

Ierótheos
Mitropolitul Nafpaktosului

Dogmatica empirică

a Bisericii Ortodoxe Sobornicești

după învățăturile prin viu grai
ale **Părintelui Ioannis Romanidis**

Volumul II
(Dumnezeul Treimic
Crearea lumii – Căderea
Întruparea – Biserica
Viața de după moarte)

Prezentare critică

Traducere din limba greacă de
Tatiana Petrache
și Mănăstirea Diaconești

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Editura DOXOLOGIA
2017

Cuprins

Cuvânt înainte	13
Introducere	17

Partea I **Teologia Sfinte Treimi**

1. Dogma și taina Sfintei Treimi	48
a) Existența lui Dumnezeu	48
b) Cunoașterea lui Dumnezeu – Teologia	53
c) Formularea experienței – dogma	57
2. Persoane, esență și energie	61
a) Dumnezeuul Treimic în Vechiul Testament	62
b) Persoane – esență – energie	76
c) Modul de existență al Persoanelor Sfintei Treimi	93
d) Fiul și Duhul Sfânt deoființă cu Tatăl	100
3. Necreat și creat	114
a) Diferența dintre necreat și creat	114
b) Puntea dintre necreat și creat	117

Partea a II-a **Crearea lumii**

1. Facerea lumii create	126
a) Dumnezeu Creatorul	126

b) Făpturile create	130
c) Scopul creației	132
d) Energia lui Dumnezeu în zidire	133
e) Consemnarea experienței revelate	136
2. Crearea îngerilor	143
a) Îngerii cei luminoși	143
b) Demonii cei întunecați	147
3. Crearea omului	161
a) Crearea omului după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu	162
b) Crearea simultană a trupului și a sufletului	166
c) Sufletul omului	170
d) Trupul omului	198

Partea a III-a **Căderea omului**

1. Viața de după cădere a celor întâi-zidiți	203
2. Păcatul strămoșesc	210
3. Urmările căderii	219
4. Moștenirea păcatului	224
5. Vechiul și noul Adam	232

Partea a IV-a **Întruparea Fiului** **și Cuvântului lui Dumnezeu**

1. Fapte empirice	238
2. Hristos-Mesia	241

3. Nașterea și Botezul lui Hristos	249
4. Revelarea energiilor necreate ale lui Hristos	258
5. Taina Crucii și a Învierii lui Hristos	267

Partea a V-a

Biserica, Trup al lui Hristos și societate a îndumnezeirii

1. Biserică necreată și creată	280
2. Taina Cincizecimii	282
3. Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică	300
4. Scopul Bisericii	305
5. Desăvârșirea duhovnicească a creștinilor	319
a) Rob, năimit, fiu	319
b) Curățire, luminare, îndumnezeire	325
c) Îndumnezeiții, temelia vieții bisericești	406
6. Tainele Bisericii	411
a) Unitatea Tainelor	411
b) Taina Botezului	416
c) Taina Mirungerii	432
c) Taina Mirungerii	432
d) Taina Dumnezeieștii Liturghii	428
e) Clerici, monahi și mireni	442
7. Erezii și Sinoade	468
a) Ereziile	469
b) Sinoadele Bisericii	483
8. Ateism, religie, Biserică	508

Partea a VI-a
Viața de după moarte

1. Moartea omului	520
2. Starea intermediară a sufletelor	522
3. Rai și Iad	531
4. Tămăduirea omului	543
Punctele centrale ale învățaturii	
Părintelui Ioannis Romanidis	547
În loc de epilog	
Cuvânt la înmormântarea	
Părintelui Ioannis Romanidis	561



Părintele Ioannis Romanidis, portret de Nikos Kalatzes

Cuvânt înainte

Am publicat, nu cu multă vreme în urmă, primul volum al „Dogmaticii empirice”, după învățăturile prin viu grai ale pururea pomenitului Părinte Profesor Ioannis Romanidis, cuprinzând patru capitole: „Dogmă și morală”, „Experiența Revelației”, „Purtătorii Revelației” și „Mărturiile Revelației”. Această carte a fost, concret, o introducere în dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe.

În acest al doilea volum sunt abordate subiecte particulare, cum ar fi teologia Sfintei Treimi; crearea lumii; căderea omului; Întruparea Cuvântului; Biserica, Trup al lui Hristos și societatea îndumnezeirii; precum și viața de după moarte.

Trebuie precizat că subiectele acestea nu au fost supuse unei analize dogmatice exhaustive, pe baza întregii tradiții a Bisericii, ci au fost puse în lumină din punctul de vedere al experienței, adică raportate la cunoașterea lor pe cale empirică – cu alte cuvinte a fost analizat felul cum dogmele sunt roadele experienței de Dumnezeu văzătoare a Prorocilor, Apostolilor și Părinților, și cum, mai departe, dogmele sunt convertite în experiență personală, altfel spus, cum devin sânge și hrană pentru propriul nostru organism duhovnicesc.

La baza tuturor analizelor stă faptul că văzătorii de Dumnezeu – Prorocii, Apostolii și Părinții – au o cunoaștere autentică și nemijlocită a lui Dumnezeu, în timp ce noi, cei ce le primim și le urmăm învățătura, avem o cunoaștere mijlocită a lui Dumnezeu. Însă, atunci când trăim cu adevărat în Biserică, putem la rândul nostru să dobândim o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu.

Asemenea primului volum, și analiza aceasta a fost realizată pe baza învățăturilor prin viu grai ale pururea pomenitului Părinte

Profesor Ioannis Romanidis. Sunt citate pasaje întregi din omiliile sale transcrise după înregistrări, pe care le-a susținut înaintea unor asistențe variate, fiind analizate tot pe baza învățăturii sale. În câteva locuri, pentru a-i întregi gândirea teologică, am introdus pasaje din felurite scrieri ale sale. Am căutat totuși să nu fac trimiteri la pasaje patristice, cu puține excepții, pentru ca discursul să fie simplu și de efect.

Desigur, cuvântul său din textele citate, fiind preluat din conferințe, poate genera unele probleme de exprimare, la care se adaugă și faptul că Părintele Ioannis a fost crescut în America. În plus, repetarea punctelor sale de vedere se datorează, pe de o parte, faptului că, în anumite aspecte, dobândise o certitudine, iar, pe de altă parte, faptului că pasajele au fost preluate din cuvântări diferite. Cititorul însă va trebui să treacă peste toate acestea, concentrându-se pe esența cuvintelor sale.

Aș mai dori să menționez aici un lucru pe care l-am semnalat și în primul volum, anume că cititorul nu ar trebui să se oprească asupra unui punct izolat, care ar putea să-l provoace și să-l distragă de la învățătura Părintelui Ioannis ca întreg, ci să-i studieze gândirea ca pe un tot unitar, ce se întinde de-a lungul tuturor capitolelor celor două volume.

În ceea ce privește eventualele dificultăți pe care cititorul le va întâmpina în primul capitol, datorate subiectului dogmatic, „Dumnezeul Treimic”, acestea nu ar trebui să-l descurajeze în a continua cu restul studiului, ce abordează subiecte însemnate într-o manieră simplă.

