

Decalogul – cale a cunoașterii lui Dumnezeu și a propriului sine

(după Filon din Alexandria și Sfinții Părinți)*

pr. Ioan Chirilă

Porunca a III-a. Despre nume și rod.

Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui.

Numele e forma prin care noi ne reprezentăm și cunoaștem. Fiind strâns legat de reprezentarea noastră felul cum numim un lucru, o ființă, o persoană, va determina autenticitatea imaginii pe care o vom avea. Numele păstrează o realitate proprie lucrului, persoanei desemnate și se află în legătură cu ele. Cine va degrada numele lui Dumnezeu va degrada propriul său concept despre Dumnezeu și va îndepărta însăși manifestarea lui Dumnezeu în interiorul ființei lui. De aceea Mântuitorul Hristos în rugăciunea Tatăl nostru ne învață să sfințim numele lui Dumnezeu înainte de cererile rugăciunii. Numele lui Dumnezeu se sfințește fiindcă Dumnezeu este sfânt, altfel cunoașterea noastră va fi neadevărată și zadarnică. Conform Isaia 6 profetul înainte de propăvăduire este îndemnat de înger să-și dea pe buze cu o bucată de cărbune aprins, minunea îndemnând pe profet să se purifice interior.

La început Filon remarcă faptul că numele ocupă întotdeauna alt loc în raport cu lucrul sau persoana numită. Pornind de aici, conform unei înlănțuiri logice, primele două porunci privind persoana lui Dumnezeu sunt urmate imediat de interdicția privind numele lui Dumnezeu. Analiza lui Filon se oprește mai mult asupra nerespectării poruncii a-III-a prin jurământul strâmb, considerat a fi forma cea mai vinovată a încălcării poruncii și asupra jurământului făcut cu ușurință.

Din capul locului Filon arată că a nu ne folosi de loc de jurământ este cea mai recomandată atitudine, „foarte folositoare în viață și potrivită unei persoane cuviincioase care a învățat să fie așa de veridică în fiecare lucru încât vorbele sale sunt luate jurăminte”¹. Apoi face o analiză asupra semnificației jurământului, un comentariu pătrunzător pentru a lumina fațetele ascunse, ignorate de obișnuință. Începe prin a ne reaminti că un jurământ este un lucru care trebuie făcut în ultimă instanță și după o îndelungă cercetare a conștiinței. Recursul la jurământ subliniază în ochii publicului ceea ce simpla vorbă a celui care jură nu poate să o facă. Repetarea jurământului exprimă tocmai gândul celui care jură că nu este demn de încredere și cuvintele lui se cer întărite prin adevăr. Opinia celorlalți față de cei care jură des este evident defavorabilă. Sofocle în Oedip la Columna, 650 spune, „Nu te voi lega de mine printr-un jurământ, cum se face cu un om rău”, sesizându-ne că jurământul nu era ceva onorabil, ci era folosit pentru cei care nu-și puteau domina natura interioară în mod firesc. „Jurământul este mărturisirea lui Dumnezeu invocată asupra faptelor contestate. Ori este de tot sacrilegiu să iei pe Dumnezeu drept martor în favoarea unei minciuni”². Apoi, scriitorul încearcă să dezvăluie starea sufletească, tulburarea, neliniștea care au pus stăpânire pe cel care jură strâmb. În cuvinte deosebit de pătrunzătoare surprinde starea conștiinței păcătosului. „Cu fiecare suflet, într-adevăr coabitează un martor care îi este împotrivă, care este legat de el

* Extras din Ioan CHIRILĂ, *Fragmentariu exegetic filonian. Nomothetica – repere exegetice la Decalog*, vol 2 (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 115-254.

¹ PHILO, *De Decalogo* 83-84.

² PHILO, *De Decalogo* 86.; Lev 19,12; *Mishnah Shebuoth* 3,8.

prin naștere, care are ca obicei să nu admită nimic care să fie blamabil, ci arată mereu o naturală ură față de rău și prietenie față de virtute. E în același timp acuzator și judecător. Când acuzatorul intervine el incriminează, blamează, acoperă de rușine, când este judecător dă lecții, dojenește, îndeamnă să-ți schimbi viața. Dacă reușește să convingă, el face pace foarte fericit. Dacă nu-i reușește, el desfășoară un război fără odihnă din care nu se oprește nici ziua nici noaptea, înțepând cu acul său, provocând răuri incurabile în așa măsură încât dezrădăcinează această viață mizerabilă și blestemată”³.

Pentru a ne face să conștientizăm adevărata grozăvie a jurământului aduce minții noastre o situație concretă, care ilustrează natura jurământului fals. „Ai îndrăznit, ne interoghează Filon, să abordezi pe unul dintre prietenii tăi cu următoarele cuvinte – Vino dragul meu, în legătură cu faptele pe care tu nici nu le-ai văzut, nici nu le-ai auzit, să mărturisești pentru mine ca și cum ai fi văzut totul, ai fi auzit totul, ai fi asistat la totul. Nu cred așa ceva. Ar fi o nebunie fără leac. Cu ce ochi, dacă ți-ai păstrat o urmă de bun simț și echilibru, ar trebui să-ți consideri prietenul pentru a zice: prietenia pentru mine să te facă, în acord cu mine, să acționezi nedrept, să încalci legea și să te asociezi nelegiurii mele?... Se poate deci ca acolo unde tu nu ai risca să folosești mărturia unui prieten să nu rostești confirmând mărturisirea lui Dumnezeu Tatăl și Conducătorul universului?... nu este o nelegiure mai mare care s-o depășească pe a ta, tu care lași, dacă nu gura și limba ta, ci conștiința ta să-i spună lui Dumnezeu: fii martorul meu pentru această minciună, asociază-Te cu mine la nelegiurile mele, împarte cu mine necinstea, singura mea speranță de a avea stima oamenilor este ca Tu să ascunzi adevărul...”⁴.

Sfatul pe care îl dă semenilor săi este ca înainte ca jurământul să se producă, să examineze dacă problema pentru care jură are importanța necesară, dacă s-a petrecut ea în mod real și dacă au sesizat în mod corect ce s-a petrecut, dacă tu poți să săvârșești o astfel de diformitate și gura ta poate rosti aceste cuvinte necinstite, dacă nu e o nelegiure să rostești cu aceeași gură cu care pronunți numele preasfânt aceste cuvinte. Deși mai puțin grav decât acesta, jurământul făcut cu ușurință este și el dăunător mai ales că fiind mai ușor, este trecut cu vederea și se insinuează pe nesimțite în sufletul păcătosului. De asemenea, să ne păzim cu frică să rostim jurământul nostru în locuri profane și imorale, în împrejurări nedemne.

