*, care aparține logic-discursivului. Doar dimpreună și relaționate, *ratio* și *sermo* fac ca un demers să fie și să rămână, într-adevăr, logic și ca umanul să se arate conectat, arondat la *logos*, adică să fie așezat pe *calea înțelegerii*. Acea înțelegere existențială care, repetăm, depășește logic-discursivul, pe care îl asumă, însă, ca trăire integrativă ce are sentimentul întregului Real. Prin reiterarea lui *ratio* și *sermo*, ca fețe ale aceleiași realități, ni se relevă apelul clar de reîntoarcere la clasici, la concepția platonico-aristotelică a logicii, care nu refuză accesul la logos în integralitatea sa, și la nevoia de afirmare a unei logici care recunoaște că nu acoperă niciodată deplin logosul, deși îl surprinde. În acest sens, provocarea pe care o identifică Gh. Dănișor și o atribuie, ca sarcină de asumat, politicului, este cea a relaționării și unirii dintre *ratio* și *sermo*, atât în gândire, cât și în practica socială, pentru a realiza o unificare, în care se articulează neconfundat eul-colectiv cu eul-individual, modalitate ce face ca *logos*-ul să se arate, pentru a afirma universal *Binele* ca a-fi-împreună-cu-ceilalți.

Astfel, conform lui Gh. Dănișor, actul politic se înfăptuiește ca acțiune a unui eu-comunitar, pe care eul individual îl interiorizează și îl practică, ceea ce arată, în fond, o des-centrare a individului de pe sine sau o re-centrare a individului pe un meta-individual, de natură comunitară, pe care îl reflectă și îl asumă, pentru ca actul politic să fie, într-adevăr, prezervat în sfera înțelegerii ca fiind unul ce privește *polis*-ul în realitatea sa, marcată de Binele ontologic. Prin urmare, în atare viziune ce înțelege actul politic în

astfel de articulare, individul nu se mai îndreaptă în răspărul *polis*-ului prin politicul ca *politeia*, de fapt împotriva celorlalți și a sa însuși, deci spre o destructurare a lui a-fi-împreună-cu-ceilalți, ci se arată ca vehicul al comunitarului, al eu-lui comunitar, pe care îl asumă și pe care, în fond, îl întrupează. E vorba, aici, de un gest de întrupare a comunitarului, pe care omul (post-) modernității recente nu l-a mai făcut și nu-l mai face, spre deosebire de omul antic, desemnat sub forma lui *zoon politikon*, care avea structurată, definită, orientarea relațională ca miză existențială a rostului politic. Actul politic apare, astfel, în precizarea lui Gh. Dănișor ca întrupare individuală a comunitarului, ce nu anulează nici individualul, nici comunitarul, ci le articulează în cununa gestului politic, ceea ce conferă altă conotație re-prezentării și participării politice, una de inevitabilă transformare paradigmatică.

De fapt, omul, căci despre el este vorba, nu mai este aici definit strict individual, cartezian, în format monadic, atomizat, ci este recuperat ca individ întreg ce, totodată, este o hologramă-icoană relațională a întregului comunitar, ceea ce face ca prezentarea de sine să fie în relație și în acord cu re-prezentarea comunitară. Numai în această articulare actul politic este și se arată ca un gest integrativ al *omului complet*, ce confirmă actul înțelegerii ca întemeietor al *polis*-ului ce se cuprinde în *politeia*, care îl afirmă discursiv, lăsând să-se-vadă unitatea *logos*-ului, sus-ținut, între-ținut, de permanența, perenitatea desfășurării Binelui. Istoria, urmând astfel cărarea de realizare a *omului întreg*, prin atare gest integrativ își re-cunoaște rostul său ca sens în *logos*, se retrage de pe căile eșuării și se întoarce *Acasă* de pe traseele rătăcitoare, centrifuge, ale pierzării. Prin urmare, pentru a nu eșua definitiv, istoria are acută nevoie să se întoarcă, să se

angajeze în demersul, deloc simplu, dar absolut necesar, de recuperare a *căii de înțelegere* a *omului întreg*.

Astfel, se recunoaște o întemeiere într-adevăr logică, validă, a politicului și a istoriei, numai dacă este avută în vedere calea de regăsire a *omului complet*, afectiv-sentimental și rațional, dar și intelectual-intuitiv în domeniul inteligibilului pur (Dănișor 2019: 290). Este aici o afirmare a omului complet, ca om care, totodată, înțelege că a-fi-împreună-cu-ceilalți nu este alegere-opțiune, ci finalitate necesară pentru gândirea filosofică și practica politică. În acest sens, parafrazează: sec. XXI va fi politic sau nu va fi deloc, făcând trimitere la acel politic ce se întemeiază pe înțelegerea care depășește cunoașterea egocentrică și egocentrismul cunoașterii (Dănișor 2019: 223). Este acel act politic ce vizează, transpune și rescrie, în asemănare, așadar, iconic, pânza de relații din forma și structura adâncului realității. Este în joc actul politic care își asumă rolul de a pune în evidență, care lasă și face să-se-vadă sensul acestor relații (Dănișor 2019: 227), pentru a adeveri socialitatea ca descoperire a firescului, în sensul întruchipărilor habituale în spectrul bine-facerilor întru bună-voire. Astfel, este țintit în cătarea actului politic, din perspectiva lui Gh. Dănișor, tocmai acel gen de relație care lasă să se vadă existențialul înțelegerii, ca apriori dată, ca aparținătoare a intuitiv-afectiv-noeticului, a acelui „inconștient de gândire", ce nu are legătură cu aprioricul kantian, ce vizează regulile cunoașterii, independent de obiectul cunoașterii, respectiv, în moralitate, independent de datele experienței.

Paradoxal, această formulă propusă de Gh. Dănișor: sec. XXI va fi politic sau nu va fi deloc, parafrazare a renumitei aserțiuni: sec. XXI va fi mistic sau nu va fi deloc, apare mai degrabă ca o adeverire a acesteia din urmă, ca o

stringentă recunoaștere a necesității validării ei de către politic, de către un alt politic. Este vorba, desigur, de acel politic care își asumă *in actu* calea înțelegerii, ce leagă, printre altele, și contemplativul cu rațional-discursivul, ceea ce presupune, în fond, și o schimbare inevitabilă de paradigmă politică. Această asumată nevoie de schimbare paradigmatică pare a fi însăși miza volumului de față, ca soluție de ieșire din mrejele unei istorii eșuate, cu atât mai iremediabil, cu cât își proclamă mai strident, cu emfază „zorii" eshatonului infra-mundan, materialist, configurat, structurat în chip tehnico-științific. De altfel, această așezare în Binele existențial a actului politic se vrea a fi tocmai o întemeiere reală a vieții politice, sociale, comunitare, una care se refuză modelelor utopice și a proiectelor lor rațional-onirice, poleite în mitizări progresiste, care ratează întâlnirea cu Realul, tocmai fiindcă s-au conturat în absența regăsirii și recunoașterii acestui Real, înainte de toate, ba chiar se proclamă ca ruptură netă, ostilă față de orice dimensiune metafizică. Socialitatea, conform lui Gh. Dănișor, este înfăptuită prin relația univocă de a-face-bine dezinteresat, fundament al acțiunii politice, care, ca politică înțeleaptă, combate viciile și promovează virtutea, binele moral fiind scop și mijloc de acces la existențialul înțelegerii, prin acceptare, însă, nu prin constrângere (Dănișor 2019: 242). Nu utilul și interesul contractului social salvează coeziunea societală, ci concordia (Dănișor 2019: 246), ne previne Gh. Dănișor care, în același sens, adugă că o comunitate politică se consolidează mai mult sau mai puțin în funcție de gradul de prietenie care îi însuflețește pe membrii acelei comunități (Dănișor 2019: 241). Numai că prietenia nu trebuie înțeleasă altfel decât în contextul volumului, deci în acel context definit al înțelegerii anume, cea care lasă să se

vadă Binele existențial ca a-fi-împreună-cu-ceilalți, dar nu oricum, ci într-un chip al integralității de sine ce asumă realitatea în întregimea ei, și nu doar parțial și pe componente, unilateral, precum numai cea materială, de pildă.