Mai trebuie semnalat și faptul că, în capitolul despre crearea lumii, precum și în alte locuri, datele științifice pe care le folosește Părintele Ioannis provin din cunoștințele valabile la vremea respectivă. Astăzi au fost reconsiderate în anumite privințe. Le-am citat însă aici întocmai cum au fost rostite pentru a pune în lumină spiritul său cercetător și a evidenția faptul că era la curent cu progresul cercetărilor din științele pozitive.

Îi dau slavă lui Dumnezeu pentru acest nou dar. Le mulțumesc colaboratorilor mei care m-au ajutat și la această ediție, ale

căror nume le menționez în primul volum, pomenindu-l aici doar pe iconarul Iannis Yeremtzés, care s-a îngrijit de copertele celor două volume, și Îl rog pe Dumnezeu să ne ajute să fim nu doar învățători teoretici, ci și ucenici ai trăirii dogmelor în propria noastră viață, pentru a ne face părtași Împărăției Cerurilor.

*Am scris la Nafpaktos, pe 1 noiembrie 2010,
ziua adormirii întru Domnul (2001)
a Părintelui Ioannis Romanidis*

† Ierótheos, Mitropolitul Nafpaktosului

Introducere

În introducerea și epilogul primului volum, ca și în datele biografice despre viața Părintelui Ioannis Romanidis, au fost identificate premisele teologiei sale, pe care cititorul va trebui să le aibă în vedere pentru a înțelege fără dificultate și cele scrise în acest volum. Aici, cu titlu introductiv, vom defini parcursul gândirii sale teologice în relație cu subiectele prezentate în acest volum, cu referire la Dumnezeu, la relația Lui cu lumea, la căderea omului, la îndumnezeirea în Biserică și la viața veșnică.

Încă de la începutul activității sale teologice, Părintele Ioannis Romanidis a tâlcuit și explicat aceste subiecte în teza sa de doctorat intitulată *Păcatul strămoșesc*¹. Capitolele acestei lucrări abordează relația lui Dumnezeu cu lumea, existența lui satana, menirea omului, omul duhovnicesc drept chip al lui Dumnezeu, interpretând, în cele din urmă, sensul păcatului strămoșesc din punctul de vedere al învățăturii ortodoxe.

În perioada respectivă a scris diverse articole, tâlcuind învățătura Sfinților Părinți despre Cuvântul neîntrupat și întrupat, despre omul de dinainte și de după cădere și despre viața lui în Biserică. Menționăm câteva dintre ele pentru a oferi un reper în acest sens: *Omul și adevărata lui viață potrivit Molitfelnicului grec-ortodox* (1955), *Păcatul strămoșesc potrivit Sfântului Pavel* (1955), *Eclesiologia ortodoxă potrivit lui Alexei Homiakov*

¹ Ιωάννου Ρωμανίδη, *Τὸ προπατορικό ἁμάρτημα*, ediția a doua, Ed. Δόμος, Atena 1989.

(1956), *Eclesiologia Sfântului Ignatie al Antiohiei* (Atlanta, 1956), *Iustin Martirul și Filosoful și cea de-a patra Evanghelie* (în limba engleză, 1958). De asemenea, există trei articole importante în engleză care au fost publicate în periodicul *Greek Orthodox Theological Review* și traduse în greacă (fără a vedea însă lumina tiparului) de profesoara Déspo Liáliou: primul, cu titlul *Filosofia Părinților Bisericii la H.A. Wolfson* (1959-1960); cel de-al doilea: *Comentarii la disputa palamită și subiecte conexe*, partea I (1960-1961), iar cel de-al treilea reprezentând partea a II-a a lucrării cu același titlu (1964-1965).

De asemenea, trebuie să menționăm aici și publicarea primului volum al *Teologiei dogmatice și simbolice a Bisericii Ortodoxe Sobornicești*², care abordează dogma triadologică, însă, din păcate, Părintele Ioannis nu a ajuns să dezvolte celelalte subiecte dogmatice decât în *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, pe care Protopresviterul Gheorgheos Drágas a tradus-o în limba engleză și a editat-o în greacă și engleză, adăugând o introducere și o bibliografie³.

Este semnificativ faptul că, după abordarea teoretică a acestor subiecte, s-a ocupat apoi de învățătura niptică* a Bisericii,

² Πρωτοπρ. π. ΙωάννουΣ. Ρωμανίδου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, volumul I, Editura Πουρναρά, Tesalonic 1973.

³ Protopresbyter John Romanides, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics – Επίτιμον Ὁρθόδοξον Πατερικὴν Δογματικὴν*, Orthodox Research Institute, Rollinsford, New Hampshire 2004. Ediția în limba română: *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, trad. Dragoș Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010.

* *Niptic* are la bază adjectivul gr. νηπτικός, un derivat al substantivului νῆψις, „cumpătare, înfrânare; supraveghere, veghere, priveghere”, în limbajul ascetic fiind redat mai cu seamă prin *trezvie*. În terminologia teologică ascetică, această noțiune este aplicată *minții* (νοῦς), și se referă atât la atenția neîncetată a acesteia, cât și la întreagă metodă ascetică de păstrare a unei permanente stări de trezvie a minții în lupta cu gândurile și patimile, urmărind *isihia* (gr. ἡσυχία), adică „liniștirea” gândurilor și a patimilor, spre a se putea aduna netulburat în Rugăciune și în pomenirea

ca metodă de renaștere și îndumnezeire a omului. Este vorba, așadar, de un parcurs teologic complet, despre care am putea spune că prezintă două stadii: păcatul strămoșesc, pe de o parte, și învățătura niptică a Bisericii, pe de altă parte. Consider că este necesar să evidențiem aici relația dintre cele două stadii ale parcursului teologic al Părintelui Ioannis Romanidis.

1. Învățătura sa teologică unitară

Pentru a sublinia caracterul unitar al învățăturii teologice a Părintelui Ioannis Romanidis, vom prezenta în cele ce urmează relația dintre teza sa de doctorat despre *Păcatul strămoșesc*, redactată la începutul activității sale academice, și tradiția niptică a Bisericii, despre care vorbea adesea în ultimii săi ani.

Preocuparea sa cu privire la semnificația păcatului strămoșesc a luat naștere în mediul în care a trăit în America, alături de căutarea teologiei Bisericii privind crearea lumii și căderea omului.

Se știe că Părintele Ioannis a trăit de mic în America, a studiat la centre academice papistașe* și protestante, cunoscând extrem de bine teologia acestora, ca, de pildă, teologia lui Toma d'Aquino, precum și a principalilor teologi protestanți. Protestanții respingeau tradiția patristică, axându-se doar pe Sfânta Scriptură, în timp ce teologii papistași se întemeiau

lui Dumnezeu. Din acest motiv, metoda și tradiția aceasta este cunoscută sub numele de „niptico-isihastă”. (n. trad.)

