

REZUMATUL TEZEI DE ABILITARE

**‘ΕΞΑΙΦΝΗΣ – ‘DEODATĂ’, ‘HRISTOȘI’ ÎN HRISTOS.
SĂLĂȘLUIREA LUI HRISTOS ÎN NOI ȘI STRUCTURILE
(„ÎNTIPĂRIRI”, ΤΥΠΟΙ) CARE ÎL DEZVĂLUIE**

Domeniul de abilitare: *TEOLOGIE*

Autor: TĂNASE NICHIFOR-GHEORGHE

INTRODUCERE:

Teza de abilitare intitulată „*« Eξαίφνης – ‘deodată’, ‘hristoși’ în Hristos. Sălășluirea lui Hristos în noi și structurile („întipăriri”, τόποι) care Îl dezvăluie »*” prezintă în mod sintetic întreaga mea activitate științifică, academică și profesională, precum și direcții viitoare de dezvoltare academică. Firul roșu pe care se ghidează lucrarea de abilitare este bazat pe puternica convingere despre cunoașterea lui Dumnezeu (*teognosia*) care nu are limite, iar experiența mistagogiei patristice, trebuie împărtășită și teologhisită creativ, cu fidelitate față de trecut, cu ancorare realistă în prezent și cu viziune profetică pentru viitor. De asemenea, cele 3 valori cardinale ale unui doctor abilitat sunt explorarea cunoașterii academice, mentoratul și contribuția la progresul științific universitar.

Structura lucrării are în alcătuirea sa trei capitole ce dezvăluie evoluția mea profesională începând cu perioada de pregătire în domeniul *Spiritualității Ortodoxe* ca masterat, continuând cu studiile doctorale, activitatea de cercetare, predare și expertiză în domeniul proiectelor culturale.

Primul capitol al tezei intitulat „*Principalele rezultate științifice originale realizate în cercetarea științifică după conferirea titlului de doctor, în domeniul teologie*” debutează cu un *Argument* („Logică și Spiritualitate - ‘Vedere’ mistică și ‘logică’ apofatică în teologia isihastă palamită”) despre direcțiile principale de dezvoltare care indică evoluția carierei academice, științifice și profesionale în domeniul de specialitate *Spiritualitate Ortodoxă* în contextul realizărilor științifice semnificative. Acest capitol este, astfel, dedicat prezentării pe scurt a unor date bibliografice, iar prin cele șaisprezece subcapitole se evidențiază realizările esențiale pentru traseul meu profesional, academic și științific sau de cercetare.

Capitolul doi *‘Eξαίφνης – ‘deodată’, ‘hristoși’ în Hristos (θεουργόν φῶς). Sălășluirea lui Hristos în noi și structurile („întipăriri”, τόποι) care Îl dezvăluie (φωταγωγία)* descrie în două subcapitole („*‘Omul ascuns al inimii’* sau misterul hristocentric al *Sinelui* în *teologia apofatică*” și „*‘De la carne la duh’* (τῆς σαρκὸς εἰς τὸ πνεῦμα μετέβησαν) sau *taina ‘ascunsă’* (μυστήριον ἀποκεκρυμμένον) a omului *hristofanic* (κρύβιος ἐν Χριστῷ; II Cor. 12,2)”), care conțin împreună paisprezece subsecțiuni, ce prezintă evoluția mea științifică concretizată prin lucrări publicate în extenso și rezumate prezentate la manifestări internaționale și naționale.

Capitolul trei „*Perspective de dezvoltare a carierei*” este dedicat proiectelor curente și proiecțiilor viitoare de dezvoltare pe plan profesional, academic și de cercetare: 1) *Teologia apofatică fundament al antropologiei pnevmatice*. De la antropologia mistică a isihasmului athonit spre o teologie ortodoxă a limbajului - „*Structura*” ca formă a trăirii; 2) Receptarea critică a Teologiei apusene moderne și contemporane (metoda teologică a Sf. Dumitru Stăniloae) prin intermediul unor modelele neopatrstice de dialog între teologia răsăriteană și cea apuseană; 3) Teme actuale de *Spiritualitate Ortodoxă* și interdisciplinare propuse pentru cercetarea doctorală în cadrul domeniului teologie; 4) Perspective de dezvoltare a carierei și proiecte științifice potrivit dublei formări (teologică și filosofică).

Un coordonator de lucrări de doctorat și de cercetare avansată trebuie să dețină expertiză temeinică în domeniul său dovedită prin cunoașterea aprofundată a specializării, demonstrată prin cercetări publicate și experiență clinică solidă. La acestea se adaugă deținerea de competențe metodologice în cercetare precum cunoașterea aprofundată a metodele științifice de investigare, conceptualizarea studiilor, analiză statistică și modalități de validare a rezultatelor experimentale.

Cele de mai sus s-au concretizat în publicații științifice ce alcătuiesc un portofoliu de lucrări publicate în reviste recunoscute în *Teologie*.

Rezultatele cercetărilor întreprinse de-a lungul timpului au fost comunicate în mod activ la **conferințe internaționale**, precum: *Nicaea 2025 Context, Event & Reception* (Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum); *XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana: „I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)”*, Institutum Patristicum Augustinianum (Rome, 2023); *IOTA Conference: Mission and the Orthodox Church* (Volos, Greece, January 11-15, 2023); *Exegesis in Early and Late Antiquity. The 11th Nordic Patristic Meeting* (Aarhus University, 2022); *The Future of Syriac Studies and the Legacy of Sebastian P. Brock. On the occasion of the 80th birthday of Sebastian P. Brock* (Sankt Ignatios Theological Academy & Stockholm School of Theology, Sweden 2018); Netherlands Centre for Patristic Research – *Third International Congress: „Early Christian Mystagogy and the Body”* (Utrecht, 2017); *The Sixth British Patristics Conference, University of Birmingham* (Birmingham, 2016); *23rd International Congress of Byzantine Studies* (Belgrade, 2016); *XVII. International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 2015); *Theosis/Deification: Christian Doctrine of Deification East and West*, Faculty of Theology and Religious Studies at the Catholic University of Leuven (Belgium 2015); *Reform and Renewal, International Medieval Congress* (Leeds, 2015); *Fifth British Patristics Conference* (King's College, University of London, 2014); *Maximus the Confessor as a European philosopher, International Colloquium* (Freie Universität Berlin, 2014); *Orthodox Theological Research Forum. A Conference Dedicated to Christos Yannaras: Philosophy, Theology, Culture* (St Edmund Hall, Oxford University, 2013); *Fifth Annual St. Andrew's Patristic Symposium „Saint Cyril of Alexandria”* on St. Andrew's Greek Orthodox Theological College (Sydney, Australia 2013); *International Conference 'The Soul'*, conference organized by the Centre of Theology and Philosophy (University of Nottingham, U.K.) in St. Anne's College, Oxford 2013; *“St. Nicholas Cabasilas. The problem of theology, mysticism, and philanthropy”*, Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, International academic conference dedicated to the 620th anniversary of the death of St. Nicholas Cabasilas (4Prešov, Slovakia 2012); *‘A celebration of living theology: Engaging with the work of Andrew Louth’*, Durham University, 2012.