Față de toți încălcătorii poruncii, Filon rostește sentința sa, singura adevărată și disprețuiește ceea ce tocmai am spus, să știe pentru început că este o ființă pătată și impură, în al doilea rând că trebuie în mod constant să se aștepte la cele mai grele pedepse. Într-adevăr dreptatea care supraveghează actele omenești este de nezdruncinat și inflexibilă când e vorba de greșeli atât de grave. Dacă ea consideră că e bine să nu pedepsească pe loc, ea are obiceiul să pună deoparte pedeapsa ca pe un împrumut acordat contra unor mari dobânzi și că o dată sosit momentul, ea îl recuperează în acord cu binele comun⁵.

Numele lui Dumnezeu în „religiile Cărții”

În iudaism este definit ca *Șem hameforaș*, având un conținut format din mai multe înțelesuri. Participiul perfect *meforaș* înseamnă atât *făcut cunoscut*, cât și *rostit* sau *explicat*. Dar, în acest context, el mai are sensul de *tăinuit* sau *separat*. În decursul vremii, centrul de greutate al Numelui divin s-a mutat pe al doilea înțeles, însemnând Numele care se sustrage oricărei explicații, tăinuit. Chiar într-un apocrif creștin, *Rugăciunea lui Manase*, se spune că

³ PHILO, *De Decalogo* 87.

⁴ PHILO, *De Decalogo* 88-91.

⁵ PHILO, *De Decalogo* 95.

Dumnezeu a ferecat genunea și a sigilat-o cu Numele Său atotputernic. Totodată, unele pasaje menționate în diverse scrieri mistice vorbesc despre acest Nume ca fiind un *agens creator*, reliefând concepția magică a Numelui. Lucrul acesta se datorează coincidenței dintre cuvânt și nume. Astfel trebuie privită afirmația din Psalmi 33,6: *prin cuvântul lui Iahwe au apărut cerurile*, care ar susține interpretarea creatoare a Numelui lui Dumnezeu. Devenind cuvânt, Numele lui Dumnezeu se transformă într-o componentă a ceea ce este limbajul divin, fiind verbul prin care Dumnezeu se reprezintă pe Sine, Se manifestă și Se comunică creației Sale.

Această structură mistico-magică a Torei privită ca o înșiruire de Nume divine explică de ce fiecare literă își are importanța ei și de ce nu se admite în uzul sinagogal un sul al Torei în care se greșește o literă. Chiar Tora, în ansamblul ei, formează, după cum bine remarcă Gershom Scholem, Marele Nume al lui Dumnezeu. „Cele cinci cărți ale Torei reprezintă Numele Celui Sfânt, lăudat fie El!”⁶. Legea devine astfel o unitate mistică ce are ca țel primordial exprimarea tăriei și a atotputerniciei lui Dumnezeu, care este concentrată în Numele Său. Prezentarea Torei ca Nume al Domnului presupune că Dumnezeu dă expresie ființei Sale absolut transcendente, cel puțin în acel aspect al ființei care s-a revelat prin actul creației. Toate straturile senzoriale ale Torei ca limbaj al Numelui nu reprezintă decât relativizări ale absolutului, deschizând omului anumite perspective mistice.

Numele considerat deasupra oricărui altul, sfânt prin sine însuși, este Tetragrama. Compusă din patru consoane, *alef, hei, vav și iod*, aceasta închide în sine spiritualitatea ființei divine. Literele ei, având o valoare numerică de 22, apar ca o îmbinare simbolică a faptului că un singur nume poate cuprinde întregul șir al alfabetului. Consoana cu care începe Legea dată pe Sinai, *alef*, este elementul din care provine fiecare sunet articulat și rădăcina spirituală a tuturor literelor. Numele lui Dumnezeu este întruchiparea acestui *alef* al Torei. Pornindu-se de la această interpretare, care depășește sfera misticului, tetragrama apare ca o totalitate a manifestării puterii divine, ce poate fi controlată de către om. Și asta datorită faptului că „Sfântul, lăudat fie El, este în Numele Său și Numele Său este în El și Numele Său este Tora Lui”⁷. Toate numirile date lui Dumnezeu sunt legate organic de tetragramă, astfel încât Tora este, în ultimă instanță, concentrată și urzită pe aceste patru consoane. Iosif Gikatilla, cabalist spaniol din sec. XIII-XIV, ucenic al lui Abulafia, abordând sensurile oculte ale Numelor divine, afirmă că „toate Numele lui sfinte amintite în Tora depind de Numele compus din patru litere. [...] Numele de patru litere este tulpina unui copac. [...] Toate Numele sfinte sunt ramurile și frunzele, care pornesc din trunchiul copacului, iar fiecare ramură își poartă roadele proprii”⁸. Fiind o călăuză în ascensiunea spre Dumnezeu pe calea sefiroturilor, Numele divine se constituie ca niște chei ale omului, folosite de acesta pentru descifrarea misterului Dumnezeiesc. Astfel, putem spune că tetragrama apare ca fiind „cauza cauzelor și sursa tuturor surselor. În ea sunt închise toate lucrurile, de la *keter* până la cel mai neînsemnat țânțar”⁹. Conform acestei teorii, Numele divin a fost transformat prin permutări și combinații ale literelor, metamorfoză ce are o dublă funcție: pe de o parte, el conferă Torei aspectul de comunicare a unui mesaj din partea lui Dumnezeu, dar pe de altă parte indică o acțiune secretă a puterii divine, recognoscibilă doar după veșmântul țesut din Numele sfânt. Din această perspectivă, citatul din Ieșirea 20,24 este simplu de interpretat: dacă cineva pronunță Numele lui Dumnezeu, conștient că în el e circumscrisă întreaga Dumnezeire, el săvârșește un act de creație, și datorită unității existente între Dumnezeu și Numele Său, el este co-participant la Vorbirea Primordială. Sigur, această concepție s-a adâncit și diversificat,

⁶ G. SCHOLEM, *Studii de mistică iudaică*, trad. Inna Adescenco (București: Hasefer, 2000), 39.

⁷ G. SHOLEM, *Cabala și simbolistica ei* (București: Humanitas, 1996), 62.

⁸ Dan COHN-SHERLOK, *Mistica iudaică* (București: Hasefer, 2000), 137.

⁹ COHN-SHERLOK, *Mistica iudaică*, 143.

ajungându-se la concluzia că fiecare literă a tetragramei e un nume divin; dar nu doar literele Tetragramei, ci fiecare literă a Torei are o existență de sine stătătoare ca nume dumnezeiesc: „fiecare literă în parte trebuie pronunțată dintr-o singură răsuflare, ca și cum spiritul ar ieși din persoana [care o pronunță]. Rezultatul acestei practici este să primești influxul înțelepciunii și [puterea] creației”¹⁰. Prin conceperea Numelui nu ca o revelație a Divinului, ci ca o accesare spre El, în sensul de identitate creatoare, întreaga mistică iudaică primește conotații esoterice și magice.