* În loc de *catolic*, Părintele Ioannis Romanidis folosește *papistaș*, cu sensul de adept al „Bisericii” Romei, care este papocentrică. El considera că în mod impropriu romano-catolicismul își atribuie titlul de *catolic*, deoarece adjectivul are la bază gr. *καθολικός*, care înseamnă „universal, ceea ce este conform cu întregul” și este valabil pentru Biserica Ortodoxă. Este termenul care, în varianta grecească a Crezului, corespunde lui *sobornicesc*: „... într-una, Sfânta, Sobornicească și Apostolească Biserică...”. (n. trad.)

pe Toma d' Aquino – care îl interpreta pe Augustin –, precum și pe alți teologi scolastici. Această contradicție dintre cele două tradiții creștine (a papismului și a protestantismului) l-a determinat pe Părintele Ioannis Romanidis să se ocupe în mod special de cei cunoscuți sub numele de Părinți Apostolici, acei Părinți care le erau urmași Sfinților Apostoli și înaintași marilor Părinți ai veacului al IV-lea.

A fost o mișcare genială, pentru că în felul acesta a diagnosticat faptul că Părinții Apostolici sunt veriga de legătură între Apostoli și marii Părinți ai Bisericii care au venit după ei, legătură ce a rămas neîntreruptă. Prin Părinții Apostolici, învățătura Sfinților Apostoli a fost transmisă generațiilor următoare. Când vorbim despre Părinții Apostolici, ne referim la Clement al Romei, la autorii scrierilor *Păstorul lui Herma* și *Epistola lui Varnava*, la Sfântul Ignatie Teoforul, la Sfântul Policarp al Smirnei, la Papia al Ierapolei. Strâns legați de aceștia sunt și Irineu al Lyonului și Ipolit al Romei.

Prin urmare, i-a studiat în duhul învățaturii Sfinților Apostoli pe toți Părinții Apostolici, precum și *Molitifelnicul* Bisericii, în paralel, pe de-o parte, cu Părinții ortodocși, iar pe de altă parte cu teologii apuseni scolastici și reformați. După felurile studii preliminare pe care le-am menționat deja, s-a oprit în cele din urmă asupra tematicii păcatului strămoșesc. Întregul demers al gândirii sale teologice se vădește din subtitlul tezei sale de doctorat despre *Păcatul strămoșesc*.

Într-un caiet manuscris al său în posesia căruia mă aflu, provenit din perioada în care își pregătea subiectul, înainte de a-și consemna pozițiile teologice în cunoscuta sa lucrare de doctorat, titlul și subtitlul lucrării au fost stabilite după cum urmează: *Păcatul strămoșesc, adică premisele sale cosmologice și antropologice în Biserica primară, comparativ cu anumite premise ale teologiei patristice elene ulterioare și ale teologiei scolastice apusene, îndeosebi a lui Augustin, Anselm și d' Aquino*. Este vorba despre prima elaborare a acestui subiect. În caietul respectiv

există pasaje din Noul Testament, pe care le-a grupat tematic, cel mai probabil parcurgând întreg Noul Testament din perspectiva subiectului său, precum și texte patristice din Părinții Apostolici și Părinții veacului al IV-lea, precum Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasilie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Gură de Aur și alți Părinți, ca Sfântul Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și alții.

În teza sa de doctorat dactilografiată, aflată, de asemenea, în posesia mea, pot fi observate corecturi și intervenții manuscrise prin adaosuri în text, note etc. Este, în mod evident, textul tezei de doctorat pe care a depus-o la Facultatea de Teologie din Atena. A stabilit el însuși titlul și subtitlul lucrării după cum urmează. În textul dactilografiat poate fi citit: *Păcatul strămoșesc, adică premisele sale cosmologice și antropologice din epoca Noului Testament până la Sfântul Irineu*. Într-o notă de mână, scrie: *Contribuții la învățătura despre Păcatul strămoșesc, adică premisele sale în Biserica primară până la Sfântul Irineu, comparativ cu teologia ortodoxă și cu teologia apuseană până la Toma d'Aquino*.

În textul final, publicat de Editura Pournarás, titlul și subtitlul au fost stabilite astfel: *Păcatul strămoșesc, adică Contribuții la cercetarea premiselor învățăturii despre Păcatul strămoșesc în Biserica primară până la Sfântul Irineu, comparativ cu orientarea generală a teologiei ortodoxe și a celei apusene până la Toma d'Aquino*.

Reformularea succesivă a subtitlului lucrării de către autorul însuși ne arată clar, pe de o parte, încercarea lui de a exprima în cel mai bun mod cu putință diferența dintre învățătura Părinților Bisericii și pozițiile teologilor scolastici cu privire la păcatul strămoșesc, iar pe de altă parte, faptul că se întemeiază permanent pe Noul Testament și pe Părinții Apostolici de până la Sfântul Irineu, care sunt izvorul gândirii sale teologice.

Astfel, acest prim stadiu al demersului ermeneutic al Părintelui Ioannis Romanidis se mișcă atât în interiorul scrierilor Sfintei Scripturi, cât și al scrierilor Părinților Bisericii, în contrast cu scrierile lui Augustin și ale teologilor scolastici. Lucrarea aceasta scoate la iveală un cercetător academic serios, care, în acest stadiu, este interesat în a căuta duhul gândirii Părinților Bisericii și, în opinia mea, în a arăta că Biserica Ortodoxă este „Biserica istorică”, cea care a păstrat tradiția apostolică așa cum a fost transmisă cu autoritate de la Apostoli la Părinții de mai târziu, prin Părinții Apostolici, în timp ce latinii și protestanții nu doar că au răstălmăcit-o, dar au și denaturat-o semnificativ.

După această cercetare de bază, Părintele Ioannis Romanidis a examinat mai adânc subiectul premiselor cosmologice și antropologice ale păcatului strămoșesc, pentru a studia consecințele căderii omului, care sunt întunecarea minții (*voûς*)* și îndepărtarea omului de Lumina lui Dumnezeu.

* Întemeindu-se pe învățătura patristică, Părintele Ioannis Romanidis a arătat că rolul central în cunoașterea lui Dumnezeu și în îndumnezeire nu îl joacă intelectul și rațiunea, ci mintea (*voûς*), care este altceva decât rațiunea (*λογική*) și intelectul (*διάνοια*) – este pur și simplu o altă facultate, o altă energie a sufletului, pe care omul căzut o confundă cu rațiunea. Este „ochiul sufletului”, atenția cea mai subtilă, capabilă să sesizeze prezența lui Dumnezeu și să intre în comuniune cu El. Este *instrumentul* prin care omul are acces la Dumnezeu. Este *telescopul* prin care Îl vede pe Dumnezeu. Este *duhul* de care vorbește Apostolul Pavel (I Corinteni 14, 15-16). Am optat să semnalăm cititorului că această *minte* este altceva decât ceea ce în mod obișnuit înțelegem prin *minte*, adăugând în paranteză și echivalentul grecesc, *voûς*, acolo unde o impune contextul teologic. Energia, funcția acestei *minți* (*voûς*) este *noetică*, spre deosebire de cea *rațională*. La fel și Rugăciunea care se săvârșește cu această *minte* (*voûς*) este una *noetică* – Rugăciunea minții (*noetică*). Când mintea se eliberează din robia rațiunii, a patimilor și a lumii înconjurătoare, întorcându-se în inimă, din rătăcirea ei, atunci Rugăciunea minții începe să lucreze. Abia atunci se poate spune că mintea (*voûς*) este activă, altfel se află într-o stare moartă, de inerție, în totală subordonare față de intelect. Astfel, Rugăciunea minții se săvârșește cu mintea (*voûς*) înlăuntrul inimii, în vreme ce rugăciunea rațională se săvârșește cu rațiunea (*λογική*), prin cuvinte și înțelesuri. (n. trad.)