Principalele direcții de cercetare pe care le-am explorat au fost:

1) ‘Etapa logică’ și Tradiția Sfinților Părinți. Într-o primă etapă a cercetării, am studiat încercarea de a descrie ontologic energiilor divine, numită ‘etapa logică’ din teologia isihastă palamită. Aici am evidențiat înlocuirea metafizicii filosofice cu soteriologia teologică, iar concluzia care a rezultat a fost descoperirea unei relații mult mai irenică între filozofie și teologie în sistemul de cunoaștere bizantin. Totuși, teologia palamită, chiar și prin distincția ființă-energii, se află în continuitate cu Sfânta Tradiție a Părinților, iar cel mai important aspect al acestei receptări patristice este, până la urmă, asumarea ca *modus vivendi* a mistagogiei patristice, pentru a dobândi „gândirea lor” (*phronema*), într-o concepție athonită a îmbinării dintre *praxis* și *theoria*. Trecerea de la ‘etapa logică’ la mistagogia patristică, Sf. Grigorie Palama o realizează și prin elaborarea unei teologii simbolice. În acest sens, *Triada* a II-a se află în dialog cu *Ambigua* 10, pentru a descrie Lumina taborică ca un „simbolul natural” în relație enipostatică cu dumnezeirea.

2) Hristofania și perihoreza energetică – ca principii ale îndumnezeirii (*theosis*). Pornind de la faptul că distincția ființă-energii este o distincție reală în Dumnezeu, o distincție între unire (*hénosis*) și diferențiere (*diákrisis*), am argumentat în anumite studii faptul că distincția reală în Dumnezeu nu contrazice apofatismul și nici nu sacrifică simplitatea divină în favoarea îndumnezeirii (*theosis*). Acest fapt are consecințe teologice, atât hristologice cât și

pneumatologice, în definirea naturii îndumnezeirii. Pe de o parte, în cadrul unei hristologii cosmice generalizate, Hristos este capul și sursa ierarhiilor (cerești și bisericești) și, tocmai de aceea, nu este nevoie de „corectivele hristologice” aplicate ierarhiilor dionisiene, întrucât e recunoscută aici hristofania soteriologică a ierarhiilor. Pe de altă parte, întâlnim un alt principiu al îndumnezeirii, alături de cel hristologic și anume cel pneumatologic astfel, sfinții sunt ‘organe ale Sfântului Duh’, primind aceeași energie ca a Lui. această perihoreza energetică leagă, așadar, comuniune perihoretică intratrinitară de *theosis*, comuniunea energetică *ad extra* în iconomie.

3) Antropologia holistă și umanismul teocentric. Importanța trupului în teologia isihastă, nu numai în *askesis*, ci și ca participant la îndumnezeire, a dezvoltat în teologia palamită o antropologia holistă a rugăciunii și a harului primit de întreaga persoană umană. Premisele acestei antropologii apofatice sunt îndumnezeirea persoanelor și mântuirea naturii, conform principiilor hristologice ale persoanei și naturii. Raportul isihast palamit dintre mariologie și hristologie va ajuta la definirea umanismului teocentric regăsit în mariologia isihastă. Tradiția „divino-umanismului patristic” stă la baza și a apariției modelului bizantin al «ascetului laic», isihast și umanist, fără a fi însă și monah.

4) „Duhul omului” prezent în „inimă” și simțurile spirituale într-o „estetică a apofatismului”. O altă direcție de cercetare este cea legată de simțurile spirituale, activate sacramental dar conștientizate isihast la nivel mistic al rugăciunii inimii. Teologia simțurilor spirituale am integrat-o într-o „estetică a apofatismului”. Această sintagmă definește urcușul mistic și experiența „luminii fără formă” din spiritualitatea isihastă, în sensul în care apofatismul e reprezentat de lumina necreată, iar *aisthesis* se referă atât la „simțirea minții” *aisthesis noera*, cât și la îndumnezeirea trupului (o viziune „eshatologică” asupra trupului - *homotheos*). Însă, această lucrare a simțurilor spirituale se datorează „duhul omului” prezent în „inimă”. Aici am încercat o rezolvare a problemei „dualismului antropologic” (antropologiile macariană și evagriană) printr-o analiză a modului unirii dintre trup și suflet și prin apelul la antropologia ternară.

5) Askesis – pseudomorfozele „noului ascetism” al „sinelui real” versus dimensiunea hristologică a virtuții. Dacă prin sintagma „estetica apofatismului” am subliniat legătura existentă în teologia isihastă dintre minte, trup și lumină necreată, prin următoarea direcție de cercetare am constatat existența în cadrul teologiei moderne a *askesis*-ului, anumite pseudomorfoze ale „noului ascetism” al „sinelui real” care contravine dimensiunii hristologice a virtuții (τοῦ θεοῦ μίμησις & τὸ ἐνθεο πάθος). ‘Sinele’ isihast ‘enipostaziat’ în Hristos nu trimite nicidecum la ‘grija de sine’ (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) și ‘exercițiile spirituale’ stoice sau “arta de a trăi” (ἡ τέχνη τοῦ βίου). Punctul de cotitură dintre etica păgână și morala creștină în interpretarea lui Michel Foucault, Peter Brown și Pierre Hadot are la bază o influență nu numai stoică, dar trimite chiar la o „religie a conștiinței de sine” (acest „sine real” semănând izbitor de mult cu filosofia Atman).

6) Hristologia „lipsă” a Părinților deșertului și lumina necreată isihastă. Alături de definirea unei „estetici a apofatismului” și de identificarea unor pseudomorfoze în tratarea temelor de spiritualitate, ultimele două linii de cercetare se constituie în contribuții științifice a căror notă de originalitate a fost recunoscută de recenzorii studiilor publicate pe această tematică. Totul a plecat de la survolul biblico-patristic în vederea explicării (*emystagôgei*) și interpretării (*myêsin*, „inițierea”) acelei *visio Dei luminis*, ca îndumnezeire și vederea „în act” a lui Dumnezeu. Receptarea de către Sfântul Grigorie Palama a trei dintre Părinții Deșertului, Pamvo, Silvan și Sisoe, alături de Moise, Ștefan protomartirul, Saul pe drumul Damascului și Antonie cel Mare, pentru a descrie natura și lucrarea acestei lumini taborice, m-a condus spre studiile legate de Părinții Deșertului. Aici, majoritatea exegeților moderni pe teologia Părinților deșertului își

