

IV. DESPRE MISTICĂ ȘI CUNOAȘTERE LA PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

Anton Adămuț

A. Ce este mistica? – exercițiu etimologic

Cuvântul, în general, e în strânsă legătură cu lucrul pe care-l denumește și orice cuvânt exprimă ceva din ființa lucrului. Numele exprimă ființa ascunsă a lucrului. Faptul acesta face necesar recursul la etimologie. Termenul la care vreau să mă opresc este acela de *mistică*, tocmai pentru că el este unul care mai ține încă departe pe om de Biserică. Termenul *mistică* se însoțește mai ales cu neînțelesurile lui decât cu ceea ce el înseamnă la modul propriu. Ce este *mistica*, prin urmare? E unirea sufletului omenesc cu divinitatea, e comuniunea între om și Dumnezeu prin iubire, comuniune prin care omul și Dumnezeu se unesc, însă își mențin personalitatea distinctă. În mistică, ființa lui Dumnezeu rămâne inaccesibilă omului și acesta din urmă resimte doar iubirea lui Dumnezeu. Să vedem ce ne spune etimologia.

Cuvântul *mistică* e de origine greacă, are formă adjectivală și e înrudit cu termenul *mister*, derivând din aceeași rădăcină, și anume:

- *mio* = "a închide ochii", "a strânge buzele" (prin urmare a nu vedea, a nu vorbi, adică a nu folosi principalele mijloace prin care în mod obișnuit noi cunoaștem; criteriul cunoașterii este, pentru mistic, altul decât văzul, auzul, vorbitul, pipăitul etc.);
- *mieo* = "a iniția în lucrurile tainice", așa cum poate fi cineva inițiat într-un cult secret, de exemplu.

Cuvântul *mistic* e pus în legătură și cu două substantive grecești:

- *mistes* = cel care inițiază și
- *misterion* = taină, secret, mister (sau totalitatea acelor fapte care se dezvăluie exclusiv celor inițiați).

Vedem că termenul *mistic* e înrudit cu acela de *mister*. Care este diferența?

Cuvântul *mister* avea la greci, la început, sensul profan de *secret*. Se știe că un adept al lui Pitagora a dezvăluit secretul (misterul, deci) unei probleme de geometrie și prin

aceasta a călcat regula de bază a confreriei pitagoreice care consta tocmai în păstrarea secretului. Drept consecință a fost ucis, încât divulgarea secretului este urmată de pedepsirea celui care l-a divulgat. Cu timpul, termenul *mister* capătă și la greci un sens religios, și Herodot, Euripide sau Sofocle vorbesc de existența unor culte misterice în Grecia secolelor VII-IV a.Cr. Cultele misterice sunt ceremonii cultice care actualizează soarta unui zeu, erou sau a unui înțelept, ucis și readus la viață; această reactualizare, deseori reprezentată dramatic, are loc înaintea unui cerc de inițiați care, prin această *participare*, se pot împărtăși din a doua soartă a zeului, eroului, înțeleptului (a doua soartă însemnând readucerea la viață, iar *participarea* la misterii transmitea celor inițiați nemurirea). În filosofie și mai ales la neoplatonici, misteriiile vor însemna o cunoaștere mai adâncă a divinității, o vedere a divinului accesibilă doar celor inițiați. Pentru Noul Testament *misterion* înseamnă:

- taina lui Dumnezeu în legătură cu mântuirea lumii (planul mântuirii oamenilor este ascuns din veșnicie oamenilor și, prin Cristos, este descoperit tuturor);
- înțeles alegoric, înțeles ascuns al unor învățături sau fapte din Vechiul Testament și care prefigurează Noul Testament (de unde faptul că Vechiul Testament și Noul Testament nu se contrazic în nici un fel; cel nou este anunțat în cel vechi, iar cel vechi subzistă în cel nou);
- orice lucru a cărui acțiune e ascunsă.

În primele secole ale creștinismului vor fi numite taine - botezul, mirul, euharestia etc. (cele șapte taine sau sacramente), după cum tot *mister* este ceea ce depășește puterea de înțelegere a minții omenești (de pildă Întruparea Domnului).

Celălalt cuvânt, *misticos*, intră în terminologia filosofiei creștine în secolul III p. Cr. și are trei înțelesuri:

- *liturgic* (cuvântul *mistic* este în legătură cu cultul creștin și cu sensul lui ascuns, simbolic);
- *exegetic* (înțeles care vizează interpretarea alegorică a Scripturii);
- *teologic* (sunt mistice acele învățături ascunse, adânci și care nu sunt accesibile oricărui creștin).

