

## FRUMUSEȚEA LUMII ȘI SEMNIFICAȚIA EI LA SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL<sup>1</sup>

JOHN A. MCGUCKIN

Studiul de față consideră ca punct de plecare câteva din acele modalități la care recurgeau Sfinții Părinți pentru a vorbi atât despre frumusețea lumii cât și despre cauzele din spatele acestei celebrări retorice a frumuseții Cosmice, [nu oricum ci] anume înveștmântată în acea haină a eleganței intenționate a cuvântului ales.

În acest exemplu, Grigore de Nazianz (cunoscut ca Grigorie Teologul), întocmai ca mulți alți părinți care au ilustrat o moderată tradiție origeniană, a urmat axioma platonice a vremii sale, mult circulată și demult încetățenită: „Numai cele asemenea pot ști și pot fi cunoscute de alte cele asemenea”<sup>2</sup>.

Tocmai aceasta este dimensiunea pozitivă a ideilor platoniciene despre corespondente și empatie, poate mai puțin commentate decât conceptual său de *mimesis* înțeles negativ ca biata umbră a unei umbre<sup>3</sup>. Dar acestea sunt mai importante în epistemologia psihologică a lui Platon și în înțelegerile ulterioare religioase ale principiului empatiei umane cu Idealul Transcendent, înțelegeri care s-au dezvoltat din interpretările platonice târzii și creștine timpurii ale scrierilor *Banchetul* și *Timaios*.

Pentru a vedea frumusețea este nevoie de un ochi înzestrat cu capacitatea de a o înțelege. Trebuie să existe o anumită corespondență ontologică aici, corespondență în care să se poată instala această empatie, această înțelegere inerentă.

Creștinătatea timpurie a oferit și ceea ce nu exista la Platon pentru a dezvolta chiar această teorie corespondentă a conectivității divine. A luat noțiunea de creație a lumii ca având în ea „Imaginea divină” (*eikon*), iar

<sup>1</sup> Traducere, cu acordul autorului din limba engleză, de arhim. dr. Teofan Mada.

<sup>2</sup> Principiul epistemologic al lui *Homoiosis*. Mai departe vezi: L. Golden. ‘Plato’s Concept of Mimesis.’ *British Journal of Aesthetics*. 1975. vol. 12. 2. pp. 118-131.

<sup>3</sup> De ce interzice nivelul minim de activitate mimetic (așa cum consider că e poezia) ca ducând departe de adevăr. Why he bans low level mimetic activity (such as poetry he thinks) as bound to lead astray from truth. Vezi *Republica* 94e-396a. Mai departe vezi: L. Golden. ‘Plato’s Concept of Mimesis.’ *British Journal of Aesthetics*. 1975. vol. 12. 2. pp. 118-131.

pe baza exegezelor diversității istorisirilor despre creație din cartea *Facerii*, a dezvoltat acea distincție la care făceau aluzie textele antice despre felul în care Dumnezeu a făcut omenirea „după chipul și asemănarea Sa” (*Facerea*, 1, 26).

Cei doi termeni cheie erau *eikon* și *homoiosis*. Teoreticienii creștini dintre Părinții greci, urmându-l vag pe Origen din Alexandria<sup>4</sup>, inițiatorul acestei conexiuni, au atribuit elementului imaginii divine faptul că se referă în mod specific la Logosul divin, la ceea ce pentru Platon era principiul demiurgic care lucrează la structurarea ființei. Asemănarea era sufletul interior (nu *Psyche* ca pentru Părinții greci ci *Nous*-ul) sau forța spirituală a conștiinței prezentă în ordinea lumii: acea mișcare de ascensiune care era prezentă pentru creștini întâi de toate ca „scop” (*telos*) în toate gradele sale<sup>5</sup> *telos* al ordinii create în forma speciilor *noes*-urilor angelice și spirituale, pe care noi am putea-o traduce ca „inteligență spirituală”.

Inteligenta noetică este astfel înțeleasă drept cea mai înaltă formă de existență creată. La acest nivel reflectă arhetipul și fundamentul său, Logosul Divin, care a patentat-o după El însuși. În această joncțiune se poate vedea de ce viziunea negativă a lui Platon asupra *mimesisului* drept ceva înșelător, falsificator a fost respinsă de filosofii creștini greci, care au argumentat că, dimpotrivă, a fost absorbită la nivel ontologic și a fost pusă să justifice toată experiența divinului ca frumusețe și ordine.

