

Vasile R. TODORAN¹

Logosul în literatura filosofică și literatura patristică

The Logos in Philosophical and Patristic Literature

Abstract: The present study aims to present some philosophical, patristic and mystical aspects regarding how the concept of logos has evolved in the formulation and understanding of this word. The philosophical dimension exposes the logos through the vision of the philosophers of late antiquity, with patristic theology and mystical theology subsequently enriching the meaning of the concept of Logos. Thus, the philosophical vision saw the logos in relation to man, the world and the cosmos, while Patristic Theology and Mystical Theology related the Logos to the Person of the Savior Jesus Christ. Mysticism is seen as an ontological union rather than a psychological condition, and by Mystical Theology, we mean the mysterious knowledge of God.

Key-words: Philosophical literature, Patristic-mystical literature, philosophical thought, patristic-mystical thought, ontology

PROLEGOMENA

Studiul de față își propune să prezinte și să analizeze Logosul, atât din perspectivă filosofică cât și din perspectivă patristică (mistică), deoarece valențele multidimensionale ale Logosului/logosului capătă diverse interpretări, dar și analize din punct de vedere academic (științific). Este necesar, în cele ce urmează, să explicăm următoarele cuvinte: logos, ontologie, gândire filosofică, gândire patristică-mistică, cu scopul de a înțelege valențele celor două dimensiuni (filosofică și patristică-mistică) în sfera gândirii celor două accepțiuni.

În viziunea Sfinților Părinți, dar mai ales la părinții mistici, întâlnim adeseori asocieri/formulări de cuvinte, care ilustrează, prin intermediul metaforelor, cât de puternică este rugăciunea și cât de pătrunzătoare poate să fie și să ajungă până la despăcătura existențială (ontologică) a omului.

¹ Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba-Iulia, Romania, e-mail: todoranvasilefoc@yahoo.com

Chintesența rugăciuni mistice (inimii): Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, potolește apele acestei vieți / Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, dăruiește-mi focul dumnezeirii Tale, al Sfântului Tău Duh și mistuiește toată spurcăciunea dinlăuntrul meu și arde pe toți vrăjmașii ce-mi stau în calea mea / Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, acoperă-mă și dăruiește-mi putere să calc pe toți vrăjmașii ce-mi stau în calea mea, pe pământul acestei lumi / Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, dăruiește-mi înțelepciunea cea de la Tine / Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, luminează-mi simțirile sufletești și trupești / Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, depărtează lucrările întunericului care caută să mă cuprindă/posede.

Sfinții Părinți (atât cei din perioada patristică cât și cei din perioada post-patristică) au făcut aceste asocieri de cuvinte pentru a indica și a descrie, în mod cât se poate de profund puterea Logosului.

Astfel, Logosul este „apă” deoarece Hristos este cel care vindecă rănilor cauzate de păcat. El pătrunde până în străfundurile ființei umane pentru a vindeca, în calitate de Doctor, efectele dăunătoare și otrăvitoare produse de păcat. Hristos este „balsamul” sufletului care aduce simțire în cele sfinte și lasă în sufletul persoanei semințele evoluției în sfera uniri mistice cu Dumnezeu.

Logosul este „foc” care arde sau încălzește inima omului. Acest foc arde păcatele, iar ființa umană este purificată de acest foc în mod perpetuu. Puterea cuvântului este dată de Logos întrucât El este sursa energetică care dăruiește viață.

Logosul este „pământ” pentru ca logoiurile/semințele vieții să prindă rădăcini adânci în străfundurile ființei pentru a crea legătura organică între om și Dumnezeu.

Logosul este „vânt” pentru că aduce în ființa umană adierea și liniștirea de tot ceea ce înseamnă lumesc pentru a-l ridica pe om la culmile dumnezeieștii înțelepciuni.

Logosul este „lumină” pentru că El este izvorul vieții din care curge lumina nezidită din ipostasul Său. Din lumina Lui, ființa umană absoarbe putere/energie pentru a se spiritualiza/înduhovnici.

Logosul alungă întunericul și uneltirile demonilor pentru ca omul să poată comunica cu Dumnezeu în sfera luminii mistice și de a realiza asemănarea cu El în cel mai profund mod. Astfel, prin rugăciune realizăm chipul lui Hristos în noi.

Prin rugăciune, ipostasul intră în cercul comuniunii cu Dumnezeu cel întreit în Persoane (Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul, Dumnezeu Duhul Sfânt) și astfel are loc unirea în alura harului divin. Duhul Sfânt este cel care recrează starea edenică de dinaintea căderii, tocmai pentru a reitera starea mistică pe care strămoșii noștri au avut-o. Astfel, Dumnezeu Tatăl se

așează în calitate de Creator pe tronul ființei umane; Iisus Hristos este cel care săvârșește, în calitate de Arhiereu, Liturghia întregului univers, încorporând toate dimensiunile care au fost, sunt și vor fi, inserându-le una în cealaltă; Duhul Sfânt este cel care inserează și activează puterile mistice care zac în străfundurile existente ale ființei.

Oamenii sunt din unul și același pământ creat de Sfânta Treime. Acest pământ se restaurează perpetuu în cadrul comuniunii cu Persoanele Sfintei Treimi. Comuniunea aceasta se realizează, în mod tainic, prin puterea Duhului Sfânt. Ființa este capabilă de regenerare, în sensul în care Duhul lui Dumnezeu este cel care o ridică și îi activează puterile, iar autoregenerarea presupune modul în care, persoana, cu ajutorul Duhului, se ridică, folosindu-se de puterile mistice.

Rugăciunea este sfera mistică în care se pătrund și se întrepătrund puterile/energiile mistice ale fiecărei persoane/ipostas din univers. În rugăciune ne inserăm unul pe celălalt în sensul în care devenim una în minte, cuget și simțire cu unul și același duh haric. Unirea este elementul cheie în simbioza unității harice dintre persoană și Logos.

Rugăciunea realizează comuniunea perfectă în sfera dialogală în sensul în care persoana posedă în mod ființial dialogul. Calitatea persoanei de ipostas dialogal subzistă în persoana Logosului care interferează cu Acesta. Persoana este logos din însăși ontologia Logosului, deoarece Iisus Hristos este izvorul nesecat din care curge forța logosului în persoane. Sursa de energie a logosului care capătă forță, putere și energie este persoana Mântuitorului Iisus Hristos în sensul în care ipostasul este inserat în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

În viziunea teologiei patristice și a teologiei mistice, persoana este într-o neîncetată liturghisire cu Logosul/Cuvântul lui Dumnezeu. În rostirea permanentă a numelui lui Iisus Hristos, Duhul Sfânt coboară peste ființa umană și o transformă într-o veritabilă icoană restaurată a lui Dumnezeu care glăsuiește în cuvinte toate cele făcute de Creator.

Ființa umană se hrănește cu Logos și din Logos deoarece El este sursa prin care curge puterea. Această putere întărește ființa umană și o restaurează. Astfel, Duhul Sfânt este cel care curățește și purifică inima omului pentru ca Iisus Hristos, Taumaturgul/Vindecătorul să vină în străfundul inimii și să picure roua vindecătoare pentru ca mai apoi să săvârșească Sfânta Liturghie pe altarul inimi, iar Dumnezeu-Tatăl vine și se așează, în calitate de Creator, peste altarul inimi pentru a primi jertfa umanității din mâinile lui Iisus Hristos.

Slujitorii lui Dumnezeu care au fost mandatați și sunt prin intermediul preoției speciale (arhieriei, preoții, diaconii), dar și slujitorii care aparțin preoției universale (poporul) trebuie să încorporeze în propria viață viețuirea Sfinților Părinți. Inserarea caracteristicii a unui mod de viețuire patristică și mistică se va imanentiza și în ființa celorlalte persoane și

comunități. Această trebuință vine ca o necesitate și ca o pecete a ceea ce Sfinții Părinți au zis și au făcut, care la rândul lor au făcut același lucru. Fundamentul biblic, patristic, dogmatic și mistic sunt cele patru elemente de bază ce descriu fundalul unei persoane sau comunități spirituale. De ce aceste patru elemente? Pentru că acestea descriu întreaga viață a oamenilor dar și modul acestora de viațuire, modul cum încorporează în ei caracteristica de viață autentică și firească. Astfel, în viața parohială, preotul slujitor trebuie să coboare cu toată ființa în viața parohienilor pe care îi păstorește. Prin această coborâre, preotul lucrează și picură în inimile credincioșilor nectarul învățăturilor.

Conștiința arhierească, preoțească și diaconală trebuie să fie inserată în conștiința Sfinților Părinți, care este de fapt conștiința Bisericii. O conștiință care este în afara Sf. Tradiții înseamnă rupere și separare de succesiunea aposotolică. A fi în succesiune înseamnă a fi în gândirea și conștiința Sfinților Părinți. Slujitorul lui Hristos (arhiereul, preotul, diaconul și mireanul) trebuie să fie un semănător al Logosului în mintea și inima persoanelor, a semenilor. Cu cât Cuvântul lui Dumnezeu este asimilat mai mult, cu atât El se identifică în cei care L-au asimilat. „Dumnezeu ne devorează” în măsura în care „Îl devorăm” și noi pe El. Astfel, are loc o inserare harică a omului în Dumnezeu.

1. Dimensiunea filosofică a logosului

Pe parcursul istoriei, atât Teologia Patristică și Post-Patristică, mai ales prin Sfinții Părinți cât și filosofia antică, având ca reprezentanți pe Heraclit, Anaxagoras, Platon, Aristotel, stoicii și Plotin, au adus în centrul preocupărilor lor discuția despre doctrina Logosului. Astfel, se pun în oglindă două gândiri: gândirea creștină și gândirea speculativă.

În greaca clasică, *logosul* este „rațiunea/cuvântul”. Fiecare cuvânt are inserat un gând în sensul în care gândul generează cuvântul. Astfel, rațiunea sau gândul este inserată în interiorul minții.

În *Encyclopedia of Religion*, termenul de *logos* este definit astfel: „Rațiune este traducerea ce face, dar rațiunea în ea însăși este departe de a fi un termen lipsit de ambiguitate. Probabil că la descifrarea vastului câmp semantic acoperit de cuvântul „logos” ne va fi mai ușor dacă facem distincția dintre trei înțelesuri principale, cu toate că pentru aceasta e nevoie de o simplificare considerabilă. Mai întâi este înțelesul obiectiv: motivul rațional sau baza (germană *grund*) unui lucru, care are adesea o natură numerică sau logică și funcționează ca principiu explicativ. În al doilea rând, este înțelesul subiectiv: puterea rațiunii (germană *vernunft*) sau gândirii. În al treilea rând, este ceea ce noi numim înțelesul expresiv: gândirea sau rațiunea exprimată în vorbire sau în scris („vorbirea” poate fi

fie vocalizată, fie pur și simplu cerebrală)”². Astfel, rațiunea este cea care tălmăcește înțelesurile din spatele tuturor lucrurilor și fenomenelor, întrucât în toate există o Rațiune glăsuitoare deoarece decurg din izvorul Cuvântului și numai din El își iau ființa. În această Ființă există raționalitatea tuturor lucrurilor, înțelesurilor și fenomenelor pentru că aduce lumină acestora pentru a fi deslășite.