B. Un nou sens al misticii la Dionisie

În secolul IV p.Cr. apare expresia “teologie mistică” și ea se va încetățeni o dată cu Pseudo-Dionisie Areopagitul la care *misticos* și “teologie mistică” înseamnă:

- cunoaștere a lucrurilor tainice (sens care deja exista) și
- cunoaștere “experimentală” a lui Dumnezeu, una dobândită “experimental” și “imediat” din unirea cu Dumnezeu, ceea ce vrea să spună o cunoaștere *trăiă* (sens pe care Dionisie îl adaugă celui vechi și îl opune cunoașterii raționale sau dialectice, în sensul grecilor). Numai că *mistic* e opus lui *rațional* nu în sensul antonimului ci în acela al complementarității, caz în care opoziția devine completare (*misticism*, *mistificare*, sunt înțelesuri peiorative care au trecut ca neologisme în limba noastră; aceste sensuri nu au nimic în comun cu sensul religios, tainic și experimental al cunoașterii mistice în sensul lui Dionisie; dacă există o legătură, ea ține doar de derivația ei etimologică).

C. Definiția misticii

Dacă ar fi să definim mistica am spune că toți cei care au încercat aceasta au diferit în formă dar au fost de acord în ceea ce privește fondul. Iată câteva definiții:

- mistica e știința însușirii și gustării lucrurilor dumnezeiești pe temeiul unor asemănări cu ele, și a unirii lucrute de Duhul Sfânt prin însuflarea unei iubiri palpabile pentru lucrurile dumnezeiești;
- mistica este împlinirea pe pământ a unirii cu Dumnezeu în cunoaștere și iubire;
- mistica este experimentarea și trăirea unei uniri a sufletului cu Dumnezeu prin intermediul harului.

În rezumat, mistica e unirea trăită a ființei omului cu Ființa lui Dumnezeu tocmai în virtutea asemănării omului cu Dumnezeu și a dublei participări - a lui Dumnezeu la om și a omului la Dumnezeu. Unirii acesteia i se spune *unire teandrică* și în ea omul este îndumnezeit prin har. Mistica devine astfel o cunoaștere experimentală a adâncimilor lui Dumnezeu sau, cu alte cuvinte, mistica apare acolo unde există pasiune pentru lucrurile dumnezeiești. Precizez că totdeauna când apare expresia “cunoaștere experimentală” într-

o definiție a misticii, nu înțelegem prin “experiment” ceva care are legătură cu simțurile (știm deja că văzul, auzul, cuvântul, mirosul etc., deci simțurile "adorm" în contemplația mistică și tocmai această “adormire” e condiția necesară a cunoașterii lui Dumnezeu). O asemenea cunoaștere e “experimentală” în sens spiritual, adică e trăită în esența spiritului omenesc în condițiile în care simțurile își suspendă funcțiunile. Așa devine “teologia mistică” știința îndumnezeirii omului și în mistică Dumnezeu este sesizat printr-o “senzație nesensibilă” (misticul nu își circumcide trupul, ci inima).

D. Ce este cunoașterea? Analiza unei propoziții contradictorii

În spațiul teologic și filosofic european cel dintâi care scrie o *Teologie Mistică* este Pseudo-Dionisie Areopagitul. Pe la începutul secolului al VI-lea p. Cr. încep să circule scrierile unui autor cunoscut apoi sub numele de Pseudo-Dionisie Areopagitul. Scrierile lui s-au bucurat de o mare răspândire în Evul Mediu și au avut o influență determinantă asupra misticii apusene și a multora dintre scolastici (Eriugena, Eckhart, Toma). Dionisie a scris patru tratate (*Numele divine, Teologia mistică, Ierarhia cerească, Ierarhia bisericească*) și zece *Epistole*. Influențat de neoplatonism, Dionisie nu este, totuși, un neoplatonic, și scrierile sale sunt explicit creștine.

