

## CONTEMPLAȚIA INVIZIBILULUI, CU TRIMITERE LA SF. TEODOR AL EDESSEI

VIANU MUREȘAN

### **Contemplation of the invisible, with reference to St. Theodore of Edessa.**

Starting from the idea of St. Theodore of Edessa, according to which there is no proper method for knowing God, I investigate the ways in which we can rationally relate to the divine unknown as phenomenon, noema, thing-in-itself, remnant. I believe that one of the natural methods is the phenomenological one, because no matter how it is approached, God, from the moment of representation in consciousness, is the object of an intention, but I argue that the subjective intentional process as such is not something pristine and autonomous, but only a response to a previous intentionality with the role of condition, the divine one. In other words, subjective intentionality orients itself towards God by being integrated in the movement of the divine project unfolding in the world. Consistent with this understanding, man's proper relationship with God is ontological and not mystical in nature, namely through the revelation of the unity of being. I called this relationship *ontological comprehension*, understood as a process of *encompassing the comprehensive*. In ontological understanding, the human being encompasses the one in whom it has always been contained.

**Keywords:** intuition, imagination, epiphany, contemplation, correspondence of similarities, the autopoietics of the mind, self-disclosure.

*„...cunoștință mai presus de fire este aceea care se ivește în minte într-un chip mai presus de metoda și de puterea ei, adică atunci când cele cugetate întrec măsura minții împreunate cu trupul, fiind cunoștința care se potrivește minții fără trup. Aceasta vine numai de la Dumnezeu, când află o astfel de minte bine curățită de toată împătımirea materială și stăpânită de dragostea dumnezeiască.”*

Sf. Teodor al Edessei, *Cuvânt despre contemplație*<sup>1</sup>

### CHESTIONARE, METODĂ

Există mai multe formule înrudite cu cea din titlul acestui articol, consacrate de literatura teologică și filosofică, precum „vederea nevăzutului”, „înțelegerea

<sup>1</sup> În *Filocalia*, vol. 4, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010.

neînțelesului”, „gândirea negânditului”, „apropierea de Cel neatins” ș.a., despre care s-a scris mult. Unele formulări de acest fel au o structură paradoxală căutată, care ajunge prin repetare excesivă clișeu, poncif, prețiozitate manieristă în analizele filosofice. Toate acestea conțin aceeași idee, anume că Dumnezeu nu devine fenomen în totalitate, că există un rest, un „în Sine” la care nici percepția, nici gândirea nu ajung. În termenii lui Kant, este vorba de distincția dintre *fenomen* și *noumen* (Lucru în Sine, *Ding an sich*), care nu poate fi nici ocolită, nici depășită în niciun fel prin gândirea pură<sup>2</sup>. Dacă urmăm calea acesteia, este inevitabil să ne întâlnim cu poziția unui agnosticism onest, care ne spune că transcendența, deci esența divinului este de neatins.

Numai că aici se poate ascunde o capcană, una pe care gândirea și-o întinde singură, căutând consecvența cu propriile postulate sau asumptii. Între acestea sunt: 1) asumptia *personalistă* – Dumnezeu este persoană; ca persoană, Dumnezeu are o identitate, anumite trăsături care nu pot fi cunoscute deoarece nu se arată ca atare. În creștinism, El se arată, totuși, indirect, prin Fiul său, Iisus Hristos, ceea ce conduce la teologia întrupării. Teologiile politeismelor au diseminat caracterul personal al divinității, precum și atributele, funcțiile acesteia, ceea ce a condus la instaurarea cultelor locale, parohiale, care admiteau implicit existența și valoarea unor „zei necunoscuți”; 2) asumptia *naturalistă* – Dumnezeu este întreaga ființă sau substanță a lumii, perspectivă ce a alimentat diversele versiuni ale argumentului ontologic. Aici, Dumnezeu nu poate fi cunoscut în *aseitatea*, indeterminarea, infinitatea sa. În raport cu aceste trăsături ontologice, lumea expusă cunoașterii este simplu epifenomen. Cunoașterea acestuia nu înseamnă, însă, niciodată cunoașterea lui Dumnezeu; 3) asumptia *cosmologică* – Dumnezeu este generatorul existenței. În această calitate, El rămâne o cauză necauzată, un prim mișcător nemișcat, o cauză primă impusă de necesitatea logică în formula argumentului cosmologic și pentru a rezolva regresia la infinit, cu care, odată intrată în joc, rațiunea nu poate să se descurce. În această perspectivă, Dumnezeu este fie un postulat aprioric, fie o necesitate logică, ambele forme pur conceptuale care nu au decât sens rațional, fără nicio legătură directă cu acel ceva la care conceptul trimite.