Gh. Dănișor surprinde nevoia de adecvare a dreptății la chipul bun, preexistent, al lui a-fi-împreună-cu-ceilalți, întrucât este încredințat că a raționa asupra dreptății înseamnă a raționa despre sens sau despre natura binelui, la fel cum ne încredințează că a reflecta la ce trebuie să însemne o ordine politică justă trebuie să însemne o orientare cu privire la natura vieții bune, sens în care inclusiv decizia cu privire la o constituție justă este una subsecventă determinării celei mai bune forme de a trăi (Dănișor 2019: 264). Evident, dreptatea nu mai este, astfel, numai rațional-factuală ca pentru sine, ca mișcare-bumerang, individuală, ci apare ca virtute a dreptății ce subîntinde un chip de-a-fi pentru altul, întrucât autorul recunoaște că temeiul dreptății și, implicit, al libertății este existențialul a-fi-împreună-cu-ceilalți datorat *habitus*-ului, ca dat și pre-dispoziție de a-face-bine (Dănișor 2019: 265). În continuitatea gândirii aristotelice, libertatea ni se arată ca o consecință a dreptății, a unei dreptăți care generează condițiile surprinderii existențialului a-fi-împreună-cu-ceilalți ca înțelegere, acesta fiind, în fond, chipul *logos*-ului social, ce implică, însă, și o recuperare a actului contemplativ, care aparține vieții în sine, ca deschidere în realul însuși, printr-o participare-sesizare intuitiv-noetică (Dănișor 2019: 264).

Astfel, dreptatea și libertatea apar ca două fețe ale aceleiași monede, ce pre-orientează libertatea ca alegere de a-face-bine celorlalți, în varia moduri, și lasă-să-se-vadă libertatea ca susținută de rațiune, dar și articulând, înfăptuind dreptatea ca reprezentare a pre-existenței sensului de

a-fi-împreună-cu-ceilalți. În sfera reciprocității, în care există libertatea sub condiție, libertatea, în perspectiva lui Gh. Dănișor, face prezentă dreptatea, dar nu ca suport al dreptății, ci al echității care, însă, nu acoperă deplin semnificația dreptății. Reciprocitatea, însă, apare ca limitare a libertății, pentru că incumbă obligația (datoria) rezultată din relația de reciprocitate. Modernității îi recunoaște acest mod structural de a fi ce întemeiază organizarea socială pe contractul social și pe reciprocitatea ce condiționează actul politic, despre care este încredințat că ar trebui să fie liber de condiționare (Dănișor 2019: 261). Ceea ce nu înseamnă că, în viziunea sa, actul politic nu este în sine pre-orientat de Binele existențial. Dimpotrivă.

În acest sens, autorul crede că politicul trebuie orientat, motivat, angajat să treacă de la artificial-convenționalul reciprocității, fără a suprima reciprocitatea, la a încuraja virtutea în forma pe care a arătat-o în *Însingurare* și care, trebuie spus, nu se reduce la un sens etic-moral, dar pe care nu îl exclude, întrucât pune Binele existențial ca temei și sursă a Binelui moral. Astfel, sfera moralității este încadrată într-un orizont mai larg, cel existențial al Binelui, fără de care morala însăși nu ar avea suport. În această perspectivă, chiar scopul dreptății este de a-face-bine-celuilalt, ce înseamnă a transpune Binele existențial în sfera moralității și a-l reprezenta astfel pe a-fi-împreună-cu-ceilalți, care are prioritate în raport cu moralitatea și, totodată, îi devine acesteia suport (Dănișor 2019: 264). Mai mult, consideră că a-face-bine ca *habitus* înseamnă a fi în concordanță cu realul, ce trece de convențional, de reguli și chiar de reguli morale, pentru a se prezerva în ceea ce este de la sine, ca neconvenționalul (Dănișor 2019: 260). Vizavi de nevoia de concordanță cu realul, interoghează retoric: „în ce lume

trăim dacă întâlnirea cu realul este eludată?" și previne, totodată, că „lumea creată de om nu trebuie să se rupă, să se dezlege de realul care îl transcende" (Dănișor 2019: 254). Astfel, reclamă nevoia ca orice construct politic și societal să aibă o consonanță cu Realul, înțeles, desigur, nu doar în dimensiunea sa fenomenală, materială, ci în toate dimensiunile ce desfășoară și acoperă întregimea lui.

În acest orizont al înțelegerii realului în toate fațetele sale se recunoaște acest *habitus* care, urmat de rațiune, ne face prezentă dreptatea, ce, în atare perspectivă, nu este supusă regulilor, nu e convențională, ci este decizie care, prin voință, îl are în vedere pe celălalt. Ca atare, dreptatea nu este îngrădită de convenție, și nu este nici condiționare, ci expresie a libertății de a-face-bine dezinteresat. Astfel, dreptatea apare ca virtute de relație, liberă de condiționare, și nu ca una de revendicare strict individuală, deci, ca îndreptățire.

Pe de altă parte, Gh. Dănișor afirmă explicit, fără ezitare, că libertatea se datorează practicării virtuții (Dănișor 2019: 260), ca arătare la față a firii bune. Adevărata libertate decurge astfel din dreptate și este libertate care apare, ce se manifestă ca rod al *habitus*-ului de a-face-bine (Dănișor 2019: 254), intrinsec firii. Adevărata libertate decurge din dreptate ca modalitate dezinteresată, altfel zis liberă, de „a ieși din mine însumi și a-l lua pe celălalt sub aripa ocrotitoare, acesta fiind eu însumi pus ca alt-ceva" (Dănișor 2019: 257). Este o libertate-participare, este o libertate ca rost, dată de relația virtuoasă cu celălalt, ce profilează dreptatea ca virtute socială și care, totodată, acreditează că relația este esențială în suprinderea și practicarea libertății, ca întemeiere, așezare și prezervare comunitară.

Prin urmare, libertatea-participare îl are în vedere pe celălalt, este asumativă și participativă. Este o libertate în care prietenia ca deschidere devine esențială, întrucât este relație dezinteresată ce își are suportul în virtutea dreptății. Astfel, dreptatea se arată ca recunoaștere a celuilalt și presupune respectul celuilalt, în față căruia spiritul tău se înclină și se între-deschide într-un gest de acceptare fără vreo condiționare a celuilalt. În acest chip, acceptarea, ca prim nivel implicat de libertate, este asociată cu participarea, ca al doilea nivel, unul de trecere de la relația univocă eu-tu la cuprinderea relațională fundamentală a lui noi, fapt ce conduce la o transcendere a relațiilor individuale, respectiv la o influențare supra-individuală a comportamentului de grup/comunitar. În acest sens, manifestarea liberă a individului trebuie să se petreacă pe fondul libertății-participare, înrădăcinată în firea bună, care adună și prezervă comunitar (Dănișor 2019: 262).

De altfel, suntem expres încredințați în *Însingurare* că individul, fără o co-relație cu ceilalți, nu se simte liber, ci trăiește în chip afectat propria sa libertate, întrucât dacă este izolat, imersat în sine însuși și se proclamă liber de constrângerea celorlalți de a-i respecta singurătatea, monadică, se ajunge la o degenerare locuită, bântuită de maladia însingurării, ce face ca omul să rămână singur, alienat, chiar de este înconjurat de nenumărata mulțime de oameni care, în mod paradoxal, nu sunt nici ei liberi, pentru că sunt constrânși să respecte ceva, nefiresc, precum însingurarea individuală, dincolo de voința lor și de înclinarea habituală a firii, care le amintește, precum în formula paradisiacă, genezică: „Nu e bine să fie omul singur". Gh. Dănișor observă, pe de altă parte, că în ambele

situații este antrenată și autoritatea care susține și întreține individualismul cu scopul de a supune, și nu de a elibera, ceea ce face ca libertatea, astfel gândită și promovată, să reflecte un mod mai mult sau mai puțin subtil de aservire, libertatea, în această formă, fiind dependentă de atare aservire față de autoritate, ce nu face decât ca mult clamata autonomie sau independență a libertății să nu rămână decât un mit confecționat, artificial construit (Dănișor 2019: 262). O astfel de cale a libertății se instaurează pe fondul pierderii legăturii cu *logos*-ului prin lipsa de înțelegere, ce reflectă și o ieșire din sfera de cuprindere a dreptății. Înțelegerea este o relație de participare integrativă ca așezare dinamică, perihoretică, în sânul Realului. Înțelegerea, de fapt, este, conform lui Gh. Dănișor, modul uman existențial de integrare în *logos*-ul universal, dar și de cuprindere în *logos*-ul social, atât pe direcția raționalității, cât și pe cea a afectivității, adică urmând un sens integrativ. Este un *logos*, subiacent fenomenalității, ca sistem dinamic de relații în care se cuprinde omul la nivel intuitiv-noetic, participativ existențial. Este, în fond, o cuprindere *întru* cuprindere, una care pătrunde și se mișcă plinitor în toate straturile Realului și care face astfel posibilă dezvăluirea *logos*-ului.