În *viziunea lui Heraclit*, se pleacă de la ideea că în lume există o ordine existentă care se ghidează după un principiu sau o lege. Tot ceea ce se află în această lume este un flux, în care totul trece de la o stare la alta printr-un anumit proces. Lucrurile intră în existență iar mai apoi dispar. El folosește termenul de *devenire* pentru a ilustra trecerea de la o stare la alta. Substanța primară din care apar lucrurile din neant, din neființă, nu este apa sau aerul așa cum credeau cei de dinaintea lui, ci este *logosul-principiu*, care, deși este ascuns în mod misterios, totuși, este accesibil inteligenței, este material și identificat cu focul cosmic³. Acest foc, „stingându-se în universalii, și revenind la sine prin ele, focul putea fi temeiul tuturor, fiind și nefiind în toate, el întregul divizat și nedivizat, muritor și nemuritor, logos și veșnicie, tată-fiu...”⁴. Pentru Heraclit, focul este simbolul și esența vieții și reprezintă activitatea continuă și fără încetare, care consumă tot și în același timp transformă tot. Realitatea este totalitatea elementelor care sunt în perfectă armonie și care vin în conflict. Acestea sunt guvernate de o „justiție” sau „rațiune”, de o lege rațională nealterabilă. Logosul nu este deasupra lumii, ci este în interiorul lumii întrucât este energia care susține, relaționează și armonizează varietatea elementelor⁵.

În *viziunea lui Anaxagoras*, logosul este înlocuit cu termenul de *nous*, indicând prin aceasta forța rațională a lumii. El va introduce ideea unui principiu *intelectual* suprem ce guvernează materia. O putere ce acționează asupra lumii din exterior⁶.

Heraclit și Anaxagoras nu au făcut distincția dintre gândire și materie, ci au raportat logosul în permanentă legătură cu materia.

În *viziunea lui Platon*, logosul este privit ca o forță divină din care a apărut lumea. Ideea conține o existență în ea însăși care este superioară cunoștinței generale a spiritului uman. Drumul care duce de la cunoștiința limitată la cunoștiința stabilă, rațională, este prin dialectică. Astfel, ideile generale există doar în lumea inteligibilă, într-o lume metafizică, suprasensibilă, spirituală, care poate fi înțeleasă doar de către ins/eu. Pe

² Eliade, M. (1987). *The encyclopedia of religion*, vol. 16.

³ Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, ediția a II-a revizuită, București, Editura Humanitas, 1997, p. 161.

⁴ Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990, p. 34.

⁵ Jurcan, E., *Material didactic, Istoria și filosofia religiilor*, 2018.

⁶ *Ibidem*.

parcursul scrierilor sale, idea este înzestrată cu o existență metafizică, independentă de om, și devine o existență adevărată și neschimbătoare în ea însăși, în ontologia sa, iar senzațiile și lumea sensibilă sunt irelevante și inexistente. Idea este esența suprasensibilă a lucrurilor, prototipul lumii sensibile, exemplul etern, ideal lumii sensibile și schimbătoare. Platon vede în Idee substanța absolută a tuturor lucrurilor, iar totalitatea ideilor formează Idea supremă, adică Binele. „Binele dă sens ideilor. A ajunge la această idee a Binelui înseamnă a vedea lucrurile în plină lumină a soarelui”⁷. Precum soarele își revărsă lumina asupra lumii sensibile, Binele reprezintă Soarele inteligibil, spiritual. Astfel, Platon face distincție între lumea sensibilă (*kosmos aishtos*) și lumea inteligibilă (*kosmos nohtos*), lumea adevărului etern. El susține faptul că există o ordine crescândă a perfecțiunii, de la lucrurile fizice la imaginile lor (în cadrul lumii sensibile, schimbătoare), apoi, la entități matematice, iar de la ele la idei (în cadrul existenței neschimbătoare care constituie lumea inteligibilă). De la cunoștință, prin percepție, se poate merge la imaginație în cadrul cunoștinței sensibile (*doxa*), apoi se ajunge la rațiune, iar la final la Intelect, în cadrul cunoștinței inteligibile, sau al adevărului (*episteme*). În cele din urmă, Platon consideră că „ideile” stau în spatele fenomenelor-cauze ce diferă de obiectele înseși. În gândirea platonice, Logosul era privit în dublă perspectivă. Prima perspectivă era aceea în care Logosul era o putere prin care Demiurgul proiecta și orânduia creația, iar cea de-a doua perspectivă era dat de faptul că Logosul era privit ca un aspect al Intelectului divin care avea funcția de pleromă în sensul în care, prin emanație, toate ființele ieșeau din această plenitudine, dar care îmbrăca forma ideilor pentru lumea sensibilă⁸.

În accepțiune filosofică, *logosul* are trei dimensiuni: Logos, Mythos, Ergon. Dimensiunea *Logos* are în sine componenta dialogurilor, a discursurilor. Dialogul dintre două persoane presupune un proces de aflare a unui adevăr, având în componenta discursului Logosul⁹. Logosul încorporează o varietate de tipuri de logos (poate consta din critică, controversă, diferite tipuri de raționament, metafore). Dimensiunea *Mythos* ilustrează modul în care „dialogul are ... în sine, o legătură cu pământul, o legătură cu ceva intrinsec opac, o legătură cu un element de întuneric în contrast cu ceea ce se poate aduce la lumina logos-ului, probabil prin dimensiunea lui mitică”¹⁰. Opoziția este „mai degrabă un contrast în cadrul

⁷ Virgil Bogdan Bagdasar, C. Narly, *Antologie filosofică*, ediția a II-a revizuită, București, Editura Casa Școalelor, 1943, p. 36.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 91.

¹⁰ John Sallis, *Being and Logos-Reading the platonic dialogues*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 16.

logosului însuși, sau, poate, într-un mod fundamental, un contrast care trebuie înțeles ca determinat dintr-un domeniu anterior, în care logosul și mythos-ul sunt aceiași¹¹, (întrucât mythos-ul fiind ceva rostit, conține elemente de logos. Dimensiunea *Ergon* scoate în evidență faptul că logosul este ca o ființă vie, înzestrată cu capacitatea de a vorbi și de a fi în stare să acționeze, să facă ceva, mai concret să producă fapta. Astfel, dialogurile mediază opoziția dintre *logos* și *ergon*: „căci în dialoguri fapta nu e doar ceva despre care se vorbește, ci e dimensiune ce aparține dialogului însuși. Cu alte cuvinte, un dialog este un discurs în care și prin care se face ceva, un discurs în care sunt realizate anumite fapte de către anumiți vorbitori, cu privire la ceilalți participanți la dialog”¹².

În *viziunea lui Socrate*, logosul nu este comparat cu o ființă vie, ci doar cu trupul unei ființe vii fără a indica care este corespondentul logosului în sufletul unei ființe vii. Logosul-ului în sine îi lipsește sufletul dacă nu duce la îndeplinire „fapta de a provoca reculegere”¹³, de a lăsa un semn în sufletul celor ce iau parte la dialog. Sufletul unui logos este sufletul celui care îl aude sau îl citește. Logos-ul scris este inferior logosului citit deoarece nu se supune dialogului întrucât „destinatarul” nu poate fi atins.

În *viziunea lui Aristotel* logos-ul capătă o varietate de sensuri („logos *orthos*”, „perspectiva corectă”, facultatea prin care voința este antrenată pentru a acționa corect). Pentru el realitatea este esența care conține în ea însăși fenomenele într-un mod potențial, și care se transformă în manifestările specifice lumii sensibile¹⁴.

În *viziunea stoicilor*, logosul capătă înțelesul de ordine în sensul în care, în interiorul lumii sensibile există o rațiune care lucrează sub forma unei puteri. Astfel, logosul este centrul rațional al întregului Univers, văzut ca entitate. În accepțiunea stoicilor, universul era văzut ca formând un singur întreg iar toate elementele lui particulare sunt formele determinate asumate de către puterea primitivă pe care ei au conceput-o ca fiind un foc atotpătrunzător ce nu se stinge niciodată. Activitatea aceasta eternă sau puterea divină care conține în ea însăși condițiile și procesele tuturor lucrurilor a fost numită *logos*. Ideea aceasta de logos cuprinde întregul cosmos existent. Ca putere productivă, Divinitatea este denumită *logos spermatikos/logos seminal*, principiul generator al Universului. Această energie vitală, pe lângă faptul că este omniprezentă în spațiu și în timp, se desface în logos-uri seminale care face ca întreaga natură să prindă viață, dându-le putere, forță și energie pentru a genera/produce fenomenele. Această subordonare a tuturor elementelor particulare față de *logos*

¹¹ John Sallis, *op. cit.*, p. 21.

¹² John Sallis, *op. cit.*, p. 21.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ Jurcan, E., *op.cit.*

furnizează norma sau datoria reglării activităților vieții. De aici rezultă, în sfera morală, legea comportamentului atotdeterminatoare de „a trăi în conformitate cu natura”. Acest Dumnezeu prezent în structura lucrurilor existente, nu trebuie să i se aducă o închinare directă ci simțământul de pietate trebuie direcționat față de cosmos, față de armonia lui intrinsecă. Împăratul stoic Marcus Aurelius, citat în *Encyclopedia of Religion* remarcă: „Logos-ul nu se limitează la controlul asupra naturii....Dacă există vreo legătură comună între zei și oameni, aceasta se datorează faptului că ei sunt părtași în logos, care logos este legea naturală”¹⁵.

În viziunea lui Plotin, teoria procesiunii/emanăției ocupă un loc central în expunerea lui. Această teorie pornește de la ideea faptului că lumea e radical deosebită de Dumnezeu în sensul în care ea este o procesiune ce pornește din El. Pentru el, Dumnezeu este totul, începutul și sfârșitul, unitatea și armonia cosmosului, Unul (*to En*), mai presus de gândire, de existență, de vorbire și de înțelegere, cuprinzând în germene tot ceea ce există. El mai este numit Binele Absolut pentru că în El totul este armonie. El este deasupra ideilor deoarece este realitatea transcendentă și absolută. Lumea spirituală emană într-un mod inconștient și spontan din Unul. În acest proces de emanăție, Unul nu pierde nimic din sine, așa cum lumina Soarelui se împrăștie peste tot fără ca puterea de a emana lumină a Soarelui să se diminueze. Dumnezeu pătrunde lumea nu prin substanța sa care rămâne nealterată, ci prin forța și activitatea Sa. Primul lucru ce emană din Unul este *intelectul* (*nous*) care cuprinde ideile și care fac obiectul cunoștinței. Din intelect emană *sufletul* (*psyche*), adică sufletul cosmosului care oferă armonie lumii și simpatia magică dintre toate lucrurile. Sufletul cosmic este sursă a sufletelor particulare care sunt demonice, omenești, animale și vegetale. Precum intelectul este orientat spre Unul și sufletele sunt atrase spre trupurile fizice și care sunt forțele care traduc în spațiu și timp „ideile” nespațiale și netemporale. Astfel, *Unul*, *Intelectul* și *Sufletul* formează cele trei „ipostaze”, o trinitate, anticipând astfel trinitatea creștină: *Dumnezeu-Tatăl* (*Unul*), *Fiul* (*Logosul*, *Intelectul*, *Rățiunea*), *Dumnezeu Duhul Sfânt* (*Sufletul*). Elementul ce a hotărât apariția ideii de *logos* a lui Dumnezeu a fost „un nou mod de gândire ce probabil își are originea în Orientul Apropiat, care i-a încurajat pe oameni să vadă ca personificări independente și separate ceea ce până atunci fusese înțeles ca diferite aspecte psihologice ale unei ființe divine individuale. Lucrurile ce fuseseră pur și simplu niște moduri ale esenței divine au ajuns să fie considerate ca substanțe de sine stătătoare”¹⁶.

¹⁵ Mircea Eliade, „Logos”, In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, p. 10.

¹⁶ John Sallis, *op.cit.*, p. 35.

2. Dimensiunea patristică-mistică a Logosului

Sfântul Ignatie Teoforul vede identitatea persoanei lui Iisus Hristos cu Logosul divin, „gura prin care Tatăl rostește adevărul”¹⁷.

