

PROBLEME DE LOGICĂ A RELIGIEI ÎN TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

COSMIN DUMITRESCU

Problems of the logic of religion in the orthodox dogmatic theology. Employing the conceptual apparatus of classical logic and the tools of symbolic logic, my study will approach the following issues: the applications of logico-classical theory of reasoning in the orthodox Christology; the logico-symbolical interpretation of some neo-testamentary basic texts and their dogmatic analysis; possibilities and limits of logico-symbolical interpretation of orthodox dogmatic theology; dialectico-speculative interpretations of the works of the Fathers concerning the dogma of the Holy Trinity.

Key words: proof, truth, dogma, logic

Aplicații ale teoriei logico-clasice a raționamentului (silogismului) în hristologia ortodoxă

Definiția silogismului clasic, după cum afirma Wilhelm Wundt, este o interpretare a definiției generale a silogismului dată de Aristotel în *Anal. Pr.*, I, 24b, 15-20. O traducere aproximativă a acestei definiții în limba română ar putea fi următoarea: silogismul este o formă logică în care *ceva* (*ceva* trebuie înțeles la plural – *quibusdam*) fiind puse *altceva* decât cele puse urmează (*consequitur*) cu necesitate prin faptul că acestea sunt. Dacă în locul lui *ceva* scriem *două judecăți*, iar în locul lui *altceva*: *o judecată*, obținem definiția clasică a silogismului.¹

La nivel demonstrativ sau silogistic însă, în afară de respectarea principiului identității, care se referă la termeni și al noncontradicției, care se referă la judecăți, trebuie respectat și principiul rațiunii suficiente. Prin urmare silogismele trebuie să aibă un temel logic în virtutea căruia se face argumentarea sau demonstrația.

În general, argumentarea este definită ca fiind procesul logic prin care încercăm să determinăm acceptarea unei teze. Există două tipuri fundamentale de argumentare: cea care urmărește demonstrarea faptului că propoziția propusă este adevărată sau, dimpotrivă, cea care dorește să arăte că propoziția care ni se propune ca teză este falsă. Cea de-a doua formă de argumentare poartă numele de respingere sau combatere. Demonstrația și respingerea au în vedere adevărul (sau falsul) propoziției propuse ca teză. Astfel, demonstrația este procesul logic – raționamentul sau șirul de raționamente – prin care o propoziție dată este conchisă din

¹ Cf. W. Wundt, *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1906, p. 288, citat de Ion Bălin, *Forme și operații logice*, Edit. Științifică, București, 1998, p. 7.

propoziții adevărate, iar combaterea este demersul logic prin care o propoziție este respinsă ca falsă.

În studiul de față vom avea în vedere prezentarea unor raționamente referitoare la enunțuri din teologia dogmatică ortodoxă, respectiv din hristologie, care au fost respinse ca false de către arienii eunomieni, dar al căror adevăr a fost demonstrat de Sfinții Părinți ai Bisericii.

Vor fi analizate trei raționamente identificate de noi în lucrarea de teologie dogmatică a Sfântului Grigorie de Nazianz (329–389 p.Hr.): *Cele cinci cuvântări teologice*², și modul în care acesta respinge argumentele aduse de ereticii arieni, conduși de Eunomie, împotriva divinității lui Iisus Hristos.

„Fără să numească pe adversarii pe care îi combate în aceste Cuvântări, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, se știe că ei sunt aderenții lui Eunomie de Cyzic, sau acesta însuși. Acesta era un urmaș al lui Arie, care considera pe Fiul lui Dumnezeu o creatură. Ca și Grigorie de Nyssa și Teodoret al Cyzicului, Grigorie de Nazianz îl denunță pe Eunomie ca pe cel ce a prefăcut misterul dumnezeirii într-o *dexteritate de limbaj* (s.n.), expresie a unei virtuozități logice. Eunomie considera că există o contradicție între *naștere* și *creație*. Dacă Dumnezeu Tatăl e nenăscut, iar Fiul e născut, Fiul nu mai e de o ființă cu Tatăl. Nașterea Lui e una cu crearea Lui.

Se făcea o gravă confuzie în această teorie a lui Eunomie, afirmă Părintele Stăniloae: Fiul fiind născut, e neasemenea Tatălui. De aceea adepții lui Eunomie se numeau *anomei*, ei neadmițând că Fiul cel Unul Născut poate fi fără început, ca și Tatăl. Ei socoteau că Fiul are un început, deci vine la existență în timp. Dar prin aceasta introduceau timpul în toată dumnezeirea. Apărea aici o nouă contradicție: Dumnezeu e Creatorul tuturor, chiar și al Fiului. Dar îi comunică acestuia puterea creatoare, însă nu și participarea la ființa Sa. Fiul este în aceasta ne asemenea cu Tatăl. Sfântul Grigorie pune în evidență contradicțiile și neajunsurile doctrinei lui Eunomie, apărând stăruitor deoființimea Fiului lui Dumnezeu cu Tatăl”.³

În primul exemplu⁴ studiat de noi, eunomienii încearcă să demonstreze că Fiul nu este de o ființă cu Tatăl, aducând ca argument separarea voințelor Acestora.

„L-a născut, întrebă aceștia, Tatăl pe Fiul fără voia Lui? Sau L-a născut Tatăl pe Fiul cu voia Acestuia din urmă?”

„Dacă L-a născut fără voia Acestuia, atunci înseamnă că a fost constrâns Acesta să se nască. Și atunci cine L-a constrâns?” Pentru această întrebare, răspunsul ar fi fost: Tatăl. Deci, conform eunomienilor, nu mai este unitate de voință între Tatăl și Fiul. Voința Fiului e constrânsă de voința Tatălui, deci inferioară ei. Voințele fiind diferite și naturile sunt diferite, eunomienii identificând natura cu voința.

„Iar dacă Fiul S-a născut din voia Fiului, continuă ei, Acesta e Fiul voinței

² Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Edit. Anastasia, București, 1993.

³ D. Stăniloae, *Introducere la Cele cinci cuvântări teologice* ale Sf. Grigorie de Nazianz, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 8, 9.

⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 55, 56.

Sale. Și, deci, cum e Acesta din Tatăl?” Aceasta deoarece, ca și în prima leamă, având voințe diferite ale Tatălui și Fiului, avem și naturi diferite ale Acestora.

Deci, concluzionează eunomienii, fie că Fiul S-a născut fără voia Lui, fie că S-a născut cu voia Lui, ajungem tot la voințe diferite și naturi diferite ale Tatălui și Fiului. Prin urmare, Fiul nu poate fi de o ființă cu Tatăl, ceea ce reprezintă teza principală a lui Eunomie. Acest raționament al lor este o dilemă complexă constructivă ce poate fi scrisă astfel:

Dacă Fiul *S-a născut fără voia Lui (A)*, atunci *a fost constrâns să Se nască (B)*; dacă *S-a născut cu voia Lui (C)*, atunci *a fost Fiul propriei voințe (D)*.

Fiul *S-a născut fără voia Lui (A)*, sau *S-a născut cu voia Lui (C)*.

Deci: *A fost constrâns să Se nască (B)*, sau *a fost Fiul propriei voințe (D)*.

Dilema complexă constructivă are forma⁵:

Dacă A, atunci B; dacă C, atunci D

A sau C

Deci: B sau D

„Tu, care afirmi cu ușurință tot ce voiești, răspunde Sfântul Grigorie printr-un raționament asemănător, voind tu, ai venit la existență din tatăl, sau nevoind ai venit la existență din tatăl? Dacă ai venit la existență dintr-un tată fără să vrei, atunci ai fost constrâns. Și cine te-a constrâns? Vei spune că firea.

Iar dacă ai voit tu, tatăl tău dispare prin câteva silabe, căci ai apărut ca un fiu al voinței tale, nu al unui tată”.

„Deci, explică Sf. Grigorie greșeala de raționament a eunomienilor, socotesc că altceva este *cel ce vrea* și altceva *voința* (celui voit), cel ce se naște și nașterea, cel ce vorbește și cuvântul. Deci nu e al voinței ceea ce se voiește, ci al celui ce voiește, naște sau vorbește”.

„Totuși, continuă el, lui Dumnezeu, Cel căruia Îi este proprie nașterea (Fiului), Îi este proprie în mod egal și voința de a naște (a Tatălui). Nu există intermediar între ele, dacă admitem în mod total ideea că nașterea nu e superioară voinței”.

Părintele Dumitru Stăniloae face următoarele comentarii asupra celor spuse de Sfântul Grigorie de Nazianz: „În Dumnezeu este o unire între voința Celui ce poate să nască și a Celui ce vrea să fie născut. Deci nu se poate spune că Fiul Se naște numai prin voința Lui, impusă Tatălui. În Dumnezeu nu e nici o despărțire între voințe, nici o identitate a voitorilor. Sunt doi care voiesc, dar voiesc același lucru: și Tatăl și Fiul voiesc să Se nască Fiul din Tatăl”.⁶

În cel de-al doilea exemplu⁷ al nostru, este susținută de către eunomieni diferența între ființa Tatălui și cea a Fiului:

⁵ Conform G. Enescu, *Tratat de logică*, Edit. Lider, București, p. 145, d. 3.

⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit.*, p.143, nota 103.

⁷ *Ibidem*, p. 59.

„Născutul sau Nenăscutul este ființa lui Dumnezeu? Dacă Nenăscutul este ființa lui Dumnezeu, Născutul nu e această ființă. Și invers”.

„Acest raționament, afirmă Sfântul Grigorie, e vădit că scoate pe Fiul sau pe Tatăl din Dumnezeire”. El poate fi scris sub forma unor raționamente disjunctive de tipul *modus tollendo ponens*:

Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A) sau *Nenăscutul* (B).