În tratatul despre *Teologia mistică* este pusă problema cunoașterii sau a necunoașterii lui Dumnezeu (posibilitatea contemplării luminii în întunericul divin). Premisa de la care pleacă Dionisie este că Dumnezeu nu poate fi ceea ce e inferior, nu poate fi manifestarea puterilor sale la fel cum efectul nu este cauza, deși derivă din ea. Din acest motiv, desăvârșită e numai cunoașterea după modul divin pentru că:

- ea e în posesia lui Dumnezeu;
- Dumnezeu are despre Sine o cunoaștere în chip nemijlocit;
- această cunoaștere nemijlocită Dumnezeu nu o are din lume, ci din Sine însuși;
- pentru a cunoaște, Dumnezeu nu are nevoie să iasă din Sine, căci întreaga creație preexistă în Dumnezeu;
- toată știința vine de la Dumnezeu și se întoarce către El.

Dionisie spune că îl putem cunoaște pe Dumnezeu din cele create, dar admite că această cunoaștere e insuficientă, căci în creație mai mult îl *ghicim* decât îl intuim pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, toată creația ne vorbește despre Dumnezeu, dar nu o face decât indirect și incomplet. Ființa lui Dumnezeu rămâna ascunsă, este un mister și misterul acesta este numit de vorbă (cuvânt), dar vorba (cuvântul, propoziția) nu-l explică, misterul este cugetat în gândire, dar gândirea nu-l cunoaște. O cunoaștere perfectă a lui Dumnezeu o are doar Dumnezeu. Pentru om, Dumnezeu, spune Dionisie, *e tot ceea ce este și nu e nimic din ceea ce este*. Propoziția aceasta e alcătuită din două părți contradictorii: prima afirmă, a doua neagă afirmația celei dintâi. Dar nici afirmația și nici negația nu au caracter absolut, căci în propoziție nu de Dumnezeu *în sine* e vorba, ci de Dumnezeu raportat la ceva care este deopotrivă în Sine (în Dumnezeu) și în afară de Sine (adică, Dumnezeu însuși și lumea). În alți termeni, lumea este, la modul ideal, în Dumnezeu, și la modul real, în afara lui Dumnezeu. Pentru că lumea e făcută de Dumnezeu (chiar dacă din nimic) ea seamănă lui Dumnezeu; urmează că *Dumnezeu e tot ceea ce este*. Cum însă lumea este un efect contingent al cauzei absolute care e Dumnezeu, putem spune că *Dumnezeu e tot ceea ce nu este*. Acesta e sensul propoziției lui Dionisie. Omul vrea să știe ceva pozitiv despre Dumnezeu, dar același om cunoaște limitele rațiunii când e vorba de a-L înțelege pe Dumnezeu. De aici și două metode de a cunoaște pe Dumnezeu, la Dionisie. Aceste metode sunt: teologia afirmativă (are ca punct de plecare divinitatea pe care o desemnează cu o serie de attribute și de nume care o determină) și teologia negativă (sau teologia mistică, pleacă de la lumea finită spre Dumnezeu și îl consideră nedeterminabil, deasupra tuturor numelor și predicatelor care i s-ar putea atribui).

1. Teologia afirmativă (catafatismul)

Care este conținutul teologiei afirmative (sau catafatice, îi spune Dionisie)? Simplu spus, catafatismul constă într-o proiectare în ideea de Dumnezeu a atributelor pozitive revelate în lume. Ideea aceasta va fi preluată de filosofii medievali (mai ales Sfântul Toma) care vor spune că îl putem cunoaște pe Dumnezeu din efectele lui, din urmele sau vestigiile pe care le aflăm în lume și care sunt lăsate de Dumnezeu (cu alte cuvinte, putem stabili natura cauzei plecând de la ceea ce aflăm în efect). Îl putem cunoaște pe Dumnezeu din făptură (creație), căci lumea e oglinda în care se răsfânge Dumnezeu. Catafatismul merge de la Dumnezeu la lume, de sus în jos și toate perfecțiile