„Căci nu era pământesc, ca să spunem așa, că le-a fost dată această descoperire; nici nu este un comentariu muritor cât de exact se consideră a fi păziți; nici economia misterelor umane pentru ei a fost comis; dar cu adevărat Dumnezeu însuși, care este atotputernic și întemeietorul tuturor lucrurilor și nevăzut, a pus printre oameni adevărul și cuvântul, făcuți din ceruri și de neînțeles, și a dorit să aibă un loc ferm în inimile lor, la un înger, sau unui prinț sau oricăruia dintre cei care guvernează pământul sau oricăruia dintre cei cărora le este încredințată îngrijirea lucrurilor din ceruri; ci chiar lucrătorul și creatorul tuturor lucrurilor; prin care a întemeiat cerurile, prin care a închis marea în hotarele ei; ale cărui mistere sunt păstrate cu fidelitate de toate elementele, de la care a primit anumite spații de cursuri diurne (soarele) de observat, căruia îi apare luna, comandând lumina nopții: căruia stelele se supun, cursul lunii urmând; prin care toate lucrurile sunt aranjate și circumscrise de limitele lor; și căruia i se presupune căldura și lucrurile care sunt în ceruri, pământul și lucrurile care sunt pe pământ, marea și lucrurile care sunt în mare; foc, aer, abis; cei din înălțimi, cei din adâncuri, cei din mijloc. El a introdus asta asupra lor: sau, după cum cred unii oameni, cu scopul de a face tirania exersabilă și de a insufla teroare? Deloc; dar în clemență, în blândețe, ca un rege care își trimite fiul, a trimis; ca și cum l-a trimis pe Dumnezeu, așa cum a trimis oamenilor, a trimis ca și cum ar păzi: ca și cum ar fi tratat cu cei care ascultă, nu ca folosind violența; căci violența nu există în Dumnezeu. El a trimis ca chemare, nu urmărind; Te iubesc, te iubesc; căci el îl va trimite să fie osândit; și cine va îndura venirea lui? ... Nu vezi obiectele fiarei, că ei se leapădă de Domnul și nu vor fi biruiți? Nu vezi că cu cât este mai mare numărul celor care sunt afectați de execuții, cu atât este mai mare numărul celorlalți? Nu văd că acest lucru este făcut de om, acestea sunt puterea lui Dumnezeu, acestea sunt semnele venirii Lui”¹⁸. Dumnezeu, în

¹⁷ Sfântul Ignatie Teoforul, „Epistola Către Romani”, VIII, traducere, note și indici Dumitru, Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 177.

¹⁸ „Non enim terrenum, ut dix inventum hoc illis traditum est; neque mortalis est commentatio, quam adeo accurate custodiendam sibi censeat; neque humanorum mysteriorum æconomia illis commissa est; sed ipse vere Deus, qui est omnipotens, et omnium conditor, ac invisibilis, e colis Veritatem et Verbum factum ac incomprehensibile inter homines locavit, et in cordibus eorum firman habere sedem voluit: non, quemadmodum aliquis conjicere possit, misso hominibus ministro aliquo, aut angelo, aut principe, aut aliquo eorum qui terrena gubernant, aut quopiam eorum quibus commissa est rerum in cælis administrandarum cura; sed ipso opifice et creatore omnium; quo coelos condidit, quo mare suis terminis conclusit; cujus mysteria fideliter ab omnibus elementis

calitate de Creator a lumii văzute și a lumii nevăzute, a pus o rânduială în toate și pentru toate aceste lumi. Toate lumile i se supun înaintea Creatorului și Îi aduc cinste deoarece Îl recunosc ca fiind Autorul acestora. Misterele/tainele de nepătruns de mintea umană nu poate să le priceapă sau să le gândească, ci doar să le contemple în unitatea harică alături de Persoanele Sfintei Treimi.

„Așadar, Dumnezeu este Cel care a făcut toate lucrurile și El însuși nu a fost făcut de nimeni. Dar cei care numesc natura drept Dumnezeu și mărturisesc că toate lucrurile au fost făcute prin natură, greșeala apelului lor le este ascunsă. Căci dacă ei cred că natura este irațională, este o prostie să treci de la un factor rațional la un factor irațional. Dar dacă există un motiv, adică logosul, prin care toate lucrurile sunt stabilite, ei schimbă inutil numele când mărturisesc rațiunea Fondatorului”¹⁹. Natura dumnezeiască nu este creată de nimeni și de nimic din ceea ce este uman. El crează existența din existența Sa; ontologia este creată din Ontologia Creatorului, întrucât din ea își trage ființa și în Ființă viețuiesc toate.

Dumnezeu este cel care are în Ființa Lui diferitele numiri și pe care le posedă în diferitele acte, întrucât El este Cel care „a născut din El un principiu și o putere oarecare rațională, care se mai numește de către Duhul Sfânt și Slavă a Domnului, alteleori Fiu, alteleori Înțelepciune, alteleori Înger, alteleori Dumnezeu, alteleori Domn și Cuvânt și alteleori Se numește pe Sine Conducător principal de oaste atunci când S-a arătat în chip de om. Căci

*oh servantur, a quo certa spatia diurnorum cursuum (sol) observanda accepit, cui paret luna, jubenti eana lucere nocti: cui astra obtemperant, lunæ cursum sequenti; a quo omnia disposita sunt, et suis limitibus circumscripta; et cui sunt supposita cali et quæ in cælis sunt, terra et quæ in terra sunt, mare et quæ in mari; ignis, aer, abyssus; que in altitudinibus, quæ in profunditatibus, quæ in medio (locata sunt). Hunc ad eos inisit: an, ut aliquis hominum cogitare possit, tyrannidis exer rendæ et terrorem incutiendi causa? Minime vero; sed in clementia, in lenitate, tanquam rex mittens filium regem, misit; tanquam Deum misit, tan quam ad homines misit, tanquam servans misit: tanquam cum obsequentibus agens, non tanquam violentiam adhibens; violentia enim Deo non inest. Misit ut vocans, non persequens; misitut amans, non julicans; mittet enim eum condemnaturum; et quis ejus adventum sustinebit? ... Non vides objectos feris, ut abnegent Dominum, et non vinci? Non vides, quo plures qui suppliciis afficiunt, tanto majorem aliorum esse numerum? Hec non videm – tar ab homine fieri, hæc sunt Dei potentia, hæc adventus ejus sunt indicia” („Epistola ad diognetum”, în *Patrologiae cursus completus*, tomus II, Anonymi viri Apostolici, J.P. Migne, 1857, pp. 1175-1178).*

¹⁹ „Deus ergo est qui fecit omnia, et ipse a nemine factus est. Qui autem naturam pro Deo nominant, et per naturam facta esse cuncta testantur, latet eos appellationis suæ error. Si enim naturam irrationabilem putant, stultissimum est rationabilem facturam ab irrationabili factore progredi. Si vero ratio est, id est logos, per quam facta constat universa, superfluo nomen immutant, ubi de Conditoris ratione profitentur” (Sf. Clemens Romanus, „Recognitionum Liber Octavus”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, tomus I, J.P. Migne, 1857, p. 1388).

întotdeauna El își are numirea după felul cum slujește voinței părintești și din aceea că este născut din Tatăl, prin voință [...] Căci atunci când spunem un cuvânt, noi dăm naștere unui cuvânt nu prin sciziune, pentru ca să credem că se împuținează cuvântul din noi atunci când vorbim. După cum vedem că dintr-un foc ia naștere alt foc, nemișorându-se acela din care s-a făcut aprinderea, ci rămânând același, iar acela care a fost luat din el, se pare că este același și că nu împuținează pe acela din care s-a aprins. Cuvântul Înțelepciune îmi va fi o mărturie că acest Dumnezeu însuși, Care S-a născut din Părintele tuturor, este și Cuvântul și Înțelepciunea și Puterea și Slava Celui ce L-a născut [...] Mai înainte de veac M-a întemeiat, în început, mai înainte de a face pământul și mai înainte de a face abisurile, mai înainte de a ieși izvoarele apelor, mai înainte de a se stabili munții. Mai înaintea tuturor munților mă naște pe Mine. Dumnezeu a făcut pământul care nu este locuit și marginile locuite sub cer. Când a pregătit cerul, eram alături de El, și când a așezat în chip deosebit tronul Lui pe vânturi, când a făcut puternicii nori de sus și când a făcut singure izvoarele abisului, când a făcut puternice temeliile pământului, am fost lângă El, potrivit totul. Eu am fost aceea întru care s-a veselit; în fiecare zi Mă veseleam în fața Lui și în tot timpul, că Se veselea alcătuind lumea și Se veselea întru fiii oamenilor”²⁰. Iisus Hristos, este Persoana căruia îi sunt atribuite mai multe nume/numiri, în funcție de manifestarea pe care o exercită. La baza tuturor actelor/lucrărilor este voința Sa proprie. Fiecare numire dată lui Dumnezeu are, în esență, un atribut. Voința din Persoană este cea care activează/aprinde atributul/atributele în funcție de lucrare. Voința este într-o permanentă legătură cu lucrarea mistificatoare.

„Pentru că Dumnezeu cunoaște totul de mai înainte, știa de pălăvrăgeala deșertilor filosofi; știa că aceștia, ca să îndepărteze pe Dumnezeu, aveau să spună că pământul rodește datorită acestor luminători; deci, ca să se arate adevărul, a creat plantele și semințele înainte de crearea luminătorilor; că cele create mai târziu nu pot face pe cele ce existau mai înainte. Cei doi luminători sunt apoi dovadă și imagine a unei mari taine. Soarele este preînchipuire a lui Dumnezeu, luna, preînchipuire a omului. După cum soarele se deosebește mult de lună și în putere și în slavă, tot așa Dumnezeu se deosebește mult de om. Și după cum soarele rămâne totdeauna întreg, fără să se micșoreze, tot așa și Dumnezeu rămâne totdeauna desăvârșit, plin de toată puterea, priceperea, înțelepciunea, nemurirea, plin de toate bunătățile; luna în fiecare lună se micșorează și moare la fel ca și omul, apoi renaște și crește, spre dovedirea/arătarea

²⁰ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, (1980), „Dialog cu iudeul Trifon”, LXI, traducere de Olimp N. Căciulă, Apologeți de limbă greacă, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, pp. 162-163.

învierii viitoare. De asemenea, cele trei zile înainte de crearea luminătorilor sunt preînchipuiri ale Treimii: a lui Dumnezeu, a Cuvântului Lui și a Înțelepciunii Lui. Poziția stelelor reprezintă rânduiala și ordinea dreptilor, a cuviosilor și a celor care păzesc legea și poruncile lui Dumnezeu”²¹. Dumnezeu este cunoscătorul tuturor timpurilor și veacurilor. Fiecare element din lumea telurică lucrează după voința elementului însuși deoarece Dumnezeu a sădit în fiecare lucru voința care este în conlucrare cu Voința Lui. Voința celor create nu poate să fie contrară Voinței lui Dumnezeu; ființialitatea tuturor lucrurilor există din Ființa divină.

3. Gândire filosofică *versus* gândire patristică-mistică

Studiul experienței mistice a pătruns din ce în ce mai mult în fluxul conștiinței academice, dar care cunoaște un interes în domeniul teologiei mistice. Atât pentru teologii creștini cât și pentru filosofi creștini, investigația experienței mistice a stârnit diferite interpretări, dar în același timp și controverse de natură argumentativă. Termenii de *mistic* și *misticism* sunt cuvinte ce se aplică la o varietate de fenomene, iar nuanțele și sensul acestor cuvinte variază de la persoană la persoană, în sensul în care fiecare își construiește natura discursului despre experiența mistică în paradigmele spiritualității experimentate de către fiecare persoană.

Termenul „misticism” și relațiile sale („mistic”, etc.) sunt folosite de diferiți oameni în sensuri diferite. Misticismul ca fiind o căutare interioară sau introvertivă, care culminează cu anumite experiențe interioare care nu sunt descrise în termeni de experiență senzorială sau de imagini mentale, trebuie date exemple de oameni care tipifică viața mistică²².