Ființa lui Dumnezeu nu este *Născutul* (A).

Deci: Ființa lui Dumnezeu este *Nenăscutul* (B).

Acest raționament scoate pe Fiul din Dumnezeire.

Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A) sau *Nenăscutul* (B).

Ființa lui Dumnezeu nu este *Nenăscutul* (B).

Deci: Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A).

Acest raționament scoate pe Tatăl din Dumnezeire.

Sfântul Grigorie de Nazianz respinge aceste raționamente arătând că cei doi termeni: *Născutul* și *Nenăscutul*, sunt de fapt identici.

„Alege deci, spune el, dintre aceste afirmații neevlavioase pe cea pe care o voiești, noule teolog, dacă stăruie numai de câțiva să rămâi în lipsa evlaviei. Apoi, cum declari că *Născutul* și *Nenăscutul* nu sunt același lucru?”

Eunomie de Cyzic susținea – bazându-se în mod aparent pe principiul terțului exclus – că sau *Născutul*, sau *Nenăscutul*, reprezintă cu adevărat ființa lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie afirma însă că *Născutul* și *Nenăscutul* sunt termeni identici, referindu-se ambii la ființa lui Dumnezeu. Iată cum demonstrează Sfântul Grigorie identitatea acestor termeni, arătând în același timp și greșeala de raționament a lui Eunomie:

„Dacă o spui (neidentitatea termenilor – n.n.) despre necreat și creat, admit și eu. Căci nu e același prin fire Cel fără de început și creatul”.

Creatul, deci, nu este identic cu necreatul.

„Dar, continuă Sfântul Grigorie, dacă se spune despre Cel ce a născut și a fost născut, nu se spune corect. E cu totul necesar ca ei să fie identici, dacă sunt de aceeași fire.”

Născutul după fire este deci același cu *Nenăscutul*.

„Sau iarăși, adaugă Sfântul Grigorie de Nazianz, ce voiești să spui prin *Nenăscutul* și *Născutul*? Dacă înțelegi și nenașterea și nașterea, ele nu sunt același lucru. Dar dacă înțelegi pe cei în care sunt acestea, cum nu sunt același lucru? Fiindcă neînțelepciunea și înțelepciunea nu sunt același lucru, dar sunt ale aceluiași, adică ale omului. Și de aceea, nu se divizează ființa, dar se divizează în cadrul aceleiași ființe.”

Părintele Dumitru Stăniloae comentează astfel acest pasaj⁸: „Un alt argument adus de arieni împotriva dumnezeirii Fiului era: dacă Fiul e născut, iar Tatăl nenăscut, ei nu pot fi de aceeași ființă. Sfântul Grigorie răspunde: dacă aceste pro-

⁸ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 146, nota 119.

prietăți s-ar referi la ființă, atunci ființele lor ar fi deosebite. Dar ele se referă la Persoane. Tatăl și Fiul pot fi de aceeași ființă, deși Tatăl e nenăscut și Fiul născut”.

O explicație mult mai riguroasă o găsim însă la Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica*:

„Cele comune și universale sunt atribuite și celor particulare care sunt sub ele. Comun este ființa, ca gen, iar particular ipostasa. (...) Ipostasele se deosebesc prin număr și nu prin fire. Ființa este afirmată de ipostasă, pentru că ființa este desăvârșită în fiecare din ipostasele de aceeași specie. Pentru aceea ipostasele nu se deosebesc între ele în ceea ce privește ființa, ci în ceea ce privește accidentele, care sunt însușiri caracteristice. Însușirile caracteristice, însă, aparțin ipostaselor și nu ființei. Ipostasa se definește: ființa împreună cu accidentele. Pentru aceea ipostasa posedă universalul (comunul) împreună cu particularul și existența în sine. Ființa, însă, nu există în sine, ci este considerată numai în ipostasele sale”⁹.

În cel de-al treilea exemplu¹⁰ se încearcă, de către eunomieni, demonstrarea anteriorității ontologice a Tatălui, în calitate de Cauză, față de Fiul.

Tatăl e mai mare [ca Fiul] prin *cauză*.

Cauza e [mai mare] prin fire.

Deci: Prin fire e mai mare Tatăl [ca Fiul].

Acest silogism de figura IV este un sofism de tipul *quaternio terminorum* (împătrirea termenilor) care se bazează pe polisemantismul termenului mediu (*cauză*). Luând termenul mediu *cauză* cu un sens în prima premisă și cu alt sens în cea de-a doua premisă, obținem de fapt patru termeni, deși aparent sunt trei. Astfel, *mai mare* se atribuie în premisa majoră cauzei, iar *cauza* se atribuie în premisa minoră *firii*. Se încalcă în acest fel principiul identității termenilor, enunțat prin legea celor trei termeni silogistici.

Afirmația Sfântului Grigorie: „Tatăl este mai mare ca Fiul prin *cauză*”, se referă la faptul că: „Tatăl este cauza nașterii Fiului.” Tatăl este născătorul Fiului, iar Aceasta este născut din Tatăl („Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii” – după cum stă scris în *Crez*).

Eunomienii atribuiau însă, în mod ilicit, *cauza* firii divine (ființei divine). *Cauza* devenea astfel principalul atribut al ființei divine, iar Tatăl devenea cauza pentru care Fiul este. Acesta din urmă apărea astfel secundar în planul ființei, față de Tatăl.

Sfântul Grigorie respinge însă acest raționament sofistic afirmând: „Nu știu dacă ei se înșală prin acest raționament pe ei înșiși sau pe cei către care le este cuvântul. Căci nu toate cele ce se spun simplu despre cineva se pot spune și despre ceea ce este la baza acestuia, ci trebuie văzut despre cine și ce se spune”.

„Dar socotesc, continuă el, că acest fals raționament e propriu celor obișnuiți cu această artă. Căci atribuind calitatea de *mai mare* cauzei, ei adaugă că *mai mare* este *firea*. E ca și când noi, zicând că: Cutare e un om mort, ei ar adăuga simplu că: Așa e omul.”¹¹

⁹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. III-a, Edit. Scripta, București, 1993, p. 104.

¹⁰ Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit.*, p. 63, 64.

¹¹ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 64.

„Astfel, continuă Sfântul Grigorie, ce mă împiedică și pe mine să propun această propoziție: Dumnezeu este ființă, dar ființa nu este numaidecât Dumnezeu. Deci poți conchide: Dumnezeu nu e numaidecât Dumnezeu”.

Dumnezeu este *ființă*.

Ființa nu este [numaidecât] Dumnezeu.

Deci: Dumnezeu nu este [numaidecât] Dumnezeu.

Acesta este tot un mod nevalid al unui silogism de figura IV. E vorba aici de aceeași situație de sofism de tipul *quaternio terminorum*, în care termenul mediu *ființă* din premisa majoră, se referă la ființa divină, iar termenul mediu *ființă* din premisa minoră se referă la noțiunea de *ființă*.

Părintele Stăniloae comentează astfel acest pasaj¹²: „Spunându-se că Tatăl e mai mare în calitate de cauză, nu e drept a se adăuga că e mai mare și prin fire. Căci nu ține numai de firea lui Dumnezeu ca o Persoană să nu fie cauza și alta cauzată, dar Persoana cauzatoare să fie mai mare decât Persoana cauzată. Apoi, pot fi cauze și existențe care nu sunt de fire dumnezeiască. Aici intră în funcțiune planul individuațiunilor (și la persoanelor). Urmând pildei de a adăuga la o afirmare o afirmare de ordin străin, sau opusă, Sfântul Grigorie pornește de la adaosul adversarului, declarând întâi: Tatăl este mai mare prin fire, apoi adăugând opusul: Prin fire nu este nimic mai mare, nici chiar Tatăl, ca să conchidă că și acela, cu partea din urmă a adaosului dar nu prin afirmare, ca celălalt, ci prin negare: Tatăl nu e numai Tată”.

„Sfântul Grigorie, concluzionează Părintele Stăniloae, se dovedește un bun cunoscător al raționamentelor logice ale filosofilor elini, adeseori sofisticate, sau aparent slujitoare ale adevărului, pe care și le însușiseră și arienii”¹³.

Există, deci, în teologia dogmatică ortodoxă, raționamente formulate în maniera logicii clasico-tradiționale. Acestea au fost folosite de Sfinți Părinți ai Bisericii cu o foarte mare autoritate teologică (dogmatică), precum Sf. Grigorie de Nazianz, pentru apărarea dreptei credințe, împotriva concepțiilor ereticilor.

Rolul acestor raționamente nu este însă acela al exercitării unor abilități logice cultivate pentru ele însele, ci are întotdeauna în vedere apărarea doctrinei ortodoxe și clarificarea termenilor mai dificili din *Crez*.

Interpretarea logico-simbolică a unor texte de referință neotestamentare și analiza lor dogmatică

Analiza noastră va încerca să arăte care este consistența și coerența logică a conceptului de ipostas al lui Iisus Hristos în momente diferite ale manifestării sale intra-mundane. Din punct de vedere al principiului identității, urmează să arătăm că acesta este satisfăcut la nivelul conceptului logic de ipostas al lui Iisus Hristos.

¹² *Ibidem*, p. 151, nota 136.

¹³ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 151, nota 137.