exprimau uimirea față de lipsa unei hristologii, numind-o „enigma Antichității târzii”. Prin prisma teologiei isihaste palamite au demonstrat că dovada existenței acestei dimensiuni hristologice este redată de „fețele strălucitoare” ale Părinților deșertului, invocați de Sf. Grigorie Palama în explicarea teologiei Schimbării la Față: în primul rând *lumina trebuie să fie „necreată”* (nu doar un reflex al ascezei trupului sau o blândețe a chipului avvei, ce redă dimensiunea hristologică a paternității duhovnicești, într-o paradigma apuseană *imitatio Christi*, așa cum o vedeau majoritatea teologilor din țară și din străinătate care se aplecau, la acel moment, asupra teologiei deșertului); iar, în al doilea rând, *această lumină necreată care apare în timpul rugăciunii trebuie să fie identificată cu Hristos Însuși*, a cărui prezență este legată, desigur, de relație de reciprocitate cu lumina Sf. Duh. Într-o discuție la Sigtuna cu Sebastian Brock legată de această descoperire a unei hristologii, presupusă până atunci ca lipsind din teologia Părinților Deșertului, dar descoperită prin apel la teologia isihastă, acesta m-a întrebat: Da! Dar unde este Duhul Sfânt? (îi sunt recunoscător pe această cale pentru trimiterea la această relație de reciprocitate dintre Fiul și Sfântul Duh din timpul *iluminării* sau „strălucirii feței” văzătorului-de-Dumnezeu). Nu e de mirare această limită teologică în abordarea hristologiei Părinților deșertului, deoarece elementul cheie se afla în teologia palamită: fețele strălucitoare iradiau lumină necreată (concept lipsă în studiile legate de Antichitatea târzie) și demonstau prezența lui Hristos *endother*, adică în interiorul trupului și sufletului, minții și inimii. Hristos Se va *Schimba la Față* din interiorul avvei, acesta fiind unit prin îndumnezeire (*theosis*) cu Hristos, iar această comuniune perihoretică va iradia *exother* prin fața strălucitoare a trupului avvei. Cât privește identificarea acestei lumini necreate, la care participă acești sfinți în timpul rugăciunii, cu Hristos Însuși ca sursă a ei, această este chiar esența teologiei isihaste apărute de Sf. Grigorie Palama (simbolul „natural” și îndumnezeirea enipostatică).

7) Natura luminii taborice și „Fața strălucitoare” – *Panim* („față”-„prezență”). Legat de această problematică a unei așa-zise hristologii „lipsă” a Părinților Deșertului, studiile ulterioare pe această temă mi-au permis argumentarea unei sinteze isihaste între hristologie și pnevmatologie în opera Sfântului Grigorie Palama. În acest sens, teofaniile văzute ca hristofanii comportă două elemente teologice: unul hristologic desemnat de „Fața” (Tatălui) și altul pnevmatologic reprezentat de strălucirea Feței care este lumina Duhului Sfânt care face prezentă această realitate mistică („întru Lumina Ta vom vedea Lumina”). Aici, deosebit de importantă devine teologia Schimbării la Față, care devine o cheie hermeneutică pentru explicarea antropologiei hristologice: slava „feței” (*panim*) lui Adam, fața strălucitoare a lui Moise pe Sinai, fețele strălucitoare ale văzătorilor-de-Dumnezeu, precum și slava care va iradia în veacul viitor pe trupurile sfinților, toate au o referință în Fața strălucitoare a Mântuitorului Iisus Hristos care a iradiat pe Tabor lumina dumnezeirii Sale pe trupul asumat în Ipostasul Său la Întrupare. În acest moment, centrul preocupărilor mele îl reprezintă studierea teologiei Sf. Dumitru Stăniloae cu referire la lucrarea sa *Spiritualitatea Ortodoxă*, pe care teologul român o încheie cu o referire precisă la Fața umană a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care, ne spune Părintele Stăniloae, în veacul viitor, „va concentra toate energiile dumnezeirii”. Găsesc aici o insistență a eshatologiei sale pe acest concept, „Fața” lui Hristos, care va judeca lumea și va lumina pe sfinții Săi, privirea acestei Fețe luminoase constituind în veacul viitor chiar conținutul vieții și fericirii veșnice. Consider că avem elementele necesare pentru a crede că Părintele Stăniloae recuperează această dimensiune a „*panim*”-ului, a feței strălucitoare în cadrul teologiei persoanei – o „*hristologie a feței*”.

Pe lângă direcțiile de excelență dovedite în cercetare menționate, un viitor abilitat trebuie să dovedească o altă dimensiune centrală pentru dobândirea acestei titlu, **capacitatea de ghidare a doctoranzilor**, ajutându-i pe aceștia să-și definească obiectivele de cercetare, să aleagă textele și

metodologia de cercetare și să își structureze sistematic rezultatele. În perspectiva activității de coordonare doctorală, abilitățile de mentorat și leadership academic sunt esențiale întrucât acestea inspiră cercetarea creativă ce condiționează calea spre excelență. În activitatea universitară am coordonat proiecte de conferințe internaționale cu rezultate excepționale dovedite prin publicarea unor volume cu impact în dezvoltarea gândirii critice a tinerilor teologi. De asemenea, abilitățile de mentorat didactic a tinerilor studenți teologi, sunt elemente *sine qua non* în devenirea unui cadru didactic abilitat. Ghidarea doctoranzilor se află în strânsă relație cu abilitățile pedagogice avansate, inspirând un cadru optim pentru predarea eficientă a unor conținuturi complexe precum cele ale teologiei filocalice patristice, prin adaptarea metodelor didactice la nevoile specifice ale teologiei bazate pe experiențial și mistagogie. Precizez că actualmente susțin un curs și seminarii la disciplinele *Spiritualitate Ortodoxă și Istoria și Filosofia Religiilor*, în cadrul Universității de Vest din Timișoara, la Facultatea de Litere, Istorie, Filosofie și Teologie.

Colaborarea interdisciplinară și internațională este premisa pentru crearea de parteneriate cu alte universități și echipe de cercetare, oferind doctoranzilor oportunități de schimb academic. În această direcție de-a lungul timpului am realizat proiecte de cercetare și educaționale în colaborare cu centre naționale și internaționale precum:

1. „*International Conference on Mind and Consciousness*” (Timișoara 6-7 noiembrie, 2025, în parteneriat cu Universitatea Politehnica Timișoara) - ediția a 3-a a dialogului dintre *Știință-Teologie-Filosofie*;
2. „*Medicină și Spiritualitate*” (limbile oficiale engleză și română, Timișoara 7-9 noiembrie, 2024), ediția a 2-a a dialogului dintre știință-teologie-filosofie, cu participarea celor 4 universități din Timișoara;
3. Conferința internațională „*Das Christentum und kirchliches Leben im Banat in Geschichte und Gegenwart [Creștinism și viață bisericească în Banat, în istorie și în prezent]*” (Timișoara, 4-9 mai 2023, în parteneriat cu Institutul german-român „*Ex fide lux*” (Nürnberg, Germania), proiect co-finanțat de către Secretariatul de Stat pentru Culte;
4. „*Holiness, Prayer and Hesychast Spirituality in Orthodox Tradition*” (limba oficială engleză, Timișoara 18-19 și 28-29 noiembrie 2022), Ediția a V-a a *Simpozionului Internațional de Educație și Spiritualitate Ortodoxă*, Proiect cofinanțat de către Consiliul Județean Timiș prin Agenda Culturală 2022;
5. Conferință Internațională „*Transhumanism in the light of theology, philosophy and science – critical perspectives and Christian metaphysical implications*” (Timișoara, 27-28 mai 2022), proiect finanțat de Secretariatul de Stat pentru Culte;
6. *Simpozion Internațional de Exegeză Biblică: „Școala Teofania”*, ediția I, Timișoara 12-13 noiembrie 2020;
7. *Simpozion Internațional de Educație și Spiritualitate: „Polis & Paideia”*, ediția I, Timișoara 8-9 noiembrie 2019 (în parteneriat cu *Academia Română – Filiala Timișoara*, toate studiile au fost publicate de Editura Academiei Române cu sprijinul Primăriei Timișoara);
8. Conferința Internațională *Great Romania - „The Garden of the Mother of God” and the „Patriarch” of Romanian Theology and Spirituality, Father Dumitru Stăniloae* (limba oficială engleză, Timișoara, 1-4 octombrie 2018, în parteneriat cu *The Institute for Orthodox Christian Studies – University of Cambridge*);