#### PISTA FENOMENOLOGICĂ, INTENȚIA DIVINĂ, REVELAȚIA

Dacă urmăm pista fenomenologică, trebuie să acceptăm două premise în absența cărora nu ne putem mișca: 1) relația cu Dumnezeu este o formulă intențională; 2) Dumnezeu este noema unei noeze, adică un sens corespondent unui tip special de vizare intențională. Este potrivită sau nu această punere în formulă fenomenologică a raportului cu Dumnezeu, merită analizat și nuanțat, însă rămân

<sup>2</sup> Voalurile sub care este acoperită *Shekinah*, Înțelepciunea lui Dumnezeu din Cabala, spun același lucru, dar în manieră narativă. Oricâte voaluri ar fi date la o parte, fața adevărată niciodată nu va fi dezvăluită. Ascunsul feței divine este un rest definitiv. În termenii lui Blaga, acesta ar fi cripticul misterului.

incontestabile datele constitutive ale ei, și anume: omul și Dumnezeu sunt polii unei relații; această relație are consistența unei intenții/vizări din partea omului, fie că-i spunem teamă, nevoie, credință, cunoaștere, iubire, venerație sau altfel deoarece nu există comportament nonintențional în sfera umanului. În acest punct, trebuie adăugat ceva. Intenționalitatea este luată în fenomenologie ca fiind constitutivă eului, naturală, ceea ce este doar o jumătate de explicație. Nu aflăm niciodată cauza intenționalității, după cum nu o aflăm nici pe cea a inteligenței în psihologia cognitivă. Prezența acestora este constatată și acceptată drept dat.

În relația omului cu Dumnezeu, tocmai pentru că este vorba de relația cu ceva anterior eului și independent de proiectul intențional, putem să gândim că acesta face parte dintr-un fenomen precedent și determinant, și anume orientarea lui Dumnezeu spre om, altfel spus dintr-o intenționalitate de alt grad, pe măsura providenței care o însoțește. Reformulată, ideea ar suna astfel: *intenția omului de a se antrena într-o relație cu Dumnezeu face parte dintr-o intenție divină deja activă, în raport cu care cea dintâi se dezvoltă ca ecou.* În acest sens nu există propriu-zis două specii complet diferite de intenționalitate, ci două formule de orientare a acesteia, care în mod natural este intenția divină. Orientarea intențională înspre Dumnezeu derivă din mișcarea către om a planului intenționalității divine, în care se transmite, odată cu acest flux, și intuiția obiectului de la care provine și înspre care tinde natural. Cuprinderea intenționalității subiective în circuitul vast al celei divine condiționează, în fapt, tocmai orientarea acesteia. Presupunând că lucrurile nu ar sta astfel, anume că intenționalitatea subiectivă ar fi autonomă și liberă în orientarea ei, în condițiile în care nu există nicio precunoașterea a lui Dumnezeu ar fi cu neputință pentru subiect să și-l fixeze de obiect intențional. Pur și simplu, dacă omul nu știe nimic despre Dumnezeu și mintea lui se mișcă intențional doar spre obiecte despre care are reprezentare sau cu care are contact direct, acesta nu l-ar viza niciodată pe Dumnezeu. Tocmai faptul că intenția noastră îl caută pe Dumnezeu – neștiutul – dovedește că deja acesta este prezent în noi prin structura intențională, anume în orientarea ei înspre un obiect fără reprezentare și, în fond, în momentul orientării primare, fără sens. Este vorba, aici, strict de sensurile care rezultă din operațiile de atribuire specific intenționale.