lumii, ridicate la superlativ, le recunoaște în ideea de Dumnezeu. Așa se face că Dumnezeu nu este bun, ci hiperbun, hiperdrept, de unde și denumirea de teologie a hiperlativelor (superlativelor) dată catafatismului (și, în genere, doctrinei lui Dionisie). Dionisie tratează despre aceste atribute pozitive în lucrarea *Despre numirile dumnezeiești* (și un “nume divin” e ceea ce înțelegem noi printr-un atribut divin: atributul de hiperbun devine nume divin în acest caz). Astfel de nume sunt: *ființă, unitate, trinitate, bunătate, putere, frumusețe, iubire, lumină, adevăr, dreptate, pace, perfecție* etc. Dumnezeu devine astfel “cel cu multe nume”, dar această multiplicitate onomastică nu contrazice unitatea ființei lui simple. Faptul că soarele emană un număr nedeterminat de raze, nu-l face să-l fie mai puțin soare, căci soarele nu depinde de raze, ci razele depind și decurg din soare. În ființa lui, soarele rămâne unic. Noi dăm multe nume lui Dumnezeu tocmai pentru că nu-i putem da nici unul care să acopere infinitatea conținutului divin. De aceea Dumnezeu nu este atât acela cu “multe nume”, cât acela “fără de nume”. El e anonim în sensul că nu poate fi numit, că nici un nume dintre cele omenești nu i se potrivește pe deplin. Pe scurt, calea catafatică (afirmativă) ne arată ceea ce este Dumnezeu în raport cu cele văzute și create. Dumnezeu este cunoscut din prezența și din lucrările Lui în creație și i se atribuie, la superlativ, însușirile creației.

2. Teologia negativă (apofatismul)

Cea de-a doua cale este calea apofatică (sau teologia negativă, mistică). Catafatismul pleacă, am spus, de sus în jos și pe linia cauzalității; apofatismul pornește invers, de jos în sus, de la creație spre Creator și constatările teologiei negative se exprimă ca atribute negative în Dumnezeu. Catafatismul spune: *Dumnezeu este tot ceea ce este*. Apofatismul spune: *Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este*. Esența acestei metode constă în aceea că negațiile în Dumnezeu sunt rostite prin comparație cu însușirile mărginite ale lumii. De pildă:

- lumea are o cauză; Dumnezeu nu are o cauză, e necauzat;
- lumea e mărginită; Dumnezeu e nemărginit;
- lumea e temporară; Dumnezeu e veșnic.

Despre aceste negații spune Dionisie că sunt supremele omagii pe care le putem aduce lui Dumnezeu. Calea negativă (*via negativa*) este modalitatea de cunoaștere prin

negare (*apophatikos* = "negație"). În apofatism Dumnezeu rămâne necunoscut și necuprins în Ființa sa, rămâne "dincolo de toate". El nu poate fi cunoscut după modul în care cunoaștem pe cele ce ne înconjoară, prin afirmare și cu ajutorul categoriilor spațio-temporale. În teologia negativă omul afirmă nu ceea ce Dumnezeu este, ci ceea ce Dumnezeu nu este. Propozițiile negative despre Dumnezeu sunt cele mai potrivite pentru a exprima profunzimea misterului Său. Pentru că Dumnezeu transcende orice ființă, El neagă implicit orice cunoaștere căci, propriu vorbind, din perspectiva a ceea ce noi suntem obișnuiți să numim cunoaștere, apofatismul nu este așa-ceva. Sensul devine: noi avem cu privire la Dumnezeu o cunoștință certă, anume aceea că El nu poate fi cunoscut. Cunoștința aceasta deschide spiritul pentru unirea nemijlocită cu El. "Dumnezeu este necunoscut" înseamnă că El se află dincolo de tot ceea ce poate fi cunoscut.

3. Cum catafaticul este diferit de apofatic

Apofatismul nu înlătură catafatismul; îl corectează și îl completează. Prin catafatism cunoaștem pe cele ce ne apropie de Dumnezeu; apofatismul ne aduce la cunoștință pe cele ce ne despart de Dumnezeu. Apofatismul, arătându-ne ce nu este Dumnezeu în raport cu creaturile, îl face cunoscut pe Dumnezeu nu din creație ci din experiența nemijlocită a prezenței Sale. Diferența este:

- catafatismul ne procură o cunoaștere prin reflectare intelectuală, discursivă și succesivă;
- apofatismul este o cunoaștere "experimentală" în care omul stă în "fața" lui Dumnezeu și are evidența prezenței lui Dumnezeu;
- marea certitudine a catafatismului este că Dumnezeu există;
- apofatismul nu-și pune problema existenței lui Dumnezeu, căci o consideră evidentă; el merge mai departe și vrea să știe ce *nu este* acest Dumnezeu, și această succesiune de negații nu mai este o modificare de cunoștință, ci o modificare de ființă (adică Dumnezeu este cunoscut în sensul că este văzut, contemplat, iar *contemplatio* se traduce în grecește prin *theoria*). Să vedem cum.