REZUMAT - Teza de abilitare: „« *Εξαίφνης – ‘deodată’, ‘hristoși’ în Hristos. Sălășluirea lui Hristos în noi și structurile („întipăriri”, τύποι) care Îl dezvăluie »*”

În, timp ce filosofia a identificat subiectul cu conștiința, în teologia filocalică *Persoana* reprezintă misterul teofanic al realității create, manifestând o *intenționalitate* spre comuniune. Omul poartă în sine un duh de viață, πνεῦμα dumnezeiesc, înțeles în dubla sa dimensiune: Duhul divin și Duhul „în” om. Această dimensiune a „duhului omului” înțeles ontologic conturează o antropologie teocentrică, ce introduce o dimensiune apofatică.

Dumnezeu e apofatic, însă intră în legătură cu noi, iar apofaticul lui ne umple și pe noi, devenind *apofatismul trăit al Sfinților Părinți*, cu anumite „structuri”, ca *forme* de experiență spirituală vie, o imprimare a Lui în om ca putere. Prin Duhul Său ni Se face simțit și ne luminează lăuntric, ne sfințește. În antropologia dualistă a-pnevmonică „duhul” este evacuat, fiind înlocuit finalmente cu un „*nous impersonal*”, iar omul decade în anonim și reificare. Aceasta aduce după sine *dispariția termenului ‘suflet’ în epoca modernă, fiind înlocuit cu sinele sau cu conștiința de sine*.

Prin comuniunea cu Dumnezeu, devin în întregime Dumnezeu (în afară de identitatea de ființă) în chip simțit și conștient. Omul e definit, astfel, ca o conștiință de sine în mișcarea de transcendere nesfârșită spre misterul său. În conștiință omenescul se întâlnește cu dumnezeiescul. Conștiința e bipersonală sau interpersonală și, cu deosebire, e relația între om și Dumnezeu. Conștiința noastră e trezită din nou la Botez, prin „simțirea inimii” și devine luminoasă prin rugăciune – aici ne aflăm în ambianța unui „panpersonalism”. În acest fel, conștiința de sine se descoperă întotdeauna ca o conștiință de sine „în Hristos”. Această conștientizare de sine putând fi descrisă ca conștientizare, prin Duhul Sfânt, a prezenței lui Hristos și „în” Hristos.

Paradoxul este acesta: Dumnezeu necuprins și totuși perceptibil, care e *spiritual și totuși strălucește în inima de carne și se face văzut ca lumină*. Îl percepem pe Domnul Hristos ca *Subiect luminos interior propriei inimi* și ne percepem și pe sine deveniți lumină. Duhul e lumina feței lui Hristos, iar în „sensibilitate filială” sau capacitatea de a-L percepe pe Dumnezeu, pe care El o aduce, *distingem în ea persona noastră, persona Duhului Sfânt și persoana Fiului*, într-o comuniune perihoretică, întrepătrundere sau con-locuire reciprocă. Omul ascuns (*homo absconditus*), datorită ontologiei sale iconice, este un „abis pnevmatic”. Antropologia apofatică ortodoxă a identificat ‘ultima treaptă a ființei umane’ cu ‘omul ascuns al inimii’ („inconștientul teofil”), identificat cu *acel voῦς sau καρδιά și destinat să fie tronul lui Dumnezeu în om și din care pornesc toate energiile. Acel nous sau duhul, e sinea metafizică și metapsihică a lui*.

Omul Îl ‘revelează’ sau Îl dezvăluie pe Dumnezeu – omul este o ființă teofanică. În inimă sunt concentrate toate puterile sufletului, ea e *locul de întâlnire și de tainică sinteză între trup și suflet și deci între omul total și har*. Inima este, de asemenea, locul în care omul Îl vede pe Dumnezeu, deoarece ea este și „încăperea dinlăuntru a capetesmei”, unde se află sălășluit de la botez Domnul Iisus Hristos. Iar preferința pentru termenul *pneuma* este legată de o altă noțiune importantă preluată din antropologia sfântului Grigorie Palama, anume „puterea vivificatoare” (ζωοποιὸς δύναμις) a sufletului omenesc („aspectul pneumatologic” al lui *imago Dei*) sau puterea sufletului care dă viață trupului. Această putere dătătoare-de-viață este o extensie în trup a iubirii intelectuale (voερὸς ἔρως). Pentru Sf. Grigorie Palama, ζωοποιὸς δύναμις este un mijloc fundamental de a explica modul în care omul poartă *chipul* lui Dumnezeu într-o măsură mai mare

decât îngerii, tocmai datorită faptului că are trup. Din acest motiv, această πνευματική αἴσθησις la care participă și trupul, poate deveni cunoașterea empirică a locuirii lui Dumnezeu, o demonstrație reală pentru *soteriologia îndumnezeirii*.

Așadar, locul prezenței lui Dumnezeu este „*omul sfânt*”. Prin această transformare (μετασχηματίσει) spirituală văzătorii-îndumnezeiți au devenit „locul” prezenței lui Hristos sau „*hristoși*” în Hristos. Simțul spiritual e, de fapt, simțul ‘prezenței lui Hristos’. Acest simț interior este descris ca „simțirea minții” (αἴσθησις νοερά) și „simțul inimii” (αἴσθησις τῆς καρδίας), dar are și o dimensiune sacramental-euharistică. Prezența acestor trăsături spirituale imprimate (ἐνσημαινόμεναι) asupra trupului în timpul participării la *theosis* înseamnă că trupul poate participa la Dumnezeu (συμμετέχειν Θεῷ). Chiar dacă trupul este fizic (ψυχικόν), el va deveni duhovnicesc (πνευματικόν). Pecetea deiformă a Duhului, care este acum imprimată în noi (ὡς ἐνδοῦν ὥστε ἐντυπωθεῖσα), va face (ἀπεργάζεται) și trupul deiform (θεοειδές) sau celest. Acele predispoziții spirituale (πνευματικὰς διαθέσεις) sau structuri, care provin de la Duhul în suflet, sunt imprimate și în trup (ἐνσημαινόμενας τῷ σώματι), fiind dovezi sau semne ale transfigurării spirituale manifestate trupește (ἐνσημαινόμενα). Această transformare a trupului este legată de rolul inimii și cu relația de reciprocitate dintre Fiul și Sfântul Duh.