Pentru demersurile de natură fenomenologică, singura performanță scontată este identificarea sensului/sensurilor care pot fi atribuite lui Dumnezeu. Acesta nu este un partener într-o relație personală, dar nici obiectul credinței. Dacă nu se pot finaliza operațiunile de atribuire de sens, Dumnezeu nu poate constitui un subiect real pentru fenomenologie. Rămâne un simplu termen, formă lingvistică pură. Atribuirea de sens specifică raportului cu Dumnezeu se face în baza unor formule apriorice de natură culturală, altfel spus formele și sensurile asociate lui Dumnezeu sunt extrase din arhive deja constituite. Acest fapt însă nu este în totalitate și peste tot valabil, deoarece există creativitate și inovație în gândirea religioasă, exemplul cel mai puternic și provocator fiind chiar constituirea formulei Sfintei Treimi; raporturile practice țin de crearea unor instituții cu scopul de a autoriza, conserva și disemina un cult, o etică, anumite comportamente sociale se regleză în strânsă

legătură cu o teologie, cu un mod de înțelegere al lui Dumnezeu; practicile strict religioase, inclusiv formulele mistice, se realizează în conformitate cu teologia, cu o precunoaștere, o preînțelegere a lui Dumnezeu<sup>3</sup>.

O problemă care ne pune în dificultate este aceasta: dacă nu există metodă potrivită, după cum spune Sfântul Teodor al Edessei, prin care mintea să ajungă la Dumnezeu, atunci în ce fel „ceea ce se ivește în minte”, adică vine de la Dumnezeu prin autodezvăluire, poate fi întâmpinat cu orizont de sens și înțelegere? Mai scurt spus, atunci când se dezvăluie de la sine, cum îl recunoaștem pe Dumnezeu? Care sunt semnele arătării Lui, dacă trebuie să ne păstrăm permanent în afara prelucrărilor mentale specifice unei metode sau alteia? Să încercăm a înțelege diferențele de funcționare și performanță ale celor două minți, după clasificarea sfântului filosof: *mintea asociată trupului și mintea fără trup*. Activitatea de bază a minții întrupate este, conform acestuia, imaginația, care generează forme mentale de natură idolatră. Produsele imaginației sunt idoli, deci pe această cale mintea ne îndepărtează de cunoașterea adevăratului Dumnezeu. Regula în baza căreia mintea întrupată generează idoli este *corespondența similarelor*: trupul ține de lumea materială, care are forme multiple, iar imaginația copiază, modifică și combină analogii acestora în plan mental. În această structură, trupul exercită o formă de condiționare apriorică ce obligă mintea să producă analogii ai percepției vizuale. Ochiul vede lucrurile, imaginația este o continuare abstractă a observației, dar detașată de lucruri, într-un orizont fenomenologic al formelor reziduale decorporalizate. Producția de imagini și tablouri, mai precis videouri, pentru că sunt în mișcare continuă, este un proces natural care ține de dinamica autopoietică a minții. La acest nivel, mintea nu poate să nu se exprime idolatru, oricare ar fi formele pe care și le generează și întreține.

Ar trebui, deci, pentru a se raporta adecvat la Dumnezeu, ca mintea să funcționeze independent de trup și în afara imaginației, să opereze într-un registru purificat de forme. Aceasta ar fi sarcina minții fără trup. Deși foarte dificil de compus o metodă general valabilă, Sfântul Teodor ne arată totuși cum ajungem să ne construim această minte pură, pe cale unor exerciții ascetice susținute, prin procese de eliminare a înclinațiilor, obișnuințelor, poftelor, patimilor și pasiunilor, încât la un nivel de detașare totală rămâne o minte descărcată de orice tensiune sau propensiune specifice vieții în trup<sup>4</sup>. Dificil și poate neavenit este să încercăm

<sup>3</sup> Aș ilustra ideea prin indicarea diferențelor dintre misticismul șamanic, pe de o parte, și cel specific monoteiștilor sau moniștilor, precum Plotin sau Shankara. Trebuie să existe un singur Dumnezeu pentru ca sufletul să se facă una cu el. Unde există mai mulți zei, recunoscuți în egală măsură, sau spirite răspândite în univers, legătura cu ei are formula călătoriei sufletului în lumea lor. Uniunea mistică de tip plotinian sau vedantin este diferită de formula voiajului extatic în realități paralele.