E. Itinerarul mistic către Întunericul divin. Extazul

Dionisie își începe tratatul despre *Teologia mistică* invocând Treimea care să-l călăuzească dincolo de necunoaștere, acolo unde “misterele simple sunt acoperite în chip supraluminos în întunericul tainic ascuns”, în întunericul mai mult decât luminos al tăcerii. Apoi Dionisie explică itinerarul mistic. Cel dintâi pas al acestui itinerar constă în renunțarea la simțuri, la orice lucrare gândită, pentru a putea urca până la înălțimea care conduce la Dumnezeu. Asta vrea să spună că, ajuns pe înălțime, nu am terminat urcușul; abia de acolo îl încep. De aceea calea propusă de Dionisie, acea cale prin care omul se eliberează încetul cu încetul de cunoaștere (în sensul omenesc al termenului, adică prin simțuri și discursiv), e comparată cu urcușul pe Sinai pe care l-a desfășurat Moise. Pentru a ajunge pe înălțimi e nevoie de purificare (*katarsis*), și ea constă în aceea că omul trebuie să părăsească tot ceea ce este impur (simțurile) și să renunțe chiar la tot ce poate fi socotit ca pur (tot în ordinea omenescului). Cel astfel purificat urcă dealul sfințeniei ca să poată fi acceptat în unirea cu divinul în tenbre, în întunericul divin, căci Dumnezeu a așezat întunericul aidoma unui acoperământ în jurul Lui. Locul unde se realizează cunoașterea a ceea ce este de necunoscut aparține întunericului. Moise intră în întuneric și îl “vede” pe Dumnezeu. Asta înseamnă că limitele ființei noastre sunt limitele cunoașterii noastre. Prin propriile sale puteri omul nu poate trece peste limitele cunoașterii (ființei) sale. Pentru ca să depășească limita trebuie ca Dumnezeu să se coboare la om și să-l ridice pe acesta la înălțimea Sa. Această coborâre a lui Dumnezeu este iubirea divină în care Dumnezeu iese din Sine și răpește pe om ridicându-l la starea de extaz. În momentul extazului (sau al contemplației mistice sau, să-i spun, “cunoaștere experimentală”) sufletul se unește cu Dumnezeu fără imagini și fără cuvinte, și omul “experimentează” prezența lui Dumnezeu. Este o cunoaștere printr-o unire suprasensibilă și supraintelectuală, dar nu e vorba de o cunoaștere a esenței divine (ea rămâne incognoscibilă), ci a luminii divine. În această contemplație sufletul se împărtășește de vederea luminoasă a dumnezeieștii întunecimi. Lumina divină copleșește posibilitatea omului de a vedea, și prea multă lumină întunecă vederea; lumina în stare pură apare omului ca întuneric. Doctrina Întunericului provine, la Dionisie, direct din acțiunea transcendenței divine. Dumnezeu aflat în întunericul luminos este Părintele luminii, și transcendența luminii rămâne intactă. Întunericul dionisian apare aidoma vălului ce acoperă un Dumnezeu absolut inaccesibil și de nenumit. Întunericul exprima negația

universală ce implică transcendența absolută a divinității. În stadiul contempalției, al extazului, misticul nu-l poate vedea pe Dumnezeu “față către față”. Singura viziune posibilă rămâne aceea a *locului* unde Dumnezeu s-a aflat. Moise l-a văzut în Nor și doar din spate, Ilie l-a auzit trecând printr-o adiere de vânt. La fel, misticul trebuie să-și ascundă fața și făptura în prezența lui Dumnezeu. A cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a nu-L cunoaște. Nu vedem soarele din pricina prea marii lui străluciri.

F. *Sancta simplicitas*

Se poate lesne vedea că extazul (sau contemplația mistică) e deosebit de toate celelalte moduri de cunoaștere. El nu e nici cunoaștere prin simțuri, nici contemplație filosofică, nu e accesibil nici ochiului ca atare, nici “ochiului minții”, nici rațiunii, nici minții. Cu mintea (“ochiul minții”) ajungem până în vârful muntelui dar, spune Dionisie, contemplația e superioară oricărei operații intelectuale, oricât de rafinată ar fi ea. Modurile de cunoaștere omenească devin inutile sufletului unitiv; omul este orb, surd și mut, iese din sine, se îndumnezeiește, depășește orice categorie omenească (de menționat că toate aceste operații nu stau în puterea omului; omul doar se lasă “cuprins” de ele și criteriul acestei “cuprinderi” rămâne necunoscut omului și cunoscut doar lui Dumnezeu; adică “alegerea” celui ajuns în stare de extaz nu este opțiunea personală a individului). Sufletul e gol, prin urmare dispus la a fi umplut de divinitate, și această “goliciume” e condiția desăvârșirii. Acestei “goliciumi” Dionisie îi spune *sfântă ignoranță*. Simplitatea, cu siguranță, este mai desăvârșită decât profunzimea aparentă a rațiunii celei mai selecte.