De asemenea, a mers mai departe și în cercetarea modului în care omul se întoarce la Dumnezeu și dobândește comuniune și părtășie cu El, adică modul în care este călăuzit de la curăție la luminare și îndumnezeire. În acest al doilea stadiu al lucrării sale creatoare a fost ajutat în mod substanțial de erminia pasajelor Noului Testament, îndeosebi de erminia învățăturii Apostolului Pavel.

Acest lucru îl vedem și în Introducerea la ediția a II-a a tezei sale de doctorat despre *Păcatul strămoșesc*, în care vorbește despre fundamentele teologiei empirice, despre adevărul necreat și cunoașterea seculară, ca și despre diferența dintre esență și energie în Dumnezeu⁴.

Deja, lucrând la studiul despre *Păcatul strămoșesc*, precum se poate vedea din caietul manuscris pe care îl dețin, adunase toate pasajele nou-testamentare referitoare la diavol, la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, la păcatul omului, la moartea duhovnicească, la „inima ca minte (*νοῦς*)” și „inima ca sălaș al lui Dumnezeu”, la „duhul vieții”, la „duhul omului”, la „dreptatea lui Dumnezeu”, la „mântuirea din moarte și stricăciune”, la „instinctul de autoconservare”, la răstignirea cea după Hristos etc. După cum se poate vedea din studiul acestei colecții de citate, în special din cele ale Apostolului Pavel, Părintele Ioannis Romanidis strânsese toate pasajele nou-testamentare referitoare la viața niptico-isihastă a omului ca premisă a mântuirii. Lucrarea aceasta constituie baza concepției sale despre tradiția niptico-isihastă ca viață a Prorocilor, Apostolilor și Părinților.

Studiul Noului Testament din perspectiva tradiției isihaste a Bisericii l-a ajutat apoi în mod deosebit în discuțiile pe care le-a purtat cu protestanții, în calitate de reprezentant al Bisericii Greciei la dialogurile cu aceștia.

⁴ Ἰωάννου Ρωμανίδη, *Τὸ προπατορικό ἁμάρτημα*, op. cit., pp. xxvi-xxxv.

Adeseori îmi spunea că protestanții resping învățătura Părinților Bisericii. Ei nu pot înțelege cele despre persoană, ipostas, esență, energie a lui Dumnezeu, considerându-le o influență a filosofiei elene, care ar fi denaturat tradiția apostolică. Îmi spunea chiar că marele teolog protestant Harnack susține că Ortodoxia ar fi o formă idolatră de creștinism. Astfel, la dialoguri, protestanții, când îi auzeau pe ortodocși folosind termeni din filosofia greacă, erau de-a dreptul scandalizați, nu înțelegeau nimic și respingeau cu totul această învățătură. Prin urmare, nu-i era deloc ușor unui teolog ortodox să le vorbească protestanților în termenii teologiei patristice, pentru că pur și simplu nu era înțeles.

Acest lucru l-a determinat pe Părintele Ioannis Romanidis ca, în dialogurile cu protestanții despre pozițiile ortodoxe, să folosească în mod constant pasaje nou-testamentare, îndeosebi din Apostolul Pavel, punându-i astfel în dificultate. La fel, în discuțiile pe care le purta cu evreii, expunea pasaje din Vechiul Testament despre revelația Cuvântului neîntrupat, a Îngerului Marelui Sfat, a lui Iahve din perspectiva tradiției patristice, fapt care îi surprindea.

Desigur, atunci când Părintele Ioannis Romanidis folosea și tâlcuia pasaje ale Apostolului Pavel, nu o făcea în mod arbitrar, ci avea în minte învățătura Părinților Apostolici și a marilor Părinți ai Bisericii, fără a menționa, de regulă, respectivele pasaje patristice. Cunoștea, cu alte cuvinte, duhul Sfinților Părinți, dar folosea îndeosebi pasaje ale Sfinților Apostoli și, în consecință, și terminologia apostolică în subiecte legate de viața duhovnicească, precum „inima”, „mintea” (*voûç*), „proslăvirea”, „desăvârșirea” etc.

Întrucât l-am cunoscut personal și i-am studiat scrierile și, mai cu seamă, am fost inițiat în cuvântul său prin viu grai, consider că nu tâlcuia la întâmplare Noul Testament, în special pe Apostolul Pavel, ci pe baza a două chei ermineutice semnificative, a două tradiții fundamentale.

Prima dintre aceste tradiții-chei ermineutice era învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care o cunoștea foarte bine, studiindu-i toată învățătura în original și corelând-o cu învățătura Apostolului Pavel. Am făcut o cercetare exhaustivă a tuturor operelor Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care le-am și indexat, și m-am încredințat de legătura aceasta dintre Sfântul Simeon Noul Teolog și învățătura Părintelui Ioannis. De multe ori era afirmată deschis, alteori această legătură era de la sine înțeleasă. Voi încerca la un moment dat să prezint corelația dintre tâlcuirea pasajelor apostolice pe care o face Părintele Ioannis Romanidis și învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog.

A doua dintre aceste tradiții-chei ermineutice, prin intermediul căreia studia Epistolele Apostolului Pavel, era tradiția vie întâlnită la Părinții isihăști din Sfântul Munte și din afara Sfântului Munte, cu care stătea de vorbă despre curățirea inimii, despre luminarea minții (*voûç*), adică despre Rugăciunea minții (*noetică*)*, și despre vederea lui Dumnezeu, care este vederea Luminii necreate. De asemenea, a fost marcat de *Pelerinul rus*, de scrierile Cuviosului Siluan Atonitul și, desigur, de scrierile Părinților *Filocaliei*.

Prin urmare, învățătura niptico-isihastă a Părintelui Ioannis Romanidis este indisolubil legată de învățătura Apostolului Pavel și a Sfântului Simeon Noul Teolog, precum și de experiența isihăștilor contemporani, pe care îi cunoscuse direct sau indirect. În opinia mea, la acestea trebuie să mai adăugăm și propria sa experiență, dar, personal, nu cunosc măsura duhovnicească la care ajunsese. Nu cred că ar putea

* O traducere mai precisă a Rugăciunii minții ar fi „Rugăciunea *noetică*” păstrându-se astfel, pe de o parte, sensul cu neputință de redat în limba română al cuvântului *voûç*, iar, pe de altă parte, menținându-se forma adjectivală, care arată *caracterul rugăciunii* (Rugăciunea este *noetică*), iar nu substantivală, care arată *subiectul acțiunii* (Rugăciunea este *a minții*) – căci, până la urmă, atunci când mintea se roagă în inimă, Duhul În-suși e Cel care se roagă „cu suspine de negrăit” (Romani 8, 26). (n. trad.)

cineva să insiste atât de mult asupra unor subiecte dacă el însuși nu ar avea experiență personală. Un Părinte duhovnicesc experimentat, vrednic de pomenire, mi-a mărturisit cât de mult a fost impresionat de insistența aceasta a Părintelui Ioannis asupra anumitor aspecte, motiv pentru care el însuși a ajuns să fie atent la ele.