<sup>4</sup> „Iar trupul e omorât prin post, priveghere, culcare pe pământ, prin haină aspră și strict necesară, prin osteneli și dureri. Așa se omoară trupul, mai bine zis se răstignește cu Hristos. Iar subțindu-se, curățindu-se și făcându-se ușor și ager, urmează fără greutate mișcărilor minții, neîmpotrivindu-se, și se înalță împreună cu Cel înalt.” (*Filocalia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, vol. 4, p. 274.)

teoretizarea acestei practici, câtă vreme este evident că nu suntem niște trăitori ascetici, ci simpli teoreticieni moderni puși în situația de a observa valoarea acestora, totuși e important să încercăm înțelegerea ideii. Comportamentul minții se ajustează esențial după atașamentele și înclinațiile corporale, respectiv după renunțările ascetice. Simplu spus, mintea observă și înțelege ceea ce corpul îi arată sau permite. Dispoziția corporală se modifică indefinit de mult, în ambele direcții, în funcție de stilul de viață, ghidat de scopul și valorile personale. Acest filtru, care este corpul, este determinant la modul absolut, decide între două forme fundamentale diferite de cunoaștere și raportare la Dumnezeu. Ascetismul, dacă nu este „artă pentru artă”, adică masochism, după teoria lui Fromm (*Arta de a iubi*), tinde spre eficiența unei înălțări către Cel Înalț, dar numai prin Dumnezeu ca unic instrument (poate metodă, în sensul dorit de Sfântul Teodor), ceea ce, în fenomenologia ascetică echivalează cu crucificarea. Sensul acesteia este moștenit din misticismul Sfântului Pavel<sup>5</sup>, primul care a teoretizat identificarea cu Hristos prin pătimire și înfierea omului de către Dumnezeu prin această participare la experiența Fiului – cine se răstignește cu Fiul, capătă statutul Fiului. Practic, deși trăiește cu trupul, cel care a atins acest nivel se poartă ca și cum ar fi mai presus de acesta. Plutește peste sine ca un fel de minte pură deschisă numai sferelor noetice.

Apare o dificultate, de puțină surmontată, în situația în care e nevoie să dezvoltăm acea dispoziție mentală specifică decorporalizării noetice prin care se câștigă „cunoștința mai presus de fire”. Pentru că tocmai în limitele firii se produce tot ceea ce considerăm în mod firesc că este cunoaștere, înțelegere, echivalentul acestora „mai presus de fire” pare să rămână fără instrumente. Ce anume din ordinea firii ar da seamă, ar traduce, ar face inteligibilă experiența acelei cunoașteri mai presus de fire nu aflăm din textul Sfântului Teodor, dar este o sarcină a noastră, a celor care dorim să-i înțelegem teoria. Oricum ar arăta, acea formă de cunoaștere trebuie să lase anumite urme, să producă efecte descriabile pentru a fi considerată cu adevărat o experiență. Altfel se poate considera că vorbim despre ea de dragul de a avea contrapunct superior la cunoașterea naturală, rațională și, în registru negativ, apofatic. Este limpede că efectul acesteia nu poate să fie o idee, fie aceasta și ideea unității, totalității, absolutului deoarece acestea sunt pur și simplu creații intelectuale cu sferă semantică clar descrisă, adică un soi de idoli metafizici. Imaginația nu este mai puțin activă și prezentă în producerea ideilor abstracte, doar că în acest caz nu se imită formele sensibile observate vizual, ci se confecționează forme abstracte din atributele inteligibile.

Deci, întrebarea este ce stă în minte, ce rămâne în mod evident în ființa omului în urma formei de cunoaștere mai presus de fire? Am formulat intenționat întrebarea în acest fel, implicând ființa omului, nu doar conștiința, mintea, intelectul, întrucât consider că tocmai în aceasta constă diferența dintre cunoașterea în limitele

<sup>5</sup> „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine. Și viața de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine.” (Sf. Pavel, *Epistola către Galateni*, 2, 20.)