Ca transcendent, *logos*-ul mă cuprinde, dar, ca imanent, îl cuprind, și aceasta este cuprinderea ce se cuprinde pe sine, adică *înțelegerea*, ne încredințează Gh. Dănișor, care ne cheamă în fapt la o restaurare, la o revenire în trupul unei viziuni despre relația dintre om și *logos* ca principiu al principiilor ce se deschide în om (Dănișor 2019: 256). Astfel, îndemnul din *Însingurare* este unul al ascultării, cea dincolo de auz, întrucât este o încercare de întoarcere de sine, și de ceilalți prin sine, la sufletul ce are urechi de auzit: „Atunci

când vrei să asculți *logos*-ul, oferă sufletului tăcere și lasă-l să-ți facă semne". Ascultarea aceasta presupune și o trezire a conștiinței sufletului, o conștiință ce ascultă realitățile subtile ce cuvântă, negrăit, dincolo de cuvinte. De aici o lucidă constatare asociată unui îndemn la trezvia conștiinței, la o conștiință prezentă, atentă: „vorbăria este inutilă, chiar dăunătoare, omul să asculte vibrația universală a *logos*-ului, ca fiind acel ceva de-la-sine-înțeles".

În fond, așa cum ne spune însuși autorul, *Însingurare* constituie o pledoarie pentru integrarea relațională dinamică a omului, în forma descoperită, însă, de o relaționare fundamentală, cea care asumă toate dimensiunile Realului în chipul integrativ al *omului complet*. Este o pledoarie, care, deși constată și deplânge o cvasi-iremediabilă îmbolnăvire *de facto* a *întregului*, petrecută prin destructurarea care fragmentează, închide și sistează relațiile autentice, totuși, se afirmă, în pandant, ca una care ascultă și instituie în răspuns, liber asumat, participativ, de regăsire prin *logos*. Astfel, abordarea preventivă, care încearcă să preîntâmpine rupturile și degradarea la nivel politic și social și să susțină însănătoșirea în orizontul larg de restaurare a întregului chip al Realului, propune ca soluție promovarea virtuții dreptății, definită, însă, în mod esențial, ca relație, care permite și acceptă o ierarhizare a valorilor, ce o asumă pe aceasta ca principiu. În acest chip relațional, dreptatea susține accederea la *logos*-ul social, întrucât re-situează în Binele existențial ca *înțelegere* și pentru că deschide țintit spre regăsirea de sine în existențialul lui a-fi-împreună-cu-ceilalți.

Așadar, dreptatea însăși este relațională, dar și exprimă o realitate relațională, întrucât reflectă o dimpreună

alcătuire, într-o dinamică legătură, cu celelalte componente ale vieții sociale; este, altfel spus, "*self-consistency*" cu acestea (Dănișor 2019: 271). Chiar și individul în această viziune este re-văzut prin prismă rețelară, integrativă, ce-l face să recunoască și să mărturisească faptul că există numai în măsura în care *se-lasă* și *se-vede* cuprins într-un întreg, cuprinzându-l. Deci, descoperindu-se și arătându-se, astfel, pe sine însuși, în chip individual, ca un întreg participativ. Doar conștiința acestei cuprinderi ce se cuprinde pe sine este cea care, pentru Gh. Dănișor, conferă în fond esența libertății perene: o libertate ca participare la realizarea întregului, ce denotă o implicare, în sensul împărtășirii cu ceilalți și al permanentei conviețuiri perihoretice. Este o libertate în raport de structura rețelară în care se-lasă cuprins, pentru a cuprinde, individul (Dănișor 2019: 255) care, astfel, își transcende individualitatea, fără să o anuleze, fără să o aneantizeze, ci, extinzându-i, de fapt, complinit, restaurator conștiința. În acest sens, studiul conștiinței, reclamat ca imperativ, astăzi, nu se suprapune și nu se reduce, pe de o parte, la un studiu al rațiunii și al raționalității, ca marcă nucleară a individului, și nici la moralitate. Iar, de altă parte, indică imperativ spre o trezire a conștiinței, suscită o conștiință a conștiinței și ne relevă nevoia de înțelegere a raportului între schimbările de conștiință și transformările societale. Transformări care nu sunt doar structurale, întrucât pot fi chiar transformări de formă și de model societal, adică, transmutări socio-politice de anvergură, paradigmatice.

Desigur, direct, dar și indirect, găsim în volum și o critică a modului de gândire occidental, preponderent promovat, astăzi, în sens universalist, univoc, sub pretenții

de infailibitate, deși rămâne încă în mare măsură, cel puțin declarativ, centrat pe individ, rațiune, cunoaștere, interes, reciprocitate. Acest mod de gândire al omului, Gh. Dănișor crede că a condus către o izolare a individului și o scoatere a sa din sfera relațională, fundamentală, ce a avut și are drept consecință o înrobire, o subjugare a individului. Sunt direct evocate, de pildă, într-un succint rechizitoriu, pericolele care pândesc civilizația europeană și efectele egoismului și ale însingurării generate de acesta: bunăstarea fără muncă, cunoașterea fără caracter, afacerile fără etică, știința fără suflet și politica fără principii (Dănișor 2019: 267). Acestor manifestate vicii ale civilizației europene le semnalează acumularea, proliferarea, tocmai pe fondul unei goliri de sens, al unei lipse acute de manifestare a virtuții dreptății, fără de care, susține profesorul craiovean, această civilizație, cvasi-eșuată, este sortită inevitabil pieirii (Dănișor 2019: 267). Mai profund, civilizației recente de tip occidental îi reproșează uitarea, ignorarea sau contestarea rădăcinilor clasice ale filosofiei europene, deci, tocmai decuplarea deliberată de la o viziune filosofică clasică, cea care a marcat substanțial istoria, civilizația și cultura Bătrânului Continent.

De aceea, propune ca soluție a ieșirii din criză și de revenire de pe căile pierzării tocmai această cale autentic europeană, care, pe fond, este una de întoarcere, într-adevăr, *Acasă*, adică la și prin tradiția originară a filosofiei clasice. Susține, de altfel, și explicit că civilizația de tip occidental, pentru a dăinui, este necesar să revină la concepția lui Aristotel cu privire la virtute și, în special, la virtutea dreptății. Deci, nu numai la dreptatea ca echitate, ci mai ales la dreptatea ca deschidere virtuoasă către celălalt, în sensul de a-l avea în „vedere", de a-i face-bine dezinteresat, de a-l respecta, de a-l proteja (Dănișor 2019: 266).

Totodată, nu e de mirare, în siajul acestei căi a relaționării, că Gh. Dănișor indică nevoia ca civilizația occidentală să își întoarcă fața și către Orient, pentru a-și regăsi resurse de revitalizare și, în fond, pentru a-și depăși, pentru a-și transcende propria tipologie auto-suficientă, ca marcă a individualismul egocentric, aglutinat și la nivel politic și societal, și pentru a lăsa și a face să-se-vadă astfel o „sete de întregire", care nu poate fi ostoită decât de o trezire a conștiinței chipului omului integral, care trece dincolo de limitele raționale și individuale, fără a deveni irațional și a-individual. De altfel, nu fără noimă, din această perspectivă, sunt inserate în volum fulgurante referiri la înțelepți orientali, antici, precum Lao Tse, sau la mistici contemporani, precum Sri Aurobindo. Dar regăsim și mai aplicate trimiteri la autori precum fizicianul F. Capra, autor al celebrei *Taofizica*, aflat printre cei ce au încercat în fizica contemporană să releve conexiunile ascunse, subtile, ale realității, dinamica sa matriceală, structural relațională, valorificând ca viziune, ce caută un orizont integrativ, meta-rațional, latura spiritual-mistică orientală.

Este, totodată, în *Însingurare*, o subscriere la alienarea vieții interioare a omului occidental, semnalată și de F. Capra, care nu poate fi compensată de putere, faimă sau bogăție (Dănișor 2019: 267), ci de conștiința ajungerii la un punct, final sau de întoarcere, care reclamă nevoia de regăsire a principiilor spirituale ale realității, respectiv de afirmare a căilor de a le explora taina și interconexiunile. De aici și consonanța cu F. Capra cu privire la mutarea accentului de la entități separate, pe relații, nu superficiale, epifenomenale, ci intrinseci, dar deplin articulate cu Realul în întregul său. E vorba, prin urmare, de relațiile care recuperează realitatea

ca întreg, și nu de relațiile care ascund realitatea ca într-o pânză de păianjen și cuprind umanitatea într-o globalitate arahnidică, pentru a-i stoarce și absorbi vitalitatea, până la ultima picătură. De fapt, la Gh. Dănișor se remarcă și această relaționare exterioară, dar ca una care, în fond, este o expresie, o desfășurare a unei relaționări implicite, subiacente individului și cosmosului, care se exprimă, se întrupează, însă, și prin exterioritatea relaționării, care astfel nu se mai oferă doar superficial și inconsistent numai pe sine, ci se articulează iconic, dimpreună, ca întreg participativ.