Evelyn Underhill spune că „misticismul” de tip profan se aplică la interpretarea mediumilor și la extazele sfinților, la „menticultură” și vrăjitorie, la poezia visătoare și la arta medievală, la rugăciune și chiromanție, la excesele doctrinare ale gnosticismului. Cuvântul „mistic” sau „experiență mistică” descrie orice stare de conștiință iar în sferă fenomenologică este *puternic unitivă*, familiarizează subiectul cu un „adevăr” sau cu o realitate greu de perceput pentru simțurile umane, raționament sau introspecție, dar care poartă cu sine o certitudine virtuală cu privire la veridicitatea înțelegerii dobândite²³.

²¹ Teofil al Antiohiei, „Cartea a doua către Autolic”, XV, traducere de Dumitru, Fecioru, Apologeti de limbă greacă, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 307.

²² Smart, „Interpretation and Mystical Experience” in *Religious Studies*, 1965, 1(1), p. 75.

²³ Spencer, „The Challenge of Mysticism: a Primer from a Christian Perspective” in *Sophia*, 2021, 60, p. 1030.

În timp ce în conștiința normală de veghe o persoană experimentează obiectele fenomenale ca fiind altele decât pe sine – o carte, o stare mentală sau prezența altuia, să zicem – într-o experiență puternic unitivă, distincția subiect-obiect pare să se prăbușească complet. Multiplicitatea care pare o trăsătură atât de fundamentală a realității dă loc unei stări de conștientizare în care „legăturile naturii personale a vieții par să se fi îndepărtat de noi și experimentăm o unitate nedivizată”, „experiență de neuitat”²⁴.

Acest lucru restrânge considerabil sfera semantică a termenului de misticism, presupunând, pentru moment, legitimitatea distincției dintre misticismul extrovertiv, misticismul introvertiv și misticismul teist. Se va observa că această condiție strictă de „unitate” descalifică multe ilustrații paradigmatică ale teistei. Când Blossius scrie despre sufletul „cufundat în Dumnezeu și absorbit în el, [înotând], parcă, încoace și încoace în Dumnezeire”²⁵, în timp ce condițiile noastre (probabil) sunt îndeplinite, nu există indiciu că misticul își pierde simțul de sine sau că distincția Dumnezeu/suflet devine în vreun fel neclară. Acest lucru, din nou, nu înseamnă în niciun caz că o astfel de experiență nu este în niciun fel mistică; este doar exclus din considerație aici, lucrând așa cum suntem cu o definiție destul de restrânsă a misticismului. Această calificare ar trebui să fie ținută în minte pe tot parcursul, deoarece eu categoric nu intenționez să sugerez că orice fel de experiență unitivă ar putea pune probleme pentru teologul creștin. Aici am în vedere doar acele experiențe unitive care implică evaporarea fenomenală a multiplicității. În conștiința mistică, subiectul este „pe deplin convins de adevărul absolut al experienței sale față de adevărul relativ al cunoașterii noastre de zi cu zi”²⁶.

Vom considera mistică orice stare de conștiință care este (fenomenologic) puternic unitivă, supranaturală și transmite certitudine epistemică. Aceste stări mistice de conștiință, fără îndoială, par a fi unitive, supranaturale și de a da o certitudine noetică, dar poate fi doar aparență. În viziunea lui Buber, fenomenologic „eul” se dizolvă într-adevăr într-o „unitate nedivizată.” Și, fenomenologic vorbind, este adevărat că „a ajuns la o unire cu ființa primordială sau cu divinitatea” și că a crezut asta cu fiecare fibră a ființei sale. Dar din aceasta nu rezultă că persoana și „dumnezeirea” sunt identice din punct de vedere metafizic – căci persoana devine exact ca Dumnezeu, nu după ființă, ci după har. Prin *puternic unitiv* trebuie să înțelegem că în experiența mistică există o „de-accentuare fenomenologică, estompare sau eradicare a multiplicității”²⁷.

²⁴ *Ibidem*, pp. 1031-1032.

²⁵ *Ibidem*, pp. 1031-1032.

²⁶ *Ibidem*, pp. 1031-1032.

²⁷ *Ibidem*, pp. 1031-1032.

„Experiența este infinit mai reală decât orice poate oferi experiența de zi cu zi” – mistica s-ar simți aproape forțată să accepte că a văzut realitatea „cum este cu adevărat”. Contrariile lumii, ale căror contradicții și conflicte fac toate dificultățile și necazurile noastre, s-ar topi în unitate²⁸.

Un moment de perspicacitate supranaturală oferă o viziune sigură a „Secretului Deschis al Ființei”, care dezvăluie că întreaga istorie a speculației umane, fie că este filosofică sau teologică, nu a fost, în cele din urmă, altceva decât o încercare goală de a aproxima un adevăr care nu poate fi gândit, ci trebuie, mai degrabă, experimentat direct. „Înțelepții de sine, umflați de învățătură”, avertizează Katha Upanishad, „unii se întorc și se întorc închiși în tărâmul neînțelepciunii... Căci El este mai subtil decât toate subtilitățile rațiunii, – El sfidează logica. Nici un raționament, nicio logică nu poate ajunge la această Idee”²⁹. Dar „nodul ignoranței” poate fi tăiat – odată ce „Ideea” este realizată, nu mai rămâne loc de îndoială. Astfel, într-un fel sau altul, ne confruntăm cu certitudinea noetică a unui „adevăr” metafizic care bate în joc toate conceptele umane obișnuite și orice teorie care ar putea decurge din acestea. În conștientizarea mistică, „nu există nici eu, nici tu, nici timp, nici spațiu, nici cauză, nici efect, nici diavol, nici bine, nici rău. Dacă trebuie să spui ceva, spune că este. Există doar Dumnezeu”³⁰. În rugăciune, mintea și conștiința trebuie să fie în permanență raportată la Dumnezeu. Problema existenței umane, rădăcina „tuturor dificultăților și necazurilor noastre”, așa cum a spus James, nu este păcatul, moartea sau separarea de la Dumnezeu creator. Mai degrabă, vederea dualistă a conștiinței cotidiene este cea care strică viziunea noastră despre Paradis și posesia fericirii finale³¹.

Contemplarea nu este și nu poate fi o funcție a eului exterior. Există o opoziție ireductibilă între sinele transcendent profund care se trezește doar în contemplație și sinele superficial, extern, pe care îl identificăm în mod obișnuit cu persoana întâi singular. Trebuie să ne amintim că acest „eu” superficial nu este sinele nostru real. Este „individualitatea” noastră și „eul nostru empiric”, dar nu este cu adevărat persoana ascunsă și misterioasă în care trăim în fața ochilor lui Dumnezeu. „Eul” care lucrează în lume, se gândește la sine, își observă propriile reacții și vorbește despre sine, nu este adevăratul „Eu” care a fost unit cu Dumnezeu în Hristos. Este, în cel mai bun caz, haina, masca, deghizarea aceluși „eu” misterios și necunoscut pe care cei mai mulți dintre noi nu-l descoperim până când suntem morți. Sinele nostru extern, superficial, nu este etern, nu este spiritual. Departe de acest sine este sortit să dispară la fel de complet ca fumul dintr-un coș de

²⁸ *Ibidem*, p. 1033.

²⁹ *Ibidem*, p. 1034.

³⁰ *Ibidem*, p. 1034.

³¹ *Ibidem*, p. 1034.

fum. Este cu totul fragil și evanescent. Contemplarea este tocmai conștientizarea că acest „eu” este cu adevărat „nu eu” și trezirea „eului” necunoscut, care este dincolo de observație și reflecție și este incapabil să se comenteze pe sine. Nici măcar nu poate spune „eu” cu siguranța și impertinența celuilalt, pentru că însăși natura sa este de a fi ascunsă, nenumită, neidentificată în societatea în care oamenii vorbesc despre ei înșiși și unii despre alții. Într-o astfel de lume, adevăratul „eu” rămâne atât nearticulat, cât și invizibil, pentru că are prea multe de spus – din care nici un cuvânt nu este despre el însuși³².

„Misticul într-adevăr nu argumentează”: pur și simplu vede și știe, și asta îi este suficient³³.

La modul general, misticii afirmă în unanimitate faptul că există o formă de religie pentru mase și alta pentru înțelepți, cea care implică anumite ritualuri, dogme, scripturi, cealaltă avansând dincolo de toate acestea spre esența interioară care este o privire mistică a Absolutului. Numai misticii știu cu adevărat despre ce este religia³⁴.

Unele experiențe apar în rugăciune și contemplare, ca pentru Tereza de Avila, în timp ce altele vin în momente sau circumstanțe neașteptate. Unele sunt destul de dramatice și emoționale, în timp ce altele sunt liniștite și pașnice. Unele experiențe sunt bogate în conținut, în timp ce despre altele se spune că sunt în mod misterios lipsite de conținut pozitiv. Cu toate diferențele lor, aceste experiențe au în comun înclinația subiecților de a crede că au intrat în contact experiențial autentic cu Dumnezeu. Termenii „misticism” și „experiență mistică” pot desemna, în funcție de vorbitor, orice, de la un sistem filosofic care postulează obiecte nevăzute, misterioase, până la o ideologie gândită (de cei care nu-i dau crezare) a fi lipsită de temei pentru lipsa de fundamentare în fapte empirice și investigații științifice. Experiențele mistice ale lui Dumnezeu vin în forme variate. Unele apar brusc și trec repede, în timp ce altele implică un sentiment continuu al prezenței lui Dumnezeu în viața cuiva. Unele experiențe apar în rugăciune și contemplare, ca pentru Tereza de Avila, în timp ce altele vin în momente sau circumstanțe neașteptate. Unele sunt destul de dramatice și emoționale, în timp ce altele sunt liniștite și pașnice. Unele experiențe sunt bogate în conținut, în timp ce despre altele se spune că sunt în mod misterios lipsite de conținut pozitiv. Cu toate diferențele lor, aceste experiențe au în comun înclinația subiecților de a crede că au intrat în contact experiențial autentic cu Dumnezeu³⁵.

³² *Ibidem*, p. 1035.

³³ *Ibidem*, p. 1040.

³⁴ *Ibidem*, p. 1041.

³⁵ Gellman, *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry* (1st ed.). Routledge, 2001, p. 3.

Când oamenii de știință se îndreaptă către definirea „misticismului” și „experienței mistice”, rezultatele diferă foarte mult. Experiența mistică fiind una marcată de „inefabilitate” (nu este dată expresiei lingvistice), o „calitate noetică” (creată pentru a transmite cunoștințe), efemeritate și pasivitate. În contrast, „misticismul” este definit ca un proces de viață activ al „întregului sine”, care vizează „Unul neschimbător”, care este un obiect iubitor și personal al iubirii, culminând cu uniunea cu Unul într-o „stare unitivă”. Enciclopedia Catolică afirmă că misticismul este „fie o tendință și dorință religioasă a sufletului uman către o uniune intimă cu Divinitatea, fie un sistem care crește dintr-o astfel de tendință și dorință”. Mai mult, misticismul implică „uniunea directă a sufletului uman cu Divinitatea prin contemplare și iubire”. Această contemplare... nu se bazează pe o cunoaștere pur analogică a Infinitului, ci [este] o intuiție directă și imediată a Infinitului³⁶.

Experiența într-un context religios care este interpretată imediat sau ulterior de către experimentator ca o întâlnire directă, nemediată, cu realitatea divină supremă. Această experiență generează un sentiment profund de unitate și sugerează că în timpul experienței experimentatorul trăia la un alt nivel de ființă decât cel obișnuit. Prin „experiență mistică” se înțelege o experiență în care o persoană se presupune că are o percepție non-senzorială aparent a unei realități (sau a unei stări de lucruri) de un fel care nu poate fi nici percepută prin percepția senzorială, nici cunoscută prin auto-introspecție obișnuită, conștientizare. O experiență mistică este o „percepție” în sensul includerii unui conținut fenomenal prezent subiectului ca o presupusă apariție a unei realități sau a unei stări de fapt. Conținutul fenomenal posedă o structură subiect-obiect. Adică, experiența include sentimentul că ceva este prezent subiectului. Experiențele mistice implică uneori stări afective accentuate și uneori implică un comportament sau vorbire neobișnuită³⁷.