firii și cea mai presus de fire. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este intelectuală, rațională, nu duce la formarea unor idei, fie acestea și scrise cu majusculă, precum la Platon, ci o cunoaștere *cu ființa proprie*, întreaga ființă a omului, față de care, dacă încercăm să o definim, ne vom lovi de aceleași dificultăți pe care le întâlnim când căutăm o definiție ontologică a Ființei sau una teologică a lui Dumnezeu. Nu știm ce este ființa proprie, însă o simțim prin aceea că ființăm și activăm în orizontul ei prin tot ceea ce suntem și facem. Această ființă proprie, indefinită și imposibil de delimitat, care nu se reduce la persoană, în raport cu care identitatea personală joacă rolul unei ipostaze, a unei icoane, se ține într-o simbioză participativă necesară cu Ființa în sensul ei ontologic și teologic, în ultimă instanță cu ființa divină. Într-o formulare scurtă, cunoașterea mai presus de fire ar fi conștiința ființării noastre depline și permanente în orizontul Ființei ca atare. Definiția de sine se modifică atunci în acest fel. Nu mai spun *eu sunt*, pentru că eul delimitează o persoană individuală, ci spun *există ființa în care eu mă mișc în chip constant și de natura căreia țin*. Nu este vorba aici de participare mistică, de uniunea sufletului individual cu cel universal ori fuziune cu unitatea divină. În loc de uniune mistică, trebuie să vorbim de o realizare spirituală pură, anume, în lipsa unui termen mai bun, de o revelație în sine a unității ființei absolute a lui Dumnezeu. Această revelație se întâmplă în mine și mă cuprinde în adevărul ei pe care nu-l traduc în altceva, căruia nu-i produc analogul conceptual, pe care n-o transform în Idee.

Revelația nu este idee, ci o mișcare iluminatorie petrecută în întreaga mea ființă. Eu nu cunosc ceea ce mi se revelează, nu explic și nu descriu ca fenomen acel ceva revelat, însă sufăr o modificare esențială în întregul ființei mele care mă face să mă recunosc drept ființare în unitatea ființei dumnezeiești. Poate că dacă numim *comprehensiune ontologică* această experiență nu este greșit. Nu cuprind cu mintea, ca parte activă conștient a ființei mele un sens, o formă sau o idee, ci un orizont ființial pe care nu-l pot numi nici unitate, nici totalitate deoarece aceste noțiuni sunt prelucrări abstracte sau forme conceptuale prefabricate. Orizontul este prezență deschisă care nu limitează, nici nu impune vreun sens, înțeles atribuit printr-o intenționalitate noetică, ci asimilează și cuprinde pe cel ce caută să-l cuprindă. Comprehensiunea ontologică este această situație neprevăzută și nedată a ființei mele în orizontul ființei care dintotdeauna m-a cuprins și m-a întemeiat.

#### CE ESTE CONTEMPLAȚIA?

Contemplația este asociată registrului vizual, cu toate că nu este la modul propriu vedere. Există în contemplație o anumită intenție vizuală, însă aceasta nu are ca scop observarea unui anumit obiect determinat sau a vreunui fenomen ori, dacă are așa ceva, nu rămâne la pura lui observare și analiză. În forma lui cea mai pură, obiectul contemplației este absent din registrul fenomenal. Diferențierea cea mai accesibilă dintre vedere și contemplație ar fi aceasta: *vederea are întotdeauna*

*un obiect*, înseamnă vedere a ceva, în timp ce *contemplația nu are obiect determinat*, nu înseamnă vedere a ceva anume. Pentru că are încărcătură intențională, adică este orientată către ceva, contemplația convertește obiectul vizual în obiect pur inteligibil. În loc să fie percepție a unui obiect, este realizare a unei idei chiar dacă forma acesteia nu este în totalitate limpede sau pozitivă.