Evocarea lui F. Capra este de fapt încă un argument – printre multe altele, ce nu au putut fi expuse în acest succint parcurs, ce se constituie într-o fulgurantă încercare de întâmpinare a volumului *Însingurare* – prin care Gh. Dănișor susține această viziune integrativă, cea a regăsirii unei căi a întregirii umanului, într-un și printr-un cosmos participativ, care nu mai poate circumscrie omul la rațiunea de tip cartezian și la un individualism opac, ce separă, controlează, domină, întrucât se lipsește de transparența conștiinței ce înțelege că celălalt nu este iadul, ci tocmai împlinirea, relația-întâlnirea dincolo de sine, ca deschidere întru icoana-raiul transfigurării de sine.

Prin *Însingurare – o filosofie despre istoria eșuată a umanității*, Gh. Dănișor propune, de fapt și pe fond, și o reală și de dorit schimbare paradigmatică a viziunii asupra politicului, articulată într-o filosofie politică ce urmează *calea înțelegerii*, prin care identifică un chip de restaurare și valorizare a *omului întreg*, a *omului complet*, fără de care umanitatea rămâne captivă într-o istorie, deja eșuată. Șansa acestei schimbări paradigmatice avansate prin intermediul acestui volum este una, într-adevăr, de avut în atenție,

înțeleasă și de asumat, cu atât mai mult cu cât nu cunosc ca în spațiul românesc academic să fie o astfel de scriere, care să reclame o atare provocare a mutațiilor paradigmatice, cu posibil, viabil și real, inevitabil impact, asupra științelor și doctrinelor politice și juridice de secol al XXI-lea.

Marius Dumitru Linte

Mintea superficială

– jur-împrejurul ei –

(IV)

fragment

I. Misailescu: Zilele trecute, în ajunul sărbătorii Sfinților Arhangheli, am fost împreună la colocviul *Mind and consciousness* (*Minte și conștiență*) de la Universitatea Politehnică Timișoara. Un eveniment cu participare internațională. Întâlnirea a fost o platformă de reflecție interdisciplinară asupra frontierelor cunoașterii și asupra hotarelor subtile dintre dimensiunea științifică și cea spirituală a existenței. Au participat teologi, filosofi, oameni de știință, neurocercetători... Îi amintesc pe acad. Mircea Dumitru, vicepreședinte al Academiei Române, prof. Adrian Lemeni de la Facultatea de Teologie a Universității București, prof. Sebastian Moldovan de la Facultatea de Teologie din Sibiu și prof. Adrian Opre, decanul Facultății de Psihologie a Universității Babeș Bolyai.

Cercetătorul Ștefan Cârstea, de la Institutul de Fizică Atomică „Horia Hulubei" de la Măgurele, a avut o prezentare interesantă: *Dimensiunea spirituală a matematicii*. Eu eram preocupat, de mai mult timp, de legătura matematicii cu viața reală. Și prelegerea dumnealui mi-a oferit o legătură între matematică și viața reală. Ba chiar o legătură spirituală-duhovnicească dintre matematică și realitate. Pentru că – spunea dumnealui în acea prezentare – sunt cinci mari părți ale matematicii, iar prima dintre ele este *Teoria numerelor*

(care are la bază *Aritmetica*). Făcea o referire la Carl Friedrich Gauss care spunea că *Matematica ar fi regina științelor, iar aritmetica e regina matematicii*. Deducea de aici că în *Aritmetică* ar trebui să se vadă cel mai bine dimensiunea teologică. Și a găsit la Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia III*, chiar un dicționar duhovnicesc al numerelor. O să revin ulterior cu detalii.

N.: Ca o mică paranteză, mi-am permis și eu să-l felicit. – *Felicitări Ștefan! Ai făcut o prezentare excelentă! Bine cadrată! Și încadrată! În timp!* – Mi-am permis să mă adresez pe numele mic. Sper să nu-l fi deranjat. Prezentările pe care le-am urmărit, le-am receptat ca fiind de interes. De un anumit nivel și cu o anume ținută. Cea a japonezului a fost poate puțin cam prea... relaxată... Și nu mă refer la ținuta *casual*... Dar prezentarea lui Ștefan mi s-a părut foarte cadențată, foarte cadrată cu *slide*-urile respective așezate bine în secvențe de traseu epistemic. Sigur că orizontul spiritual a apărut mai degrabă unul sugerat, ca un spațiu balizat, însă, capacitat să ofere prilej de inferențe ce deschid înspre o profunzime teologică, precum cea dată de trecerea prin portalul viziunii maximiene. L-am mai văzut și altă dată în Timișoara, la un simpozion ținut la Facultatea de Teologie, în actualul sediu, pe Oituz. Și a avut aceeași structură clară, bine legată de timpul expunerii. Rămân însă încă puțin în mica paranteză, pentru a remarca răspunsurile spontane, agere, aplicate și clare ca viziune, date de prof. Sebastian în cadrul secțiunii de întrebări. Ca detaliu, am oferit un volum din *Medicina Isihastă*, varianta engleză, japonezului venit din Australia.

I.M.: Naotsugu Tsuchiya, despre el e vorba, a analizat conștiința din perspectiva neuroștiințelor cognitive moderne, propunând modele experimentale care încearcă să descrie corelatele neuronale ale experienței subiective. Temele au

gravitat în general în jurul *conștienței* și al legăturii dintre *conștiență* și *corpul fizic*. Alți participanți, din spațiul internațional, precum Dr. Cătălina Oana Curceanu, fizician, fostă cercetătoare CERN, actualmente la Istituto Nazionale di Fisica Nucleare, din Frascati, a tratat implicațiile mecanicii cuantice asupra naturii conștiinței. Prof. Adrian Kent, de la Cambridge, alături de Prof. David Papineau, de la King's College London, au expus, în intervenția online, interpretări filosofice privitoare la relația dintre minte, materie și realitate. Nu în ultimul rând, prezent la Timișoara, Prof. Alexei Nesteruk, în prelegerea sa, *Consciousness and the Ontological Transparency of the World*, a oferit o perspectivă asupra relației dintre conștiință și realitate, văzând lumea nu ca pe un obiect pasiv de studiu, ci ca pe o realitate transparentă prin care se revelează sensul existenței. El a pledat pentru o reconciliere între fizica modernă și metafizică, afirmând că „universul nu poate fi separat de actul conștient care îl contemplă".

Neofit: Nu trebuie uitat, pe lângă aceste nume, nici organizatorul principal, dl. prof. Sorin Mușuroi, care mi-a dat nu doar impresia unui om deschis, cald și apropiat, ci și a unui om cu capacitate de organizare, în acțiune discretă și atentă, așa cum se cade să fie înrâurit un astfel de eveniment. Un rol organizatoric a avut și părintele Nichifor Tănase, care a avut o prelegere în ultima zi.

I.M.: Da, în intervenția sa, *Theological Perspectives on Consciousness and the Mystery of Personhood*, a explorat dimensiunea teologică a conștiinței, discutând despre om ca ființă relațională, creată pentru comuniune. El a arătat că „adevărata cunoaștere a lumii nu se obține prin dominare, ci prin participare și iubire", invitând la o regândire a științei dintr-o perspectivă profund spirituală. Trebuie amintit

părintele diacon Adrian Sorin Mihalache care a insistat asupra faptului că rugăciunea și viața creștină au efecte benefice (dovedite științific) asupra geneticii și fiziologiei.

N.: Profesorul Mușuroi a prezentat un *laudatio*, extrem de bine alcătuit și articulat, la adresa profesorului Adrian Lemeni, căruia i s-a decernat titlul de Doctor Honoris Causa al UPT. Un *laudatio* cu *profilare iconică*, aș zice, ca să amintesc de această sintagmă a lui Umberto Eco, care vrea să spună că realitatea dă mărturie despre ea însăși, fapt pentru care percepția realității nu poate fi numai o construcție mentală, subiectivă. Un *laudatio* în raport cu omul, deci, și nu o construcție laudativă, artificială, fără legătură cu realul. A expus un portret profesional și uman în rezonanță cu omul concret. Nu fost o proiecție flamboaiantă, doar de efect. A avut drept conținut realizările lui Adrian, prieten și coleg, trebuie să spun, pentru că am fost colegi de an, la Mecanică. El a continuat, eu nu. Am stat și în aceeași cameră, la un moment dat, în căminul 7, la camera 70.