Experiența frumuseții în lume a fost astfel o epifanie adresată Inteligenței Noetice a energiei subiacente a Logosului care a făcut lumea, doar înspre acest scop. Astfel, scopul este ca Inteligențele noetice să vadă epifania în Logos și să slăvească pe Ziditor printr-o viață rațională etică și care aspiră la comuniunea divină.

Aprehensiunea frumuseții a devenit în scurt timp, o chestiune de epifanie divină: ceea ce Sfinții Părinții greci vor numi, de asemenea [cu numele de] *Doxa*, slăvirea Logosului ca *fundamentum* al tuturor ființelor, după singurele *loci* ale ordinii create care puteau să îi aprecieze sensul, și anume inteligențele noetice iluminate.

Evagrie Ponticul și Maxim Mărturisitorul, cu doctrinele lor despre *logoi* (principii revelatoare) ascunse în ordinea lumii sunt poate cei mai expliciti continuatori ai acestei teme principale de la Origen. După el a devenit atât

<sup>4</sup> 186-255 d. Hr. Vezi mai departe J. A. McGuckin (editor). *The Westminster Handbook to Origen of Alexandria*. WJK Press, Louisville Ky. 2004.

<sup>5</sup> Părinții creștini ai școlii origeniste înțeleg permanent că există o linie ascendentă de triplă conștientizare a umanului: trupească (somatică), o conștientizare psihică (epithimică sau emotivă) și o conștientizare noetică. Pe prima și parțial pe a doua le avem în comun cu toate formele de viață superioară de pe planetă; pe cea de a treia o avem în comun numai cu îngerii. Nu toți oamenii reușesc să experimenteze pe deplin toate cele trei forme. Unii își trăiesc viața în mod predominant la primele două nivele. Atingerea celui de al treilea, noetic, este posibilă doar după o asceză susținută și este subiect al harului iluminării divine.

rădăcina soteriologiei creștine centralizate într-un loc (Întruparea Logosului în ordinea lumii pentru a o salva) cât și a teoriei mistice a Bisericii (unirea cu Logosul fiind tânjirea sufletului după comuniunea recuperată și principala sa *raison d'être*).

Grigore Teologul reprezintă ambele teme înainte ca ele să devină, poate, mai separate după disputele hristologice din secolul V, în literatura dogmatică și ascetică creștină timpurie.

Traectoria acestui argument demostrează cum Frumusețea a devenit, în mâinile Sfinților Părinți greci, nu numai un concept ontologic, ci și un construct etic și social, cu o profunzime care lipsește din alte sisteme unde partea estetică tindea să rămână o categorie accidentală și periferică.

Fără înțelegerea aceluia *fundamentum* al său, a scopului său etic - *telos* (finalitate sau țintă<sup>6</sup>) aprecierea a ceea ce are lumea frumos este lipsită de forță existențială. E ceva ce observăm foarte clar în felul în care se recurge la abordări estetice în cadrul unei *apologia*<sup>7</sup> ecologice, dar în general sunt lipsite de forță convingerilor practice sau morale, pe care anticii ar numi-o *energeia*. Unele argumente supreme aduse în sprijinul nevoii de a respecta materia lumii (frumusețea sa primordială) sunt degradate astfel în conștiința modernă pentru că a fost degradat în gândire, mai întâi, conceptul însuși al frumuseții. El a fost desacralizat, a fost trecut pe lista marginală (o categorie accidentală în terminologia lui Aristotel, nu o substanță. Acest lucru s-a întâmplat nu deoarece conceptul nu se mai aplică, ci pentru că mai mult din *energeia* lui s-a pierdut o dată cu această percepție diminuantă despre sfințenia sa intrinsecă (sau ceea ce s-ar descrie ca și sacralitate). Astfel, în fond, totul se produce din cauza lipsei empatiei dintre asemănător și asemănător.

Cu alte cuvinte, folosind vechii termeni patristici, odată ce observatorul nu mai vede sacralitatea conexiunii între eul care observă și ordinea observată a cosmosului dincolo de formele însuflețite și neînsuflețite ale vieții, care sunt substructura și „valoarea” conștiinței, adică valențele sale, *eudaimonia*, *phronesis*, sau scop, *telos*, nu mai poate fi empatie morală.