La acești factori trebuie să adăugăm și învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul, pe care o diferenția, cu argumente solide, de tradiția neoplatoniciană; învățătura Sfântului Grigorie Palama, pe care o cercetase și în care era expert, considerând-o chintesența tradiției isihaste a Bisericii; și învățătura Părinților Capadocieni, de care era mândru, ca unul care la rândul-i era de spiță capadociană.

Insistența lui asupra tradiției niptico-isihaste se explică prin faptul că aceasta este viața Prorocilor, Apostolilor și Sfinților, așa cum se regăsește în Sfânta Scriptură și în întreaga tradiția bisericească (Sfinte Canoane, *Molitfelnic*, imnografie, scrieri patristice, *Filocalie*), și s-a manifestat cu putere în dialogul purtat de Sfântul Grigorie Palama întâi cu Varlaam, iar apoi cu Achindin și Grigoras.

Părintele Ioannis a dat o mare însemnătate și greutate tradiției niptice, deoarece, alături de dogme, este cea care face diferența între tradiția ortodoxă și tradiția franco-latinilor* și a protestanților. Mai concret, diferența aceasta a identificat-o în termenii *analogia entis* (analogia ființei) și *analogia fidei* (analogia credinței), ce se referă la moduri diferite de trăire a Revelației lui Dumnezeu.

Analogia entis se referă la existența unei analogii între necreat și creat, la faptul că Dumnezeu ar fi creat lumea după forme arhetipale, iar mântuirea omului ar consta în

* Echivalent pentru *papistași*, „*catolici*”. Sunt numiți *franci* după denumirea triburilor germanice dominante care au denaturat creștinismul apusean și au impus doctrina papistașă. Mai sunt numiți și *latini* după denumirea limbii oficiale a „Bisericii” papistașe. (n. trad.)

întoarcerea sufletului la lumea nenăscută a Ideilor. Aceasta este metafizica clasică, cea care a influențat și teologia franco-latinilor. Astfel, conform acestei teorii, omul ar putea cunoaște esența lui Dumnezeu dacă ar deține cunoașterea esenței lucrurilor create, prin intermediul rațiunii (*λογική*) ome-nești. Exponentul acestei tradiții a fost Varlaam, de aceea și Sfântul Grigorie a reacționat împotriva acestei „analogii speculative”.

Analogia fidei se referă la relația omului cu Dumnezeu prin credință, așa cum este ea revelată în Sfânta Scriptură. Tradiția aceasta vorbește despre faptul că Revelația lui Dumnezeu ar fi fost dată prin cuvinte, și ar putea fi cunoscută nu prin filosofie, ci prin Sfânta Scriptură, care este cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, cineva care studiază Sfânta Scriptură ar putea ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și la comuniunea cu El, pentru că Revelația lui Dumnezeu a fost depusă în Sfânta Scriptură, care este cuvântul lui Dumnezeu.

Părintele Ioannis Romanidis susținea că aceste două tradiții (*analogia entis* și *analogia fidei*) sunt caracteristice creștinismului apusean, fiind străine de învățătura Părinților Bisericii. Potrivit învățăturii Bisericii Ortodoxe, cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește prin participarea la energia cură-țitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, care este trăită în Biserică prin Taine și prin nevoie. Când cel îndumnezeit ajunge la vederea slavei lui Dumnezeu, nu întâl-nește nici forme arhetipale, nici cuvinte, ci participă la Lumi-na necreată și distinge extrem de clar necreatul de creat.

Nevoia înseamnă tradiția niptico-isihastă, care este pre-misa dogmelor și calea ce duce la întâlnirea omului cu Dum-nezeu. Astfel, cunoașterea lui Dumnezeu nu este legată nici de filosofie, nici de simpla lectură a Sfintei Scripturi – cu toa-te că Sfânta Scriptură este importantă, deoarece consemnează experiența îndumnezeirii –, ci este legată de trăirea tradiției niptico-isihaste și de vederea slavei lui Dumnezeu.

Crearea lumii

Este o învățătură clasică a Sfinților Părinți, așa cum a fost formulată de Marele Atanasie, aceea că *„Tatăl, prin Fiul, întru Duhul Sfânt, pe toate le săvârșește”*. Crearea lumii este lucrarea comună a Dumnezeuului Treimic. Zidirea nu există prin sine, nici nu este produsul hazardului, ci este o creație a Dumnezeuului Treimic.

Din lumea creată fac parte îngerii, demonii, lumea materială și omul. Toate acestea, în diferite moduri, au fost create de Dumnezeu, Dumnezeu le-a adus din non existență la existență, din neființă la ființă.

În cele ce urmează vom vedea câteva aspecte ale acestui fapt, din experiența sfinților Bisericii.

1. Facerea lumii create

La început, Dumnezeu a creat lumea noetică*, duhurile noetice, „înțeleghătoare”, adică pe îngeri, apoi a creat lumea sensibilă, întreaga creație materială și, în cele din urmă, ca o încununare, l-a creat pe om, alcătuit din elemente noetice și sensibile. Astfel, avem în om rezumatul întregii creații.

a) Dumnezeu Creatorul

În capitolul anterior am făcut distincția dintre esența și energia lui Dumnezeu, precum și dintre creat și necreat. Aceste două distincții teologice sunt extrem de importante în ceea ce privește crearea lumii. Distincția dintre esență și energie în Dumnezeu arată că Persoanele Sfintei Treimi sunt unite între ele după esență, în timp ce întreaga făptură creată se împărțasește în moduri diferite de energia lui Dumnezeu.

O consecință a acestei învățături este că Dumnezeu nu este Creator după esență, ci după energie și după voință. Aceasta înseamnă că „Dumnezeu ar fi putut foarte bine și să nu creeze lumea, pentru că lumea nu-I adaugă nimic lui Dumnezeu, și de aceea Dumnezeu este liber, nu lucrează din necesitate”.

Prin urmare, atât esența, cât și energia lui Dumnezeu sunt necreate, deosebindu-se de esența și energia făpturilor, care sunt create. Și amândouă aceste realități (esență-energie, creat-necreat) ale relației lui Dumnezeu cu lumea sunt cunoscute empiric de văzătorii de Dumnezeu, iar nu filosofic sau speculativ.

* Vezi nota de la p. 22. (n. trad.)