Chiar voiam să deconspir faptul că prin '93 sau '94 făceam Miezonoptica într-un cămin al Politehnicii; după ceas, ca la carte, cu trezit la ora zero-zero, în miez de noapte. A fost nu doar o preocupare pentru idei religioase, atunci, acum trei decenii și jumătate, ci și o angajare spirituală concretă. Iată acum și o cinstire academică prin decernarea titlului de Doctor Honoris Causa al UPT. Cu Adi am fost coleg, în anul întâi, și la Politehnică, dar și la Teologie, în Timișoara. Decernarea acestui titlu a fost un moment extrem de îmbucurător și chiar important, aș zice, din punctul acesta de vedere. La eveniment, miercuri, 6 noiembrie, au fost prezenți și ÎPS Mitropolit Ioan și PS Paisie Lugojanul, care mi-a oferit o strângere de mână afabilă, neprotocolară.

Însă, dincolo de decernarea titlului de Doctor Honoris Cauza – a reieșit că un rol important în organizarea acestui simpozion a avut chiar profesorul Adrian Lemeni care e un promotor, nu de ieri de azi, al întâlnirii dintre teologie și știință, în fond al întâlnirii dintre cei care întrupează și reprezintă aceste domenii academice, la vârf. Am sesizat aceasta și din cuvântul de deschidere, rostit de acad. Mircea Dumitru. Dar a reieșit și din cuvântul de încheiere în care atât domnul profesor Sorin Mușuroi, cât și părintele lector Nichifor, au mărturisit că Adi a avut un rol marcant în realizarea acestui simpozion la UPT. A avut un rol de mobilizare, decisiv, cred, inclusiv în răspunsul afirmativ dat de către invitați acestei „chemări". Prezența sa a contat ca argument și pentru ceilalți.

Mi se par, într-adevăr, demne de semnalat deschiderea și implicarea Rectoratului UPT. Subscriu nevoii de a satura duhovnicește relațiile și spațiile prin care am trecut, cândva, în parcursul nostru biografic, chiar revenind, cumva, mai apoi, cu putere sporită, în duh. Un eveniment binevenit și ca semnal, chiar dacă nu a avut parte de o audiență mai largă și de un public mai numeros. Sper să fie continuat, pentru că trebuie strânse rândurile și întărite legăturile celor care nu uită că, dincolo de componenta intelectuală și de cercetarea științifică, au, ca oameni, o dimensiune duhovnicească, reală, care trebuie cultivată, peste toate, *întru Adevăr*. Mai mult cred că trebuie avută conștiința că spațiul academic formativ nu poate fi ocupat de ideologii neavenite. Am înțeles că va exista și un volum tipărit care va conține aceste prelegeri. Un fapt de bun augur, întrucât au fost comunicări consistente. Ceea ce nu înseamnă că nu pot fi supuse spiritului critic și evaluate dintr-o perspectivă specifică, cum e cea mistică isihastă, care are o viziune antropologică personalistă bine conturată.

Paradoxal, plusul inedit a fost dat de atmosfera caldă a întregului eveniment care a iradiat, în chip inter-personal, dincolo de expunerile efective. Au fost prelegeri într-o anumită măsură complementare, însă „efectul de întreg" a fost unul învăluitor, binefăcător. Chiar s-a pomenit la final de această atmosfera de suflet, care s-a resimțit, într-adevăr. Semnificativ este că această atmosferă caldă, de suflet, a fost degajată într-un spațiu al reprezentanților științei și tehnologiei. Apropo, am înțeles că invitații din Marea Britanie, care au participat online, au apreciat sala Senatului UPT din Piața Victoriei, aflată în Palatul Lloyd, unde s-a desfășurat evenimentul. O clădire construită între 1910-1912. Aici a funcționat, cândva, Bursa Agricolă.

La o zi sau două după eveniment, am citit că și în Republica Moldova a avut loc un eveniment similar, la care a participat Ioan Aurel Pop, Președintele Academiei Române. Mesajul exprima o asumare de poziție similară. Mi s-a părut a fi o formă de întâmpinare umanistă a acestui tăvălug tehnologic care, cu IA în prim-plan ca berbece, riscă să lovească dur spiritul comunitar, des-figurând pentru a re-configura, artificial, societatea. Subiectiv, am gândit că e o acțiune concertată, pornită (și) de la nivel academic, care a pus în mișcare o strategie de a prezerva și cultiva umanul în ce are ireductibil și de neînlocuit. Dar chiar dacă nu e așa, n-ar strica să existe o intenție de acțiune coerentă, elaborată, în acest sens. Una care poate să aducă în prim-plan forul academic pentru a oferi un semnal că este preocupat și implicat în acțiuni care încearcă să prezerve și să promoveze spațiul umanist, în orizont spiritual, până nu e prea târziu, întrucât zarurile degenerării umane vor fi fost complet aruncate. O viziune antropologică și teologică autentică trebuie să transpară în spațiul public. Simpozionul a reliefat, direct și indirect, că

nu e vorba nici de a contesta știința și cunoașterea științifică, nici de a contesta utilitatea tehnologiei sau rolul ei societal. Nu trebuie însă să se schimbe, sau să se inverseze rolurile. Nu trebuie alterată ordinea firească. Nu trebuie uitat de om, de conștiința lui. Și, după cum ai remarcat, și la acest simpozion, au fost vizate și conștienta și conștiința umană.

Pe drum, la întoarcere spre Glimboca, îți amintești că te-am întrebat cum ți s-a părut? Și ai venit cu un răspuns pe care l-am găsit sugestiv și echilibrat. M-a și suprins, într-un fel, aș zice. Spun asta, întrucât mă știu pe mine că sunt degrabă dispus criticii. Un aspect care mi-a trezit critica la nivel fizic, de coloană vertebrală, a fost „ergonomia" fotoliilor, generoase ca dimensiune, dar lunecoase și incomode. Greu de suportat! Sau poate n-am reușit să găsesc poziția din prospectul de funcționare. Dar nu am fost singurul! Sincer, nu îmi aduc aminte să fi întâlnit astfel de situații „de așezare" care să mă pună în așa dificultate.

Așadar, spuneai că ai luat ceea ce ți s-a părut bun pentru tine. Înțeleg că evenimentul a devenit aplicabil, astfel, în complexitatea mesajelor și interacțiunilor sale bune.

I.M.: Da, sigur. Am luat cele cu care am rezonat. Cu mențiunea că în prima zi au fost expunerile numai în limba engleză și am constatat că nu mai știu engleza pe care o știam odată... Dar, per total, colocviul a fost de un înalt nivel științific, academic dar și spiritual. A fost o viziune poate de cel mai înalt nivel științific și, în același timp, cu replică teologică, adică cu răspuns și integrare teologică ortodoxă. Mi-a plăcut că vizavi de problematica științifică a timpului nostru, a fost prezentată și viziunea teologică ortodoxă.

N.: Înseamnă că ai avut ce să iei, selectând ce a fost spre binele tău. Dar, noi, aceștia care nu putem lua nimic bun, de nicăieri? Ce ne facem? Să plecăm chiar fără nimic în

traistă? Să plecăm, rămânând păgubiți, tot timpul, nu e prea vesel... Apropo de engleză, îți dai seama ce limbaj gestic am „luat" eu, nevorbitor de engleză, din expunerile în limba engleză! Am căutat să receptez non-verbalul. Autenticitatea! Am urmărit chipul prezenței ca act persuasiv. Deconspir că am fost atent și la neologismele ce treceau drept cuvinte cheie și la numele reprezentative. Am avut prilejul să dezvolt asocieri prin inferențe.

Am văzut oameni extrem de bine pregătiți profesional, de la care am avut ce să aflu și care, cel puțin, m-au provocat să-mi adâncesc înțelegerea, să-mi rotesc și focalizez perspectiva. Am avut oportunitatea să receptez alte viziuni și să interacționez cu moduri diferite de gândire. Mi-a plăcut remarca profesorului Mircea Dumitru care spunea că pentru a fi inter-disciplinari trebuie să dăm dovadă, mai întâi, că stăpânim o disciplină anume. Adică, trebuie să se vadă că există un fundament. Am avut o scurtă întâlnire și cu dl academician, prin intermediul lui Adi, care m-a prezentat, ocazie cu care i-am oferit *Sinapsa* IV– subliniind prezența în paginile acestei reviste a lui A. V. Nesteruk.