A spune că experiența mistică este o percepție pretins „nonsenzorială” înseamnă că percepția nu ar trebui să fie nici prin intermediul celor cinci simțuri, nici prin intermediul simțului interior al cuiva a ceea ce se întâmplă cu sau în corpul cuiva. Acesta este ceea ce Hildegarde din Bingen (1098-1179) a numit „ochii spiritului și urechea interioară”. Ideea este că există un „simț mistic” suplimentar non-senzorial, prin care oamenii pot percepe conținut fenomenal de alt fel decât cel disponibil prin mijloacele senzoriale obișnuite. Deoarece este non-senzorial, trebuie să ne gândim la componenta mistică, a experienței mistice ca excluzând conținutul senzorial, cum ar fi imaginile vizuale sau auditive. Aceasta nu înseamnă că percepțiile simțurilor nu pot însoți experiențele mistice. În acest sens, ar

³⁶ *Ibidem*, p. 4.

³⁷ *Ibidem*, p. 4.

trebuie să distingem între acele experiențe mistice în care subiectul își pierde toată conștientizarea simțurilor, inclusiv conștientizarea corpului și chiar a „sinelui”, și cele în care subiectul este conștient de sine și are experiențe senzoriale. Acesta din urmă poate fi împărțit în cel puțin trei categorii: prima, este atunci când percepția senzorială este doar prilejul unui episod mistic. Acest lucru se poate întâmpla, de exemplu, atunci când o persoană privește un apus de soare și devine brusc conștientă de o realitate mistică „în spatele” soarelui, parcă. Al doilea, are loc atunci când realitatea mistică este percepută cumva „în interiorul” conținutului senzorial care apare. Un poet, de exemplu, ar putea „ține infinitul” în palmă. Al treilea tip de experiență senzorială care însoțește experiența mistică este atunci când o intrare senzorială extraordinară are loc împreună cu percepția mistică. Uneori, oamenii care au experiențe mistice raportează că au văzut lumină sau au auzit sunete, de exemplu. Am putea dori să interpretăm un oarecare misticism al luminii și al sunetului ca un analog nonsenzorial al luminii și sunetului fizic, ca probabil în următoarea descriere: „Cu asta am fost cufundat într-o dulceață pe care cuvintele nu pot exprima. Auzeam cântarea planetelor și val după val de lumină mă cuprinse. Dar acest lucru este greșit, pentru că și eu eram lumina, fără deosebire de eu sau de a fi spălat”³⁸. Alteori, totuși, oamenii par să simtă o lumină neobișnuită care le apare ca o realitate fizică. Ultimele cazuri ar fi exemple de input senzorial ieșit din comun care însoțesc experiențele mistice. În astfel de cazuri, ceea ce face ca episodul să fie „mistic”, nu este misterioasa apariție senzorială, ci percepția nonsenzorială care are loc în același timp³⁹.

O persoană într-o experiență mistică are o experiență „aparent” a unei realități sau a unei stări de lucruri. „Aparent”, pentru că, pentru a fi de acord că au loc experiențele mistice, nu trebuie să fim de acord că există de fapt o realitate sau o stare de lucruri cunoscută de subiectul care percepe. În plus, atunci când suntem de acord că realitatea există, nu trebuie să admitem că subiectul o știe cu adevărat din experiență. Un subiect poate greși crezând că percepția este veridică. Vrem să recunoaștem existența experiențelor mistice și să lăsăm deschis dacă ceea ce pare a fi perceput există cu adevărat. Prin urmare, pare să existe un obiect al experienței perceptive. Un subiect, pare să perceapă o „realitate sau stare de lucruri”. Realitatea ar putea fi, de exemplu, Dumnezeu, Brahman sau fundamentul suprem al oricărei ființe. „Starea de lucruri” ar putea fi „unitatea tuturor ființelor” sau „neantul”, de exemplu. Experiențele „nimicului” sunt relatate în literatura mistică, deși nu este (întotdeauna) clar dacă nimicul este un fel de realitate sau absența întregii realități, sau totuși altceva. Numim nimic și altele greu de clasificat, „obiecte” ale experiențelor mistice, „stări de

³⁸ *Ibidem*, p. 5.

³⁹ *Ibidem*, p. 5.

lucruri” ca termen general pentru a include tot ceea ce se crede că i se dezvăluie subiectului pe care s-ar putea să nu vrem să-l numim „realitate”. Apoi, am spus că presupusa realitate sau starea de lucruri nu poate fi nici percepută prin percepția simțului, nici cunoscută prin conștiința de sine introspectivă obișnuită. Acest lucru indică natura entităților considerate a fi accesibile mistic. Experiențele anormale au în vedere „sinestezie” în care modalitățile simțurilor sunt încrucișate (ca atunci când un gust pare galben), experiențe din afara corpului, așa-numitele „experiențe legate de psi”, inclusiv telepatia (comunicare minte cu minte), precogniție („văzând” viitorul), clarviziune („văzând” evenimente îndepărtate) și psihokineză (gânduri care provoacă direct evenimente fizice) și experiențe din viața trecută și din apropierea morții. Aceste experiențe anormale sunt omise, deoarece fie nu implică conținut perceptiv nonsenzorial (ca în psihokineză, de exemplu) sau implică percepția exclusiv a obiectelor sau calităților perceptibile de simțuri (ca în clarviziune, de exemplu) sau prin introspecție (ca în telepatie). Deși o persoană nu poate cunoaște gândurile alteia, totuși telepatia implică percepția gândurilor, o categorie disponibilă introspecției. Presupunem că Dumnezeu, Brahman și Unitatea întregii realități nu pot fi accesate (literal) prin percepția senzorială sau prin introspecție obișnuită. Pe de altă parte, dacă un subiect care privește profund în interior în contemplație accesează un obiect mistic, aceasta nu implică introspecție „obișnuită”⁴⁰.

Dacă o persoană percepe într-un mod nonsenzorial fie pe Dumnezeu, fie unitatea întregii realități sau vidul din inima tuturor ființelor, avem o experiență mistică. Dacă o persoană ar ajunge să perceapă totul printr-o introspecție meditativă profundă, și asta ar conta ca o experiență mistică. Pe de altă parte, dacă o persoană ar „vedea” astăzi că mâine va ploua (vede, în ochii minții, ploaia de mâine), aceasta nu ar fi o experiență mistică. Ploaia de mâine poate să nu fie accesibilă simțurilor, azi, dar în principiu este accesibilă simțurilor mâine⁴¹.

Exclus, de asemenea, experiențele senzoriale pe care am putea dori să le numim „experiențe ale lui Dumnezeu”, dar pe care nu le includem la rubrica „experiență mistică”. Să presupunem că cerul din întreaga lume a devenit un roșu aprins. În fiecare punct al pământului, cerul părea să se deschidă și se revărsau culori și forme minunate. O voce puternică răsună în limba fiecărei persoane de pe pământ: „Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău.” Bolnavii sunt vindecați, iar șchiopii umblă. Fiecare persoană descoperă marea dragoste și întregime în interior. Vocea continuă să explice în termeni simpli motivul răului din lume și fiecare persoană consideră acest lucru rațional convingător. Ninge la ecuator și copacii sterpi

⁴⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 6-7.

produc fructe minunate și flori minunate din abundență. Leul se culcă cu mielul. Deși, astfel de evenimente ar putea conta ca o „experiență a lui Dumnezeu”, ele nu ar include percepția non-senzorială a lui Dumnezeu. Asta pentru că nu ar implica o prezentare non-senzorială, fenomenală a lui Dumnezeu. Prin urmare, ele nu se numără în categoria de experiență mistică. Trebuie făcută distincție între o „experiență a lui Dumnezeu” și o „experiență mistică a lui Dumnezeu”. Deși fiecare exemplu al celui din urmă este un exemplu al celui dintâi, inversul nu este adevărat. Restrângerea termenului de „experiență mistică” la percepția realităților care nu sunt disponibile simțurilor fizice este dublu. În primul rând, vederea unor viziuni neobișnuite și auzirea vocilor neobișnuite, mimând percepția simțului, caracterizează nu numai unele percepții „spirituale”, ci și diferite forme de boli mintale. Din acest motiv, probabil că ar exista o rezistență naturală de a le considera indicii ale unei experiențe a unei realități obiective. În al doilea rând, misticii importanți au retrogradat valoarea viziunilor și vocilor neobișnuite la întâlnirea lor cu Dumnezeu, pe motiv că acestea nu oferă un simț profund al prezenței lui Dumnezeu. Astfel, Bernard de Clairvaux distinge între o viziune „interioară” care nu este senzorială și una „exterioară”. Este fără îndoială că viziunea este cu atât mai încântătoare cu cât este mai interioară, și nu exterioară. Este Cuvântul, care pătrunde fără sunet; care este eficient deși nu pronunțat, care câștigă afecțiunea fără să lovească urechile. Fața lui, deși lipsită de formă, este sursa formei, nu orbește ochii trupului, ci bucură inima vigilentă⁴².

Fondul creștin, așadar, va furniza elementele atributelor clasice ale lui Dumnezeu care nu sunt disponibile în mod fenomenal. Viața mistică presupune angajarea persoanei în practici salvifice, doxastice mistice precum cea creștină. Această angajare este un proces haric și sfîșitor de unde se nasc experiențele mistice ale lui Dumnezeu⁴³.

În filosofia misticismului, o problemă importantă și fundamentală se referă la natura experienței mistice. Problema este atât semnificativă, cât și de bază, deoarece înțelegerea naturii experienței mistice este o condiție necesară pentru evaluarea semnificației sale epistemologice, ontologice și etice și va influența de fapt această evaluare. Experiențele mistice sunt „date” misticului; sunt indubitabile și incorigibile; au caracteristici de bază, cum ar fi unitatea și atemporalitatea; și sunt obiectele interpretărilor idiosincratice ale misticului. Acest model a fost supus unor critici intense, în principal pe motiv că contextul social și psihologic în care are loc experiența influențează experiența în sine, și nu doar interpretarea care i se pune. Educația, cultura și religia misticului produc o experiență destul de

⁴² *Ibidem*, p. 7.

⁴³ *Ibidem*, p. 9.

diferită de cea a altui individ cu un fundal diferit. Prin urmare, experiența mistică nu este și nu poate fi „pură”, în sensul de lipsită de interpretare; este produsul mediului cultural în care apare⁴⁴.

Filosofii consideră experiența mistică ca fiind exercitarea unei abilități. Să luăm în considerare proprietățile abilităților în general care sunt relevante pentru înțelegerea experienței mistice. În primul rând, o abilitate este dobândită prin învățare și este stăpânită prin practică continuă. Deși, poate exista o „programare înăscută” a capacităților și preferințelor vizuale și auditive. Copilul nu se naște cu abilitățile de percepție complet dezvoltate ca ale adultului. Trebuie să învețe să deosebească vocea mamei de alte voci, să se concentreze pe mobilul de deasupra pătuțului său, să discrimineze gusturile diverselor alimente. El își exersează utilizarea simțurilor din nou și din nou, astfel încât abilitățile sale să se apropie treptat de cele ale unui adult. În mod similar, nici microscopistul, nici misticul nu sunt capabili să aibă tipul său particular de experiență încă din copilărie; în schimb, capacitatea pentru aceasta este dobândită prin învățare și perfecționată prin practică. Microscopistul își învață abilitățile în contextul unei comunități științifice. Misticul își dobândește priceperea, de regulă, în contextul unui fel de comunitate religioasă. Atitudinile, credințele, valorile, limba și cultura comunității religioase determină, cel puțin parțial, experiența mistică a unui individ din acea comunitate. Urmând o cale mistică, se dezvoltă capacitatea de a experimenta într-un mod destul de specific. Scrierile mistice subliniază că în drumul căutării iluminării este anevoioasă și descurajatoare; că necesită disciplină și sacrificiu de dragul scopului care este căutat. Astfel de avertismente indică faptul că dobândirea capacității de experiență mistică este ca dezvoltarea unei abilități foarte dificile. În această privință, comparația dintre microscopiști și mistici poate fi înșelătoare: căci, probabil, este mult mai ușor să devii un microscopist practicant decât să devii un mistic practicant. După cum notează Broad, există metode standard de antrenament și meditație pentru producerea experiențelor mistice, dar aceste proceduri sunt solicitante și chiar și o bună aderare la ele nu garantează producerea conștiinței dorite⁴⁵.