Pe durata experienței lor, așa cum am menționat anterior, văzătorii de Dumnezeu au cunoscut că se împărtășesc de energia lui Dumnezeu, nu de esența Lui, de aceea și propovăduiau că Dumnezeu este Creator după energie și după voință, că este Proniator al lumii și are comuniune cu lumea prin energiile Sale necreate.

De asemenea, văzătorii de Dumnezeu au cunoscut din experiență că „toate cele create provin din neființă”.

„Ceea ce este creat provine din neființă, câtă vreme ceea ce este necreat nu este făptură, și a existat dintotdeauna și va exista întotdeauna.”

Lumea nu a fost creată prin copierea Ideilor arhetipale care existau în Dumnezeu, așa cum susținea doctrina platoniciană, ci a fost creată de Dumnezeu fără mijloace create. Iar acesta este un lucru care ține de experiența vederii dumnezeiești a sfinților.

„Din experiența îndumnezeirii sau a vederii lui Dumnezeu, Prorocii, Apostolii și Sfinții știu că nu există nici o asemănare între creat și necreat. Aceasta înseamnă că ființele create nu sunt copii ale arhetipurilor și modelelor necreate. Zidirea e unică, fiind creație în sine, la fel cum și necreatul e unic în sine. Aceasta înseamnă că, dacă Ideile universale ar exista, nu ar putea în nici un caz să aparțină dimensiunii necreate a existenței.”

Astfel, Dumnezeu a creat întreaga făptură „după voia Sa”, adică de bunăvoie. Nimic nu se săvârșește la Dumnezeu (și de către El) din necesitate, lucru ce I-ar nega libertatea. La Dumnezeu nu este valabil principiul aristotelic al „entelehieii”, care implică progresul de la „potențialitate” la „actualitate”, conform căruia Dumnezeu ar fi avut nevoie să creeze lumea

ca să desăvârșească muabilul, trecându-l de la potențialitate la actualitate. Conform acestei concepții eronate, „Dumnezeu era nedesăvârșit, căci, pentru a deveni desăvârșit, a creat lumea, de vreme ce avea nevoie de lume ca să se desăvârșească”.

Apoi, lumea a fost creată de Dumnezeu „din materie non-existentă”, adică „din neființă”. Prin această învățătură este răsturnată concepția platoniciană conform căreia lumea este o copie a Ideilor.

„Toate lucrurile create sunt din nimic.”

Acest „din nimic”, pe care îl întâlnim în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, este redat prin expresia „din neființă”. Însă, deoarece filosofia existențialistă contemporană consideră „nimicul” drept principiu ontologic, de aceea expresia „din nimic” este interpretată și înțeleasă mai bine prin expresia „din neființă”. Și este folosită pentru a se face distincție între crearea lumii pe de o parte, și nașterea Cuvântului și purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl pe de altă parte.

„Toate cele necreate există dintotdeauna și nu au nici început, nici sfârșit. Iar toate cele create sunt din nimic, după voia lui Dumnezeu. Nici un lucru creat nu este din Dumnezeu. Din Dumnezeu sunt numai Fiul, Duhul, energiile etc. Tot ceea ce este din Dumnezeu este necreat. Cele create sunt din nimic. Categoria aceasta a gândirii patristice este extrem de importantă.”

Discuția despre lumea care a fost creată „din neființă” este legată și de înfruntarea ereziei ariene, având în vedere că Arie susținea că Logosul-Cuvântul ar fi prima făptură creată, prima creație a lui Dumnezeu. Atunci era nevoie de un răspuns la întrebarea despre diferența dintre nașterea Cuvântului de către Tatăl și crearea lumii de către Dumnezeu.

„Care era problema pentru Atanasie? Fiul, din cine este? Este din Tatăl, din esența Tatălui, din ipostasul Tatălui, sau din neființă? Acesta este unul din criteriile Ortodoxiei.

Apoi, dacă Fiul este din neființă, atunci avem erezia lui Arie. Dacă este din Tatăl, înseamnă că nu este făptură creată, pentru că făpturile create sunt doar din neființă. Tot ce nu este din neființă este necreat. Ceva ce nu este din neființă e imposibil să fie făptură creată. Pentru că Dumnezeu pe toate le-a făcut din neființă. Făpturile create sunt din neființă, iar tot ceea ce este din Dumnezeu este necreat.”

Aceasta este o învățătură generală a Părinților Bisericii.

„Pentru Părinți, tot ceea ce este din nimic e făptură creată, iar tot ceea ce este necreat este din Tatăl. De aceea, Cuvântul este din Tatăl deci necreat, Duhul este din Tatăl deci necreat, în vreme ce toate câte sunt din nimic sunt lucruri create.”

Prin urmare, această învățătură a Sfinților Părinți nu este teoretică-speculativă-filosofică, ci pur empirică. Aceste dogme „despre crearea lumii din nimic, despre creat și necreat”, Sfinții Părinți le cunosc din experiență, pentru că, atunci când ajungeau la Revelație, vedeau diferența dintre Cuvântul și lumea creată, dintre slava necreată și energia făpturilor create. Această experiență o aveau încă dinainte ca învățătura aceasta să fie consemnată în Sfânta Scriptură, de vreme ce „Patriarhii existau dinaintea textelor scrise ale Vechiului Testament”.

„Oricine a ajuns la îndumnezeire cunoaște cele despre crearea lumii, pentru că vede atunci ceea ce este din Tatăl și cele ce sunt din neființă. Adică, vede Persoana Cuvântului și a Sfântului Duh, Care provin de la Tatăl prin

Căderea omului

În capitolul precedent am văzut în detaliu cum au fost create lumea și omul, cum funcționau sufletul și trupul, și cine era omul firesc după crearea sa.

Moise, văzătorul de Dumnezeu, în cartea Facerii, nu descrie doar cele despre crearea lumii, ci și ce s-a întâmplat la căderea omului și urmările căderii asupra întregii zidiri. Zidirea nu era liberă să cadă în stricăciune, ci a fost trasă de omul cel căzut. Având în vedere că omul este alcătuit și din elemente ale lumii sensibile, în consecință a transmis urmările păcatului întregii zidiri.

Înainte de cădere, mintea (νοῦς) omului se afla în comuniune cu Dumnezeu și cu îngerii, vedea slava lui Dumnezeu și, din această perspectivă, toate energiile sufletului și trupului se transfigurau. Toate erau în avânt și mișcare spre Dumnezeu. După cădere însă, acestea s-au răsturnat, deoarece mintea întunecată pierduse controlul asupra energiilor sufletului și ale trupului și nu mai răspândea lumina în zidire.

În cele ce urmează vom vedea care este cauza pentru care a avut loc căderea omului.

1. Viața de după cădere a celor întâi-zidiți

Atât starea de dinaintea căderii, cât și starea de după cădere a celor întâi-zidiți sunt consemnate de Moise, văzătorul de Dumnezeu, în cartea Facerii. El însuși a dobândit „ochi de Sine-văzător”, L-a văzut pe „Cel ce este” și a cunoscut, în Duhul, toate câte s-au petrecut. Mai departe, a descris aceste lucruri prin cuvinte și înțelesuri create.