Sf. Irineu vorbește despre constituția omului desăvârșit adăugând la trup și suflet pe Duhul Sfânt: „*Căci noi suntem un trup luat din pământ și un suflet care primește Duhul lui Dumnezeu*” (Adv. Her. III.22.1). După cum afirmă el, Dumnezeu l-a modelat pe om „*pentru a purta Duhul Lui și a avea comuniune cu Dumnezeu*” (Adv. Haer. IV.14.2) și, în acest mod, „*slava lui Dumnezeu este omul viu (vivens homo), iar viața omului este vederea lui Dumnezeu*” (Adv. Haer. IV.20.7). De aceea, Sf. Irineu consideră că omul nedesăvârșit este „omul carnal” care nu are Duhul lui Dumnezeu, în timp ce „omul desăvârșit (πνευματικός)” este cel care are Duhul, care „*este slava Celui necreat*” (Adv. Haer. IV.38.3). Căci e nedespărțit Duhul de Cuvântul. Fiindcă zicând Domnul: ‘*Vom veni Eu și Tatăl*’ (Ioan 14, 23) arată că intră împreună și Duhul (συνεισέρχεται τὸ Πνεῦμα), sălășluindu-Se în noi (ἐν ἡμῖν οἰκήσων) nu altfel decât Fiul (ὁ Υἱός), precum scrie Pavel efesenilor: ‘*Să vă dea vouă după bogăția slavei Lui să vă întăriți întru putere prin Duhul Său (διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ) în omul dinăuntru (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον), ca să se sălășluiască Hristos în inimile voastre*’ (Efes. 3, 16). Iar Hristos fiind în noi, este și Tatăl’ (Ep. Serap. I,28). El identifică de obicei Duhul ca fiind „energia vie” a Fiului: „*Căci acolo unde este lumina, acolo este și strălucirea, acolo este lucrarea ei activă (energeia) și harul său luminător*” (Ep. Serap. 1.30).

O altă dimensiune, legată de structurile („întipăriri”, τύποι, τύπωσις) care dezvăluie sălășluirea lui Hristos în noi, o putem afla în teologia capadociană a inițierii în Taina Luminii (τάξις θεολογίας), care desemnează, de asemenea, pnevmatologia drept structura soteriologică a îndumnezeirii în Hristos. Φωταγωγία presupune a fi iluminat de Sfânta Treime - „*Întru Lumina ta vom vedea Lumina*” (Ps. 35,10). Și la Sf. Grigorie de Nyssa în Omilia la sărbătoarea Sf. Ștefan, primul martir (PG 46:713-7), găsim teologia niceiană a „luminii din lumină” legată de procesiunea Duhului, precum și identificarea Duhului cu lumina: Tatăl este Slava (πατρικῆς δόξης), Fiul „*raza*” Sa (τῆς δόξης ἀπαύγασμα), iar Duhul Sfânt lumina Sa. În credincioși se manifestă, așadar, co-prezența Fiului și a Duhului, întrucât Hristos „*strălucește în suflete prin Duhul Sfânt*” (C. Eun. 1.531). Și Sf. Grigorie de Nazianz analizează teologic sensul viziunii profetice a lui David („*întru lumina ta vom vedea lumina*”), afirmând că noi „*primim lumina Fiului din lumina Tatălui în lumina Duhului*” (Or. 31. 3). De fapt, creștinii Îl văd pe Dumnezeu din Dumnezeu în Dumnezeu (Or. 31.3). În sensul său cel mai fundamental, „teologia” este cunoașterea dumnezeirii Tatălui în persoana Fiului dumnezeiesc prin locuirea Duhului Sfânt: „*Fiți complet curățiți și veți fi puri, ... pentru ca*

să puteți sta ca niște lumini desăvârșite alături de acea mare Lumină și, în prezența Sa, să fiți inițiați în Taina Luminii (φωταγωγία)" (Or. 27.8). „Teologia” este, prin urmare, cunoașterea Sfintei Treimi, iar îndemnul teologilor capadocieni este, așadar, la curățire (*askesis*), astfel încât să poată primi Lumina divină a lui Hristos și să poarte această lumină în lume („purători ai Luminii”). Părinții Deșertului au contribuit la dezvoltarea unei teologii a luminii.

Metafizica dionisiană a luminii ne oferă o nouă înțelegere a tainei ‘ascunse’ (μυστήριον ἀποκεκρυμμένον) a omului *hristofanic*. Pentru Dionisie întreaga realitate, tot ceea ce este, este teofanie, adică manifestarea sau apariția lui Dumnezeu (Θεοφάνεια). În plus, el descrie toate numele divine ca lumini teurgice (θεουργικὰ φῶτα; DN 1, 4), în care suntem inițiați de Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Dionisie îl descrie pe Dumnezeu ca fiind „celor ce se luminează iluminare (τῶν φωτιζομένων ἔλλαμψις)” (DN I.3, 589C), iar pe Hristos ca „Lumina Tatălui” (τὸ πατρικὸν φῶς) și „lumină îndumnezeitoare” (θεουργὸν φῶς). De altfel, în *Ierarhia Cerească* I, 1-2, Tatăl este numit „Părintele luminilor” (πατὴρ τῶν φώτων) și „Lumina Primordială” (τὸν ἀρχίφωτον πατέρα); în timp ce Fiul este numit „Lumina Tatălui” (τὸ πατρικὸν φῶς). În preasfânta contemplare vom fi mereu plini de vederea lui Dumnezeu strălucind preaslăvit în jurul nostru, precum a strălucit odată peste Apostoli la *Schimbarea la Față*, când „au trecut de la carne la duh (τῆς σαρκὸς εἰς τὸ πνεῦμα μετέβησαν) înainte de a lăsa deoparte această viață trupească, prin schimbarea activităților simțurilor pe care Duhul a lucrat-o în ei, ridicând vălurile patimilor de pe puterea intelectuală care era în ei” (Amb. 10.17). De asemenea, pentru Dionisie, ierarhiile comunică Lumină și iubire, iar această Lumină purcede și se întoarce la izvorul ei, adică la Tatăl, și nu este altul decât Iisus, „adevărata Lumină care luminează pe tot omul care vine în lume” (Ioan 1,9). Dionisie părăsește neoplatonismul într-un aspect crucial: ierarhiile mediază doar lumina revelației divine, nu mediază ființa, așa cum fac ierarhiile neoplatonice. În Botez, creștinul primește aceeași vizită luminoasă a lui Iisus în lumină îndumnezeitoare (θεουργὸν φῶς), la fel ca Pavel pe drumul spre Damasc. Aici, Ierarhul însuși devine luminos, emanând lumina care se revarsă din bunăvoința Tatălui prin Fiul său, Iisus Hristos, care îl îmbracă pe cel desăvârșit (botezat) în haine luminoase (φωτοειδεῖς ἐσθῆτας), astfel încât cel fără chip ia chip (τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται), însușindu-și în chip înțelegător strălucirea unei vieți cu totul luminoase (τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζῶν λαμπρυνόμενον)” (EH III.8). A deveni „în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi” (Macarie, *Om.* I.2) înseamnă pentru Sf. Maxim Mărturisitorul a fi „transmutat” (μετέβησαν) de la carne (σάρξ) la duh (πνεῦμα) (Amb. 10.17). El numește îndumnezeirea ca „nenăscută/necreată” (ἀγένητος) și „iluminare enipostatică (ἐνυπόστατον)” a dumnezeirii (Q. Thal. 61 și Schol. 16; Tr., III.i.28). De asemenea, în învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog, Duhul este *pecetea* (σφραγίς) aplicată peste *sângele* Fiului. Având un accent *gnoseologic*, metafora *peceții* arată conlucrarea Duhului Sfânt și a Fiului (Cateheze 2), iar prezența ei certifică o transformare a omului după chipul lui Hristos. Prin această relație dintre Hristos și Duhul Sfânt, anume *pecetea* lui Hristos și *semnul* Duhului, e depășită opoziția *hristocentric-pnevmatocentric*.