Putem concluziona că mistică iudaică concepe Tora ca fiind construită integral pe Numele lui Dumnezeu, fiind totodată și o țesătură a multitudinilor de numiri sau epiteze atribuite Divinității. Astfel, Tora este veșmântul viu în care, ca un leitmotiv, este urzită în mod viu tetragrama, iar Numele reprezintă expresia supremă care cuprinde în sine, ca într-un focar, structura Abisului și dinamica poruncii. Numele divin vibrează în fiecare literă a Torei, fiecare lucru creat devenind realitate numai în măsura în care cuprinde, într-un anumit fel, o parte din Marele Nume. Evreul mistic e mereu conștient că literele alfabetului ebraic sunt sfinte prin ele însele, condensându-se în numele lui Dumnezeu. Ele sunt lumi sfinte și mărturii ale lumii spirituale. Legate fiind de doctrina celor zece sefiroturi, în literele Numelui Sfânt sălășluiește prezența *Şekinei*, care face posibilă legătura omului cu abisul Dumnezeirii¹¹.

Numele lui Dumnezeu este numele esențial, care e izvorul oricărei vorbiri. Orice alt nume este corelat cu o anumită activitate a Sa, însă Numele Său esențial nu are un înțeles comun și nici o semnificație concretă. Or lipsa sa de semnificație arată tocmai poziția pe care o are în centrul Ființei și al Creației, a cărei temelie este. Fără a avea un anumit sens, conferă sens tuturor existențelor. În creație și în Revelație, Numele divin se reflectă în limbajul nostru, iar razele sau sunetele Sale sunt atât comunicări, cât mai ales chemări. În acest sens, Gershom Scholem este de părere că existența oricărui cuvânt și faptul rostirii lui nu se datorează decât Numelui lui Dumnezeu, cuprins schematic în structurile sale metafizice¹².

Islamul, la fel ca iudaismul și creștinismul, este o *religie a cărții*. Dumnezeu s-a revelat în Coran prin heraldul Său, Îngerul, care I-a dictat Profetului Mohamed Rostirea Divină. Întreaga doctrină coranică este sintetizată, la nivel confesional, într-un crez sau o mărturisire de credință simplificată: *la ilaha ill'Allah – Nu este Dumnezeu decât Dumnezeu*. E reiterată aici doctrina unității divine, care, deși nu este de origine islamică, e dezvoltată în direcția afirmării plene a unui absolutism divin de tip monarhic, a unei Ființe divine nu atât în relația Sa cu lumea, cât mai ales în raport cu Sine Însuși, ca entitate supremă absolută. Tocmai această transcendență deplină a esenței Dumnezeirii este elementul care definește, în linii mari, islamul.

În jurul acestei axiome revelate, care fundamentează gândirea islamică în unitatea divină, se concentrează mistică și ezoterismul musulman. *Sufismul* reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută¹³. Analiza sufită a crezului musulman împarte formulă *la ilaha ill'Allah* în două părți: una negativă, afirmând irealitatea a tot ceea ce nu are în sine rațiunea suficientă de a fi, și alta pozitivă, evidențiind singura realitate a Ființei absolute, ca principiu al întregii

¹⁰ Moshe IDEL, *Hasidism între extaz și magie* (București: Hasefer, 2001), 233.

¹¹ Expresia biblică „cuvântul lui Dumnezeu” se traduce prin *membra d'Adonai*, fiind o sinteză a Numelui divin. În acest înțeles, cuvântul *membra* are sens de *shehina*, adică prezența lui Dumnezeu se sălășluiește în Numele său; vezi J. B. AGUS, *Evoluția gândirii evreiești* (București: Hasefer, 1998), 82-5.

¹² SCHOLEM, *Studii de mistică iudaică*, 74.

¹³ Termenul *sufi* derivă de la *sūf*, însemnând *lână*; era îmbrăcămintea adepților acestui curent; el devenise nume generic pentru trăitorii religioși din Iraq, ajungând mai apoi să înglobeze întreaga manifestare mistică a lumii arabe; Remus RUS, *Istoria filosofiei islamice* (București: Enciclopedică, 1994), 209.

existențe. În această formulă se regăsește și procesul gnoseologic sufist, pe care se întemeiază mistica islamică: prin negarea existenței iluzorii, omul se ridică la cunoașterea adevăratului Nume al lui Dumnezeu; în măsura în care ființa umană își recunoaște propria sa absență și sărăcia fundamentală a individualității sale, ea poate percepe Prezența, Puterea, Realitatea și toate celelalte Nume minunate ale lui Allah. Astfel, întregul proces de singularizare și unire cu Dumnezeu are la bază un urcuș gnoseologic, care îmbină doctrina cu experiența.

Eficacitatea gnoseologică rezultă din cunoașterea Coranului. Fiind cuvântul adresat de Allah oamenilor prin Profet, Coranul este *Cartea* și *rememorarea* lui Dumnezeu. Termenul *dhikr*, care înseamnă *rememorare*, arată tot ceea ce revine la viață în om prin aducerea aminte de Allah. În sens restrâns, însă, *dhikr* desemnează orice formulă coranică care face referire la Numele lui Dumnezeu. *Allah*, nume al lui Dumnezeu de origine ebraică, înseamnă în sufism Numele Absolutului necalificat, fiind numit și Numele Unic, *al-ism al-mufrad*, *Numele Suprem*, *al-ism al-a'zam*, sau *Numele Slavei*, *al-ism al-jalala*, adică *Allah*. Astfel, invocarea acestor „Nume frumoase” ale lui Allah reprezintă trepte de realizare gnoseologică și spirituală.

În gândirea creștină. Potrivit Sfintei Scripturi, Numele poartă în sine și dezvăluie taina persoanei. Atunci când îngerul descoperă Întruparea Fiului lui Dumnezeu, el spune Mariei și Numele Lui¹⁴, Numele lui Mesia fiind totodată un *numen praesens*. Astfel, rugăciunea Numelui lui Dumnezeu nu este o simplă vorbire cu Acesta, ci o participare la vorbirea Lui. Această participare se realizează prin chemarea Numelui Său, pentru care nu e nevoie de o anumită cunoaștere specializată și formală, chemarea fiind la fel de simplă ca și ființa omului: „pentru a merge trebuie să faci un pas; pentru a înota trebuie să te arunci în apă. La fel și cu chemarea Numelui. Începem prin a-L rosti, slăvindu-L cu dragoste, ne lipim de El. Îl reprezentăm. Nu ne gândim că invocăm numele. Ne gândim doar la Iisus Însuși. Îi rostim numele rar, încet, liniștit”¹⁵. Astfel, elementul esențial, indiferent de forma rugăciunii, rămâne Numele. După cum declară *Pelerinul Rus*, această rugăciune lăuntrică, care își găsește fundamentul în Numele lui Iisus, este un rezumat al Evangheliilor, incluzând tainele principale ale creștinismului: Treimea și Întruparea. La fel, chiar și *Păstorul lui Herma* afirmă că *Numele Fiului lui Dumnezeu este mare și fără de hotar și susține întregul univers*.