Scrierile Sfinților Părinți sunt un fundamentalism patristic care adună și aranjează textele fără a le discuta sau a scoate în evidență semnificația lor. Acestea reflectă un simț ortodox al atemporalității Părinților. „Nu îi abordăm ca pe niște profesori morți din trecut, așa cum am putea-o face pe Platon sau pe unul dintre filozofii clasici. Noi îi considerăm ca trăind acum în viața Învierii, mai vii decât noi, deoarece sunt mai aproape de Izvorul

⁴⁴ Overall, „The Nature of Mystical Experience”, in *Religious Studies*, 1982, 18(1), p. 47.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 50.

Vieții”⁴⁶. Dar pentru a deveni vie pentru noi, ca profesori și martori, Părinții trebuie să fie plasați în contextul lor istoric, astfel încât să putem aprecia problemele cu care s-au confruntat și întrebările pe care trebuie să le punem la care dădeau răspunsuri⁴⁷.

Prin munca lor, Sfinții Părinți au încetat să mai fie mărturii de lemn ale corectitudinii gândirii ortodoxe și au devenit călăuze vii pentru creșterea spirituală⁴⁸.

„Ceea ce se cere în studiul patristic, pentru a rămâne credincioși spiritului de libertate al Părinților și vrednici de noblețea și prospețimea lor spirituală, este să ne apropiem de textele lor sfinte cu frica în care noi ne apropiem de sfintele lor moaște și de sfintele icoane”⁴⁹. Astfel, „trebuie să ne punem tot sinele în studierea părinților”⁵⁰. Ca urmare, interacționăm cu ei și suntem schimbați în ființa noastră cea mai interioară. Citit astfel, cuvântul patristic ne divinizează, făcându-ne în stare să devenim Hristos prin har⁵¹.

Gontikakis transmite în mod viu un sentiment al Părinților ca martori vii contemporani care ne inițiază în adevăratul sens al vieții. Suntem încurajați să-i vedem, în cuvintele lui Louth, ca „ființe umane autentice, cu toate greșelile lor, care încep să răspundă puterii transfiguratoare a Duhului Sfânt”⁵². Să ne apropiem de Sfinții Părinți „din interiorul Bisericii și folosind credința ca metoda de bază”. Sfinții Părinți, atât cei din perioada patristică cât și cei din perioada post-patristică ne arată că Dumnezeu nu este un „principiu” etern impersonal, ci originea și desăvârșirea noastră ontologică. Când trăim teandric – în imitarea lui Hristos – ne dăm seama noi înșine întinzându-ne în infinit; atingem adevărata noastră împlinire extinzând-o în eternitate. Sfinții Părinți ne învață cum să facem acest lucru atâta timp cât le urmăm gândirea. O astfel de gândire nu are de-a face cu abstractul de principii, căci „viața spirituală nu este o viață de legi și

⁴⁶ Russell, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁷ Russell, „Modern greek Theologians and the greek Fathers” in *Philosophy and Theology*, 18(1), 2006, p. 78, *apud* Spiteris, Yannis, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992; Louth, Andrew, „Is Development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?” in *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*, ed. Valerie Hotchkiss and Patrick Henry. Crestwood, N.Y.: St Vladimir’s Seminary Press, 2005.

⁴⁸ Russell, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁹ Russell, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁰ Russell, *op. cit.*, p. 82.

⁵¹ Russell, *op. cit.*, p. 82, *apud* Vasileios (Gontikakis) of Stavronikita, *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church*, trans. Elizabeth Briere with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1984;

⁵² Russell, *op. cit.*, p. 82.

precepte, ci o viață de participare, afecțiune și iubire, o viață de amestecare și amestecare cu Dumnezeu”⁵³.

Sfinții Părinți sunt cei care au mers înainte, care au experimentat comuniunea personală cu Dumnezeu și au fost transformați de El. În scrierile lor, ei ne-au lăsat indicii prețioase despre cum îi putem urma ca fii și fiice în credință. Explorând și însușindu-le intuițiile, putem ajunge să împărtășim comuniunea de care se bucură deja unii cu alții și cu Dumnezeu⁵⁴.

A trăi în relație cu Părinții tradiției neptice/filocalice înseamnă a trăi fără confortul unui creștinism „religionat”. Este să ne deschidem în libertate către puterea transformatoare a energiilor divine în comunitatea de credință⁵⁵.

Botezul „ipostaziază” pe credincios „după felul lui Dumnezeu de a fi”. Ne apropiem de Dumnezeu prin Fiul în Duhul Sfânt. Economia Sfintei Treimi (Trinitatea ca operativă în lume) stă la baza ecleziologiei. Credinciosul botezat, împărtășind comuniunea euharistică, crește în chipul lui Hristos și este, astfel, divinizat pe măsură ce el sau ea avansează către viziunea eshatologică a lui Dumnezeu. Trebuie să ne reapropiem de conștiința Bisericii, adică de întreaga învățătură patristică, dogmatică și mistică pentru a redescoperi importanța decisivă a euharistiei pentru eclesiologie în spiritualizarea/înduhovnicirea ontologică a omului. Dar acest lucru este valabil și pentru natura ființei personale și a teologiei în general⁵⁶.

Sfinții Părinți trebuie priviți în contextul lor în trecut, dar în același timp ei sunt „Părinții noștri” care „trăiesc acum în viața Învierii” și ne pot conduce la o înțelegere mai profundă a misterului lui Hristos⁵⁷.

Creștinismul nu a fost anunțat pentru o producere a spiritului uman, ci pentru o revelație divină, și că a acreditat prin minuni, el a cerut credință; nu s-au cerut demonstrații, s-au aplicat cu toată puterea să infuzeze în obiceiurile vieții marile adevăruri ale creștinismului. În primele timpuri ale răspândirii sale, de altfel, creștinismul se adresa mai ales clasei needucate,

⁵³ Russell, *op. cit.*, p. 82, *apud* Louth, Andrew, *op. cit.*, Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, trans. Norman Russell with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1987.

⁵⁴ Russell, *op. cit.*, p. 83, *apud* Louth, Andrew, *op. cit.*

⁵⁵ Russell, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶ Russell, *op. cit.*, p. 86, *apud* Zizioulas, Joh, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1985; Halleux, André, „Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse”, *Revue théologique de Louvain*, 1986, 17: 129-55, 265-92; Turcescu, Lucian, „Person versus Individual, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa” *Modern Theology*, 2002, 184: 97-109.

⁵⁷ Russell, *op. cit.*, p. 88, *apud* Louth, Andrew, *op. cit.*

în rândul căreia cercetarea științifică nu era o nevoie și nu și-ar fi găsit ecou⁵⁸.

În epistola către Diognet se spune că: Întruparea Fiului lui Dumnezeu „Cel care a existat de la început (din veșnicie) a apărut acum; s-a arătat lumii într-o formă vizibilă și accesibilă și le-a descoperit apostolilor săi tainele lui Dumnezeu”⁵⁹.

Tot Diogene menționează în capitolul X, prerogativele pe care omul le-a primit de la Dumnezeu, cu preferință față de toate celelalte fapte. „Dumnezeu i-a dat rațiune și inteligență, λόγος καὶ νοῦν, stăpânire peste toate creaturile; a dat trupului său o atitudine dreaptă, l-a creat după chipul său și destinat cerului. În ceea ce privește îndreptățirea și harul sfinților, autorul învață că face două lucruri: distruge păcatul și conferă sfințirea interioară, pentru că Cuvântul, sfânt și de neînțeles, se ridică în inimile credincioșilor, în el întărește, renaște continuu în sufletele lor și îi inundă cu bucurie supraabundentă”⁶⁰.

Pentru filosofii greci, Dumnezeu a funcționat frecvent ca o entitate ipotetică, similară entităților ipotetice ale științei moderne. Ca atare, a furnizat principiul înțelegerii unității ființei, dar spre deosebire de alte ființe, este ea însăși o realitate neevidentă, inaccesibilă prin experiență. Cunoașterea unei astfel de entități nu ar putea fi decât indirectă, întrucât am putea (despre) ea să știm doar prin efectele pe care le provoacă. Astfel, filosofii greci erau în căutarea arche, începutul și aitia, temeiul ființei, care nu este o componentă a experienței și poate fi cuprins doar prin raționament⁶¹.

Când psihicul vrea să se ridice la nivelul conștiinței de sine, el întreprinde efortul de analiză și o interpretare numită „exegeză”. „Toți oamenii prin natură doresc să cunoască”⁶². După Aristotel, omul rămâne ignorant (*agnoia*, *amathia*) în ceea ce privește temeiul existenței. Ceea ce însuflă dorința de a cunoaște este atât confuzia cât și mirarea – desemnată prin termenul modern *anxiety* – în ceea ce privește temeiul ființei. Aceasta are ca rezultat căutarea neliniștită (*zetesis*) pentru arche. Atât dorința umană (*oregeshtai*) și gândirea (*noein*), cât și ceea ce se dorește (*orekton*) și obiectul gândirii (*noeton*), sunt momente interdependente ale aceluiași proces, și anume *zetesis*. Cu toate acestea, în ciuda faptului că *noein* conduce *zetesis*, căutarea poate rata terenul sau poate găsi ceva care apare doar ca teren⁶³.

⁵⁸ Alzog, *Manuel de patrologie* (Vol. 1), V. Palmé, 1877, p. 30.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁶¹ Niezgod, Tomasz, „Revelation and Philosophy in the Thought of Eric Voegelin” in *Open Theology*, vol. 8, no. 1, 2022, p. 157.

⁶² *Ibidem*, p. 157.

⁶³ *Ibidem*, p. 158.

Istoria întregii omeniri este pătrunsă de „procesul revelator” al unui Dumnezeu ascuns. Manifestarea Terenului poate deveni eficientă fie prin experiențele religioase (pneumatice), fie prin „*sondarea meditativă a căutătorului*”⁶⁴, adică a filosofului. În acest din urmă caz, filosoful descoperă cu ocazia unui eveniment (evenimentul manifestării terenului și răspunsul uman la acesta) că cineva este înzestrat cu psihic sau conștiință atât ca sensorium, organul experiențelor de transcendență, cât și ca locul unde a avut loc evenimentul. Când participă la un eveniment teofanic, conștiința lui devine cognitiv luminoasă pentru propria sa umanitate, așa cum este constituită de relația sa cu zeul necunoscut a cărui prezență în mișcare în sufletul său evocă mișcarea de răspuns. Astfel, zeteza lui Aristotel este etichetată ca un mod special de eveniment teofanic sau teofanie noetică; în timp ce kinesis rămâne o „prezență în mișcare”, ea devine și o „mișcare revelatorie”. Pentru a desemna obiectul căutării, este folosit numele de „teren divin” și „Nou divin”, precum și „zeu ascuns” pentru a se manifesta în psihicul sau conștiința. Afirmatie precum: „Dumnezeul ascuns sau necunoscut care se dezvăluie în mișcările sufletului”⁶⁵ indică modul în care structura realității devine luminoasă cu ocazia noeticului. Teofania, deschiderea existenței omului față de Logosul realității este constituită de Dumnezeu atunci când se dezvăluie ca Nous. Prin urmare există o „constituție a rațiunii prin revelație” și să susțină că „viața rațiunii este ferm înrădăcinată în revelație”⁶⁶.