După această prezentare generală patristică, putem extrage trei concluzii. În primul rând, unde se descoperă strălucirea luminii dumnezeiești acolo se află și *pecetea* Duhului Sfânt sădită în inimă. Și aici, de asemenea, Hristos este lumina, slava în care omul este îmbrăcat. Însă, suntem în Hristos și Hristos locuiește în noi, prin sălășluirea Duhului Sfânt, care ne preface în lumină, ne unește cu Hristos și ne face prezenți sau „vizibili” Tatălui. De aceea, Dumnezeu ca *lumină personală/enipostatică* este întâlnit și simțit personal de om într-un „dialog sinergic”, care la Sf. Grigorie Palama devine o „*syn-energeia* inter-ipostatică”.

În al doilea rând, Sf. Părinți răsăriteni fac o distincție, dar nu o separație funcțională între natură și har. Pe de o parte, *omul este teopatic* (κάθαρσις - φωτισμός - θέωσις) iar, pe de altă parte, Lumina Feței lui Hristos, deși este necreată și dincolo de comprehensiune, poate fi *percepută de simțurile umane* transmutate prin har de la trup la duh, care devin simțuri spirituale. Despre „lumina înrudită” a harului și *fața (panim)* creștinului care emulează Fața Domnului Hristos se fac referiri încă din perioada creștinismului primar, cu referire specială la ungerea baptismală cu untdelemn (care semnifică darul Duhului Sfânt), care îi creează pe „cei uniși” („hristoși”), cei care pot reflecta, cu fața decoperită, lumina lui Dumnezeu. Astfel, din acel moment al botezului, trupul botezatului începe să devină un *locus* al teofaniei – o față strălucitoare a lui Hristos (transfigurarea este situată în contextul îndumnezeirii).

În al treilea rând, Dumnezeu este văzut *în și prin Hristos*. Însă, *sălășluirea lui Hristos în noi presupune „întipăriri”* (τόποι), adică „structurile” sau *formele Sale* care Îl dezvăluie: „*multe întipăriri ale unei peceti se împărtășesc de pecetea originală (καὶ ὡςπερ σφραγιδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγιδος) și în fiecare din întipăriri e pecetea întreagă (καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης) și aceeași, și nu este în nici una printr-o parte*” (DN II.5). „*Întipărirea*” pecetii lui Hristos se descoperă prin însușirile acestei întipăriri, una dintre ele fiind *iluminarea Duhului* (Catehezele 24 și 33). Duhul Sfânt este cel care lasă „întipărirea” lucrării lui Dumnezeu asupra subiecților umani și *imprimă chipul lui Hristos* în fiecare om. Regăsim aici modelul intersubiectiv, în care tema centrală este cea a unei „*întrepătrunderi reciproce a subiectelor*” prin iubire. Astfel, pe fața asceților este vizibilă lumina feței lui Hristos. Ei primesc pecetea frumuseții divine, așa cum spune psalmul: „*s-a însemnat peste noi lumina feței Tale, Doamne*” (Ps. 4, 6). Aceasta este experiența plenitudinii harului, o experiență reală a harului prin simțurile (πεῖρα αἰσθήσεως) înduhovnicite, un sentiment neîncetat al prezenței harului, manifestat în contemplarea luminii divine. Astfel, această slavă împărtășită, iradiază din Hristos, Persoana divino-umană, pentru Care trupul nu este un obstacol. *Asceții sunt văzuți în El de Tatăl, care îl vede pe Hristos „întipărit”* (ἐνσημαινόμεναι) *în ei (minte, trup și suflet)*, în starea Sa de jertfă și înviere.

Așadar, putem concluziona subliniind faptul că Sfinții Părinți înțeleg că Hristos este, în același timp, „*fața lui Dumnezeu și fața omului*”, iar strălucirea luminii feței Sale o realizează lucrarea sau energia harului Sf. Duh. În Hristos, *fiii învierii* vor bucura de „înfățișarea Sa vizibilă” (τῆς ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας) și vor contempla strălucirea Sa, precum ucenicii la *Schimbarea la Față* a Domnului. Această „teofanie vizibilă” necesită însă simțuri spiritualizate, ceea ce eu am argumentat folosind expresia teologică „estetica apofatismului”. Αἴσθησις reprezintă, aici, cunoașterea empirică a locuirii lui Dumnezeu. Această teologie empirică echivalează cu un „realism mistic”, depășind bariera conceptelor. Mintea este umplută empiric de dimensiunea apofatică și îl primește pe „*Cel fără de formă*” și transmite această experiență, prin inimă, și trupului. Lumina slavei strălucește din interior spre exterior, ca o iradiere a prezenței luminii divine, la care participă și trupul. Atunci, *fața creștinului emulează Fața Domnului Hristos* în același mod în care *mintea creștinului reflectă lumina divină*.

THESIS ABSTRACT

While philosophy *identified the subject with the conscience*, in the philokalic theology instead *the Person represents the theophanic mystery of created reality, manifesting as an intentionality towards communion. Man carries within himself a spirit of life, divine πνεῦμα*, understood in its double dimension: the Holy Spirit and the spirit ‘in’ man. This dimension of the ‘*spirit of man*’, understood ontologically, outlines a theocentric anthropology, which introduces an apophatic dimension.

God is apophatic but He comes into contact with us, and His apophatic fills us too, *becoming the lived apophaticism of the Holy Fathers*, with certain ‘structures’, as *forms of living spiritual experience*, an imprint of Him on man as power. Through His Spirit He makes Himself felt to us and inwardly enlightens us, sanctifies us. In dualistic a-pneumatic anthropology, the ‘spirit’ is evacuated, finally replaced by an ‘*impersonal nous*’, and man decays into anonymity and reification. This brings with it *the disappearance of the term ‘soul’ in the modern era, being replaced by the self or self-awareness*.

Through communion with God, *I become myself entirely God (apart from the identity of being) in a felt and conscious way*. Man is thus defined as a self-consciousness in the endless movement of transcendence towards his mystery. *In consciousness the human meets the divine. Consciousness is bipersonal or interpersonal and, especially, the relationship between man and God. Our conscience is reawakened at Baptism, through the ‘feeling of the heart’ and becomes luminous through prayer – here we find ourselves in the atmosphere of a ‘panpersonalism’*. In this way, *self-consciousness always reveals itself as a self-consciousness ‘in Christ’*. This self-awareness can be described as awareness, *through the Holy Spirit, of the presence of Christ and ‘in’ Christ*.