Principiul identității este ilustrat la nivelul Persoanei lui Iisus Hristos prin identitatea ipostasului Său, după cum scrie Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica*: „**Mărturisim o singură ipostasă în două firi desăvârșite a Fiului lui Dumnezeu întrupat** (s.n.). Afirmăm că Dumnezeirea și omenirea au aceeași ipostasă și mărturisim că după unire se păstrează în el cele două firi. Nu așezăm pe fiecare din firi deosebit și separat, ci unite una cu alta într-o singură ipostasă compusă. Spunem că unirea este substanțială, adică reală și nu imaginară. Iar când spunem substanțială nu înțelegem că cele două firi au dat naștere unei firi compuse, ci că sunt unite una cu alta în chip real într-o singură ipostasă compusă a Fiului lui Dumnezeu și stabilim că se păstrează deosebirea lor substanțială”¹⁴.

Logosul divin, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, se identifică în persoana lui Iisus Hristos ca ipostas unic al celor două firi (naturi), pentru ca mai apoi, prin Înălțare, să ridice natura umană îndumnezeită în universul Treimii. Din punct de vedere al logicii simbolice, principiul identității este figurat astfel: $A = A$. Astfel conceptul de *Logos divin* (Λ) este identic din punct de vedere logic cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) și conceptul de *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) este și el identic logic cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X), ambele concepte – conceptul de *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) și conceptul *Logosului divin* (Λ) – fiind identice unul cu celălalt, conform doctrinei teologice a Sfântului Leonțiu de Bizanț¹⁵.

Transcrierea simbolică a raporturilor logice dintre concepte este următoarea:

$$[(\Lambda = X) \ \& \ (\Pi = X)] \rightarrow (\Lambda = \Pi)$$

Analiza conceptului logic de ipostas al lui Iisus Hristos are în vedere principalele momente care au o semnificație teologico-dogmatică deosebită pentru hristologia ortodoxă, simbolismul logico-matematic permițându-ne reprezentarea identității în trei moduri distincte: *identitate reală* ($=_R$), *identitate virtuală* ($=_V$) și *identitate nominală* ($=_N$) – pe acestea urmând să le utilizăm în analiza neotestamentară.

1. Buna Vestire este primul moment interpretat din perspectiva logico-simbolică. Buna Vestire reprezintă prefigurarea simbolică a conceptului de *ipostas al lui Hristos* (X), vestea minunată a întrupării *Logosului divin* (Λ). Din punct de vedere logic, este prefigurată aici identitatea dintre *Logos* (Λ) și *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π): $(\Lambda)=(\Pi)$. Această identitate conceptuală nu devine însă o realitate efectivă decât în momentul în care arhanghelul Gabriel îi aduce Mariei vestea nașterii lui Iisus: „Și iată, vei rămâne însărcinată și vei naște un Fiu, căruia Îi vei pune numele Iisus” (Luca, 1, 31), pe care însuși îngerul îl va identifica cu Persoana Logosului divin: „De aceea Sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (Luca, 1, 35); „El va fi mare și va fi chemat Fiul-Celui-Preaînalt” (Luca, 1, 32).

¹⁴ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Edit. Scripta, ed. a III-a, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1993, p. 100.

¹⁵ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 69, 70.

Este enunțată astfel *relația de identitate virtuală* ($=_v$) dintre conceptul de *Logos divin* (Λ) și conceptul de *Persoană a Lui Iisus din Nazaret* (Π): $(\Lambda) =_v (\Pi)$. Prin *identitate virtuală* înțelegem acel tip de identitate prefigurată care se va realiza efectiv la timpul prezent.

Conceptele de *Logos* (Λ) și *Persoană* (Π), după cum afirma Sfântul Leonțiu de Bizanț în *teoria enipostasei*¹⁶, se identifică în conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X). Cele două naturi sau firi: divină și umană, fiind incluse în conceptul de *ipostas*, fără ca acesta să fie incoerent din punct de vedere logic.

2. **Nașterea Domnului** reprezintă, din punctul de vedere al analizei logice, concretizarea simbolică a conceptului *ipostasului lui Hristos* (X). *Logosul divin* (Λ) se identifică în mod concret, real, în *Persoana umană a lui Iisus din Nazaret* (Π). Identitatea logică astfel obținută este cea a *ipostasului divino-uman al lui Iisus Hristos* și reprezintă concretizarea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu: $(\Lambda) =_R (\Pi)$, unde ($=_R$) înseamnă *identitate reală*. Buna Vestire prefigurase doar, la nivelul unei *identități virtuale*, ceea ce Nașterea Domnului va realiza în mod concret prin întruparea Logosului. Ipostasul lui Hristos este prefigurat prin Buna Vestire și realizat în Naștere. *Evanghelia după Ioan* exprimă cel mai clar relația de identitate dintre Logos și Persoana lui Iisus Hristos, în capitolul 1, versetul 14: „Și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi; și noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.”

Crezul niceo-constantinopolitan mărturisește la nivel dogmatic identitatea celor două firi în ipostasul lui Hristos: „Cred întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, (...) carele (...) S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara, și S-a făcut om” – întărind astfel, prin mărturisirea Sf. Părinți ai Bisericii, coerența logică a ipostasului lui Iisus Hristos.

Așadar, Însăși Persoana Fiului lui Dumnezeu se identifică prin Naștere cu persoana lui Iisus Hristos, cele două firi ale ipostasului său rămânând *neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite* ($\alpha\sigma\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\tau\pi\epsilon\pi\tau\omega\varsigma$, $\alpha\delta\iota\alpha\iota\pi\epsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omega\varsigma$).

3. **Intrarea în Templu.** Singurul evanghelist care vorbește despre acest subiect este Luca: 2, 21-38. După prefigurarea simbolică a ipostasului lui Hristos prin Buna Vestire, urmează concretizarea logico-simbolică a Ipostasului acestuia prin Naștere și acum, prin Întâmpinare, are loc identificarea nominală a Pruncului cu numele vestit de înger Mariei: „Când s-au împlinit cele opt zile pentru a fi circumcis, I-au pus numele Iisus, nume care fusese spus de înger înainte de a fi fost El conceput în pântec” (Luca, 2, 21).

În următorul pasaj: Luca, 2, 22-33, este confirmată identitatea Pruncului Iisus ca Mântuitor al tuturor popoarelor de către dreptul Simeon și prorocița Ana. Pruncul Iisus este astfel identificat cu Cel vestit de înger: „Acum eliberează în pace pe robul Tău, Stăpâne, (...) căci ochii mei au văzut mântuirea Ta” (Luca, 2, 29, 30),

¹⁶ E. Drăgoi, *Istoria creștinismului în date*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, p. 105.

spune dreptul Simeon, care împlinește dorința dreptului Iov, de „a-L vedea pe Dumnezeu față către față”¹⁷.

Pruncul Iisus (I) este identic din punct de vedere logic cu *Logosul divin* (Λ), adică cu Fiul lui Dumnezeu, deoarece ipostasul lor este același: Iisus Hristos. Din punct de vedere simbolic obținem următoarea formulă logică:

$$[(I =_N X) \& (X =_N \Lambda)] \rightarrow (I =_N \Lambda),$$

care se poate citi astfel: Dacă *Pruncul Iisus* (I) este *identic nominal* ($=_N$) cu *ipostasul lui Hristos* (X) și dacă *ipostasul lui Hristos* (X) este *identic nominal* ($=_N$) cu *Logosul divin* (Λ), atunci *Pruncul Iisus* (I) este *identic nominal* ($=_N$) cu *Logosul divin* (Λ), – unde ($=_N$) înseamnă *identitate nominală*.

„Din punct de vedere dogmatic, scrie Sfântul Ioan Damaschin, spunem că în momentul în care Cuvântul s-a făcut trup, în același moment a și fost numit Iisus Hristos.”¹⁸ „Căci, scrie și Sfântul Atanasie, arhiepiscopul Alexandriei, Dumnezeu care există înainte de venirea în trup n-a fost om, ci a fost Dumnezeu la Dumnezeu, fiind nevăzut și impasibil. Dar când s-a făcut om este adus prin trup numele Hristos”¹⁹. „Noi afirmăm, scrie Sf. Ioan Damaschin, că Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu a devenit Hristos din momentul în care s-a sălășluit în pântecul sfintei pururea Fecioarei, s-a făcut trup în chip neschimbat și a fost uns trupul cu Dumnezeirea.”²⁰ Acesta este și motivul pentru care Biserica Ortodoxă o numește pe Maica Domnului Θεοτοκος: *Născătoare de Dumnezeu*, și nu doar *născătoare de Hristos*.

Nu există nici în acest caz o incoerență logică între identificarea nominală a ipostasului lui Iisus Hristos din timpul circumciziei și confirmarea identității Sale divine, din Întâmpinare.

4. **Botezul Domnului** reprezintă confirmarea identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X): „Și din ceruri s-a auzit un glas care zicea: Tu ești Fiul Meu preaiubit; în Tine Îmi găsesc toată desfătarea” (Marcu, 1, 11). Iar Sf. Ioan Botezătorul aduce mărturie asupra „singurei ipostase în două firi desăvârșite a Fiului lui Dumnezeu întrupat”²¹: „Și eu am văzut și am mărturisit că El este Fiul lui Dumnezeu” (Ioan, 1, 34), confirmând identitatea dintre *Persoana lui Iisus* (Π) și Fiul lui Dumnezeu într-un singur ipostas (X), cel al lui Hristos întrupat. Expresia logico-formală a identității conceptelor prezente aici este:

$$[(\Lambda =_R X) \& (X =_R \Pi)] \rightarrow (\Lambda =_R \Pi),$$

ceea ce se poate interpreta astfel: Dacă *Logosul divin* (Λ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu *Ipostasul lui Hristos* (X) și *Ipostasul lui Hristos* (X) este *identic în mod*

¹⁷ Biblia sau Sfânta Scriptură, *Cartea lui Iov*, cap. 19, v. 25.