M-a surprins reacția sa imediată, spiritul de observație, spontaneitatea cu care, dintr-o privire, a sesizat că, de fapt, *Sinapsa* este o siglă care include monograma hristică XP, în care e și „*x*", e și „*p*". Astfel monograma hristică face sigla pasibilă de o lectură dublă, și ca *Sinaxa*, și ca *Sinapsa*. Este și *sinaxa*, ca adunare, comunitate, comuniune. Dar este și *sinapsa*, ca legătură, participare, transfer. Însă, atât *comunicarea*, cât și *comuniunea* sunt centrate și marcate hristic. Nu sunt oarecare. Nu sunt oricum. Hristos este pecetea/calea comuniunii și a comunicării. Mi-a plăcut că a sesizat din prima acest detaliu, imediat cum a văzut coperta revistei: *A, e și sinaxa și sinapsa!* A decriptat instantaneu. Așa și

fusese concepută sigla respectivă. Exact asta era noima, cu monograma! La fel cum, noua colecție *Iconnika*, este alcătuită din *icon* la care se adaugă *NIKA*, care înseamnă biruință. Așadar, mesajul vizează o biruință a *icon*-ului!

La eveniment, în toate cele trei zile, a fost prezent și acad. Ion Boldea. Am îndrăznit să-l abordez într-o pauză. Doream să-i ofer *Consens și disens*, volumul de dialoguri cu profesorul Gheorghe Mihai, un mare profesor, un mare gânditor, un om de credință și spirit. După mine, cred, cel mai consistent, subtil și rafinat autor de teoria generală a dreptului și de filosofia dreptului, de la noi, și nu numai. Și un retorician de mare subțirime. Foarte tare! – nu știu cum să-l calific! Îl cercetam, în ani '90, cu Adi și cu alți prieteni, pentru a mai povesti, de una de alta. Stătea într-o garsonieră, în G4, în complexul studențesc timișorean.

Așadar, doream să-i ofer acad. Ion Boldea această carte pe care prof. Claudiu Arieșan de la UVT, în emisiunea sa de la TVR Timișoara, o calificase drept una dintre cele mai bune cărți publicate în ultimii douăzeci de ani. Iar cărțile noastre, după cum știi, nu sunt în librării, și, ca atare, nu sunt larg accesibile. Credeam că Ion Boldea știa de profesorul Gheorghe Mihai, care avea în portofoliul preocupărilor sale și filosofia științei. Nu știu dacă nu cumva a susținut astfel de cursuri, înainte de 1990, la Iași. Mi-aduc aminte că l-am surprins odată, în fața la UVT, discutând foarte atent, preocupat, cu fizicianul Tibor Toró, profesor la UVT, autor al unui manual, *Neutrinul și rolul lui în fizică*. La profesorul Gheorghe Mihai, în bibliotecă, în apartamentul de pe Simion Bărnuțiu, am găsit volumele din *Filocalia*, care erau subliniate. Erau parcurse, nu stăteau „la raft" în conservare. În *Psiho-logica discursului retoric* (1996), cita din *Ascetica și mistica ortodoxă*: „Căci iubirea nu se mulțumește să fie

numai gândită, ci e dornică să se dăruiască, să primească și să fie primită" (D. Stăniloae). De la profesorul Gheorghe Mihai am avut primele mele volume din Filocalie.

Nu pot să nu reliefez ținuta academicianul Ion Boldea. La 80 de ani, tras ca prin inel, drept, riguros, prezent, activ. Impresionant ca prestanță! Figură de stoic, pe bune! Predă la studenți și un curs de etică, legat de Marc Aureliu. Mi-a sugerat, dacă am timp, să citesc etica lui Spinoza. Pe mine m-a interesat mai mult mistica, personalismul ontologic, experiență spirituală. Mi-a trecut prin mână Spinoza, dar mi-a atras puțin spre deloc atenția. Îi lipsește taina chipului hristic. Cât privește scrierile filocalice, evocate în scurtul dialog chiar de acad. Ion Boldea, nu de mine, mi-a dat de înțeles că nu a găsit un interes concret în ele. De aceea, poate, și orientarea sa spre Marc Aureliu și Spinoza.

În orice caz, l-am receptat pe Ion Boldea ca pe un real exemplu profesoral și academic. Exprima, cum spuneam, o prezență stoică, la modul propriu. De admirat! Așa îl simțeai că este: dedicat, sobru, muncitor, tenace. A ținut să-mi spună că înainte de Homer a fost Hesiod, cu *Munci și zile*. Altfel zis, nu ar strica să cultivăm o etică a muncii, a seriozității duse până la capăt. O etică a angajamentului susținut, fără sincope letargice, neabătut de la scopul propus. O cale a performanței dezvelite în faptă.

Și mi-am amintit, și am încercat să-i spun, că atunci când am fost invitat să susțin un cuvânt duhovnicesc la Seminarul din Caransebeș – cred că era prin 1999 –, am vorbit despre muncă. Găsisem la Părintele Stăniloae câteva articole din Telegraful Român: *Credință și muncă (1939)*, *Muncă și Rugăciune (1940)*, *Munca și cultul divin* (1940). Și despre asta am și vorbit cu acea ocazie: despre muncă! Contrar uzanțelor – când, în Postul Mare, se caută o temă de

pură duhovnicie – am vorbit exact despre nevoia de muncă, de *lucrare concretă*. O cale de *întrupare,* de fapt, a gestului/dăruirii în acțiune. Este și o făptuire care aduce prezența lui Dumnezeu în lucrare, și-L vădește, nevăzut.

Am ținut să-i ofer *Consens și disens*, pentru că, până la urmă, eram într-un amfiteatru al con-științei, adică al lui a ști unul de celălalt, cum tâlcuia părintele Stăniloae, undeva, conștiința. Gheorghe Mihai – Geo – a fost chiar un erudit de primă mână, un savant; a fost un apropiat al academicianului Vasile Pavelcu, pe când era la Iași. Mărturisesc că am, cumva, o strângere de inimă. Deși îmi doresc să fac mai multe pentru memoria lui Geo, totuși, nu reușesc. Am editat, e adevărat, *Consens și disens (III)*, în memoria sa, dar îmi pare că opera sa, din domeniul filosofiei dreptului, ar trebui să fie mult mai cunoscută. Și mă refer la un spectru mai larg de public, nu doar la cercul de profesioniști ai dreptului; care și câți or mai fi profesioniști, printre ei. Suntem prinși, după cum știi, în ceea ce înseamnă o mărturie mistică, în viziunea isihastă ghelasiană etc. Pregătisem, dau din nou din casă, un volum *Consens și disens* (III) și pentru acad. Mircea Dumitru, dar n-a mai fost prezent și a doua zi, din pricini obiective, am înțeles. A trebuit să plece din țară.

Am oferit *Iconnika* dlui profesor Opre. Am ținut să-i arăt că volumul îl poate interesa, întrucât conține un articol despre Ludwig Binswanger și despre psihanaliza existențială, avându-l drept autor pe părintele Adrian Olteanu. Și s-a bucurat de aceasta. Așa mi s-a părut. Este în plan, ca împreună cu părintele Adrian să publicăm și o carte, cu privire la Binswanger. Acum poate că timpul e prea scurt, dar poate la începutul anului viitor se va putea concretiza. N-am apucat să-i spun d-lui profesor Opre un amănunt. Când am fost la Deva, în 2007 – prima dată când am susținut o con-

ferință publică: *Despre Fățărnicie și autenticitate* – am stat alături de părintele Crăciun Opre. Așadar, am debutat alături de părintele Opre, tatăl profesorului clujean.

Însă, peste toate aceste întâlniri, am avut bucuria să mă văd cu vechi prieteni, din vremea studenției. M-am reîntâlnit nu doar cu Adi și cu soția sa, Alina, ci și cu fratele său, Daniel Lemeni, conferențiar la UVT care, în discuția pe care am avut-o, a fost foarte apreciativ vizavi de *Tiparul metafizic al misticii evagriene* (Neofit & Adrian Olteanu, 2024). A afirmat chiar că s-ar putea realiza un curs pentru studenți, pe seama acestui volum. Și asta m-a bucurat. E un volum care pe unii – care *prea* îl promovează astăzi pe Evagrie, de mai că vor să-l așeze direct în sinaxar, susținuți fiind de Gabriel Bunge, ca apologet evagrian de prim-plan – i-ar fi deranjat și supărat. Însă, intenția noastră, a mea și a părintelui Adrian, nu a fost să lezăm pe nimeni, ci doar să păstrăm cumpăna adevărului.

L-am revăzut și pe părintele Iustin, ex-stareț la Oașa, acum arhimandrit și stareț al celebrei Mânăstiri Nicula, la bază tot politehnist, inginer. Îmi aduc aminte că am învățat, pentru admitere la Teologie, toți trei: Adi, viitorul profesor, actualmente conducător al Școlii Doctorale al Facultății de Teologie „Iustin Patriarhul" din București, Ilie, viitorul stareț, arhimandritul Iustin, și eu. Evoc acest episod ca să adăugăm și ingrediente de atmosferă acestei discuții, care, altfel, poate deveni neapetisantă, până când nu se intră în conținut, când *Mintea superficială* poate deveni total indigestă, pentru mulți.