The paradox is this: the incomprehensible and yet perceptible God, who *is spiritual and yet shines in the heart of the flesh and makes himself seen as light*. We perceive Christ as the luminous Subject within our own hearts, and we also perceive ourselves as light. *The Spirit is the light of Christ’s face*, and in the ‘filial sensitivity’ or capacity to perceive God, that He brings, *we distinguish in it our person, the person of the Holy Spirit and the person of the Son*, in a *perichoretic communion, interpenetration or mutual cohabitation*. The hidden man (*homo absconditus*), due to his iconic ontology, is a ‘pneumatic abyss’. Orthodox apophatic anthropology has identified the ‘last stage of the human being’ with the ‘hidden man of the heart’ (the ‘*theophilic spiritual unconscious*’), *identified with that νοῦς or καρδιά, destined to be the throne of God in man and from which all energies proceed. That nous or spirit is his metaphysical and metapsychic self*.

Man ‘reveals’ or unveils God – man is a theophanic being. In the heart are concentrated all the powers of the soul, it is *the place of encounter and of mysterious synthesis between body and soul and, therefore, between total man and grace. The Heart is, also, the place where man sees God*, because it is also the ‘*inner room of the head*’, where the Lord Jesus Christ has been dwelling since baptism. And the preference for the term *pneuma* is related to another important notion taken from the anthropology of St. Gregory Palamas, namely the ‘life-giving power’ (ζωοποιὸς δύναμις) of the human soul (‘*the pneumatological aspect*’ of *imago Dei*) or the power of the soul that gives life to the body. This life-giving power is an extension in the body of intellectual love (νοερός ἔργος). For St. Gregory Palamas, ζωοποιὸς δύναμις is a fundamental means of explaining how man bears *the image of God* to a greater extent than angels, precisely because he has a body. For this

reason, the πνευματική αἴσθησις in which the body also participates, can become the empirical knowledge of the indwelling of God, a real demonstration for *the soteriology of deification*.

Therefore, the place of God's presence is the 'holy man'. Through this spiritual transformation (μετασχηματίζει) the deified-seer became the 'place' of the presence of Christ or 'christ' in Christ. The spiritual sense is, in fact, the sense of the 'presence of Christ'. This inner sense is described as the 'intellectual perception' (αἴσθησις νοερά) and the 'sense of the heart' (αἴσθησις τῆς καρδίας), but it also has a Eucharistic dimension (αἴσθησις τοῦ πνεύματος). The presence of these spiritual features imprinted (ἐνσημαινόμενοι) on the body during the participation in *theosis*, means that the body can participate in God (συμμετέχειν Θεῷ). Even if the body is physical (ψυχικόν), it will become spiritual (πνευματικόν). The deiform seal of the Spirit, which is now imprinted on us (νῦν ἔνδον ὥσπερ ἐντυπωθεῖσα), also will make (ἀπεργάζεται) the body deiform (θεοειδές) or celestial. Those spiritual predispositions (πνευματικὰς διαθέσεις) or structures, which come from the the Spirit in the soul, are imprinted also in the body (ἐνσημαινόμενας τῷ σώματι), being the proofs or signs of spiritual transfiguration bodily manifested (ἐνσημαινόμενα). This transformation of the body is linked to the role of the human heart and with the reciprocal relationship between the Son and the Holy Spirit.

St. Irenaeus speaks of the constitution of the perfect man, adding the Holy Spirit to body and soul: 'For we are a body taken from the earth, and a soul that receives the Spirit of God' (*Adv. Her.* III.22.1). As he states, God fashioned man 'to bear His Spirit and to have fellowship with God' (*Adv. Haer.* IV.14.2) and, in this way, 'the glory of God is the living man (*vivens homo*), and the life of man is the sight of God' (*Adv. Haer.* IV.20.7). Therefore, St. Irenaeus considers that the imperfect man is the 'carnal man' who does not have the Spirit of God, while the 'perfect man (πνευματικός)' is the one who has the Spirit, who 'is the glory of the uncreated One' (*Adv. Haer.* IV.38.3). *For the Spirit is inseparable from the Word. Because when the Lord says: 'I and the Father will come' (John 14:23) shows that the Spirit also enters together (συνεισέρχεται τὸ Πνεῦμα), dwelling in us (ἐν ἡμῖν οἰκήσων) no other than the Son (ὁ Υἱὸς), as Paul writes to the Ephesians: 'Let him give you according to the riches of His glory that you may be strengthened in power by His Spirit (διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ) in the inner man (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον), so that Christ may dwell in your hearts (Eph. 3:16). And, according to Athanasius, Christ being in us, is also the Father' (Ep. Serap. I, 28). He usually identifies the Spirit as the 'living energy' of the Son: 'For where there is light, there is also the brightness, there is its active operation (*energeia*) and its illuminating grace' (Ep. Serap. 1.30).*

Another dimension, related to the structures ('impressions', τύποι or τύπωσις) that reveal the dwelling of Christ in us, can be found in the Cappadocian theology of initiation into the *Mystery of Light* (τάξις θεολογίας), which also designates pneumatology as the soteriological structure of deification in Christ. Φωταγωγία presupposes to be illuminated by the Holy Trinity – 'In your Light we will see the Light' (Ps. 35:10). Also, in St. Gregory of Nyssa' *Homily* on the feast of St. Stephen, the first martyr (PG 46:713-7), we find the Nicene theology of 'light from light' related to the procession of the Spirit, as well as the identification of the Spirit with light: the Father is *Glory* (πατρικῆς δόξης), the Son is His 'ray' (τῆς δόξης ἀπαύγασμα), and the Holy Spirit *His light*. The co-presence of the Son and the Spirit is, therefore, manifested in believers, since Christ 'shines in souls through the Holy Spirit' (C. Eun. 1.531). St. Gregory of Nazianzus, also, theologically analyzes the meaning of David's prophetic vision ('in thy light we shall see the light'), affirming that we 'receive the light of the Son from the light of the Father in the light of the Spirit' (Or. 31.3). In fact, Christians see God from God in God (Or. 31.3). In its most fundamental sense,

‘theology’ is the knowledge of the Father's divinity in the person of the divine Son through the indwelling of the Holy Spirit: *‘Be thoroughly cleansed, and ye shall be pure, ... so that you may stand as perfect lights beside that great Light and, in His presence, be initiated into the Mystery of Light (φωταγωγία)’* (Or. 27.8). ‘Theology’ is, therefore, the knowledge of the Holy Trinity, and the exhortation of the Cappadocian theologians is therefore to purification (*askesis*), so that *they can receive the divine Light of Christ and carry this light into the world* (‘bearers of the Light’). *The Desert Fathers* contributed to the development of a *theology of light*.