Stări asemănătoare au fost descrise uneori și înaintea lui Moise, de către Prorocii și Părinții de dinainte de Lege. Și aceștia au dobândit cunoaștere personală a celor întâmplare la cădere.

Același lucru îl fac și Părinții de-a lungul veacurilor. Citesc în cartea Facerii cele ce s-au petrecut la crearea și la căderea omului, dar le tâlcuiesc prin experiența lor personală. Cu alte cuvinte, prin experiența personală pe care au dobândit-o, îl tâlcuiesc atât pe omul de dinainte de cădere, cât și pe omul de după cădere.

Există două tradiții referitoare la felul cum era Adam înainte de cădere: cea alexandrină și cea antiohiană. Ambele perspective sunt consemnate în opera Sfântului Ioan Damaschinul.

„Există o relatare despre crearea omului în cartea Facerii. Există o tâlcuire patristică despre creație, despre cădere etc., la capitolul acesta.

În teologia patristică, avem două tâlcuiri ale căderii. Prima, care predomină în Antiohia, este că omul, atunci când

a fost creat, a fost așezat de Dumnezeu într-o stare de luminare, și a căzut din luminare. În Capadocia, în Alexandria și în alte părți ale Bisericii primare, există tradiția că omul se afla în stare de îndumnezeire. Alte tradiții sunt o combinație a celor două.”

„Anumiți Părinți ai Bisericii cred că mintea (*νοῦς*) celor întâi-zidiți era în stare de vedere dumnezeiască. Tradiția aceasta e una puternică, e Școala Alexandrină. În teologia antiohiană însă, exista pomenirea lui Dumnezeu, cu vederea lui Dumnezeu când și când, dar în special cu pomenirea și cu propria lor experiență ascetică. Și avem două trepte ale vederii. O treaptă este luminarea, care e rugăciunea neîncetată, iar cealaltă este strălucirea, vederea, vederea continuă, care e vederea lui Dumnezeu, îndumnezeirea.”

„Sfântul Ioan Damaschinul ne descrie ambele concepții, fără a lua însă vreo poziție în acest sens. Îl lasă pe cititor să aleagă ce dorește.”

„Am publicat un studiu în care fac o prezentare a lui Ioan Damaschinul. Damaschinul îi descrie pe cei întâi-zidiți în două moduri: în primul caz au Rugăciunea minții, în celălalt au îndumnezeirea. Acum, dacă aveau îndumnezeirea sau Rugăciunea minții, adică dacă mintea avea pomenirea lui Dumnezeu sau mintea Îl vedea pe Dumnezeu, acestea sunt două tradiții. Care e cea corectă, nu știm.”

Părinții Bisericii, tâlcuind cartea Facerii, „nu se ocupă de Adam ca Adam, ci de mintea (*νοῦς*) lui Adam. Adam s-a îmbolnăvit pentru că mintea i s-a întunecat”. De aceea nu sunt descrise în detaliu diferitele evenimente din viața celor întâi-zidiți înainte de cădere. Pe Părinți îi interesează ce a survenit prin cădere. De fapt, se subliniază starea minții de dinainte de

cădere și de după cădere, deoarece, „practic, omul a fost zidit pentru îndumnezeire”.

„În esență, pe Părinți nu-i interesa când anume au fost creați cei întâi-zidiți, cum au fost ei creați, în ce stare se aflau etc. Dar ce făceau Părinții? Luau experiența actuală a luminării și îndumnezeirii și, pe baza ei, tâlcuiau Vechiul Testament.

Cunoșteau experiența aceasta a luminării și de la Proroci, și din Noul Testament, dar mai ales din propria lor experiență, pentru că aveau un Părinte duhovnicesc* în stare de luminare, care, probabil, «călătorea» când și când în starea de îndumnezeire. Acesta avea fii duhovnicești și, din experiența lui personală, îi călăuzea pe baza Prorocilor Vechiului Testament și a Apostolilor, și făcea o tâlcuire corectă a Sfintei Scripturi.”

Părinții Bisericii tâlcuiau cele despre crearea lui Adam și Evei și despre viața lor în Rai de dinainte de cădere pe baza experienței vederii lui Dumnezeu pe care înșiși o aveau, sau după cum o văzuseră la Părinții îndumnezeiți. Când vedeau, adică, sfinți care se înnoiseră duhovnicește și aveau experiențe ale luminării și îndumnezeirii, spuneau că oarecum în felul acesta ar fi trăit și cei întâi-zidiți în Rai. Expresia „oarecum în felul acesta ar fi trăit” arată că acum, prin Întruparea lui Hristos și îndumnezeirea firii omenești în ipostasul Cuvântului, i s-a dat omului posibilitatea de-a se uni cu Hristos și, prin urmare, îndumnezeirea lui să fie mai puternică, iar cel îndumnezeit să trăiască o stare duhovnicească mai înaltă decât cea pe care au trăit-o Adam și Eva în Rai.

„Astfel, Părinții îl iau pe îndumnezeit, așa cum este el acum, și pe cel care trăiește în vederea lui Dumnezeu, așa

* Vezi nota de la p. 156. (n. trad.)

cum este el acum, și-l proiectează pe omul duhovnicesc de azi în epoca lui Adam și Evei. Altfel spus, Părinții iau starea de azi a vederii lui Dumnezeu, care este Rugăciunea minții, îndumnezeirea, și spun: «Acesta este omul. Aceasta este starea de cădere a omului. Aceasta este starea de înviere a omului». Așadar, când teologhiesc despre Adam și Eva, pur și simplu teologhiesc din punctul ăsta de vedere.

Dacă Adam și Eva aveau Rugăciunea minții sau îndumnezeirea, dacă aveau vederea lui Dumnezeu sau Rugăciunea minții, putea fi ori una, ori alta, indiferent ce era, ei se aflau în starea de vedere a lui Dumnezeu. În privința aceasta nu e nici un dubiu. Dacă vederea lui Dumnezeu era pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu sau dacă era vederea dumnezeiască, asta e cu totul altă discuție.”

De asemenea, trebuie să avem în vedere faptul că Părinții Bisericii au analizat starea duhovnicească a celor întâi-zidiți din perspectiva înnoirii omului, adică a tămăduirii lui, iar nu dintr-o dispoziție de curiozitate științifică sau duhovnicească.

„Spuneam cum erau cei întâi-zidiți. Și erau fie cu Rugăciunea minții, fie cu vederea lui Dumnezeu, adică la îndumnezeire. Nu contează cum anume erau, nu contează dacă aveau Rugăciunea minții sau îndumnezeirea. Ceea ce contează e că în felul acesta se tămăduiește omul. Și înainte de-a se îmbolnăvi, în starea lui harismatică firească, era ori așa, ori așa – nu contează. Mintea (*νοῦς*) este însă un fenomen antropologic.

Așa cum avem celule, inimă, artere etc., la fel, omul are în plus și mintea aceasta, care este întunecată. Dar mintea nu e un fenomen teologic, nici unul filosofic. Este un fenomen antropologic, o parte integrantă a personalității omenești, așa cum sunt ochii, dinții, nasul ș.a.m.d.”