După Diadoh al Foticeii, rugăciunea inimii se reduce de fapt la două cuvinte: *Doamne Iisuse*. Celelalte cuvinte însă, adăugate mai apoi, constituie o cerere generală a milei lui Dumnezeu, manifestată în și prin Numele Său. Puterea și slava lui Dumnezeu sunt prezente și lucrătoare în Numele Lui așa încât a învăța Numele lui Dumnezeu în mod deliberat și cu atenție înseamnă a te aduce pe tine însuși în prezența Lui, a te deschide față de energia Lui și a te oferi ca un instrument sau ca o jertfă vie Lui. Numele lui Dumnezeu curățește sufletului și-l ferește de orice amintire și risipire. „Gândul la Domnul Iisus (prin Numele Său) clatină din inimă toată puterea dușmanului, o învinge și o dezrădăcinează treptat. Coborându-se Numele Domnului nostru Iisus Hristos în adâncul inimii, pe balaurul care stăpânește întinderile inimii îl frânge, iar sufletul îl înrudește”¹⁶. Citându-l pe Ioan Scărarul, Grigore Sinaitul mărturisește în *Filocalie* că Numele lui Iisus biruiește pe vrăjmași, nefiind o armă mai puternică în cer și pe pământ decât Numele Lui.

Observăm că Numele lui Dumnezeu are, în mistica răsăriteană, o valoare spirituală și eshatologică deosebită. Urcușul spre îndumnezeire se caracterizează într-un final doar prin

¹⁴ Lc 1,31.

¹⁵ Lev GILLET, *On the Invocation of the Name of Jesus* (London: 1950), 5-6.

¹⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină* (București: IBMO, 1992), 238.

pomenirea acestui Nume, care cuprinde mintea omului într-un mod nematerial și negrăit. Subiectul uman se întoarce asupra lui însuși, iar această întâlnire cu sine în spațiul Numelui are drept urmare un dor nemărginit spre Dumnezeu. Actul spiritual al negațiilor își schimbă structura, devenind o simțire pozitivă a adâncii realității a propriului subiect. Această realitate se revelează însă doar în dimensiunea Numelui lui Dumnezeu. „Căci bogăția indefinită și suveranitatea subiectelor care nu se lasă coptate în concepte nu este numai o icoană mai adecvată a Subiectului divin, ci o oglindă cu mult mai transparentă spre Dumnezeu decât lumea obiectelor. Indefinitul subiectului, care totuși simțim că nu are atributele infinitului, căci există atâtea realități care nu atârnă de el, ne face să adulmecăm infinitatea divină. Peste tot uimirea ce ne-o provoacă taina subiectului propriu devine așadar o uimire față de taina cu mult mai mare a Subiectului divin”¹⁷.

Toată această concepție este fundamentată pe Biblie¹⁸. Numele lui Dumnezeu, fiind intim legat de Persoana Lui, are un caracter sacramental, servind ca un eficient semn al prezenței și lucrării Sale nevăzute. Cu toate acestea el nu este un talisman magic, ci, prin chemarea Numelui, omul conlucrează cu Dumnezeu, nu în sensul unei identificări creatoare, ci în sensul îndumnezeirii harice. Această sinergie între numele omului, ca oglindă a spiritului uman, și Numele divin, ca prezență, lucrare și transfigurare, se realizează prin rugăciunea inimii. Repetarea Numelui înseamnă interiorizarea lui Iisus, ieșirea din limitele umanului și validarea ființială în asemănarea Dumnezeirii. Numele lui Iisus este calea care duce de la fragmentare la unitate, de la împrăștiere și multiplicitate la singularitate. El nu este o literă sau combinații de litere, nici imagine, ci prezență vie, așa încât chemarea Numelui presupune o participare la prezența oferită de el. „Nu este suficient să ai rugăciunea: trebuie să devii rugăciune – rugăciune încarnată”¹⁹. „Invocarea Numelui divin ne zidește după prototipul Celui pe Care îl purtăm nevăzut în noi de la facere. Prezența Lui în noi, prin Numele Său, ne face *teofori* sau *hristofori*, ceea ce reprezintă sensul existenței noastre. Chemarea Numelui este expresia unei sete nesfârșite și un semn al timpului ce urmează. Numele lui Iisus poate deveni o cheie mistică a lumii, un instrument al ofrandei tainice a tuturor lucrurilor și a tuturor ființelor, pecetea dumnezeiască pe această lume...”²⁰. Numele lui Dumnezeu este o căutare, în Sfântul Duh, a Persoanei Lui divine în acest suspin al veacului, în devenirea sa spre eshaton, astfel încât, în limbaj mistic ortodox, *Doamne Iisuse Hristoase* înseamnă *Vino, Iisuse Doamne!*

„Oare nu acesta este numele Lui, cu adevărat minunat, că e mai presus de orice nume?... Dar înțelepții în cele dumnezeiești Îl laudă prin multe nume din toate cele cauzate: ca bun, ca frumos, ca înțelept, ca vrednic de iubit, ca Dumnezeu dumnezeilor, ca Domnul domnilor, ca Sfântul Sfinților, ca veșnic, ca Cel ce este, ca fiind cauza veacurilor, ca dătătorul de viață, ca înțelepciune și ca minte, ca rațiune (cuvânt), ca cunoscător, ca mai presus de toate comorile a toată cunoștința, ca putere, ca stăpânitor, etc”²¹.

Cu toate acestea, posibilitatea numelui lui Dumnezeu stă atât în natura personală a Acestuia, cât și în efectele lucrărilor Sale în lume. Dumnezeu Se revelează pe Sine într-un mod personal persoanelor umane. Ori nimic nu e mai personal, mai intim decât numele. Ceea ce descoperă Dumnezeu e în primul rând persoana Sa și existența Sa personală. Numai că aceasta este totodată și una total infinită, transcendentă, fiind în afara oricărei experiențe

¹⁷ STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină*, 271.

¹⁸ In 16,23; FAp 4,10-12; Fil 2,10; Apoc 2,17.

¹⁹ WARE, *Puterea Numelui*, 48.

²⁰ GORODETZKY, *The Way of a Pilgrim*, 17-8.

²¹ STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 105.

senzoriale. Dionisie folosește o serie de termeni și de expresii revoluționare în acest sens, arătând că teologia numelor divine este asemenea unei cunoașteri prin ghicitoră, a unei vederi prin prisma îngustă a lucrurilor create. „Când numim ascunzimea supraființială Dumnezeu, sau viață, sau esență, sau lumină, sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile care vin la noi, puteri îndumnezeitoare, de esență-făcătoare, de viață-făcătoare și de înțelepciune-dătătoare”²².