¹⁸ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p.151.

¹⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul II despre mântuirea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie*, MG, XXV, col. 1133B.

²⁰ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 151.

²¹ *Ibidem*, p. 100.

real ($=_R$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci *Logosul divin* (Λ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π).

În teologia dogmatică ortodoxă Botezul este $\epsilon\pi\iota\phi\alpha\nu\nu\epsilon\iota\alpha$: *aparitie*, arătare a ipostasului lui Hristos în lume – *Epifanie*. Nu poate fi vorba de opoziție între conceptele de *Cuvânt al lui Dumnezeu* (Λ) și *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) – cele două fiind identice cu conceptul logic și dogmatic al *ipostasului lui Hristos* (X).

5. Schimbarea la Față: reprezintă transfigurarea simbolică a *ipostasului lui Hristos* (X) și prevestirea unui alt eveniment din hristologia ortodoxă: Învierea Domnului. Textul *Evangheliei după Marcu* (Marcu, 9, 2-13) descrie evenimentul acesta astfel: „După șase zile, Iisus a luat cu El pe Petru, pe Iacov și pe Ioan și ia dus singuri la o parte, pe un munte înalt. Acolo *S-a schimbat la față* ($\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\omicron\rho\phi\acute{\omega}\theta\eta$) înaintea lor”.

Identitatea *ipostasului divino-uman a lui Hristos* (X) este arătată în versetul 7 al cap. 9: „A venit un nor și i-a acoperit cu umbra lui; și din nor s-a auzit un glas: Acesta este Fiul Meu cel preaiubit; de El să ascultați!”

Expresia formal-logică a conceptelor care se referă la acest eveniment hristologic este: $[(X\rho =_v X) \& (X =_v \Pi)] \rightarrow (X\rho =_v \Pi)$ – ceea ce, prin interpretare, se poate citi: Dacă conceptul logic de *ipostas al lui Hristos transfigurat* ($X\rho$) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) și conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic de *ipostas al lui Hristos transfigurat* ($X\rho$) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π).

Cele două firi sunt unite datorită faptului că *ipostasul lui Hristos* (X), fiind comun ambelor, cele două firi se identifică, *fără să se împartă, fără să se despartă, fără să se amestece și fără să se schimbe* în vreun fel, conform definiției dogmatice sinodale de la Calcedon, din anul 451. Faptul că Schimbarea la Față este o anticipare a Învierii este exprimat foarte clar în *Evanghelia după Marcu*, cap. 9, versetul 9: „Pe când coborau de pe munte, El le-a poruncit să nu spună nimic din ce au văzut, până nu va învia Fiul Omului dintre cei morți”.

6. Cina cea de Taină reprezintă simbolul „transformării substanțiale” (euharistice)²² a conceptului logic de *ipostas al lui Iisus Hristos* (X). Acest eveniment este realizat de Biserica ortodoxă în cadrul *tainei euharistiei*. Pentru teologia răsăriteană Euharistia nu este o simplă acțiune sacramentală, ci centrul de convergență al întregii vieți bisericești. *Liturghia euharistică* este o recapitulare a economiei divine: „Am avut pomenirea morții Tale, văzut-am chipul Învierii Tale, umplutune-am de viața Ta cea nesfârșită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmputinată” (*Liturghia sfântului Vasile cel Mare*). De altfel, Euharistia nu se celebrează în ziua instituirii ei, înainte de Răstignire, ci în ziua Învierii, ca retrăire a Paștelui *Noului Testament*: „Hristos nu numai că a murit pentru noi, ba mai mult, El a și înviat, stă la dreapta lui Dumnezeu și mijlocește pentru noi” (Romani, 8, 34).

²² Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Edit. Institutului Biblic, București, 1998, p. 250.

Elementele materiale ale Euharistiei, pâinea și vinul, sunt transformate în trupul și sângele lui Hristos, purtătoare de viață veșnică (Ioan, 6, 55), prin rugăciunea de consacrare a Bisericii, epicleza: „Să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte”. Prin Euharistie, Biserica trăiește în *anticiparea* Împărăției tocmai prin trupul euharistic îndumnezeit, simbolul materiei și umanității transformate. Comparată cu realitatea care se va descoperi în ziua eshatologică, „realitate care este acum acoperită și ascunsă sub forma vinului și a pâinii, euharistia, după cum afirmă tradiția Bisericii, este o prefigurare a lui Hristos înviat.”²³ „Euharistia este Taina care realizează această dublă epifanie: prezența reală a lui Hristos cel înviat și prezența reală a Duhului Sfânt”²⁴, fiind o anticiparea Învierii.

Textul evangheliilor sinoptice (Matei, 26, 26-29; Marcu, 14, 22-25 și Luca, 22, 7-20) descrie scena Cinei euharistice ca o împărtășire reală din trupul și sângele lui Hristos: „Pe când mâncau, Iisus a luat o pâine și a binecuvântat, a frânt-o și le-a dat, zicând: Luați, mâncați; acesta este trupul Meu. Apoi a luat paharul și, după ce a mulțumit, li l-a dat și au băut cu toții din el. Și le-a zis: Acesta este sângele Meu, al legământului celui nou, care se varsă pentru mulți” (Marcu, 14, 22-24).

Identitatea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) este exprimată aici prin *transformarea substanțială*, în actul liturgic al *Epiclezei* (Σ), a pâinii și vinului euharistic în chiar trupul și sângele lui Hristos. Expresia simbolică a acestui raport de identitate logico-formală este următoarea:

$$[(\Sigma =_R X) \& (X =_R \Pi)] \rightarrow (\Sigma =_R \Pi),$$

ceea ce se poate citi: Dacă conceptul logic al *transformării substanțiale a pâinii și vinului în trupul și sângele lui Hristos: Epicleza* (Σ), este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) și conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic al *transformării substanțiale: Epiclezei* (Σ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Ipostasul lui Hristos (X) nu este incoerent nici în acest caz, deoarece cele două firi ale sale se regăsesc și în substanța euharistică (unde *pâinea* = trupul lui Hristos și *vinul* = sângele lui Hristos, ambele păstrând atât natura divină, cât și cea umană), și în *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π). Datorită identității reale a conceptului *ipostasului lui Hristos* (X) cu celelalte două concepte: al *substanței euharistice transformate* în actul *Epiclezei* (Σ) și cel al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), devine reală identitatea dintre conceptul *Epiclezei* (Σ) și conceptul *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

7. Răstignirea reprezintă „criza”, după cum arăta Părintele Galeriu²⁵, identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X). Este

²³ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R., București, 1994, p.158.

²⁴ *Ibidem*, p. 157.

²⁵ Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Edit. Harisma, București, 1991, p. 198.

momentul în care conceptul logico-teologic de *ipostas al lui Hristos (X)* **pare** că își pierde identitatea și intră în opoziție atât cu sine, cât și cu celelalte concepte hristologice complementare. Cu toate acestea *opoziția este doar* aparentă (\neq_v), făcând necesară explicarea teologică a evenimentului, înaintea abordării logico-dogmatice: „Trebuie să se știe, scria Sf. Ioan Damaschin, că Dumnezeu a suferit în trup, dar nici într-un caz că Dumnezeirea a suferit în trup, sau că Dumnezeu a suferit prin trup”²⁶. „Așadar, continuă el, chiar dacă a murit ca om, și chiar dacă sfântul lui suflet sa despărțit de corpul lui prea curat, totuși Dumnezeirea nu s-a despărțit de cele două, adică de suflet și de corp, și astfel nici unica ipostasă nu s-a despărțit în două ipostase. Căci corpul și sufletul au avut de la început, în același timp, existența în ipostasa Cuvântului, și cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas, având existența în unica ipostasă a Cuvântului. Astfel, unica ipostasă a Cuvântului a fost și ipostasa Cuvântului și a sufletului și a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici corpul n-au avut o ipostasă proprie, alta decât ipostasa Cuvântului. Ipostasa Cuvântului a fost totdeauna una și niciodată două. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de corp, ipostatic era unit prin Cuvânt”²⁷.

Episodul neotestamentar al Răstignirii este relatat în evangheliile sinoptice astfel: Matei, 27, 32-38; Marcu, 15, 21-41; Luca, 26, 26-56, iar la Ioan, în cap. 19, versetele: 17-42.

Momentul de „criză” al *ipostasului lui Hristos (X)* este reprezentat, în mod simbolic, înainte de moarte și îngropare, prin cuvintele rostite de Iisus în timpul agoniei de pe Cruce: „Eloi, Eloi, lama sabactani” („Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce Mai părăsit?”) (Marcu, 15, 34). Simbolul Crucii este expresia biruinței *ipostasului lui Hristos (X)*.

Acest moment poate fi reprezentat din punct de vedere simbolic astfel:

$$[(\Lambda \neq_v X) \& (X \neq_v \Pi)] \rightarrow (\Lambda \neq_v \Pi)$$

Formula enunțată se poate traduce: Dacă conceptul *Logosului divin* (Λ) se află în raport de *opozitie aparentă* (\neq_v) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos (X)* și conceptul *ipostasului lui Hristos (X)* se află în raport de *opozitie aparentă* (\neq_v) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul *Logosului divin* (Λ) se află în raport de *opozitie aparentă* (\neq_v) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Opoziția este doar *aparentă* (\neq_v), deoarece *ipostasul lui Hristos (X)* **pare** numai că își pierde identitatea prin moarte și prin îngropare, deoarece sufletul său se desprinde de trup. Acest moment al morții pare că anulează identitatea ipostatică și unitatea internă a celor două firi ale lui Iisus Hristos, confirmând părerile celor care îl considerau doar un simplu profet (un om îndumnezeit) sau un înger întrupat (monofiziții). Pentru aceștia Iisus a suferit moartea doar în aparență, Dumnezeu neputând să moară, și încă de moarte pe cruce! Între firea omenească și cea divină nu mai poate exista unitate ipostatică dacă moartea sa rămâne definitivă, dacă cele două

²⁶ Sf. Ioan Damaschin, *op.cit.*, p. 144.