Nimeni nu poate „vedea” prezența lui Dumnezeu în Iisus Hristos decât dacă este deja mișcat sau atras de realitatea divină care se mișcă și ea în interiorul lor. Revelația divinului este prezența în mișcare a divinului în conștiința umană. Se manifestă prin a vedea prezența lui Dumnezeu în Iisus. Toate tipurile de participare (adică de a fi în relații conștiente cu pământul), fie sub formă de mit cosmogonic, fie religie creștină, fie filosofie greacă – toate cazurile implică un anumit grad de autocunoaștere. Nu există nici un exemplu de participare trăită fără cel puțin un minim de conștientizare de sine – care, în acest caz, ar fi cunoașterea de a fi afectat de ceva care este cumva divin. Nucleul noetic poate fi redus la autocunoașterea de a fi mișcat, de a fi atras de divin, de a fi atras în căutare, a unui apel care are ca rezultat apariția conștientizării existenței „în mijloc” între metaxia mondenului și divinului⁶⁷.

Filosofia trăiește în clarificarea și elucidarea rațională a răspunsului uman la mișcarea originală a *arhe/aitia*, în timp ce experiența pneumatică îmbrățișează dimensiunea soteriologică a sosirii lui Dumnezeu în existența

⁶⁴ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 161.

umană. Filosofia diferă de orice altă formă de a se raporta la divin, deoarece este în sine o anchetă gnoseologică și reflexivă – aici, umanul, în răspunsul său la kinesis-ul original care vine de la pământ, își îndreaptă atenția către realitatea de a fi uman. Pentru a investiga „logosul participării”, structura inteligibilă a relației cu terenul „interpretările noetice apar atunci când conștiința, indiferent de motiv, încearcă să devină explicită pentru sine. Primii gânditori greci au preluat limba religioasă, inclusiv adjectivul divin, nu pentru a spune o altă poveste despre zei, ci pentru a exprima ordinea ființei despre ceea ce ei întreabă, întregul, tot, ființă”⁶⁸.

Rațiunea se diferențiază de credință, dar nu în sensul înlocuirii – nu se poate pur și simplu scăpa de credință, deoarece este legată de condiția umană, omul există în metaxie, între polii imanenței și transcendenței. Deci, credința nu este o atitudine exclusiv creștină sau religioasă, ci o deschidere existențială către transcendență și divin⁶⁹.

În loc de concluzii: Repere patristice-mistice ca fundamente în evoluția spiritual-duhovnicească ontologică

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre urcușul (*anabasis*) omului spre îndumnezeire. Pe tot parcursul acestui urcuș omul trebuie să se curățească de patimi și să cunoască în duh rațiunile lumii telurice, urmând ca mai apoi să realizeze unirea cu Dumnezeu și să contemple în lumina trinitară rațiunile tuturor lucrurilor. Mintea trebuie să se golească de toate vălurile impresiilor și ideilor din lume pentru a vedea Logosul neacoperit de vălurile simbolurilor create. „Deci e trebuință de multă știință ca străbătând mai întâi dincolo de acoperămintele cuvintelor din jurul Cuvântului, să vedem cu mintea goală pe Cuvântul curat stând de Sine”⁷⁰. Subiectul trecând dincolo de treapta contemplării lui Dumnezeu prin rațiunile lumii, ajunge la contemplarea directă a lui Dumnezeu, care nu se mai realizează prin puterile naturale ale minții și voinței omenesti ajutate de har. Acestea (*mintea și voința*) fiind învăluite de har și ajutate de har, omul este ridicat până la unirea cu Dumnezeu după har și nu după ființă, iar puterile naturale încetează în sensul în care sunt mistificate prin moarte⁷¹.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 162.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 163.

⁷⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Ambigua”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857, pp. 1061-1417.

⁷¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Ambigua”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857, pp. 1061-1417; Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Quaestiones ad Thalassium” în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857, 90, pp. 243-786; Balthasar, H.U.V.,

Muntele Athos este pământul ce a odrăslit „sfinți adevărați” ale căror rugăciuni provoacă miracole. Muntele Athos a păstrat o cale clară și identificabilă către cunoașterea și practicile spirituale care duceau la iluminarea mistică. A păstrat o tradiție vie cu maeștri și discipoli care au transmis cunoștințe și metode spirituale din generație în generație încă de la începutul creștinismului⁷².

Etape arhetipale ca parte a structurii condiției umane include, în primul rând, etapa *Catharsis*, sau purificarea sufletului de patimile egoiste. Odată ce sufletul a suferit purificarea, există apoi stadiul de *Fotisis*, (iluminarea) sau iluminarea sufletului. În cele din urmă, există etapa *Theosis* sau unirea cu Dumnezeu ca destinație finală și cămin final al sufletului uman. Ultimele două etape care se află dincolo de ego sunt imposibil de atins fără ca sufletul să treacă mai întâi prin focurile catharsisului sau purificării de dorințele și pasiunile egoiste. Conform tradiției de înțelepciune a bătrânilor creștini, Catharsisul este esențial pentru a ne ajuta să depășim două obstacole de bază care ne țin departe de cunoașterea și viziunea lui Dumnezeu. Ei susțin că cea mai fundamentală barieră este în primul rând suma totală a pasiunilor și dorințelor noastre lumești. Pasiunile primare din care izvorăsc toate celelalte sunt hedonismul, plilodoxia (dragostea de glorie) și avariția. Ele sunt produsele naturii „decăzute” a umanității și ale înrobirii inimilor și minților umane față de universul material grosolan și trecător, cu nenumăratele sale ispite și seducții. Mai mult, bătrânii cred că a doua barieră fundamentală care împiedică ființele umane să-L cunoască pe Dumnezeu este încrederea lor exclusivă pe simțurile și intelectul lor rațional pentru a înțelege realitatea, pe care au ajuns să o echivaleze cu materia grosieră. Concentrându-se în primul rând pe lumea materială, cred că bătrânii, ființele umane și-au pierdut legătura cu Raiul. Ei și-au pierdut relația cu Dumnezeu de care se bucurau Adam și Eva înainte de cădere, sau Fiul risipitor pe care o menținea înainte de decizia sa de a părăsi Palatul ceresc. Părerea lor este că această scindare este în centrul situației noastre existențiale și este cauza tuturor tulburărilor psihice și suferințelor ulterioare. Problema noastră fundamentală în viață este înstrăinarea noastră de originea noastră divină și că vindecarea supremă a sufletului uman se bazează pe restabilirea relației noastre zdrobite cu Divinul, cu Dumnezeu. Cum pot oamenii să vindece diviziunea și cum poate fi realizat Catarsisul? Răspunsul athonit este prin *askesis* sau exerciții spirituale. Practicantul cu normă întregă a

1961, *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 1961, p. 1; Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Mystagogia”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857, 91, 36, 81, pp. 657-718.

⁷² Markides, K. C., „Eastern orthodox mysticism and transpersonal theory”, in *Journal of Transpersonal Psychology*, 40(2), 2008, p. 182.

askesisului este „ascetul” care, spre deosebire de stereotipurile negative populare cu privire la sensul acelui cuvânt, este cineva care se angajează în exerciții spirituale sistematice pentru premiul suprem al Theosis, (uniunea cu Dumnezeu), ceea ce este cunoscută în mod obișnuit ca conștiința lui Dumnezeu sau realizarea lui Dumnezeu⁷³.

O variantă a Rugăciunii lui Iisus este cea introdusă de Sfântul Grigorie Palama ca „Doamne luminează-mi întunericul”. Rugăciunea lui Iisus poate fi practică în orice moment chiar și atunci când cineva se angajează în diferite activități lumești. Scopul acestei „Rugăciuni noetice/mistice” este de a satura mintea cu numele sfânt care ar facilita drumul înapoi la Dumnezeu, spre îndumnezeire. Se spune că cei „avansați în rugăciune” pot fi adormiți, dar „inima lor este trează”. Rugăciunea continuă chiar în miezul ființei lor. Atunci când porcezi în lucrarea spirituală, în mod ideal, vei avea nevoie de un ghid experimentat, un bătrân care este îmbunătățit din punct de vedere spiritual. Un astfel de bătrân și-ar asuma responsabilitatea sacră de a monitoriza dezvoltarea spirituală a novicelui, ajutându-l să treacă prin nenumăratele obstacole pe care probabil le-ar întâlni cineva în acest gen de muncă. Tradiția athonită a păstrat acest sistem de „bătrânire”, care pare să fi fost practic dispărut peste tot în cadrul mișcării creștine. În absența unui bătrân cu experiență, mireanul poate fi încă hrănit spiritual de tradiția Bisericii/Ecclesiei care este văzută de bătrânii ortodocși ca o formă de spital spiritual care poate conduce ființele umane să meargă în siguranță pe calea îndumnezeirii lor. În acest mod se realizează prin participarea sistematică la sacramentele bisericii, cum ar fi spovedania, împărtășania, privegherile comunitare prelungite și (care amintesc de practicile de meditație colective), activități caritabile și altele asemenea. Biserica Răsăriteană, văzându-se ca un spital spiritual, își bazează practica nu numai pe studiul Bibliei, ci, cel mai important, pe studiul sistematic al vieților și învățăturilor marilor sfinți, cei care au devenit una cu Dumnezeu, care au atins îndumnezeirea după har încă din această viață. Sfinții Părinți ne învață cum să trăim și cum să dezvoltăm tipul de discernământ de care avem nevoie, astfel încât să putem distinge autenticul de neautentic, maestrul sau sfântul de falsul profet și impostor, spiritele bune de cele rele, îngerii față de demoni. Viețile sfinților oferă îndrumare pentru sufletul care se luptă. Este confirmarea empirică sau experiențială a validității Evangheliei ca și ghid spiritual pentru viața proprie. Prin urmare, spre deosebire de bisericile occidentale, în special de diferitele confesiuni protestante fundamentaliste, Biblia trebuie completată cu întreaga praxis și tradiție a sfinților. În această lumină, este interesant ceea ce a spus Sfântul Siluan Athonitul (1866–1938), că dacă presupunem, ipotetic, că toate bibliile lumii sunt distruse într-un cutremur masiv, nu

⁷³ *Ibidem*, p. 183.

înseamnă că Biblia va dispărea. Sfinții ar putea-o rescrie pentru că, Biblia este deja scrisă în inima fiecărui sfânt⁷⁴.

Unul dintre darurile spirituale pe care Orientul creștin le poate aduce Occidentului contemporan este psihologia spirituală a Catharsisului și metodologia ei de depășire a cultului narcisismului. În tradiția athonită a Ortodoxiei Răsăritene Fotisis, sau Iluminism, a doua etapă a ascensiunii sufletului către Dumnezeu, este consecința firească a lucrării desfășurate în etapa anterioară de purificare și este oferită inimii ca dar de către Duhul Sfânt. Abia în stadiul de Catharsis voința umană poate și ar trebui să fie angajată activ. Fotisis ca dar al Harului este, printre altele, Sfânta Înțelepciune însăși. În această stare sufletul purificat, sfântul, devine un canal prin care Dumnezeu își dezvăluie Înțelepciunea, care este adevăratul sens al Iluminării sau Fotisis. Bătrânii creștini învață că un suflet care a atins stadiul de Fotisis este, de regulă, înzestrat cu daruri ale spiritului, cum ar fi înțelepciunea divină, viziunea profetică, vindecarea, clarviziunea și alte lucruri extraordinare, sau ceea ce noi astăzi am numi „paranormal”, abilități care par să încalce legile cunoscute ale universului material. Cel mai important, însă, Fotisis înseamnă viziunea și experiența Luminii Necreate, Lumina Divină a lui Dumnezeu; este considerat cel mai prețuit dar al Duhului, înlocuind toate celelalte daruri, adevăratul scop al luptei spirituale; este contemplarea mistică a prezenței lui Dumnezeu în lume care inundă sufletul cu bucurie extraordinară; este experiența lui Moise pe Muntele Sinai, a lui Iisus pe Muntele Tabor, a Apostolilor la Rusalii și a tuturor sfinților mari de-a lungul veacurilor⁷⁵.