Divinitatea e infinit mai presus de orice esență și cunoaștere – *ἡ πάσης ουσίας επέκεινα και πάσης γνώσεως εστιν εξηρημένη*. Ea nu este ceea ce filosofia numește Absolutul în sine, nici un fel de conștiință universală sau de unitate primordială care stă în dosul diversității. Chiar dacă poate fi numită Unitatea Absolută, Divinitatea depășește relația unitate-pluralitate. Tocmai de aceea, nu este nici Unul, nici mulți, conținând în sine, într-o stare nediferențiată, principiul numeric, care se traduce doar în limbajul și în gândirea oamenilor ca raport de unitate-pluralitate. Într-un demers ce depășește granițele apofatismului redus la o simplă negație, Dionisie afirmă că Dumnezeu este ființa cea mai presus de ființă – *ἡ υπερουσιος ουσια* – și unitatea cea mai presus de unitate – *ἡ υπερ νουν ἐνοτης*. Ca unitate supra-unitară, ca unitate mai presus de minte, Dumnezeu cuprinde în sine natura cea mai presus de esență și nediferențiată, principiul pluralității care apare în actul creației. În acțiunea Sa creatoare, Dumnezeu iese din adâncul supra-existenței Sale, din supra-unitatea înlăuntrului Său, pentru a crea, a transforma din potență în act existența fenomenală, pe care o conținea în Sine. Tocmai de aceea, în rațiunea Sa ultimă, Dumnezeirea stă mai presus de diferențiere și relație, mai presus de categorii, într-o regiune în care ea există ca fiind plină de Sine, având ca unică *determinație* pe Ea Însăși.

Dionisie afirmă însă că această supra-esență are ca principiu ontologic realitatea ipostatică, personală, care se constituie ca suport al atributelor divine. Realitatea personală divină este nedeterminată în sine, fiind ipostazierea supra-esenței prin care există. Însă această existență are un cu totul alt sens decât ceea ce înțelegem noi prin cuvântul respectiv. Ea este o existență în sine, neraportată la un sistem de referințe; nu este vorba despre un mod superlativ al existenței, ci despre o *existență supraexistentă*, după cum se exprimă părintele Dumitru Stăniloae. „Cel ce este, este mai presus de ființă, de existență, cauza-suport a ființei, a firii. Și nu numai cele ce există, ci și existența însăși a celor ce există este din cel ce preexistă”²³. Mai mult, Dionisie afirmă că, de fapt, nici nu se poate spune despre Dumnezeu că este existență sau că există, ci că El, în calitate de principiu causal, este *esența celor ce există*²⁴. Căci Cel Ce există prin Sine are existență într-un chip supra-esențial, care transcende toată existența creată. „Cel Ce există, prin natura puterii sale, este în chip supra-esențial mai presus de toată existența. El este cauza substanțială și creatorul ființei, existenței, persoanei, substanței; început și măsură a veacurilor; entitate a timpului și veșnicie ce stă la temelia celor ce există; timp al celor ce devin [...]. Din cele ce există vine eternitatea și ființa”²⁵.

Divinitatea, ca realitate personală ce ontologic stă deasupra oricărei calități sau lucrări ale Sale, este prin Sine Însăși apofatică. „În supraexistențialitatea lui Dumnezeu stă cauza imposibilității definirii Lui”²⁶, spune părintele D. Stăniloae. Acesta este motivul pentru care limbajul lui Dionisie este și el apofatic. Prin aceasta însă nu este exclusă posibilitatea numirii. Căci „cauzei a toate și ființei celei mai presus de toate i se potrivește și lipsa de nume,

²² STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 105.

²³ STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 107-8.

²⁴ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine* (Iași: Institutul European, 1993), 103.

²⁵ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 103.

²⁶ STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 111.

precum și numele toate ale celor existente, pentru ca Ea să fie cu adevărat o împărăție universală și în jurul Ei să fie toate”²⁷.

Dumnezeirea e numită de Dionisie *supra-esență*, adică ceea ce depășește orice putință de înțelegere. Fiind mai presus de unitate, Dumnezeu transcende orice categorie, așa încât referirea la El nu se poate face decât în termeni antinomici, tautologici. Astfel, Dumnezeu nu este totul, pentru că e indivizibil; nici parte nu este, pentru că nimic nu există în afară de El. Cu toate acestea, Dumnezeu este totul, pentru că implică existența tuturor lucrurilor, și este parte, conținând în sine principiile individualității. În supra-esența Sa, Dumnezeirea este deci nediferențiată, absolut incognoscibilă și neîmpărtășibilă, dar în relație cu lumea Ea devine diferențiată, cognoscibilă prin părtașie și experiență. Cu alte cuvinte, Dumnezeu există concomitent pe două planuri. Chiar dacă strict vorbind supra-esența nu poate fi exteriorizată, manifestată în diferențiere, adică pusă în afara ei însăși, totuși, prin actul creației, ea poate fi gustată și în afară de sine, diferențiindu-se în activitatea Sa creatoare în Persoanele divine. După Dionisie, chiar aceste Persoane sunt diferențieri ale Dumnezeirii Celei nediferențiate.

Referindu-se la numirile date lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură, Dionisie spune că acestea sunt variate revelații ale lucrării Sale în lume, neexprimând nici pe departe divinitatea în supra-esența Sa. Asta pentru că ființa divină „este mai presus de toată rațiunea și toată cunoașterea, și își are temelia dincolo de minte și de esență, circumscriind, cuprinzând, îmbrățișând, anticipând toate lucrurile, în vreme ce ea este întru totul și tuturor neînțeleasă, neputând fi prinsă nici prin simțuri, nici prin imagini, nici cu gândul, neavând nici un nume sau cuvânt și nici putând fi știută”²⁸. Toate Numele lui Dumnezeu, deși posibile datorită existenței și a dinamismului lucrărilor divine, ele nu cuprind ființa, nu o epuizează. Tocmai de aceea, negrăirea și tăcerea e starea cea mai apropiată de Dumnezeu, iar lipsa numelui constituie cea mai mare minunăție și taină. Și aici nu mai este vorba nici de convenționalitate lingvistică, nici de speculație mistică. Căci „despre supra-esențialitatea cea divină, adică înțelesul de supra-existență a bunătății celei transcendente, nimănui nu-i este îngăduit s-o proslăvească drept rațiune, sau putere, sau minte, sau viață, sau ființă, ci, mai curând, ea depășește în mod evident orice condiție, mișcare, viață, imaginație, părere, nume, gândire, ființă, stare, locuire, unire, limită, nemărginire; orice din toate cele ce există”²⁹.