²⁷ *Ibidem*, p.144.

elemente: trupul și sufletul, sunt separate definitiv. În acest caz nu se mai poate vorbi despre dumnezeirea sa, ca despre un element inseparabil al firii umane asumate.

„Criza” este exprimată simbolic prin cuvintele: „De ce M-ai părăsit?” și întreaga scenă **pare** să infirme din punct de vedere conceptual identitatea *ipostasului lui Hristos* (X). Cu toate acestea, identitatea *ipostasului lui Hristos* (X) continuă să fie confirmată, chiar în clipa morții, de Sutașul care stătea în fața lui Iisus. Acesta, când a văzut că Și-a dat astfel duhul, a zis: „Cu adevărat, Omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!” (Marcu, 15, 39).

Răstignirea (ca și celelalte evenimente ale vieții lui Hristos) nu este o faptă a firii, ci a ipostasului. Dacă ipostasul lui Hristos nu ar fi rămas identic și în moarte, Învierea nu ar mai fi fost cu putință. De aceea, din punct de vedere al conceptului logic de ipostas (X), nu putem vorbi de o identitate relativă, ci mai degrabă de o *opoziție aparentă* (\neq_w), de o falsă opoziție. Ieșirea din „criză” a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X) înseamnă depășirea opoziției, acest fapt fiind confirmat prin actul Învierii. Aici este necesar să facem distincția între identitatea *ipostasului lui Hristos* (X): $(X) = (X)$ și unitatea internă a firilor *ipostasului lui Hristos* (X): $[(\Lambda = X) \& (\Pi = X)] \rightarrow (\Lambda = \Pi)$.

8. Învierea reprezintă, din punct de vedere logico-dogmatic, reconfirmarea identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X). *Ipostasul lui Iisus Hristos* (X), fiind *deoființă* ($\theta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$) cu Tatăl, această identitate de ființă îi conferă puterea de a birui Moartea, de a depăși opoziția, reconfirmând identitatea *ipostasului Său* (X). Conceptul logic al deoființei arată identitatea dintre *ființa Sfintei Treimi* (Θ_ϕ) și *ipostasul lui Hristos* (X), atât înainte, cât și după Înviere, conform teologiei Sfântului Leonțiu de Bizanț.

Prin Înviere identitatea conceptului *ipostasului lui Hristos* (X) este restabilă. Opoziția este depășită prin *transformarea substanțială din Euharistie* (Σ) a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X), anterior Răstignirii și morții Sale, într-un nou concept: cel al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$). Acest eveniment poate fi reprezentat, din punct de vedere simbolic, astfel:

$$[(X\rho =_R X) \& (X =_R \Pi)] \rightarrow (X\rho =_R \Pi),$$

ceea ce se poate interpreta în modul următor: Dacă conceptul logic al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) și conceptul *ipostasului lui Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Această formulă: $(X\rho =_R \Pi)$, afirmă de fapt chiar esența evenimentului consemnat: învierea lui Hristos. Pasajele din evangheliile sinoptice care descriu Învierea sunt: Matei, 28, 1-7, Marcu 16, 1-8, Luca, 24, 1-12 și Ioan, 20, 1-18.

Reconfirmarea identității conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X) este exprimată în *Evanghelia după Marcu* (16, 6) astfel: „Nu vă înspăimântați!”, le spu-

ne îngerul femeilor venite la mormânt, „Căutați pe Iisus Nazarineanul, Cel răstignit? A înviat, nu este aici; iată locul unde îl puseseră”

9. Înălțarea reprezintă identificarea simbolică a conceptului logic al *fiiței ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p^0) cu conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ). „Persoanele (ipostasele) Sfintei Treimi, afirmă Părintele Stăniloae, locuiesc și stau unele în altele, căci ele sunt nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractă sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele unitate și identitate de mișcare, căci cele trei Persoane au un singur impuls și o singură mișcare”²⁸.

Primul text evanghelic referitor la Înălțare este Matei, 16,19: „Domnul, după ce a vorbit cu ei, a fost înălțat la cer și S-a așezat la dreapta lui Dumnezeu”. Sfântul Ioan Damaschin, în *Dogmatica*, comentează astfel acest verset: „Numim dreapta Tatălui slava și cinstea Dumnezeirii, în care Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu și deoființă cu Tatăl, există înainte de veci, și în care, după ce s-a întrupat în vremurile din urmă, șade și cu trupul, deoarece trupul lui este slăvit împreună cu el”²⁹. Cel de-al doilea text se găsește în *Evanghelia după Luca*: „El i-a dus afară până spre Betania și, ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat. Pe când îi binecuvânta, a fost despărțit de ei și a fost înălțat la cer” (Luca, 24, 50, 51).

Identitatea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) nu numai că se păstrează în Înviere, dar odată cu așezarea în mod real a ipostasului Său (X) la dreapta Tatălui, conceptul logic de *fiiță a ipostasului lui Hristos* (X) devine *identificat în mod real* ($=_R$) cu însăși conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ).

Evenimentul acesta poate fi tradus în limbaj simbolic astfel:

$$[(X_p^0 =_R X) \& (X =_R \Theta_\phi)] \rightarrow (X_p^0 =_R \Theta_\phi),$$

această formulă putând fi citită după cum urmează: Dacă conceptul logic de *fiiță a ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p^0) este *identificat în mod real* ($=_R$) cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) și conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) este *identificat în mod real* ($=_R$) cu conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ), atunci conceptul logic de *fiiță a ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p^0) este *identificat în mod real* cu conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ).

Dovada clară a identității reale a *ipostasului lui Hristos* (X) cu *ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p) o găsim în textul *Evangheliei după Luca*: „Și El le-a zis: Uitați-vă la mâinile și la picioarele Mele, că Eu sunt; pipățiți-Mă și vedeți: un duh n-are carne și oase, cum vedeți că am Eu” (Luca, 24, 38-39).

Negarea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) înseamnă de fapt introducerea opoziției interne între cele două firi (divină și umană) ale acestuia. Eve-

²⁸ D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Edit. Institutului Biblic, București, 1993, p. 32.

²⁹ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 148.

nimentul Înălțării anulează însă posibilitate oricărei negații a *ipostasului lui Hristos* (X), care este identic în mod real cu *ființa ipostatică a lui Hristos Înviat* ($X\rho^{\circ}$) și care devine identic, prin așezarea la dreapta Tatălui, cu *ființa Sfintei Treimi* (Θ_{φ}).

„Astfel, scrie Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica*, mărturisim că firea Dumnezeirii este în chip desăvârșit întregă în fiecare din ipostasele ei, toată în Tatăl, toată în Fiul, toată în Sfântul Duh. Pentru aceea Tatăl este Dumnezeu desăvârșit, Fiul Dumnezeu desăvârșit, Sfântul Duh Dumnezeu desăvârșit. Astfel și în întruparea unicului Dumnezeu Cuvântul al Sfintei Treimi spunem că firea întregă și desăvârșită a Dumnezeirii în una din Persoanele ei s-a unit cu toată firea omenească și nu parte cu parte. Nu suntem siliți să spunem că s-au unit după ipostas toate Persoanele sfintei Dumnezeiri, adică Cele trei, cu toate ipostasele omenerii. Căci prin nimic altceva nu a fost părtași Tatăl și Sfântul Duh la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu decât prin bună-voință și voință. Spunem, însă, că s-a unit întreaga ființă a Dumnezeirii cu întreaga fire omenească”³⁰.

Dacă simbolul mormântului gol (Învierii) este expresia biruinței *ființei ipostatice a lui Hristos* ($X\rho^{\circ}$) asupra Morții (Neființei) și a ieșirii din $\kappa\rho\rho\rho\rho$, atunci așezarea la dreapta Tatălui (Înălțarea) reprezintă desăvârșirea ființei sale ipostatice în chiar *ființa Sfintei Treimi* (Θ_{φ}).

Limbajul formalizat al logicii simbolice permite, deci, ilustrarea evenimentelor hristologice principale prin intermediul unor formule în care identitatea ipostasului lui Iisus Hristos este reprezentată mai nuanțat. Astfel, prin utilizarea celor trei tipuri de identitate: *reală* ($=_R$), *virtuală* ($=_V$) și *nominală* ($=_N$), am arătat că, în toate situațiile analizate, a fost respectat principiul logic al identității.

Abordarea noastră este conformă cu dogmele Bisericii ortodoxe și în mod special cu *teoria enipostasei*, enunțată de Sfântul Leonțiu de Bizanț în sec. al VI-lea. Așa cum am arătat în acest capitol, această teorie teologică care a condus la clarificarea hristologiei **Sinodului ecumenic de la Calcedon** (451), afirmă că Persoana lui Iisus Hristos n-a existat niciodată independent, anterior unirii cu Logosul divin, ci a fost *enipostasiată*, avându-și existența nu în sine, ci în chiar ipostasul Logosului divin.

Posibilități și limite ale interpretării logico-simbolice a teologiei dogmatice ortodoxe

Limitele interpretării logico-simbolice a dogmaticii ortodoxe sunt, de fapt, limitele simbolismului însuși. Automatismul calculului simbolic trebuie controlat în permanență prin conținutul intuitiv din domeniul în care se aplică, altfel existând posibilitatea apariției unor structuri logico-formale aberante, fără conținut teologic.