Acest principiu al empatiei în filosofia antică era plin de semnificație pentru autorii creștini care vorbeau despre frumusețea cosmică și erau în tradiția intelectuală a lui Origen<sup>8</sup>; de multe ori adaptându-l considerabil<sup>9</sup>,

<sup>6</sup> Și aceasta deoarece Părinții greci sunt în mod fundamental eclecticici: iar lui Platon îi adaugă un mare volum de teorie teleotică aristotelică și recurg la Scripturi în mod predominant ca la texte revelate numinoase (o practică foarte similar metodelor practicate în școlile Pitagoreismului târziu și al Platonismului de mijloc).

<sup>7</sup> S-ar putea cita o sumedenie de exemple, însă permiteți-mi să dau unul aici, în termeni de apel la „frumusețea nepătată” a Alaskăi ca motiv pentru a preveni forajele după petrol.

<sup>8</sup> 186-255 d. Hr.. Vezi mai departe J. A. McGuckin (editor). *The Westminster Handbook to Origen of Alexandria*. WJK Press, Louisville Ky. 2004.

<sup>9</sup> Cei mai buni moștenitori intelectuali ai lui Origen îl adaptează energic: Grigorie de Nazianz, Vasile de Cezarea, Grigorie de Nyssa, Evagrie Ponticul, Didim al Alexandriei și Maxim Mărturisitorul.

după cum el la rândul său l-a adaptat pe Platon, o influență foarte importantă<sup>10</sup>.

Mulți dintre Părinții greci erau retori instruiți în stilul clasic și știau, atât din pregătirea estetică precum și din filosofia lor, că însuși cuvântul *Kosmos* era un cuvânt grecesc cu două înțelesuri: „Frumusețe” și „Lume”. Cosmologia în mâinile lor era o fuziune deliberată între categoriile esteticii și cele cosmologice - metafizice, categorii pe care modernii le-au separat filosofic din strânsa lor împletire, nemaivând acea macroschemă în care să le armonizeze la loc. Chiar dacă îndepărtarea stratului mai vechi din această țesătură poate fi un lucru bun, uneori slăbește coerența materialului, a țesutului. Jocul de cuvinte inerent din *Kosmos* supraviețuiește în faptul că ne servim de limba greacă pentru a semnifica aspecte ale frumuseții pe care le numim cosmetice. Din păcate, la nivelul vorbirii comune, în zilele noastre, acestea nu merg mai departe de epidermă.

Retorii dintre Părinții Bisericii cunoșteau și se foloseau de aceste jocuri de cuvinte cât de des puteau, deoarece termenul pentru „cuvânt” (*logos*) însemna în același timp „schemă de gândire”, (sau rațională), ca și „sistem interior de coerență” (*raison d’etre*).

Bazându-se pe consonanța dintre *Logos* (anume Cuvântul lui Dumnezeu sau Revelația întrupată) ca sens interior al Creației, și *logos* cu literă mică *logos* (*qua* rationale) ca principiu al frumuseții ordonate în mediul care îi vorbește sufletului despre semnificația interioară a facerii sale (*logos qua raison d’etre*, sau amprentele Ziditorului),

doctrina estetică a Sfinților Părinți este un răspuns vechi, cu rădăcini adânci, esențialmente creștin, la problemele cu care se confruntă azi oamenii în ceea ce privește degradarea Cosmosului.

Este o înțelepciune a pământului veche de tip transcendentalist, care a fost rareori înțeleasă și puțin comentată și care ar merita să fie scoasă în față mai mult ca reflecția creștină principală, nu marginală asupra subiectului (un fel de doctrină a castității ecologice într-un mediu promiscuu al discursului), mai importantă decât i-ar fi permis mulți dintre criticii creștinismului; aceștia ar prefera să înlocuiască vechea înțelepciune cu o doctrină a muncii și eticii de ultimă oră, care pretinde să subjuge toate lucrurile principiului venal al acumulării de bogăție. Însă Sfinții Părinți existau deja cu mult înainte de a apărea Revoluția industrială. Și nu era textul fundamental al creștinismului, logia lui Iisus din Evanghelie, cel care a formulat un răspuns clasic