The Dionysian metaphysics of light offers us a new understanding of the ‘hidden’ mystery (μυστήριον ἀποκεκρυμμένον) of the *Christophanic* man. For Dionysius all reality, all that is, is theophany, that is, the manifestation or appearance of God (Θεοφάνεια). In addition, he describes all divine names as theurgical lights (θεουργικὰ φῶτα; DN 1:4), in which we are initiated by Sacred Scripture and Holy Tradition. Dionysius describes God as ‘the one who enlightens those who are illuminated’ (DNI.3, 589C), and Christ as ‘the Light of the Father’ (τὸ πατρικὸν φῶς) and ‘deifying light’ (θεουργὸν φῶς). In fact, in *The Celestial Hierarchy* I, 1-2, the Father is called the ‘Father of Lights’ (πατὴρ τῶν φώτων) and the ‘Primordial Light’ (τὸν ἀρχίφωτον πατέρα); while the Son is called ‘the Light of the Father’ (τὸ πατρικὸν φῶς). In the most holy contemplation we shall always be filled with the sight of God shining gloriously around us, as it once shone upon the Apostles at the *Transfiguration*, when ‘they crossed over from the flesh to the spirit (τῆς σαρκὸς εἰς τὸ πνεῦμα μετέβησαν), prior to having cast off carnal life, through the substitution of their powers of sense perception by the activity of the Spirit, who removed the veils of the passions that had covered the intellectual capacity within them. With the sensory organs of their souls and bodies purified through the Spirit, they were initiated into the spiritual principles of the mysteries that had been disclosed to them’ (Amb. 10:17). Also, for Dionysius, hierarchies communicate Light and love, and this Light, which proceeds and returns to its source, i.e. the Father, is none other than Jesus, ‘the true Light that gives light to everyone was coming into the world’ (John 1:9). Dionysius distances himself from Neoplatonism in one crucial aspect: hierarchies mediate only the light of divine revelation, they do not mediate being, as Neoplatonic hierarchies do. In Baptism, the Christian receives the same dazzling encounter of Jesus into the deifying light (θεουργὸν φῶς), just like Paul on the road to Damascus. Here, the hierarch himself becomes enlightened, radiating the light that flows from the Father’s goodwill through his Son, Jesus Christ, who clothes the perfect (the baptized) in luminous garments (φωτοειδεῖς ἐσθῆτας), so that the formless one takes form (τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται), intelligible embracing the brightness of a life that is entirely luminous (τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῇ λαμπρυνόμενον) (EH III.8). To become ‘all light, all face, all eye’ (Macarius, *Hom.* I.2) means for St. Maximus the Confessor to be ‘transmuted’ (μετέβησαν) from the flesh (σὰρξ) to the spirit (πνεῦμα) (Amb. 10.17). He calls deification as ‘unbegotten/uncreated’ (ἀγέννητος) and ‘enhypostatic illumination (ἐνυπόστατον)’ of the Godhead (*Q. Thal.* 61 and *Schol.* 16; *Tr.*, III.i.28). Also, in the teaching of St. Symeon the New Theologian, the Spirit is the seal (σφραγίς) applied to the blood of the Son. Having a *gnoseological* accent, the metaphor of the seal shows the co-operation of the Holy Spirit and the Son (*Catechesis* 2), and its presence certifies a transformation of man in the image of Christ. Through this relationship between Christ and the Holy Spirit, i.e. the seal of Christ and the sign of the Spirit, the *Christocentric-pneumatocentric* opposition is overcome.

After this patristic overview, we can now draw three conclusions. Firstly, where the radiance of the divine light is revealed, there is also the seal of the Holy Spirit planted in the heart. Here, also, Christ is the light, the glory in which man is clothed. However, we are *in* Christ and

Christ dwells in us, through the indwelling of the Holy Spirit, who transforms us into light, unites us with Christ and makes us present or 'visible' to the Father. Therefore, God as a *personal/enhypostatic light* is encountered and personally perceived by man in a 'synergetic dialogue', that in St. Gregory Palamas' insights becomes an 'inter-hypostatic *syn-energeia*'.

Secondly, the Eastern Holy Fathers make a distinction, but not a functional separation between nature and grace. On the one hand, *man is theopathic* (κάθαρσις - φωτισμός - θέωσις) and, on the other hand, the Light of the Face of Christ, although uncreated and beyond comprehension, can be *perceived by the human senses* moved by grace from body to spirit, which become spiritual senses. References have been made to the 'kindred light' of grace and the *face (panim)* of the Christian who emulate the Face of Christ since the period of early Christianity, with special reference to the baptismal anointing with chrism oil (that signifies the gift of the Holy Spirit), which creates 'anointed ones' ('Christs') those who can reflect, with their unveiled faces, the light of God. Thus, from that moment of baptism, the body of the baptized begins to become a *locus* of theophany – a shining face of Christ (the transfiguration is being situated here in the context of deification).

Thirdly, God is seen *in and through* Christ. However, *Christ's indwelling in us presupposes 'impressions' (τύποι), i.e. His 'structures' or forms that reveal Him: 'as many impressions of a seal participate in the archetypal seal (καὶ ὥσπερ σφραγίδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος), and in each of the impressions the seal is whole (καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης) and the same, and in none partial in any respect' (DN II.5).* The 'impression' of the seal of Christ is revealed through the attributes of this *impression*, one of which is *the illumination of the Spirit* (Catecheses 24 and 33). It is the Holy Spirit who leaves the 'impression' of God's work on human subjects and *imprints the image of Christ* on every person. We find here the intersubjective model, in which the central theme is that of a '*mutual interpenetration of subjects*' through love. Thus, on the faces of the ascetics the light of the face of Christ is visible. They receive the seal of divine beauty, as the Psalm says: 'Let the light of your face shine on us, Lord' (Ps. 4:6). This is the experience of the fullness of grace, a real experience of grace through the *spiritual senses* (πεῖρα αἰσθήσεως), an unceasing sense of the presence of grace, manifested in the contemplation of the divine light. This shared glory radiates from Christ, the divine-human Person, for whom the body is not an obstacle. *The ascetics are seen in Him by the Father; who sees Christ 'imprinted' (ἐνσημαινόμεναι) on them (mind, body and soul), in His state of sacrifice and resurrection.*

Therefore, we can conclude by emphasizing that the Holy Fathers understand that Christ is both '*the face of God and face man*', and the radiance of the light of His face shines through the activity or energy of the grace of the Holy Spirit. In Christ, *the children of the resurrection* will enjoy His 'visible appearance' (τῆς ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας) and will contemplate His radiance, like the disciples at *the Transfiguration* of the Lord. This 'visible theophany', however, requires spiritualized senses, which I argued using the theological phrase 'aesthetics of apophaticism'. Αἰσθησις, here, is the empirical knowledge of the indwelling of God. This empirical theology is equivalent to a 'mystical realism', overcoming the barrier of concepts. The mind is empirically filled with the apophatic dimension and receives the '*Formless One*' and conveys this experience through the heart to the body. The light of glory shines from the inside outward, radiating the presence of the divine light, in which the body also participates. In this way, the face of the Christian emulates the face of Christ in the same way that the mind of the Christian reflects the divine light.

Data: 06.12.2025