O altă problemă, afirma Pavel Florenski, ar putea fi aceea că: „Logica matematică, „după obiceiul științelor matematice” (L. Couturat, *Algebra logicii*, Odessa,

³⁰ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 104–105.

1909, p. 24), nu definește individul, ci doar *identitatea* indivizilor. Desigur, problema nu ține de așa-zisul „obicei al științelor matematice”, ci de imposibilitatea de a defini individul ca realitate suprarațională. Iar încercarea de a defini o identitate de indivizi dă posibilitatea de a *se substitui* problema identității reale numerice cu problema asemănării *semnice*, formale, adică raționamentele – imposibile ! – cu privire la indivizi sunt substituite cu raționamente privitoare la noțiunile despre ei, deci privitoare la *clase*”³¹.

Prin aplicarea logicii simbolico-matematică în domeniul teologiei dogmatice ortodoxe, mai poate fi constatată sărăcia conceptuală și sterilitatea calculului propozițional, atunci când încearcă să descrie situații specifice demersului teologic.

O logică a teologiei dogmatice trebuie să se preocupe, în primul rând, de raportul dintre forma logică și expresia ei și nu trebuie să părăsească nici un moment semnificația, pentru a nu rămâne doar cu semnul vid. Limitele aplicării logicii simbolice asupra dogmaticii ortodoxe sunt expresia elocventă a faptului că dogmatica nu are drept scop organizarea unui sistem de simboluri și nu se interesează de acestea decât întru cât ele sunt semnele unor realități teologice.

Frederick Ferre, în lucrarea *Language, Logic and God*³², consideră că: „Dezavantajele aplicării logicii asupra discursului teologic, asociate chiar și celui mai înalt discurs simbolic, sunt imprecizia și paradoxul. Nici unul nu pare să fie evitabil, dar ambele, în conformitate cu logica, sunt dirijate de o înțelegere proprie a funcției de bază a discursului teologic. Această funcție îi trimite atât pe ascultător cât și pe vorbitor înapoi la sursa experimentală originară. Limbajul teologic este justificabil în cele din urmă, numai ca mijloc de a obține experiența religioasă.”³³

Principiul restrictiv al analizei dogmatice, conform căruia orice aserțiune teologico-dogmatică este lipsită de sens dacă nu are cel puțin un corespondent real la nivelul teologiei mistice, este motivul principal pentru care simbolismul logic nu poate acoperi întregul domeniu al discursului religios. Acest lucru se întâmplă deoarece apar destul de multe situații în care nu există corespondență reală între expresiile logice și unitățile teologico-dogmatice de conținut. De exemplu, introducerea negației – după metoda logicii intuiționiste – transformă expresiile logico-dogmatice în propoziții absurde, astel încât legea dublei negații devine în cazul acesta inutilă.³⁴ Concluzia lui Brouwer, referitoare la negație, este aceea că pentru o propoziție generală, negația ei nu poate fi privită ca având, în general, sens. Și în cazul propozițiilor dogmatice, chiar și a propozițiilor singulare, negația lor nu poate avea sens teologic; pentru propoziția: Hristos a înviat, dacă afirmăm că: Este fals că această propoziție este falsă, nu urmează de aici că ea este în mod necesar adevărată, deoarece pentru a fi adevărată, aceasta trebuie să aibă o corespondență reală de natură teologică și **nu doar o simplă întemeiere logică**. Din punct de vedere teologic însă nu există un corespondent pentru negație, deoarece nici o expresie dogmatică nu exprimă o astfel de stare de fapt. Astfel, în dogmatica ortodoxă intro-

³¹ P. Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Edit. Polirom, București, 1999, p. 326.

³² Fr. Ferre, *Language, Logic and God*, Edit. Eyre & Spottiswoode, London, 1962.

³³ *Ibidem*, p. 98.

³⁴ L.E. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, Berlin, 1929, p. 153.

ducerea negației este practic inutilă – simbolul acesteia neavând nici un corespondent teologic real.

Sistemul logico-teologic al dogmaticii ortodoxe poate funcționa deci ca un sistem logic fără negație, deoarece aceasta reprezintă tocmai absența stării de fapt în general. Teologia dogmatică nu acceptă aplicarea negației decât referitor la anumite situații particulare – cum ar fi pornuncile din Decalog, acestea nefiind însă negări ale unei stări de fapt, ci imperative categorice – orice generalizare a conceptului asupra întregului domeniu fiind inutilă și inoperantă.

Principala problemă a aplicării simbolismului logic asupra teologiei dogmatice este însă aceea a posibilităților limitate ale expresiilor simbolice de a descrie în mod real situațiile exprimabile la nivelul discursului teologic. Pe de altă parte, un alt inconvenient ar fi acela că, prin aplicarea mecanică a operațiilor cu simboluri asupra discursului teologic, obținem expresii simbolice lipsite de acoperire dogmatică, adică expresii vide din punct de vedere teologic.

Limitele aplicării logicii simbolice asupra dogmaticii ortodoxe sunt cuprinse chiar în incapacitatea acestui tip de logică de a descrie o altă realitate în afara celei cuprinse în cadrul propriului său sistem. „În domeniul simbolismului, observă Ath. Joja, logica e liberată de legătura ei cu procesele efective ale gândirii și cu trăsăturile cele mai generale ale realității obiective. Aici stă puterea ei ca și călcâiul ei ahilean. Puterea ei, fiindcă, cu condiția non-contradicției, poate imagina orice sistem logic. Călcâiul lui Ahile, fiindcă riscă să se piardă în pure construcții lucide, în formalism coerent dar nefondat în natura lucrurilor”³⁵.

Interpretări de natură dialectico-speculativă ale operelor Sfinților Părinți, referitoare la dogma Sfintei Treimi

Sfinții Părinți ai Bisericii au exprimat dogma Sfintei Treimi într-un mod cu totul diferit de modalitățile obișnuite de gândire ale intelectului, bazat pe percepție și intuiție, sau ale rațiunii, bazate pe contemplație și reflecție. „Acest mod aparte de a gândi, afirmă Alexandru Surdu, diferit de acela obișnuit, al intelectului sau al rațiunii, poate fi numit dialecticospeculativ. Prin speculațiune se înțelege gândirea teoretică și mistică, bazată pe semnificațiile unor concepte generale de genul ideilor, al căror comportament este contradictoriu, paradoxal și misterios, care se referă mai mult la trecut și viitor decât la prezent, la originea evoluției și sfârșitul lumii, care nu pot fi altfel gândite și exprimate decât în forma unor sisteme ipotetice”³⁶.

Componentele structurale fundamentale ale speculațiunii sunt după Al. Surdu, meditația și revelația, limbajul speculativ fiind astfel singurul capabil să exprime fenomenul religios. În cazul acesta, nu numai că ar trebui să vorbim altfel, dar trebuie chiar să gândim altfel și să încercăm, în ciuda limitelor proprii limbajului obișnuit, să exprimăm adecvat acest mod de gândire. Speculativul, considera Hegel, presupune dialecticul, dar nu se mărginește la această pendulare

³⁵ Ath. Joja, *Studii de logică*, Edit. Academiei, București, 1960, p. 55.

³⁶ Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Edit. Paideia, București, 2001, p. 317.

între pozitiv și negativ. Esența speculativului este unitatea, reunirea și depășirea contrariilor, căreia îi și corespunde *unio mistica, coincidentia oppositorum* – la care se referea Nicolaus Cusanus.

Între filosofia speculativă a religiei a lui Hegel și modalitatea logică dialectico-speculativă a expunerii dogmei Sfintei Treimi a Sfinților Părinți nu este însă nici o legătură; Hegel are în vedere auto-revelarea Spiritului Absolut, a Ideii Absolute în conștiința umană, deci un proces rațional-pozitiv. Spiritul Absolut se oglindește veșnic în om, cu mai puțină claritate în cadrul religiilor naturii și cu cea mai mare claritate în Religia absolută, care e Religia revelată. Dumnezeuul lui Hegel este supus astfel devenirii și procesualității istorice.

Conceptele teologiei dogmatice trinitariene: *fînță* (ουσια), *ipostas* (υποστασις), *deofînță* (ομοουσιος), *energii* sau *lucrări* (ενεργεια), *perihoreză* sau *întrepătrundere* (περιχωρησις), sunt concepte speculative, iar raporturile dintre ele sunt de natură dialectică. Aceasta înseamnă că nici unul nu poate fi abordat sau înțeles prin intermediul unei logici a intelectului (simbolico-matematică), sau unei logici a rațiunii (clasico-tradițională), deoarece încalcă principiile fundamentale ale acestora: principiul identității, principiul non-contradicției, principiul terțului exclus și principiul rațiunii suficiente.

Numele de *concepte speculative* poate fi nepotrivit terminologiei trinitare, însă, dacă e cu puțință ca acestea să fie cuprinse într-o formă a gândirii, atunci, considerăm noi, această formă nu poate fi alta decât cea a logicii speculative.

Sfinții Părinți nu au creat o logică dialectico-speculativă, însă au folosit formulări dialectico-speculative în construcțiile lor dogmatice. Părinții Bisericii nu au întrebuintat efectiv logica speculativă în scrierile sau în disputele lor teologice, însă limbajul (formulările) lor poate fi interpretat și analizat numai prin intermediul unei astfel de logici.

Dacă respingem faptul că aceste formulări dogmatice pot fi interpretate prin intermediul logicii dialectico-speculative (singurul mod de gândire căruia îi este accesibilă înțelegerea realităților teologiei Sfintei Treimi), atunci trebuie să acceptăm faptul că învățătura fundamentală a creștinismului: dogma Sfintei Treimi, este inaccesibilă oricărui tip de logică.