Primisem liber – pe vară, când am învățat împreună – să stăm într-o garsonieră care aparținea unui coleg sau prieten al starețului Iustin. Sper să nu greșesc. Scuze dacă-i greșesc numele. Îl chema Banga, cred, deși îmi vine în minte

și Benga. Am intrat toți trei la Teologie, fiecare având, inițial, o pregătire, să-i spun, inginerească. Eu lăsasem în urmă ingineria roboților industriali. Eram într-un *intermezzo* la Științe Economice. Povestesc asta, apropo de întâlnirea dintre teologie și știință, în spațiul politehnic. Părintele Iustin ne zicea cu umor și cu ironie că cel care ne pusese la dispoziție garsoniera, avea mare evlavie la catedrală. În ce sens?

Din spațiul Facultății de Mecanică, la un moment dat, de pe coridoare, dintr-un anumit unghi, se vede turla catedralei. Iar Banga, când vedea turla catedralei, se oprea cu fața spre edificiul sacru și făcea trei metanii mici. Se închina și făcea metanii, din lăuntrul Mecanicii. Se minuna, cu un surâs ironic, răsfirându-și firele din barbă, cum Banga avea mare evlavie la catedrală, le edificiu, la turle. Nu trecea cu vederea catedrala, Banga. Chiar dacă o vedea din sala de curs, din amfiteatru, de pe culoar, din laborator, omul se închina până la pământ, dând prinos de cinstire... Am avut ocazia să fim atunci împreună, să ne pregătim pentru admitere. Ca un om de performanță, Adi a intrat de pe primul loc la Teologie. Cariera pe care o are este una întemeiată pe capacitate, pe efort, pe merit. De aceea mă bucur că a primit acest titlu, pe care îl onorează. Însă – la scara mea, de fost trecător, neperformant, prin Politehnică, cu o evlavie la catedrală, nemanifestată pe holuri – nu pot spune decât că mă bucur pentru că s-a făcut această legătură între Teologie și Politehnică, și prin implicarea sa directă. S-a început o colaborare, umană întâi de toate, care trebuie continuată și dezvoltată. E spre folosul tuturor.

Altfel, după cum vorbeam la întoarcere, pe mașină, eu am „intrat" în eveniment ca Pilat în Crez. L-am sunat pe Adi cu gândul de a-i trimite *Mintea superficială – jur-împrejurul ei*, o carte care chiar se potrivea în conținut cu tema simpozio-

nului. Și, prin intermediul său, a apărut imediat oportunitatea de a oferi *Mintea superficială* participanților. S-au și împletit firele, cumva, pentru că nu a fost nimic premeditat. Apariția volumului, chiar în preajma evenimentului, nu a fost deloc plănuită. Nu știam de simpozion. Nu aveam habar nici măcar de intenția de a se organiza, mai ales la Timișoara, unde îmi e mai ușor să ajung, decât la București. Volumul avea totuși o legătură cu *Centrul de Dialog și Cercetare în Teologie, Filosofie și Știință* de la București, coordonat de Adrian Lemeni. În cercul respectiv, în ultimii ani, am avut câteva, să le zic, prelegeri. Cred că trei. Ultima a fost o prezentare care viza psihologia transpersonală – o incursiune din perspectivă isihastă.

Îl sunasem doar pentru a verifica dacă pot să trimit la aceeași adresă noul volum. Era vorba de clinica unde soția, dna dr. Alina Lemeni, are bunăvoința, de fiecare dată, să le preia. Gest pentru care îi sunt recunoscător. Le trimit pe acea adresă pentru că acolo este tot timpul cineva. Îi spusesem în mare lui Adi despre ce e vorba, în volum, dar și că, printre altele, evoc și comentez *Mintea între cuantic și clasic*. Atunci mi-a zis: *Chiar mă interesează și pe mine tema. Dacă poți, m-aș bucura să vii la simpozionul de la Timișoara...* Atunci m-am gândit că pot să ofer *Mintea superficială* celor prezenți. I-am și spus că e un prilej foarte bun de a o dărui unor oameni care au preocupări de acest fel. Nu pot decât să-i mulțumesc pentru oportunitate. *Mintea superficială* e un titlu-cârlig care nu știu cât agață. Volumul cadrează trei domenii. Are partea de psihologie, cu referire la Welwood, partea de medicină, cu referire la Chopra și Tanzi, respectiv partea de matematică-fizică, cu referire la Penrose, în special.

Însă, apropo de răspunsul tău, pot spune că am avut bucuria să aflu lucruri noi și să învăț câte ceva de la fiecare din cei pe care i-am întâlnit cu această ocazie. Am venit la simpozion și cu *Sinapsa IV* – știind că va fi prezent și Alexei V. Nesteruk, de la Portsmouth –, în care am publicat un articol al său, tradus de Florin Caragiu. O revistă editată în spațiul Mitropoliei Banatului, dacă-mi permiți această aroganță, întrucât l-a avut drept co-autor de concept și design al coperții pe dl Ovidiu Bădescu de la Galeria 28, de pe strada Brâncoveanu – Fâșia Gaza, cum o numea Acad. Sorin Dumitrescu, care a și asociat, la un moment dat, Fundația Anastasia cu Galeria 28, unde am lucrat la grafica revistei *Sinapsa*. În 2009, în *Sinapsa IV*, a fost publicat și un studiu al profesorului Alexei V. Nesteruk: *Spre un Angajament Teologic Ortodox-Răsăritean Radical în Dezbaterea Modernă Știință-Religie*. În același an, a apărut și *Universul în comuniune*, la editura Curtea Veche. Nu știu dacă la Curtea Veche sau în *Sinapsa IV*, editată de Platytera, a fost pentru prima dată publicat, în România, Nesteruk. Până la urmă, nici nu contează acest aspect. Eu inițiasem colecția *Sinapsa,* din care au apărut vreo zece numere, accesibile și acum gratuit în format electronic pe www.chipuliconic.ro. Florin Caragiu, apropo, și el olimpic la matematică și încadrat la Politehnica București, într-o perioadă, ținuse legătura cu profesorul Nesteruk. A fost inițiativa lui. Eu doar mi-am dat acordul pentru publicare în Sinapsa.

Cert este că adusesem *Sinapsa IV* nu doar cu intenția de a i-o arăta, ci și pentru a o oferi în dar profesorului. O primise, însă, după apariție. Mi-am adus aminte, când am dat filmul înapoi, că, la vremea respectivă, îmi spusese ceva Florin Caragiu cum că i-ar fi trimis acel număr la Portsmouth. Împreună cu Calinic, la rugămintea lui Florin, am realizat

un deceniu mai apoi, coperta unui alt volum al lui Alexei Nesteruk – *Universul după Imaginea lui Imago Dei* –, editat de Platytera, în 2021. Doream să-l ofer și pe acesta. Îl luasem cu mine de la Glimboca. Gândeam că e un mod concret, dat de o contribuție personală, prin care pot să intru, justificat, în filmul evenimentului. Sigur, eram legat și de faptul că am fost coleg cu prof. Adrian Lemeni, că am fost în siaj politehnist, dar mă gândeam să punctez discret faptul că unul din invitați, mă refer la Alexei V. Nesteruk, a fost publicat aici, în spațiul Mitropoliei Banatului, în paginile *Sinaps*a. O primă publicare a unui articol al profesorului Nesteruk a fost deci în Sinapsa, în urmă cu aproape 15 ani. Am vrut să punctez povestea aceasta, ca un detaliu retoric, subiectiv, nu că s-ar fi dat pământul în dungă, că vezi Doamne, ce-am făcut... Tu ai adus din fondul de rezervă, de la Vâlcea, câteva exemplare din *Sinapsa IV*...

Am ajuns mai devreme la simpozion. Am schimbat câteva cuvinte cu Alexei Nesteruk, grație prof. Sebastian Moldovan de la Sibiu, care a oficiat traducerea. I-am oferit *Medicina Isihastă*, varianta în engleză. Un volum extrem de clar, lămuritor în contextul interferențelor contemporane, inclusiv din perspectiva acestui dialog teologie-știință, care ridică probleme legate de *intelect* și *minte*, de *conștiență* și *conștiință*, și care implică și relația om-cosmos. Mai ales că unii din cei care vor să iasă din monismul materialist, se situează în direcția unui *panpsihism* – la modul *ubicuu* – de natură energetistă, în fond, care se substituie harului și rațiunilor divine și/sau le ocultează. Ajung de sar din lac în puț, cu acest *panpsihism*, care nu e un substrat real spiritual. Altceva este supra-spațiul energiilor necreate, evident! Nu înseamnă însă că trebuie negată existența acestui psihism, ca atare. Dar nu trebuie nici văzut acest *pan*-psihism ca un *tot* nediferențiat.