Obiectul contemplației este în egală măsură prezent și absent. Acesta nu se prezintă privirii intuitive asemenea unui tablou, unei imagini fixate pe o suprafață, identică cu sine și neschimbată, ci în felul unui miraj care apare și se estompează în același moment, există și nu există cu aceeași certitudine și în același cadru. Totuși, lucrurile stau diferit dacă obiectul vizual este o epifanie. Diferit de orice obiect sau imagine plastică, epifania are o încărcătură specifică, o densitate anume în care radiază invizibilul. În epifanie, pe lângă ceea ce se vede, există și ceea ce se face prezent, invizibil, în ceea ce se vede, și anume sub forma acelei tensiuni a prezenței indicibile care frapează, produce o tulburare sacră dată de evidența prezenței de nedescris. Dacă, după spusele lui Teodor al Edessei, în cunoașterea mai presus de fire „*cele cugetate întrec măsura minții împreunate cu trupul*”, în contemplarea epifaniei ceea ce se arată întrece măsura percepției, forțând o mișcare de torsiune care relevă invizibilul a ceea ce se arată. În această mișcare percepția se îmbină cu intuiția, întrucât forma evidentă pe care o ia epifania, accesibilă privirii, declanșează intuiția tocmai prin tensiunea copleșitoare a imaginii, care nu poate fi epuizată sau înțeleasă la nivelul percepției, iar atunci intuiția cuprinde necuprinsul invizibilului rămas ca rest definitiv. Invizibilul epifaniei, care țâșnește peste puterea de cuprindere vizuală, evoluează la nivelul intuiției ca prezență dezvăluitoare a ceva indefinit, dar în chip vehement actual. Tocmai această tensiune a actualului de necuprins devine obiectul care se relevă fără a se explicita intenției de cunoaștere, ceea ce nu face ca rezultatul să fie nul<sup>6</sup>. A nu putea cunoaște ceea ce stăruie în tensiunea actualului de necuprins ține mintea într-o vigilență răvășită care-i îngăduie să se „hrănească” din acea prezență indicibilă. La capătul acestui proces, ea nu va mai fi la fel, nu va

<sup>6</sup> Acele *urme ale Stăpânului* despre care vorbește Cuviosul Teognost cred că sunt în limbajul modern tocmai epifaniile. Una dintre cele mai puternice dintre acestea este chiar întunericul, dar nu pentru ceea ce înseamnă ca atare, ci pentru că-L ascunde pe Dumnezeu. Este, să-i zicem, o epifanie *metafizică*, diferită semnificativ de cea *iconică*, în care se relevă Fiul, îngerii și sfinții. Între cele două formule epifanice, semnificativă este diferența dintre *ascuns* și *revelat* cu referire la Dumnezeu. Dacă vrem o licență poetică, putem spune că tocmai *revelarea ascunsului* este esența epifaniei metafizice. În această stare, chiar dacă nu a obținut obiectul interesului ei, pe Dumnezeu, mintea a obținut totuși circumstanța în care I se certifică prezența. Proximitatea Dumnezeului ascuns este una din puținele certitudini utile din punct de vedere teologic. Celelalte certitudini, specifice cunoașterii cu trupul, nu au valoare teologică, ci strict intelectuală. „Când mintea aduhmecă prin contemplarea fapturilor urmele Stăpânului și caută cu dor fierbinte și cu însetare să afle și să vadă pe Cel nevăzut, sau contemplă întunericul care-L ascunde, se întoarce iarăși la sine, retrăgându-se cu cel mai mare respect și cu evlavie, îndestulându-se deocamdată cu vederea care i-a fost de folos să i se descopere și mângâindu-se cu atâta” (Cuviosul Teognost, „Despre fapte, contemplație și preoție”, în *Filocalia*, vol. 4, ed. cit.)

reveni la nivelul de dinaintea acestei experiențe, iar tot ceea ce va gândi și înțelege va fi raportat la grila acestei exaltări ontologice în care i s-a revelat nepătrunsul.

O ilustrare relevantă este întâlnirea cu Fiul lui Dumnezeu, reprodusă în contemplarea icoanelor lui Christos. Fiul este „fața văzută a Tatălui nevăzut”, prezența evidentă a Celui nevăzut, dar nu absent. Tocmai invizibilitatea e semnul omniprezenței. Dumnezeu nu este ceva care se poate retrage sau împuțina în vreun fel din prezență, chiar dacă simțirea Lui de către om nu este mereu acută. Nu există proporție rațională, constantă, între tensiunea prezenței lui Dumnezeu în realitate și acuitatea simțirii sau intuiției Lui, deoarece omul trăiește în dezacordaj cu Dumnezeu. Cei ce l-au văzut pe Iisus au văzut prin El, sau mai degrabă l-au avut prezent și pe Tatăl. Acesta, Tatăl invizibil, funcționează ca adevăratul al ipostazierii Fiului și susținător eficace al gesturilor acestuia. Tatăl tutelează, coordonează și susține predicile și faptele Fiului. Ceea ce spune acesta vine de la Tatăl, ceea ce face se săvârșește prin Tatăl, așa încât, ca epifanie, Fiul revelează prin tot ceea ce face voia și puterea Tatălui. Prin reproducerea în icoane a dramaturgiei Fiului în istorie, de fapt se dezvăluie planul prezenței Tatălui în lume, unul care nu ar fi devenit vizibil fără Fiul. Cine contemplă icoanele îl vede pe Fiul lui Dumnezeu, dar prin acesta vede și manifestarea providenței în lume, care nu s-ar putea dezvălui fără dramaturgia Fiului. Providența, planul lui Dumnezeu, intenția acestuia cu omul și lumea țin de domeniul invizibilului, necunoscutului, pentru a căror evidențiere a fost nevoie de o scenografie. Epifania este cel mai puternic obiect narativ pentru că în manifestarea ei este conținută o întreagă taină. Cine percepe epifania capătă răgazul destăinuirii întregului ei conținut narativ, chiar dacă acest proces e unul implicit. În icoană nu vedem chipul pictat, ci chipul revelat, iar tocmai faptul că revelația vine de la Dumnezeu face ca în contemplarea chipului Fiului noi să-l întâmpinăm pe revelator, Tatăl nevăzut, care excede capacitatea noastră perceptuală, precum și puterea de cuprindere a minții. Contemplația aceluși nevăzut înseamnă, de fapt, tocmai cuprinderea necuprinsului care „întrece măsura minții” printr-o continuă fixare atențională a prezenței revelatorului în imaginea revelatului.