Noi considerăm că logica dialectico-speculativă este singurul mod de gândire care poate integra *structurile antinomice* de tip teologic într-un ansamblu unitar și coerent, permițând discursului dogmatic să se desvolte pe direcția teologiei afirmative (catafactice), care poate fi interpretată dialectico-speculativ.

Există însă o concepție teologică care diferă semnificativ de aceea a abordării noastre și anume cea a teologului rus Vladimir Lossky. În cunoscuta sa lucrare: *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, acesta absolutizează valoarea teologiei apofatice, adică a Teologiei Mistice: „Apofatismul, scrie el, nu este în mod necesar o teologie a ekstazului. Este înainte de toate o dispoziție a minții care refuză să-și formuleze concepte cu privire la Dumnezeu. Acest lucru exclude cu hotărâre orice teologie abstractă și pur intelectuală, care ar voi să adapteze la limitele cugetării omenești, tainele înțelepciunii lui Dumnezeu. Aceasta este atitudinea existențială care îl angajează pe om în întregime: nu există teologie în afară de trăire; trebuie să

te schimbi, să devii un om nou. În acest sens, *orice teologie adevărată este în mod absolut o teologie apofatică* (s.n.)³⁷.

Prin absolutizarea teologiei apofatice, de inspirație areopagitică, Vladimir Lossky susține, chiar și la nivel dogmatic, excluderea oricărei participări raționale la cunoașterea Divinității, și deci, minimalizarea rolului teologiei catafatică:

„Apofatismul, afirmă Lossky, ne învață să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, un sens negativ, oprește pusă gândirii noastre de a-și urma căile sale naturale și de a forma concepte care să înlocuiască realitățile duhovnicești, deoarece creștinismul nu este o școală filosofică speculând pe marginea conceptelor abstracte, ci înainte de toate, este o împărtășire din Dumnezeu Cel Viu”³⁸.

Dacă lucrurile stau chiar așa cum afirmă Lossky, atunci orice încercare de a vorbi despre o logică (fie ea chiar și speculativă) a teologiei dogmatice ortodoxe este, de la început, sortită eșecului, deoarece teologia mistică (sau apofatică), fiind trăire în Duhul Sfânt, nu poate fi conceptualizată (aici nu mai poate fi vorba decât de „negrăite graiuri, carele nu-s slobode la om să le grăiască”, după cum spune Sfântul Apostol Pavel în *Epistola a II-a către Corinteni*³⁹).

Există însă o viziune teologică mai cuprinzătoare decât cea a lui Lossky, prin care teologiei catafatică i se redă locul cuvenit, alături de cea apofatică, și datorită căreia interpretarea logică a teologiei dogmatice ortodoxe devine posibilă. Această viziune teologică, ale cărei idei principale le vom prezenta în continuare, aparține Părintelui Dumitru Stăniloae:

„Mai întâi, spune Părintele Stăniloae, nu există teologie afirmativă fără cea negativă, deoarece energiile divine se manifestă prin și în natura creată. Dumnezeu este persoană, Subiect suprem, care ia inițiativa să se facă cunoscut. El nu e o substanță statică, închisă, necomunicabilă. Energiile divine sunt o formă de autodescoperire a lui Dumnezeu”⁴⁰.

Dumitru Stăniloae îi critică pe cei ce depreciază teologia pozitivă, afirmativă (catafatică): „Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega. Apofatismul nu justifică o lene a spiritului, o abdicare de la rațiune, ci pretinde o continuă înălțare a schelelor rațiunii, pentru ca de pe trepte tot mai înalte nemărginirea oceanului divin să ne apară într-o viziune care să ne înfioare tot mai mult. Teologia negativă, departe de a pretinde renunțarea pentru totdeauna la conceptele raționale, e dornică de o sporire a lor. Ea e punctul suprarățional al neobositorilor încordări ale rațiunii care nu trebuie să sfârșească nicicând cercetările ei asupra naturii, vieții omenești, Scripturii”⁴¹.

„S-a remarcat, însă, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, caracterul paradoxal al formulelor dogmatice. Dumnezeu este unul în ființă și întreit în persoane, este neschimbabil dar viu, activ și nou în acțiunea Lui de promiere și mântuire a lumii;

³⁷ Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Edit. Anastasia, București, 2001, p. 67.

³⁸ *Ibidem*, p. 70.

³⁹ *Biblia de la București*, 1688, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 880.

⁴⁰ I. Bria, *Spațiul nemuririi*, Edit. Trinitas, Iași, 1994, p. 12.

⁴¹ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1978, p. 204.

Hristos este Dumnezeu și om; omul rămâne ființă creată și totuși se îndumnezeiește. Dar paradoxul este pretutindeni. Formulele dogmatice sunt paradoxale pentru că prind în ele aspecte contradictorii esențiale ale realității vii și de o bogăție ineputabilă. Dogmele exprimă astfel în ele totul: infinitul și finitul, unite, fără desființare, în toate aspectele lor⁴².

Logica dialectico-speculativă este singurul tip de gândire prin intermediul căreia teologia catafatică își poate structura și dezvolta conceptele, la nivel dogmatic. Și chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. „De altfel, afirmă Părintele Stăniloae, chiar cunoașterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se talmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale⁴³”.

1. **Ființa** (ουσια) – „Ce este Dumnezeu după fire și ființă, scrie Sf. Grigorie de Nazianz în *Cuvântările* sale teologice, n-a aflat careva dintre oameni niciodată, și nici nu va afla⁴⁴”.

Ființa divină este comună Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt; în egală măsură Tatăl este Dumnezeu, și Fiul este Dumnezeu, și Duhul este Dumnezeu. „După doctrina Părinților, scrie Sf. Teodoret al Cyrului, ουσια desemnează ceea ce este comun, adică Dumnezeirea⁴⁵” Iar aceasta este *cu totul incognoscibilă*, după cum spunea Sfântul Grigorie de Nazianz. Un asemenea concept nu poate fi abordat, în afara teologiei dogmatice, decât cu mijloacele logicii dialectico-speculative. Mai întâi avem Conceptul Ființei divine în înțelesul său abstract, în Sine și pentru Sine; apoi Ființa divină personalizată, în cele trei ipostasuri concrete ale Sale: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acesta fiind cel de-al doilea aspect, și cel de-al treilea aspect al Dumnezeirii: înțelegerea unitar-sintetică a Ființei divine, în cele trei ipostasuri ale Sale.

Sfântul Ioan Damaschin, în *Dialectica*, dă următoarea definiție a termenului: „ουσια este lucrul care există prin sine însuși și care nu are nevoie de un altul pentru subzistența sa. Sau, mai precis, ουσια este tot ceea ce subzistă prin sine însuși și care nu are ființă în altul. Este, deci, ceea ce nu este pentru un altul, care nu are existența într-un altul, care nu are nevoie de un altul pentru consistența sa, dar care este în sine și deci în care accidentul are existența⁴⁶”.

2. **Ipostas** (υποστασις) – „Părinții secolului al IV-lea, scrie Lossky, secol „treimic” prin excelență, s-au folosit mai ales de termenii ουσια și υποστασις spre a îndruma mințile spre taina Treimii⁴⁷”. Sfântul Ioan Damaschin, în *De fide orthodoxa*, spune că: „Persoanele (sau Ipostasurile – n.n.) sunt unite nu spre a se

⁴² D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Edit. Institutului Biblic, București, 1996, p. 68.

⁴³ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 35.

⁴⁵ Sf. Teodoret al Cyrului, *Dialogus I, Immutabilis*, P.G. 83, col. 33AB.

⁴⁶ Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, cap. 39, cf. Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Edit. Anastasia, București, p. 81.

⁴⁷ Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 80.

amesteca, ci spre a se conține una pe alta; și între ele există o întrepătrundere (περιχωρησις) fără amestec, fără confuzie, în virtutea căreia, ele nu sunt nici despărțite nici împărțite în substanță, contrar ereziei lui Arie. Într-adevăr, ca să spunem totul într-un cuvânt, dumnezeirea este neîmpărțită în indivizi, așa cum trei sori amestecați unul într-altul ar avea o singură lumină printr-o strânsă *întrepătrundere* (περιχωρησις) ”⁴⁸.

„Fiecare dintre persoane, continuă el, conține unitatea prin relația sa cu celelalte, și nu mai puțin prin relația sa față de sine însăși”⁴⁹.

Din punct de vedere logico-speculativ, conceptul de Ipostas este, mai întâi, înțeles în sine, ca un concept abstract, accesibil intelectului; apoi el se personalizează și poate fi cunoscut în mod concret, ca ipostas al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Pentru *rațiunea gânditoare* (speculativă), adevărata „cunoaștere înțelegătoare” (cum o numea Hegel) este posibilă numai atunci când Conceptul de ipostas este înțeles în cele trei Persoane, determinate prin propriile însușiri ipostatice.

3. **Deoființă** (ομοουσιος) – Biserica a exprimat prin ομοουσιος *identitatea cosubstanțială* a celor Trei Persoane, identitatea monadei și a triadei; identitate și deosebire în același timp a firii una și a celor trei ipostasuri. Aici avem două accepțiuni ale aceluiași concept: prima se referă la cosubstanțialitatea Persoanelor Sfinte Treimi, care au aceeași ființă, dar ipostasuri diferite, iar cea de-a doua se referă la Persoana lui Iisus Hristos, care este *deoființă cu Tatăl*. În primul caz avem aceeași ființă, dar ipostasuri diferite, în cel de-al doilea: un singur Ipostas divino-uman al lui Iisus Hristos, deci, două naturi diferite: cea divină și cea umană. „În Treime, scrie Vladimir Lossky, este o singură fire în trei ipostasuri, în Hristos – două firi deosebite într-un singur ipostas”⁵⁰.