<sup>10</sup> Există câteva încercări recente de a trasa o opoziție tranșantă între el și mentorul său pe considerentul că nu l-a urmat în câteva aspect majore ale tradiției școlii sale; și aceasta în ciuda faptului că în jurul secolului al III-lea, toți scriitorii creștini erau foarte eclectici într-o formă sau alta, așa cum era însăși *Schola* platonice. Disprețul lui Porfirius la adresa lui Origen ca nefiind deloc Platonist vine ca o mărturie apologetică a faptului că mulți creștini ai timpului îl adoptaseră ca pe „reabilitarea” corectă a lui Platon pentru Biserică.

constructorului capitalist al hambarelor din ce în ce mai mari, care considera că toate trebuiau subordonate procesului de creștere a bogăției, adresându-i acea simplă adjudecare: „Nebune!” (Lc. 12, 20).

Să-i lăsăm așadar pe înțelepții mișcării creștine să vorbească despre religie în termenii teoriei estetice în relație cu frumusețea lumii și să vedem ce anume din armonia aceea mai poate fi găsită astfel încât să rezoneze cu noi. Îl alegem ca exemplu pe cel mai mare retor al tradiției răsăritene. Sf. Grigorie Teolog<sup>11</sup>. Sf. Grigorie are multe pasaje legate de teoria estetică.

El a avansat o teorie artistică a discernământului (*diakrisis*) pe care a inițiat-o pentru a încerca o reconciliere în una din marile diviziuni ale gândirii antice. Anume dacă poezia putea fi considerată o artă filosofică, sau dacă era numai ficțiune, fără a putea fi răscumpărată.

Simpatizantii lui Aristotel din Antichitate voiau să modereze atitudinea disprețuitoare a lui Platon față de poeți ca mincinoși și falsificatori, izgonindu-i din Republica ideală. Acest conflict intelectual nu s-a stins cu totul nici azi. În termeni ecologici este înrudit, cred, cu disputa referitoare la întrebarea dacă perspectiva religioasă poate oferi anumite idei folositoare.

Cei care sunt spijinatorii Geei, de exemplu, au ceva relevant de spus sau sunt fără speranță, confundând argumentul cu termenii mitologici importați? Au creștinii ceva important de adăugat la dezbaterea ecologică care să convingă pe cineva care altminteri nu ar subscrie la axiomele generale ale religiei?

Sfântul Grigorie propune o sinteză interesantă între două poziții filosofice despre poezie. Termenul grecesc e *Poiesis*. Si aici ne dăm seama că e un joc de cuvinte. E vorba nu numai de arta poetică, ci de conceptul general de creativitate, de actul facerii, arta de a vedea ceea ce a fost făcut și e pus sub ochii noștri.

Vedem astfel o conexiune simbolică în relație cu teoria ecologică: interpretarea lumii prin categoria sau valoarea frumuseții survine ca act al aprecierii literare, un act poetic al înțelegerii „textului” realității (chiar cuvântul respectiv înseamna „țesătură”. Grigorie apropie instinctul poetic de înțelegerea arhaică greacă a *afflatus spiritus*, acea răpire divină, extaz, ca în cazul termenului *enthousiasmos*, *răpit de zeu*. Atunci poetul mărturisește despre frumusețea lumii dar și despre răpirea divină, zeul fusese Apollo, patronul Muzelor. Grigorie, creștin, e conștient de aceste rezonanțe, el se adresează lumii culturale elene, nu numai prietenilor creștini. Astfel, atât creștinii cât și păgânii puteau avea o sintaxă culturală comună.

<sup>11</sup> Pentru o descriere a vieții și gândirii sale, vezi: J A McGuckin. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. SVS. Press. New York. 2001; Idem, *Gregory of Nazianzus*. în: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. (ed.) L Gerson. Cambridge. 2011; Scrierile lui Grigorie au fost rezumate într-o versiune modernă și abordabilă de către B E Daley (ed) *Gregory of Nazianzus*. Routledge, New York & Oxford. 2006.