Este important însă, urmând structura discursului lui Dionisie, să observăm că, atunci când Sfânta Scriptură îl numește pe Dumnezeu, numele atribuite se referă la întreaga divinitate, nu doar la anumite părți sau aspecte ale ei: „toate denumirile divine proslăvesc totdeauna, în Scriptură, divinitatea nu în mod parțial, ci întru totul întreg, complet, deplin, și că ele se referă în chip indivizibil, absolut, fără rezervă, pe de-a-ntregul, la toată universalitatea Dumnezeirii celei întregi și totale”³⁰. Cu toate acestea, Dionisie face distincție între nume diferențiate și nume nediferențiate, unele referindu-se la întreaga divinitate, iar altele doar la diferențierile ei ipostatice. Astfel, „numele nediferențiate se referă la întreaga divinitate, ca spre exemplu: supra-bun, supra-divin, supra-esențial, supra-vital, supra-înțelept și toate abstracțiunile ce exprimă superioritatea. Între acestea se numără și acele nume ce au un înțeles cauzal, ca: bun, frumos, existent, producător de viață, înțelept [...]. Pe de altă parte, nume diferențiate sunt nume supra-esențiale și conotațiile de Tată, Fiu și Duh Sfânt, ce nici nu pot fi schimbate, nici luate în comun”³¹. Astfel, această diferențiere *scolastică* are în

²⁷ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 32.

²⁸ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 29.

²⁹ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 30.

³⁰ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 42.

³¹ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 58.

vedere tocmai afirmarea faptului că Dumnezeu, în unitatea Sa transcendentă, nu poate fi numită. Identică cu Sine Însăși, Ea este deasupra oricărei afirmații și negații, depășind granițele apofatismului. Chiar locuind în ipostasele Sale diferențiate, Ea rămâne într-o unitate nediferențiată și transcendentă.

Dionisie Areopagitul, atunci când vorbește despre nume o face înțelegând prin acestea predicate ale Divinității, lucrări la care se participă și care se împărtășesc, „attribute ale generațiunii divine, celei mai presus de esență”. El afirmă că cel mai propriu nume al lui Dumnezeu, privit din această perspectivă, este acela de *Bun*, înainte de a fi numit existență sau ființă sau viață. Desigur, chiar dacă se vede în aceasta o influență platonice, modul de abordare este unul profund teologic. Bunăoară, el afirmă că „binele este cauza temeliei și marginilor cerului”³², fiind nu doar fundamentul creației, ci și principiul ontologic al ființei. „Dacă binele este mai presus de toate cele existente – spune Dionisie – atunci natura sa cea fără formă produce orice formă. În sine ne-existent, el este un exces de existență; fără viață în sine, el este un exces de viață; și fără minte în sine el este un exces de înțelepciune”³³. Toate celelalte nume divine își au rădăcina în acesta, ca cel ce este baza oricărei relații a lui Dumnezeu cu lumea. Astfel, Binele se numește lumină, înțelepciune, ființă, existență, fiind mai presus de toate acestea și conținându-le în sine pe toate. La fel cum lumina „conține în sine, în formă simplă, principiul ultim și întreg de lumină, fiind prototipul transcendent al luminii”, tot așa și Binele poate fi numit lumină spirituală pentru că „el este rază ce izvorăște și revarsă strălucire, luminând din plenitudinea sa orice minte supra-lumească”³⁴.

Tot ceea ce e cognoscibil din Dumnezeu este această *ieșire de viață făcătoare* a ființei, adică lucrurile divine. La ele se referă întreaga Scriptură atunci când pare a-i atribui lui Dumnezeu un nume propriu. Dionisie este foarte clar în această privință, afirmând că Dumnezeu nu e identic cu nici una din însușirile Lui care nu circumscrie ființa și nici ipostazele în care subzistă ființa, ci se situează doar *în jurul ființei*. „Numirile dumnezeiești doresc să laude manifestarea proriei; nu promit să exprime bunătatea mai presus de ființă și ființa și viața și înțelepciunea Dumnezeirii supraființiale, care e, mai presus de toate, bunătatea și Dumnezeirea și ființa și înțelepciunea și viața ce stăruie neclintit în cele ascunse, ci pronia binefăcătoare și cauza tuturor bunătăților care, manifestându-se, rămâne totodată deasupra tuturor. [...] Căci nu este altceva binele și altceva existența și altceva viața și înțelepciunea, nici nu sunt multe cauzele, ... ci ale unui unic Dumnezeu sunt toate ieșirile bune și numirile lui Dumnezeu laudate de noi”³⁵.

Urcușul gnoseologic spre Dumnezeu este o îndepărtare progresivă de tot ceea ce este inteligibil, lumesc. Ideea că ființa divină e mai presus de toate apare în întreaga patristică răsăriteană, fiind dezvoltată în special de Grigore de Nyssa. Vorbind despre întinericul din care Dumnezeu grăiește lui Moise, el afirmă că acesta e cel mai propriu mod, cel mai profund și mai intim al Revelației. Așa cum mărturisește și Vladimir Lossky, comentând această idee, cunoscându-L pe Dumnezeu, cunoaștem ceva mult mai jos decât El, situându-ne pe o treaptă de contemplație vizibilă a ceea ce e în Sine invizibil. Pentru că „în ordinea văzută, precum și în ordinea inteligibilului, cele mai dumnezeiești și cele mai înalte obiecte nu sunt decât rațiunile ipotetice ale atributelor care se potrivesc cu adevărul Aceluia care este cu totul transcendent, rațiuni care descoperă prezența Aceluia care e mai presus de orice putere de înțelegere a minții. Și numai atunci, după ce a trecut dincolo de lumea în care vezi și ești

³² SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 74.

³³ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 73.

³⁴ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 76.

³⁵ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine*, 194.

văzut, Moise pătrunde cu adevărat în Întunericul tainic al necunoașterii; doar acolo el face să înceteze orice știință pozitivă, scapă în întregime de orice legătură și orice vedere, căci aparține în întregime Aceluia care este mai presus de toate și [...], renunțând la orice știință pozitivă, tocmai prin această necunoaștere, cunoaște mai presus de orice pricepere”³⁶.

Oricât am vorbi despre Dionisie Areopagitul, nu reușim să epuizăm profunzimea cugetărilor sale mistice și înălțimea apofatismului pe care îl propune în lucrări ca *Numele divine* sau *Teologia mistică*. Modul său de a teologisi este o sinteză conceptuală a ceea ce spunea Evagrie Ponticul, și anume, că tot cel ce se roagă este teolog, și teolog este tot cel ce se roagă. Discursul său și stilul acestuia se regăsesc atât în operele patristice care i-au urmat, cât și în majoritatea comentariilor medievale sau moderne la acestea. De aceea, consider că este binevenit să închei scurta incursiune în această scriere de geniu a teologiei patristice cu un citat (ce am putea face mai mult atunci când vorbim despre Dionisie decât să-l cităm!...) din inspiratul teolog:

„Dumnezeu nu este nici suflet, nici minte; nu are nici imaginație, nici părere, nici rațiune, nici inteligență, nu este nici verb, nici înțelegere; nu poate fi nici grăit, nici priceput [...]; nici nu stă, nici nu se mișcă; nici nu se odihnește, nici nu este putere, nici lumină. Nu trăiește și nu este viață [...] nu poate fi prins cu mintea; nu-i nici știință, nici adevăr; nici înțelepciune, nici unul, nici unitate, nici divinitate, nici bunătate; nici nu este spirit ca să-L cunoaștem noi. Nu este nici fiime, nici paternitate, nici altceva din cele ce sunt cunoscute de noi sau altceva din cele ce există. Nici nu este ceva din cele ce nu sunt, nici din cele ce sunt. Nici cele ce sunt n-o cunosc pe Ea (Divinitatea) în ceea ce este Ea, nici Ea nu cunoaște cele ce sunt, întrucât sunt. Ea n-are rațiune, nici Nume, nici conștiință. Nu este nici întuneric, nici lumină, nici eroare, nici adevăr. Nu are nici afirmare, nici negare. Dar, întrucât noi facem afirmații și negații pentru cele existente, ce vin după Ea, pe Dânsa nici n-o afirmăm, nici n-o tăgăduim, ca Una ce transcende orice afirmație, fiind cauză perfectă și unică a tuturor celor existente, și transcende și orice negație, prin sublimitatea naturii Sale simple și absolute, fără vreo limitare și mai presus de toate.”³⁷

Referindu-se la modul apofatic propus de Dionisie, care nu excludea posibilitatea afirmațiilor și a Numelui, Sfântul Maxim afirmă: „cel ce vrea să cunoască pe Dumnezeu în mod afirmativ face cuvântul trup, neputând să cunoască pe Dumnezeu drept cauză din altă parte decât din cele văzute și pipăite. Iar cel ce vrea să-L cunoască în mod negativ, prin negații, face Cuvântul duh, cunoscând cum se cuvine pe Cel supra-necunoscut, ca pe Cel ce era la început Dumnezeu și era la Dumnezeu, dar nu din ceva din cele ce pot fi cunoscute”³⁸.

Ioan Damaschinul afirmă: „Dintre toate numele care se dau lui Dumnezeu se pare că cel mai propriu este *Cel ce este*, după cum El Însuși S-a numit pe munte, lui Moise. Căci are adunată în El Însuși toată existența, ca o mare infinită și nemărginită a ființei. [...] Numele cel mai potrivit al lui Dumnezeu este *Cel bun*, căci nu este cu puțință să spui despre Dumnezeu că întâi există și apoi este bun. [...] Al doilea nume este *Dumnezeu* (*o Θεος*) care derivă de la *Θεειν*, ce înseamnă a alerga și a înconjura toate, sau de la *αιθειν*, care înseamnă a arde, căci Dumnezeu este foc mistuitor a toată răutatea, sau de la *Θεασθαι*, care înseamnă a vedea totul, deoarece Lui nu i se poate ascunde nimic și observă toate”³⁹. Și în ceea ce privește explicația etimologică a Numelui de Dumnezeu oferită de Ioan Damaschinul, se observă aici o sinteză

³⁶ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (București: Humanitas, 2010), 165.

³⁷ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Teologia mistică*, 37.

³⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Întrebări, nedumeriri, răspunsuri,” 182.

³⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Întrebări, nedumeriri, răspunsuri,” 33.

extraordinară a gândirii patristice și filosofice anterioare. Astfel, Platon deriva acest nume de la *Θεῖν*, care înseamnă *a fugi*, făcând referire la o credință veche care considera stelele mișcătoare și căzătoare, cele care *fugeau* ca fiind zei. Sfântul Grigorie de Nazianz explică că originea acestui nume se află în *θεασθαι*, făcând referire la activitatea proniatoare, atoatevăzătoare și îngrijitoare a lui Dumnezeu. Mai mult, Sfântul Vasile cel Mare spune că Dumnezeu „se numește așa fiindcă a așezat toate și fiindcă primește toate”, nefiind însă decât un apelativ cu ajutorul căruia grăim sau invocăm ființa negrăită⁴⁰. La fel spune și Sfântul Grigorie de Nyssa, care îl derivă de la *αιθεῖν*, *a arde*, în sensul că Dumnezeu este foc. Observăm astfel că, în explicația sa, Ioan Damaschinul amintește de toate celelalte explicații patristice, pe toate interpretându-le având în vedere însușirile lui Dumnezeu, lucrările Sale în lume și efectul acestora, niciodată însă ființa în sine.

„Primul nume al lui Dumnezeu – spune el, referindu-se la *Cel ce este* – indică existența lui, dar nu ce este Dumnezeu. Al doilea nume (adică *Dumnezeu*) indică activitatea; iar însușirea că este fără de început, incoruptibil, nefăcut, adică nezidit, necorporal, nevăzut și altele ca acestea ne arată ce nu este Dumnezeu, adică: existența Lui nu are început, nu este supus stricăciunii, nu este zidit... Însușirea de bun, drept, sfânt și altele ca acestea, care *însoțesc* firea Lui, nu indică însăși ființa Lui. Iar însușirea de Domn, Împărat și altele ca acestea arată raportul cu acelea care se deosebesc de El. Se numește Domn față de acei care sunt domni, Împărat față de acei care sunt Împărați, Creator față de cele create, Păstor față de cei păstoriți”⁴¹. Aceasta înseamnă că Ioan Damaschinul face o diferență între numele lucrărilor lui Dumnezeu și Numele lui Dumnezeu. Chiar dacă acesta din urmă e înțeles ca o sinteză a primelor, el are totuși o realitate chiar prin faptul inexistenței unei proprietăți specifice de a cuprinde ființa. Realitatea lui este una experimentală, într-o mai mare măsură decât toate energiile pe care le cuprinde în Sine. Cu toate acestea, Ioan Damaschinul ține să precizeze lipsa de substanță gnoseologică a Numei propriu al lui Dumnezeu: „pentru că Dumnezeirea este incomprehensibilă, va fi negreșit și fără nume. Așadar, prin faptul că nu cunoaștem ființa ei, să nu căutăm numele ființei ei, căci numele indică lucrurile”⁴².

Este foarte important faptul că teologia Sfântului Ioan Damaschinul s-a dezvoltat în perioada luptelor iconoclaste. Atât el cât și Teodor Studitul (759-826) precizează, în cadrul acestor lupte, că imaginea nu este identică în esență și în substanță cu modelul său, cu arhetipul ei. Fiind o asemuire care oglindește modelul, imaginea își păstrează totuși deosebirea de natură față de acesta. Numite *recipiente ale energiei divine*, icoanele fac posibilă o comunicare mai intimă a omului cu Dumnezeu, reactualizând realitatea și miracolul mântuirii. În acest sens, cu aceleași conotații spirituale, sunt privite și Numele lui Dumnezeu, ca icoane ale descoperirii Sale divine și supranaturale. Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu se face văzut, deci oferă putința zugrăvirii și cinstirii chipului Său material. Prin Revelație, Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor, oferindu-le posibilitatea numirii Sale, a apropierii Sale de firea umană prin Numele Său și a ridicării acesteia din spațiul îngust al unui nume propriu, adică al unei istorii suspendate în neant. La fel ca icoana, numele lui Dumnezeu prezintă deosebiri de natură cu ființa divină, în sensul că nu poate exprima ceea ce prin fire este negrăit; cu toate acestea, însă, numirea divinului presupune realitatea existenței și a cunoașterii Lui, mai mult, a trăirii și a experienței Sale, într-un cuvânt, miracolul mântuirii. „Dacă cunoașterea este în legătură cu existența, cum se va putea cunoaște ceea ce este mai presus de existență? Dar pentru ca să participăm cât de puțin cunoștinței lui Dumnezeu și să avem chiar o idee cât de

⁴⁰ Vasile LOICHIȚA, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică* (Cernăuți, 1927), 43; Paul EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu* (București: Christiana, 1995), 13.