Două idei aflăm la capătul urcușului dionisian: lumina inaccesibilă și sfânta ignoranță (*sancta simplicitas*). Răpit în suprasensibil, în supraintelect, omul nici nu poate exprima această experiență. Așa se înțelege și limbajul extrem de dificil al misticilor din creștinism sau din orice altă religie, căci misticul/mistica e cu puțință nu în vecinătatea religiei ci în interiorul ei. Uneori nu poate fi exprimată (povestită) o experiență omenească; cu atât mai mult nu va putea fi făcută inteligibilă experiența mistică! Misticul se exprimă paradoxal, căci în cuvintele sale vrea să cuprindă pe cel de necuprins.

G. *Theosis*

Concluzie: chiar și în unirea mistică Dumnezeu rămâne necunoscut în esența Sa. În această unire omul nu devine Dumnezeu, ci este îndumnezeit (*theosis*) prin iubirea divină. Pentru aceasta Dionisie insistă și asupra pregătirii ascetice pentru a putea ajunge la extaz/contemplație: purificarea (*via purgativa*), iluminarea (*via illuminativa*, rugăciunea) și desăvârșirea (*via contemplativa*, iubirea). Fără iubire nu e posibil extazul și cunoașterea mistică e o cunoaștere în iubire; de aceea și depășește ea orice cunoaștere! Aici, prin renunțarea totală la orice înțelegere intelectuală, prin negarea oricărei forme de cunoaștere, misticul se unește în lumină cu Dumnezeu, aparține vieții și gloriei lui Dumnezeu. Lumina revelată în contemplația unitivă nu e însuși Dumnezeu, e doar o lumină harică. Adică omul participă la Dumnezeu în mod real, chiar dacă nu substanțial și, nefiind substanțială, cunoașterea mistică nu e, prin urmare, nici absolută, completă. Prin îndumnezeire (*theosis*), omul atinge ultimul grad de perfecțiune, de sfințenie, de sfântă ignoranță, dar conform naturii lui, a omului, nu conform naturii lui Dumnezeu. În lumină noi cunoaștem harurile lui Dumnezeu. Viața întregului univers constă în participarea la dumnezeire, dar această participare nu este egală pentru toți (amintim că ideea de *participație* este preluată de Dionisie din filosofia lui Platon și este resemnificată din perspectiva creștinismului); *participația* este egală cu capacitatea *fiecăruia* de a o primi. În cuprinsul lumii create, fiecare lucru creat *participă* la har după capacitatea pe care o are din chiar actul creației. Mineralele pot pentru că există, vegetalele pentru că au viață (îl au pe *a fi* care e diferit și superior față cu *a exista*), omul pentru că are și pe *a fi* și pe *a exista*, îngerii pentru că sunt spirite sau esențe pure. Dumnezeu, revelat prin bunătatea și înțelepciunea Sa, nu dă omului mai mult decât acesta poate duce.

Să vedem lucrul acesta printr-o scurtă istorioară: un om cere îngerului său păzitor să-i schimbe crucea pe motiv că este prea grea. Îngerul acceptă și îl duce în fața unui morman de cruci. “Alegeți una, care vreți”, îi spune îngerul. Omul nostru se uită după cea mai ușoară cruce și, mulțumit, o ia. Când privește însă mai atent observă că era tocmai crucea la care mai înainte renunțase! Așa și cu participarea la Dionisie! Căci Dionisie ne spune, până la urmă, că dacă adevărul e întotdeauna frumos, frumusețea nu e întotdeauna adevărată!

Bibliografie

1. Crainic, Nichifor, *Sfințenia – Împlinirea umanului (Curs de Teologie Mistică)*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993.
2. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996.
3. Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
4. Mladin, Nicolae, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu-Mureș, 1996.
5. Savin, Ioan, Gh., *Mistica și ascetica ortodoxă*, Sibiu, 1996.

Set By T-D1 (yth_1100ro@yahoo.com)