2. Păcatul strămoșesc

Există multe căi de înțelegere a păcatului strămoșesc, din punct de vedere patristic ortodox. În cele ce urmează vom pune în lumină esența păcatului strămoșesc. Asupra acestui subiect, în care se arată diferența dintre teologia ortodoxă și alte confesiuni, au fost formulate mai multe puncte de vedere.

Esența păcatului strămoșesc este mai profundă decât ceea ce i se atribuie în mod obișnuit. Întâi de toate, Sfinții Părinți învață, din experiența lor, că omul are două feluri de memorie: memoria celulelor trupului, care ajută la buna funcționare a trupului, și memoria inimii, în care este înscris numele lui Dumnezeu și se săvârșește neîncetat Rugăciunea minții.

„În ziua de azi, oamenii de știință știu că există în om două feluri de memorie. Există memoria celulară, ADN-ul, care e ca o bandă într-un casetofon și «rulează» înnoirea celulelor omului, cu dezvoltări programate ale celulei. Și, pentru că există memoria asta, celulele știu ce să facă, adică știu cum să se înmulțească, la fel ca un computer care ar efectua operațiunea aceasta de înmulțire a celulelor.

Aici avem ceva straniu, anume că celula se divide indivizibil. Celula se împarte neîmpărțit în cele împărțite. E foarte straniu lucrul acesta, pentru că seamănă cu taina prezenței lui Dumnezeu în lume pe care o descriu Părinții Bisericii, în care Dumnezeu se împarte neîmpărțit în cei împărțiți.

Cam același lucru îl fac și celulele. O celulă se înmulțește fără să-și piardă propria identitate, pentru că, de

fiecare dată când oricare dintre celule se înmulțește, celula în sine rămâne întreagă, și toate genele, toate rămân la fel. Și în celulele acestea există ADN-ul, care programează toată această dezvoltare și înmulțire a celulelor etc. Lucrul acesta nu ar fi fost posibil dacă celula nu ar fi avut memorie. Există un sistem de memorie care garantează dezvoltarea corectă a tuturor organismelor biologice din lume, a tuturor ființelor vii.

În afara acestei memorii a celulelor, avem și memoria creierului, memoria care există în materia cenușie, pe care o are lumea vie și omul. Chiar și lumea plantelor are memorie.

Acum, în afara acestor memorii pe care le cunoaște știința astăzi, în tradiția ortodoxă există și o altă memorie, pomenirea* neîncetată a lui Dumnezeu, care își are sediul în inima omului. Dar sistemul acesta de memorie a încetat să mai funcționeze din cauza căderii omului. Și, când Părinții vorbesc despre cădere, înțeleg practic întreruperea funcționării sistemului de memorie care exista la cei întâi-zidiți.”

„Esența păcatului strămoșesc este că Dumnezeu l-a creat pe om cu două centre ale personalității. Un centru este sistemul nervos. Coordonatorul sistemului nervos este creierul, materia cenușie, care e conectat la întregul sistem nervos al omului și conduce relațiile omului cu lumea din afară. Apoi, există și sistemul celular al omului, care, după cum bine știm astăzi de la biologi, constituie un sistem complet de memorie celulară, ca un computer.”

În afara acestui centru al personalității umane mai există încă un centru, care își are sediul în inimă: centrul duhovnicesc al personalității umane. Astfel, căderea omului este,

* Vezi nota de la p. 168. (n. trad.)

de fapt, întreruperea funcționării sistemului său duhovnicesc de memorie. Acest lucru a avut și consecințe morale, însă, în esență, a fost o problemă ontologică.

„Mulți înțeleg azi căderea ca pe o cădere morală, în timp ce Sfântul Simeon Noul Teolog, atunci când vorbește de cădere, nu înțelege o cădere morală, pentru că Sfântul Simeon Noul Teolog nu are un sistem moral. Sfântul Simeon Noul Teolog este un ascet. Învăță asceza, nu morală, și gândește ascetic, nu moral. Vrea să spună că oamenii nu au Rugăciunea minții. Asta vrea să spună.”

Această întrerupere a funcționării „sistemului de memorie” al inimii se numește, la Sfinții Părinți, „înnegrire” a *după chipului*, „întunecare a minții (νοῦς)”, „mintă fără de socotință”. „Peste tot în literatura patristică, subiectul acesta al căderii este legat de întunecarea minții omului.” „Om căzut e unul care are minte întunecată – și cu asta, basta.”

În același timp, această minte căzută este definită și ca „nelucrătoare”, adică a încetat să mai lucreze în mod firesc, după cum a fost ea creată de Dumnezeu.

Așa cum am afirmat mai înainte, Sfinții Părinți studiau „descrierea istorică a căderii, la care se referă Sfânta Scriptură”, dar tâlcuiau acest eveniment prin propria lor experiență, de vreme ce au cunoscut ce este mintea luminată.

„Luminarea omului este sălășluirea Duhului Sfânt în inima omului, așadar omul se face templu al Duhului Sfânt, și același Duh Sfânt al lui Dumnezeu lucrează în-lăuntrul minții omului și o luminează.”

„Noi cum știm că mintea lui Adam s-a întunecat? Foarte simplu, pentru că știm că noi înșine avem acum mintea întunecată.”

Așadar, experiența minții întunecate și luminate i-a călăuzit pe Sfinții Părinți la tâlcuirea atât a stării lui Adam de dinainte de cădere, cât și a stării de după cădere. Este esențial să subliniem lucrul acesta, pentru a înțelege că Sfinții Părinți nu vorbeau filosofic, nici după închipuirea lor, ci empiric.

După această explicație, trebuie să definim în ce constă nelucrarea și întunecarea minții (*voûç*), cu alte cuvinte trebuie să analizăm ce este „minte nelucrătoare”.

Minte omului, așa cum a fost creată ea de Dumnezeu, trebuia să se miște către El, să fie caracterizată de așa-numita mișcare „mai presus de fire”. Prin cădere însă a pierdut această mișcare, și se mișcă „după fire” și „împotriva firii”. Cu alte cuvinte, energia minții este „defectă”, și lucrul acesta se manifestă în faptul că omul devine iubitor de sine, își îndreaptă atenția către trup și, în loc să aibă dragoste jertfelnică, are dragoste egoistă.

„Minte se află în stare de cădere și e nelucrătoare; are o lucrare rudimentară și trebuie activată.”

Minte nelucrătoare este numită minte care „nu lucrează corect”.

„Pentru noi, căderea este localizată la nivelul minții, adică atunci când minte a încetat să mai lucreze. Aceasta este căderea.”

Lucrarea nefirească a minții înseamnă că minte nu mai primește energia Luminii lui Dumnezeu, așa că se întunecă, motiv pentru care vorbim despre „întunecarea minții (*voûç*)”, care este însușirea caracteristică a căderii. Minte întunecată „înseamnă că energie noetică a inimii omului nu lucrează corect”. Și lucrul acesta este păcatul. „Păcatul este întunecarea