Hristos este în interiorul fiecărei ființe umane. Când mintea persoanei a fost curățată, purificată și iluminată... i se dă, pe lângă propria sa lumină, lumina Grației Divine, astfel încât să rămână permanent în interiorul lui. Apoi îl smulge și îl expune la viziuni și percepții fidele propriei sale naturi⁷⁶.

În spiritualitatea ortodoxă, individul realizat de Dumnezeu, care a ajuns în paradis în această viață, restabilește o relație armonioasă cu natura, care era o caracteristică a vieții înainte de cădere. Proloagele sfinților ne aduc la lumină modul în care trăiau printre fiarele sălbatice, fără teamă de a fi vătămați. Experiența Luminii Necreate poate lua și alte forme mai concrete. Poate provoca fenomene dramatice de vindecare și poate servi drept scut împotriva pericolelor externe⁷⁷.

Este important de remarcat că experiența Luminii Necreate se poate întâmpla în mod neașteptat oricărei ființe umane, indiferent de situația în

⁷⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 187.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 188.

care se află. Bătrânii Ortodoxiei învață că înțelegerea oamenilor despre Dumnezeu se bazează pe maturitatea lor spirituală. În acest sens, ei clasifică oamenii în trei grupe spirituale de vârstă: „sclavii” lui Dumnezeu, „angajații” lui Dumnezeu și „iubitorii” lui Dumnezeu. „Robii” îl consideră pe Dumnezeu ca pe un stăpân care pedepsește pe cei care încalcă poruncile Sale. Aceasta, potrivit bătrânilor, este o înțelegere infantilă a lui Dumnezeu. Următoarea etapă în maturizarea sinelui față de Dumnezeu este cea a „angajaților” care fac binele și urmează poruncile pentru că se așteaptă să fie răsplătiți de Dumnezeu. Ei sunt într-o relație de schimb cu Divinul. Este un pas mai sus cea a sclavilor dar cu toate acestea încă nu este cel mai matur și real mod de a concepe Atotputernicul. Majoritatea umanității, potrivit bătrânilor, se află pe scena angajaților. Cei care Îl înțeleg cu adevărat pe Dumnezeu sunt „iubitorii de Dumnezeu”, marii sfinți și mistici ai creștinismului. Aceștia sunt oameni care au experimentat și au gustat inima lui Dumnezeu, care fac binele și urmează poruncile nu din cauza fricii sau a așteptării unor recompense, ci din cauza unei iubiri pasionale pentru Dumnezeu. În această lumină, Hristos este înțeles ca manifestarea în lume a arhetipului iubirii divine. Potrivit bătrânilor din Orientul creștin, „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu”⁷⁸.

Odată ce darurile Harului sunt dăruite unei persoane prin Fotisis, atunci Theosis este următoarea și finală destinație a călătoriei sufletului. Această etapă este dincolo de toate etapele și sfidează orice înțelegere umană. Conform tradiției sfinților bătrâni și creștinismului în general, sufletul individual nu își pierde unicitatea la întoarcerea la Dumnezeu. Nu se contopește cu Dumnezeu în așa fel încât autonomia lui să fie compromisă sau anihilată. Din perspectiva bătrânilor creștini, ceea ce este anihilat prin Catharsis nu este „eu”-ul conștient de sine interior, ci totalitatea pasiunilor egoiste care ne împiedică viziunea despre Dumnezeu. Sfântul Serafim de Sarov poate fi într-o stare de unitate cu Dumnezeu, dar el rămâne totuși autonom în acea unitate ca suflet conștient de sine, ca Sfântul Serafim slujind planului lui Dumnezeu. Spunând asta, trebuie să ne reamintim că cea mai bună dintre toate tradițiile înțelepciunii avertizează că natura destinației finale a călătoriei noastre spirituale este dincolo de toate noțiunile construite de om, toate dogmele și credințele. „Divinizarea individului este darul suprem al harului Duhului Sfânt”⁷⁹. Ființele umane, teosizate, suferă schimbări nu numai în minte și suflet, ci și în trup. Astfel, persoana uită de nevoile corporale obișnuite, cum ar fi hrana și somnul, deoarece nu au îndemnurile și nevoile fizice ale oamenilor obișnuiți. Astfel de persoane nu mai sunt la fel de supuse și delimitate de legile fizice precum sunt persoanele obișnuite. „Sufletul lor a gustat profunzimea

⁷⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 190.

Erosului divin și dulceața darurilor mentale și, prin urmare, nu se poate sprijini pe ceea ce a realizat până acum, ci merge către tărâmurile cerești mai departe”⁸⁰. În sfârșit, învățătura sfinților bătrâni despre Theosis are dimensiunea ei socială. Theosis nu trebuie privită în contextul unei bucurii personale, egocentrice. Este adesea subliniat de către bătrânii sfinți că individul teosizat, chiar dacă el (sau ea) a atins perfecțiunea într-un Dumnezeu desăvârșit și este unit cu cele mai înalte puteri arhanghelice ale heruvimilor și serafimilor nu se odihnește în această condiție de bucurie⁸¹.

Astfel de practici se bazează pe credința că este important să scapi de lume și de atracțiile ei pentru dobândirea Duhului Sfânt. Acesta este drumul pustnicului de-a lungul istoriei. Scopul acestor oameni nu este să devină membri ai comunităților monahale. Mănăstirile din Occident s-au concentrat pe viața comunală însăși. În mănăstirile din răsărit, pe de altă parte, accentul a fost în altă parte. Sunt comunale doar într-un sens foarte secundar. Legătura dintre persoană și Rai este cea care este centrală, nu legătura membrilor mănăstirii unii cu alții. Primii pustnici s-au reunit inițial în mănăstiri doar pentru a celebra liturghia, dar au continuat să trăiască separat în peșterile lor. Au creat mănăstiri unde puteau mânca împreună, în cele din urmă, pentru că era mai simplu. Ei se luptau pentru cunoștințe și înțelepciune care nu provin din procese logice, ci de la niveluri supra-conștiente și care se întâmplă atunci când mintea se oprește⁸².

Elementul mistic din creștinismul răsăritean (Calea Triplă) care a supraviețuit până astăzi în unele comunități monahale antice poate fi, prin urmare, atribuit faptului că, în Bizanț, spre deosebire de omologul ei occidental, nu a exercitat putere și autoritate politică directă peste societate. Au existat limite clare și definitive între sfera ecleziastică, religioasă, pe de o parte, și statul imperial, pe de altă parte. Împăratul, ca „vicegerent al lui Hristos” pe pământ, a perceput că rolul său principal este apărarea și protecția creștinismului ortodox. Cu sprijinul economic și politic deplin din partea statului, călugării au fost lăsați în pace în mănăstirile lor pentru a-și concentra toată energia și atenția asupra explorării sistematice a vieții spirituale interioare și a obiectivelor din altă lume. În timp ce creștinismul occidental a devenit mai orientat către această lume, creștinismul răsăritean a rămas monahal și eremitic în caracter⁸³.

Teologia mistică dionisiacă este transformată în criteriul gândirii patristice anterioare privind cunoașterea lui Dumnezeu și „terenul dogmatic” al teologiei bizantine. Alături de Părinții Capadocieni, Dionisie

⁸⁰ *Ibidem*, p. 190.

⁸¹ *Ibidem*, p. 190.

⁸² *Ibidem*, p. 191.

⁸³ *Ibidem*, p. 193.

este, de asemenea, privit ca fiind creierul distincției fundamentale dintre esența incognoscibilă și energiile cognoscibile ale lui Dumnezeu⁸⁴.

BIBLIOGRAFIE

- Alzog, J., *Manuel de patrologie* (Vol. 1), V. Palmé, 1877.
- Sfântul Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva arienilor”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.
- Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică*, ediția a II-a revizuită, București, Editura Casa Școalelor, 1943.
- Balthasar, H. U. V., 1961, *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenntners*, 1961.
- Buzescu, N. C., „Logosul în Protrepeticul lui Clement Alexandrinul” în *Studii Teologice*, 1975, nr. 1-2.
- Sf. Clemens Romanus, „Recognitionum Liber Octavus”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, tomus I, J.P. Migne, 1857.
- Sfântul Ioan Damaschinul, „Despre cele două voințe în Hristos”, în *Patrologiae graecae*, vol. 45, col. 129, J.P. Migne, 1857.
- Eliade, M. (1987). *The encyclopedia of religion*, vol. 16, C. J. Adams (Ed.). New York: Macmillan.
- Eliade, Mircea, „Logos”, In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, New York: MacMillan Publishing Company, 1987.
- „Epistola ad diognetum”, în *Patrologiae cursus completus*, tomus II, Anonymi viri Apostolici, J.P. Migne, 1857.
- Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, ediția a II-a revizuită, București, Editura Humanitas, 1997.
- Gheorghe, Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990.
- Gellman, J., *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry* (1st ed.). Routledge, 2001.
- Gavrilyuk, P. L., „The reception of dionysius in twentieth-century eastern orthodoxy” In *Modern Theology*, 24(4), 2008.
- Sfântul Ignatie Teoforul, „Epistola Către Romani”, VIII, traducere, note și indici Dumitru, Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.
- Halleux, André, „Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse”, *Revue théologique de Louvain*, 1986, 17: 129–55, 265–92.

⁸⁴ Gavrilyuk, P.L., „The reception of dionysius in twentieth-century eastern orthodoxy” in *Modern Theology*, 24 (4), 2008, p. 719.

- Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, (1980), „Dialog cu iudeul Trifon”, LXI, traducere de Olimp N. Căciulă, Apologeți de limbă greacă, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.
- Jurcan, E., *Material didactic, Istoria și filosofia religiilor*, 2018.
- John, Sallis, *Being and Logos-Reading the platonic dialogues*, Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Louth, Andrew, „Is Development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?” *In Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*, ed. Valerie.
- Markides, K. C., „Eastern orthodox mysticism and transpersonal theory”, *In Journal of Transpersonal Psychology*, 40(2), 2008.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Ambigua”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Quaestiones ad Thalassium” în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857, 90.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Capete gnostice”, în *Patrologiae graecae*, 90, J.P. Migne, 1857.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Mystagogia”, în *Patrologiae graecae, cursus completus*, J.P. Migne, 1857, 91, 36, 81.
- Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature on the Human Person*, trans. Norman Russell with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St Vladimir’s Seminary Press, 1987.
- Niezgoda, Tomasz, „Revelation and Philosophy in the Thought of Eric Voegelin” *In Open Theology*, vol. 8, no. 1, 2022.
- Overall, C., „The Nature of Mystical Experience”, *In Religious Studies*, 18(1), 1982.
- Pierre, Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Iași, Editura Polirom, 1997.
- Russell, N., „Modern greek Theologians and the greek Fathers” *In Philosophy and Theology*, 18(1), 2006.
- Spiteris, Yannis, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992.
- Smart, N., „Interpretation and Mystical Experience” *In Religious Studies*, 1(1), 1965.
- Spencer, D., „The Challenge of Mysticism: a Primer from a Christian Perspective” *In Sophia*, 60, 2021.
- Turcescu, Lucian, „Person versus Individual, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”, *In Modern Theology*, 2002, 184: 97-109.
- Teofil al Antiohiei, „Cartea a doua către Autolic”, XV, traducere de Dumitru, Fecioru, Apologeți de limbă greacă, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.

Vasileios (Gontikakis) of Stavronikita, *Hymn of Entry: Liturgy and Life in The Orthodox Church*, trans. Elizabeth Brière with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1984.

Zizioulas, Joh, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1985.