Medicina Isihastă, ca de altfel întreaga operă a isihastului de la Frăsinei, aduce o viziune spirituală profund teologică și cu adevărat mistică. Nu e de mirare că prezintă detalii structurale clare, și în ceea ce privește creația – treimea de creație: îngeri, om, cosmos –, omul și cosmosul, în special. Reflectă și detalii asupra modului relaționării dintre om-cosmos. Nu contestă, de pildă, faptul că există și o structură informațional-energetică a Pământului. Dar una este forma energetic-informațională a corpurilor, inclusiv a celor planetare, deci și a Pământului, și alta este supra-forma harică a paradigmelor divine, care ține de energiile necreate dumnezeiești. Pan-psihismul acesta este de fapt expresia a ceea ce Părintele Ghelasie califica drept „panteism energetic". Mulți nu au înțeles ce vrea să spună isihastul prin această sintagmă, și nici la ce se referă propriu-zis prin ea. Altfel zis, nu au priceput încotro bate.

În realitate *pan*-psihismul uită, nu doar de forma duhovnicească a omului, coroană a creației, ci și de *formele create* ale creației care oglindesc *formele necreate*. Altfel zis, *pan*-psihismul e aniconic. Nu se potrivește, așadar, ca viziune cu creștinismul. Iar cine ține să fie creștin, trebuie să știe acest lucru, dacă vrea să fie și să rămână pe Cale, în chip autentic.

Oferindu-i *Medicina isihastă* lui Alexei Nesteruk, l-am evocat în convorbire și pe Avva Ghelasie prin faptul că în raport cu modelul palamit teologic – Dumnezeu: *Ființă necreată* și *energii necreate* – omul, fiind creat, după chip și asemănare, rezultă un model antropologic într-o transpunere similară – omul: *ființă creată* și *energii create*. Ceea ce reprezintă o structurare antropologică după modelul palamit. Avem o antropologie palamită, deci. De fapt, Avva Ghelasie pune în altă perspectivă inclusiv modelul palamit, prin modul cum distinge, de pildă, accesarea „ființei prin

har" de accesarea „harului prin ființă". Nu e aici contexul unei detalieri. Intră în joc taina personalismului apofatic. Aici e viziunea isihastă ghelasiană.

Însă modelul antropologic palamit, revenind la el, te duce cu gândul (sau ar trebui să te ducă) – iar practica și experiența mistică, în ceea ce este chipul participativ al omului, îți certifică această distincție: *ființă creată* și *energii create* – și la o distincție între *conștiința ființială* și *conștiența energetică* (în ceea ce înseamnă natura/esența lor). Și, oferind aceste detalii de model ghelasian, mi s-a părut că a fost o reacție de surprindere a profesorului Nesteruk, care a exclamat: *Very interesting!*

Apropo de *Universul în comuniune*, i-am arătat că, în *Sinapsa IV*, articolul său este alăturat de cel al Părintelui Stăniloae, bazat pe conferința, din 1977, de la Saint-Serge: *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*. Așa s-au așezat vecinătățile personale și de conținut, atunci, în 2009 – a fost o lucrare nealgoritmică! Am comentat faptul că din articolul Părintelui Stăniloae străbate o viziune asupra a ceea ce reprezintă, la nivel nuclear, dimensiunile sau coordonatele euharistice ale comuniunii. Arată ce înseamnă, din perspectiva participativă a comuniunii euharistice, interpersonale, întâlnirea cu trupul lui Hristos, cu energiile lui Hristos, cu sufletul lui Hristos, cu dumnezeirea lui Hristos, Dumnezeu Cuvântul, cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu Duhul Sfânt...

Am mai vorbit despre aceste detalii și am tot revenit asupra lor. Mi-am permis să sugerez că e un articol care oferă o viziune complexă asupra comuniunii euharistice... Dar într-un sens autentic personalist al participării. Nu știa de articolul respectiv. Mie mi se pare foarte important ca viziune personalistă a comuniunii. Nu e o relaționare ca la

Yannaras și Zizioulas. Chiar mă gândeam la ideea de superpoziție, despre care se vorbește în fizica cuantică, în legătură cu faptul că o particulă care s-ar putea afla în două locuri deodată. Sau, poate, chiar în mai multe locuri. Roger Penrose afirmă, cu privire la superpoziție, doar că *se pare... că ar fi.* Deci, nu ar fi neapărat confirmată ca o realitate certă această superpoziție. Este un „efect" de concomitență și bi/multi-locație, cred, perceput ca o impresie *cum că ar fi*... Dar cauza care dă senzația acestui „efect" are alte explicații. Acestea se explică dintr-o altă premisă, cea a vederii/participării realității ca forme-întreguri. Vin din altă viziune, deci. De aceea cred că superpoziția cuantică e doar *o părere cum că.* În fond este vorba de altceva. Este impresia unui efect *ca și cum...*, dar cauza este într-un substrat, ca întreg-formă. Acesta dă de fapt senzația de concomitență și bi/multi-locație. E o acțiune coordonată deodată a întregului-formă ca formă-întreg.

Chestiunea superpoziției mi se pare interesantă însă și cu privire la dimensiunile euharistice. Asta și pentru că în superpoziție se pune problema ca o particulă să fie în mai multe locuri în același timp. Însă, în raport de modelul chipului euharistic se poate pune problema și invers, a prezenței multiple în același loc, concomitent. Nu mă refer, evident, la o prezență ca natură cuantică. În același om, ca entitate, pot fi suprapuse, interferente chipuri de persoane și moduri de prezențe, așa cum ne relevă întâlnirea în chip euharistic. Ne întâlnim cu trupul lui Hristos, cu energiile lui Hristos, cu sufletul lui Hristos, cu dumnezeirea lui Hristos, cu Duhul Sfânt, cu Tatăl. Perihoreza interpersonală este o astfel de prezență suprapusă, în același spațiu al persoanei, concomitent. Dar același lucru se petrece cu unu, doi, trei sau mai mulți care se împărtășesc din același potir, oarecum

în același moment, pentru că există și o succesivitate reală în momentele cuminecării. Persoana prin duhul ei se poate extinde și poate fi prezentă în mai multe locuri în același timp.

În chipul euharistic are loc o distribuire fără amestecare, fără despărțire, fără împărțire – cum zicea Noica, – cu referire la dragostea care se distribuie fără să se împartă. Se oferă ca întreg, persoana. Deși se distribuie și cu un gradient, cu o măsură, paradoxal, se oferă în chip deplin. Nu e la fel de prezentă în unul ca în celălalt, pentru că este implicată și o măsură dinamică a receptării primitorului. Ai varianta de ultrapoziție ca prezență concomitentă, în credincios, a Persoanelor Sfintei Treimii. Dar ai și varianta de superpoziție ca prezență a Persoanelor Sfintei Treimi în mai mulți credincioși deodată. Evident am trecut în alt plan acum, în cel personalist. Suntem dincolo de cuantic. Inclusiv persoana umană transcende câmpul cuantic. Ce să mai vorbim de Hristos și de Persoanele Sfintei Treimi! Discutăm însă aici de un model. Un model structural. Acesta poate fi decriptat apoi în raport de ordinile de realitate, în taina personalismului lor. Toată această complexitate care se află într-o singură fărâmitură *trece* și se așează, con-locuiește, într-o singură entitate, în persoana care se cuminecă.

În articolul Părintelui Stăniloae se văd aceste detalii. Se văd suprapuneri, interferențe. Se văd superpoziții, ultrapoziții. De aceea mi-am permis să sugerez, cui are posibilitatea, să citească atent acest articol: *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică.*

Neofit și I. Misailescu

5 / *Antropologie ternară*
– critica perspectivei lui M. Fromaget (I)
Neofit

61 / *Corpul în contextul „Energiilor Create”*
Gina Șerbănescu

77 / *Icon-iconologie-iconografie*
– mozaic din fragmente de glosă
Neofit

95 / *Taina Icoanei*
– în spațiul personalismului românesc
M. Ienculescu

151 / Însingurare – o filosofie despre
istoria eșuată a umanității – recenzie supusă baricării
Marius Dumitru Linte

183 / *Mintea superficială – jur-împrejurul ei* (IV)
Neofit și I. Misailescu

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO S.R.L.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
e-mail: office@luminatipo.com
www.luminatipo.com
tel.: 0744.509.520