Privit în sine și pentru sine, conceptul ομοουσιος, arată unitatea abstractă a dumnezeirii; unitatea concretă a Celor trei Ipostasuri în aceeași Ființă reprezintă cel de-al doilea aspect; Cele trei ipostasuri, identice ca ființă, înțelese în mod unitar prin conceptul *deoființă*, constituie ultimul moment al speculațiunii.

4. **Perihoreza** (περιχωρησις) – înseamnă *împreună-petrecere* și reprezintă conceptul teologic prin care este numită *iubirea* (αγαπη) și întrepătrunderea Ipostasurilor în interiorul Sfinte Treimi. Dumnezeu este unul în Ființa Sa și subzistă întreit în Ipostasurile Sale într-o desăvârșită *împreună-petrecere*. Dumnezeirea nu este însă o fire compusă din trei ipostasuri, ci o singură ființă în trei ipostasuri desăvârșite.

„Tatăl, Fiul și Duhul, scrie Ion Bria, au Persoană proprie, mișcându-Se una către alta, în așa fel încât fiecare Se deschide și Se află în cealaltă, fără contopire, amestecare sau confundare, ci prin posedare reciprocă. Cele trei Ipostasuri există unul în celălalt, într-o stare de mișcare, de iubire interioară coerentă, aceasta fiind

⁴⁸ Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, P.G. 94, col. 829.

⁴⁹ *Ibidem*, col. 828C.

⁵⁰ Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 172.

perihoreza; astfel încât dumnezeirea ființează unitar, perihoretic, subzistând treimic. De aceea, când spunem *Sfânta Treime* ne gândim la cele trei Ipostasuri care se află unul în altul și comunică reciproc, Se întâlnesc unul cu altul fără să confunde sau să suprimă diferența Lor ipostatică⁵¹.

Conceptul speculativ al perihorezei, gândit în sine și pentru sine, presupune faptul concret al mișcării iubitoare a Celor trei Ipostasuri unul spre altul și unul în altul; această iubire interioară concretă, coerentă, este exprimată apoi la nivelul sintetic al Conceptului ca atare.

5. **Energiile** (ενεργεια) – Capitolul despre *energiile, activitățile sau lucrările divine necreate*, este o dezvoltare târzie a teologiei bizantine, căpătând o importanță capitală în disputa lui Grigorie Palama cu teologii scolastici latini, Varlaam și Achindin, despre „natura harului și a îndumnezeirii”⁵².

Sfântul Grigorie Palama (1359) face distincția dintre ființa (sau esența) lui Dumnezeu, adică firea dumnezeiască necreată, neschimbătoare, necuprinsă și negrăită, și energiile divine necreate, adică lucrările personale prin care El Se lasă împărtășit, Se manifestă și îndumnezeiește.

„Energiile, scrie Ion Bria, izvorăsc din dumnezeirea comună celor trei persoane ale Treimii și prin acestea sunt unice, indivizibile, permanente și stabile. Ele sunt ipostaziate, adică există deodată cu Persoanele și sunt contemplate în mod real (concret), nu simbolic (abstract). Energiile nu constituie o persoană, nu au ipostasul lor propriu și nu există independent, fiind contemplate într-un ipostas și manifestându-se printr-o Persoană, fără a fi ele însele ipostas”⁵³.

Din punct de vedere al logicii dialectico-speculative, conceptului de energii, înțeles în mod abstract (simbolic), trebuie să-i urmeze reprezentarea reală (concretă) a energiilor ipostaziate, adică existând deodată cu Persoanele divine. Existența ipostaziată a energiilor divine necreate, unitatea dintre faptul concret și conceptul sintetic reprezintă momentul speculativ.

Un text deosebit de important pentru analiza noastră este cel al Părintelui Dumitru Stăniloae, referitor la importanța *rațiunii pozitive* (speculative) pentru mintea care încearcă să înțeleagă constituția unitar-distinctă a realității, pentru a se putea înălța spre paradoxul supra-rațional al unității perfecte a celor trei Persoane dumnezești:

„A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea (obișnuită – n.n.). Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – și toată realitatea este așa – rațiunea o fărâmița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele împotriva altora, sau căutând să le contopească cu forța. Rațiunea (speculațiunea – n.n.) s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură, încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâșie unitatea, și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că

⁵¹ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1994, p. 304.

⁵² Ion Bria, *op. cit.*, p. 141.

⁵³ *Ibidem*, p. 141.

pluralitatea este în mod necesar interioară unității, sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea, pluralitatea, și că slăbirea uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția vieții sau existenței unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului (întemeiată pe principiile logicii clasico-tradiționale – n.n.), iar noțiunea raționalului (speculativă – n.n.) a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca treaptă a cărei înțelegere constituie destinul firesc al rațiunii, și care e un chip al caracterului supra-natural al unității perfecte a celor distincte în Sfânta Treime⁵⁴. Un alt fragment deosebit de interesant din punct de vedere speculativ îi aparține Sfântului Grigorie de Nazianz și se referă la natura Dumnezeirii, la ființa Sfintei Treimi:

„Deoarece dumnezeirea este pentru noi necorporală, scrie Sf. Grigorie, să continuăm puțin a cerceta ceea ce înseamnă aceasta. Oare nu este ea în nici un loc, sau este undeva? Dacă nu este nicăieri, va întreba cineva dintre cei foarte scormonitori: cum ar putea ea atunci exista? Căci cum poate exista ceea ce nu e nicăieri? Iar de este undeva – fiindcă este – este *singur* sau *în totul* sau *mai presus de totul*. Dar de este în totul, ea este fie în vreo parte, fie pretutindeni. Și dacă este în vreo parte, este circumscris de această parte mai mică; iar de este pretutindeni, este circumscris de ceva mai mare, vreau să spun că cel ce-l cuprinde e mai mare ca cel cuprins și altul decât el, dacă totul trebuie să fie conținut de tot și nu poate să fie liber de mărginire în orice loc. Așa este dacă dumnezeirea este în tot. Dar atunci unde ar fi ea înainte de-a exista totul (care este universul)?”⁵⁵.

Fragmentul acesta este asemănător, prin modul dialectico-speculativ de prezentare, cu pasajul 137c4-142b3, din dialogul *Parmenides* al lui Platon: „Unul nu este întreg și nu are părți; nu are început, sfârșit și mijloc; nu are figură; nu comportă localizare; nu este nici imobil, nici în mișcare; nu admite diferență și identitate; nu comportă asemănare sau neasemănare; nu admite egalitate sau inegalitate; nu admite determinații temporale; nu poate fi denumit, rostit, perceput, gândit și cunoscut, nu are priză asupra vreunui lucru în ființă”⁵⁶.

Tot despre Sfânta Treime, cât și despre energiile divine necreate, Sfântul Grigorie Palama scria astfel în *Apologie*:

„Astfel *dumnezeiescul* (το θεϊον) este și nu este unul. Putem afirma evlavios ambele lucruri. E și una și alta în multe și diferite chipuri. Nu este unul pentru că depășește unitatea fiind mai presus de unul și determinând pe unul. Nu este apoi unul pentru că e împărțit: Dumnezeu cel unul se împarte în trei ipostasuri perfecte; căci Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt sunt persoane deosebite ale dumnezeirii celei una, neavând loc nici o substituie a uneia prin alta și nici o confuzie întreolaltă. Pe lângă

⁵⁴ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1996, p. 199.

⁵⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 28, 29.

⁵⁶ S. Vieru, *Introducere la dialogul Parmenides al lui Platon*, Edit. Paideia, București, 1994, p. 42.

aceasta, mai e la Dumnezeu o deosebire: existența lui Iisus cea după noi, perfectă și neschimbată. Apoi Dumnezeu cel unul, închinat în trei ipostasuri și o singură ființă, se împarte fără părți și fără împărțală și în diferite lucrări (energii)⁵⁷.

„Precum deci, scrie Sf. Grigorie, când auzim pe Fiul că zice: Eu și Tatăl una suntem, nu amestecăm ipostasurile, ci ne gândim la unitatea ființei și la faptul că Fiul nu părăsește sânul părintesc (...), tot așa când zicem că ființa și lucrarea lui Dumnezeu sunt una, nu desființăm emanația dumnezeiască, nici nu facem natura lucrătoare, lucrare, nici nu le dizolvăm una într-alta; căci deși în natura simplă și necorporală dumnezeiască și ființa și lucrarea sunt de același caracter, totuși își are fiecare notele sale nealterate, proprii ei și una rămâne ființă, iar cealaltă lucrare”⁵⁸.

„Adversari ai dogmei trinității, afirma G.W.F. Hegel, sunt numai oamenii senzoriali și oamenii intelectuali”⁵⁹. Prin aceasta el delimitează net domeniul gândirii intelectual-rationale de cel al gândirii dialectico-speculative; dogma Sfintei Treimi nu poate fi nicicând obiect de cercetare pentru intelect, domeniul acestuia reducându-se la lumea imediat înconjurătoare, cu referință directă la lucrurile individuale și la relațiile dintre acestea. Numai printr-o *înțelegere-care-intuiește*, printr-o „gândire înțelegătoare”, de tipul celei speculative, pot fi abordate domenii atât de complexe, cum este cel al teologiei dogmatice ortodoxe.

⁵⁷ Sf. Grigorie Palama, *Apologia*, Edit. Scripta, București, 1993, p. 216.

⁵⁸ Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 455.