⁴¹ EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, 33.

⁴² EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, 36.

slabă despre El, Dumnezeu, din pricina bunătății Lui nespuse, a binevoit să fie numit prin acelea care sunt proprii naturii noastre. [...] Prin faptul că este cauza tuturor și că are mai înainte de El rațiunile și cauzele tuturor existențelor, este numit după toate existențele și după cele contrarii, spre exemplu lumină și întuneric, apă și foc, ca să cunoaștem că ființa lui Dumnezeu nu este aceasta, ci este mai presus de ființă și fără nume. Și prin faptul că este cauza tuturor existențelor, este numit după toate cele cauzate”⁴³.

La fel ca Dionisie și Maxim, Ioan Damaschinul afirmă că fiecare nume, ca rod al lucrărilor divine, se referă la întreaga Dumnezeuire, Care este izvorul unic al tuturor energiilor. Indiferent dacă e folosit în sens afirmativ sau negativ, numele lui Dumnezeu cuprinde în sine totalitatea numelor, ca atribute sau însușiri personale ale ființei. Chiar dacă atributele nu arată ceea ce e ființa în sine, în esența ei, ele se constituie ca efecte sau rațiuni ale activității și vieții divine, nu în raport cu Sine, ci cu întreaga creație, făcând astfel posibilă orice numire și totodată orice negare a numirii. Urmând apofatismul Sfinților Părinți, Ioan Damaschinul se încadrează pe linia gnoseologică și mistică existentă deja în Biserică, opera lui influențând în mod direct orice demers teologic și dogmatic al Răsăritului creștin. Tocmai de aceea, opera sa constituie prima încercare de sistematizare clară și profundă a doctrinei creștine, după Simbolul niceo-constantinopolitan. În ceea ce privește chestiunea Numelui divin, gândirea damaschină este atât de elocventă încât nu ne rămâne decât să o cităm: „Unele din numele dumnezeiești sunt spuse în chip negativ și arată că Dumnezeu este mai presus de ființă, spre exemplu: neființial, netrupesc, nevăzut, neînceput, nu în sensul că este mai mic decât cineva sau că îi lipsește ceva (Col 1,16), ci pentru că El depășește într-un grad cu totul superior toate existențele; El nu este nimic din existențe, ci este mai presus de toate. Alte nume sunt date lui Dumnezeu în mod afirmativ, pentru că El este cauza tuturor. Prin faptul că El este cauza tuturor existențelor și a întregii ființe se numește *Cel Ce este și Ființă*. Iar prin faptul că este cauza oricărei rațiuni și înțelegeri se numește *Rațiune și Înțelepciune*... Dar este mult mai propriu să fie numit din cele cinstite și mai adecvate Lui. Sunt mai cinstite și mai adecvate cele imateriale decât cele materiale, cele curate decât cele necurate, cele sfinte decât cele blestemate, pentru că acestea și participă mai mult la El. Așadar, mult mai propriu va fi numit *soare și foc* decât *întuneric*... *bunătate* decât *răutate*, ceea ce este identic cu a spune *existență* decât *ne-existență*. Și aceasta pentru motivul că binele este existența și cauza existenței. Acestea sunt însușirile afirmative și negative ale lui Dumnezeu. Dar numele cel plăcut este acela care rezultă din unirea acestor două, spre exemplu: *Ființă mai presus de ființă, Dumnezeuire mai presus de dumnezeire, Principiu mai presus de principiu*...”⁴⁴.

Am făcut acest lung excurs în teologia numelui și dintr-o perspectivă interreligioasă deoarece, de cele mai multe ori în societatea contemporană, numele este căzut într-un plan al banalului. De aceea, credem că este vremea să ne întoarcem la tipul actelor originare. Iar când spun acte originare mă gândesc la acel tip de sfătuire care nu determină sau nu exprimă năluca ci este expresia clară a revelației. Numele trebuie să fie receptat ca un nomen revelans. Ori un astfel de nume este o realitate relațională, nu este ceva sec, individualizat și individualizant, ci este expresia modului în care și prin care eu mă transcend pe mine însumi intuind și întrupând dimensiunea transcendentă a Celuilalt. Numele este însăși prezența dinamică a celuilalt. A-I rosti numele însemnează a te rostui în structurile sale revelaționale. Iar atunci când se spune *să nu iei numele Domnului Dumnezeu în deșert*, nu este vorba despre deșert ca stare geografică, ci de deșertul, nerodirea, ființei noastre. Trebuie să-l facem părtaș pe Dumnezeu la rodirea și nu la secătuirea noastră. Iar atunci când este vorba de rodire, sperjurul sau jurământul își pierde existența alungate fiind de martyria autentică. A rodi însemnează a fi

⁴³ EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, 36.

⁴⁴ EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, 32.

în Dumnezeu, cei care rămân în Dumnezeu multă roadă aduc. De aceea se spune despre Numele Lui că alungă demonii⁴⁵.

Iată ce univers biruitor ne deschide numele Său cel minunat. O dată ce această putere a numelui este apreciată la valoarea ei, multe texte cu care ne-am familiarizat dobândesc un nou înțeles mai deplin și tărie: cererea din Rugăciunea Domnească: *sfințească-se numele Tău*; promisiunea lui Hristos la Cina cea de Taină – *tot ce veți cere de la Tatăl în numele Meu* (In 16,23); cea din urmă poruncă a Sa dată Apostolilor – „drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh” (Mt 28,19). Cuvintele Sfântul Petru în care spune că nu există mântuire decât în numele lui Hristos nazarineanul (FAp 4,10-12), corespondente ale lui *extra ecclesia nulla salus*, sau cele Filipeni 2,10 și Apocalipsa 2,17. Numele Lui înscris în inima noastră face ca această să se preschimbe din piatră în lespezi de carne din care zvâcnește în trup Legea vieții, adevăratul rod spre mântuire prin care timpul se sfințește, adică devine veșnicie.

⁴⁵ WARE, *Puterea Numei. Rugăciunea lui Iisus...*, 35-56.