#### CUM NE RAPORTĂM LA INVIZIBIL?

Metoda pe care am propus-o aici este *comprehensiunea ontologică*, prin care înțeleg relația cu Dumnezeu în care omul cuprinde cu întreaga sa ființă pe cuprinzătorul său, care este Ființa lui Dumnezeu. Impresia imediată de paradox poate fi înlăturată dacă ținem cont de datele prin care definim ființa. În ființă nu există nici limită, nici separație, așa încât umanul și divinul sunt prin natură unificate. Folosind ideea lui Teodor al Edessei, important este ca mintea să se desprindă de limitările și pornirile mimetice pe care le presupune asocierea cu trupul, și să asume, printr-o diseminare indicibilă, întregul orizont al ființei, care, cum am văzut, nu este diferită ca principiu de la om la Dumnezeu. Asumându-și



orizontul ființei, mintea capătă cuprinderea acesteia, încât se pune în situația în care cuprinsul și cuprinzătorul constituie aceeași circumstanță sau, dacă, vrem același instrument.

Nu este vorba propriu-zis de o experiență mistică, deoarece nu are datele specifice extazului. Extazul presupune diferențierea radicală dintre om și Dumnezeu pornind de la individualuație, în baza a ceea ce, în analizele teologilor scolastici, este diferența dintre atributele limitate și cele nelimitate, respectiv cele imperfecte și cele perfecte. Omul este, conform acestora, un individual care participă extatic la natura Întregului sau Unității divine, pe care o intuește, dar în care nu se pierde, precum este cazul în vedantism. Cel care participă la unitatea divină sau are vederea lui Dumnezeu nu devine prin asta una cu Dumnezeu. În creștinism, sufletul individual nu se contopește niciodată cu Dumnezeu, ci rămâne instanță monadică separată în eternitate.

Diferit față de experiențele extatice este faptul că, aici, în *comprehensiunea ontologică*, operațiunea esențială este revelația unității indistincte a ființei, a faptului că există acest orizont în care omul și Dumnezeu își coaparțin. Cuprinderea cuprinzătorului funcționează în acest orizont cu statut de reciprocitate. În revelația unității ființei, mintea nu mai este supusă limitărilor trupului, care predispune la percepție idolatră, ci funcționează ca instrument intuitiv al integralității ființei, altfel spus, dezindividualizată. Nu este, desigur, rezultatul unei asceze, ci al unei sforțări contemplative și al detașării inteligente de impunerile individualității. Rezultatul nu este, evident, o formă de cunoaștere teologică, ci *o circumstanță teologică* în care omul se plasează. Prin aceasta, metoda se deosebește și de apofatism, care are în vedere doar raportarea intelectuală la Dumnezeu, prin purificarea acestuia de atributele care-l transformă în idol metafizic. Comprehensiunea ontologică înseamnă situare în ființa lui Dumnezeu, iar nu înțelegere a acesteia. O formă de situare care înseamnă a-L cuprinde pe Cel în ființa căruia ești cuprins.