În poemele sale Grigorie spune că numai cei „inspirăți” în mod specific și tehnic au viziunea adevărului; căci adevărul lucrurilor e ceva atât de profund încât transcende capacitatea pur logică de a-l cataloga (grecii îl desemnează ca *logos*, și astfel el cade încă o dată în calamburul său). În argumentul specific creștin al lui Grigorie, Hristos este adevăratul Appolo, substanța adevărată aflată în spatele mitului păgân. Hristos, Duhul Logosului dăruit vizionarilor și înțelepților lumii din fiecare generație este cel care permite vederii să fie plină de înțelepciune și adevărului să apară ca fiind mai mult decât simpla logică. În fața audienței sale lărgite, în care erau și devotați culți ai lui Apollo, el propune că o interpretare corectă a realității pretinde o calitate transcendentă.

În poezia sa el argumentează că artistul creștin este *par excellence* putătorul și profetul, heraldul Duhului Sfânt: a aceluiași Duh al lui Dumnezeu, despre care în Scripturile ebraice, se spune că a umplut de pricepere și știință vechiul Israel (Ieș. 31, 3).

În zilele acelea ale ereziilor, Grigorie face curajoasa aserțiune conform căreia cei care vor să știe ce este autentic, trebuie să îl asculte pe el, care percepe frumusețea lumii. Absența Duhului Sfânt îi face pe ceilalți să fie doar creatori de mituri, de minciuni. Îi are în vedere pe oponentii săi Aetios și Eunomios care erau logicieni de profesie. Sf. Grigorie a ales el însuși o cale contradictorie, s-a pus în contradictoriu față de Platon, alegând să fie poet deși nu avea loc în Republica ideală<sup>12</sup>.

În propriul său caz, el aplică tipologia de gândire în primul rând lui însuși. Era o epocă în care creștinismul se afla în conflict intern pe probleme pe care acum am ajuns să le rezumăm drept „criza ariană”. Grigorie emite pretenția îndrăzneată (pentru urechi post-moderne), pe care și-o sprijină pe teoria sa estetică: că aceia care doresc să învețe ceea ce este autentic, spre deosebire de creștinii eronați, trebuie să-l asculte pe el și nu alte voci ale zilei: căci vocea lui poartă puterea cuiva care percepe frumusețea vie din lume, și elanul său îl arată a fi un vestitor al Duhului (am putea spune astăzi un „profet”), în timp ce lipsa acestuia îi dovedește pe alții (îi are în minte pe adversarii săi specifici, cum ar fi Aetios și Eunomios care erau logicieni de ocupație) a fi factori de mit. Grigorie însuși a fost un scriitor care în mod deliberat a pus capăt abandonării de către Platon a înțelegerii frumuseții la margini. Acesta a fost motivul principal, pentru care a ales în mod deliberat să scrie pe larg într-o formă poetică, contrazicând astfel presupuziția platoniciană că poetul nu avea loc în Republica Ideală.

Acest apel la „percepția inspirată” este important în termenii structurii mai largi ai dezbaterei. Se conturează din punct de vedere filozofic anumite

<sup>12</sup> Pentru o discuție mai precisă a textelor, vezi see J.A. McGuckin. *Gregory of Nazianzus: The Rhetorician as Poet*. in: T Hagg & J Bortnes (edd). *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. Museum Tusulanum Press. Copenhagen. 2005. pp. 193-212.

premise centrale: că adevărata analiză a echilibrului oridinii lumii pretinde o apreciere culturală și artistică a frumuseții.; că ordinea lumii este mai mult decât o încercare de a o cataloga taxonomic; că ea trebuie abordată artistic și proclamată în mod entuziast dacă vrem să avem o traducere (*metaphrasis*) sau un comentariu (*exegesis*) asupra realității; că numai cei care demonstrează o astfel de înțelegere transcendentă sunt calificați să acționeze ca lideri și ca modelatori ai dialogului despre realitate.

Un set similar de teme pot fi notate în unele dintre poemele unde, de multe ori, Grigorie tratează termenii estetici într-o manieră mai directă. Doar de la câteva exemple din marea sa operă voi selecta unele din referințele referitoare la vederea extatică a frumuseții lumii, despre care Grigorie vorbește adesea<sup>13</sup>. Primul nostru exemplu este un poem intitulat „O rugăciune de seară”<sup>14</sup>. Cel puțin de la mijlocul secolului al doilea s-a sărbătorit obiceiul creștin – debutul amurgului (moment numit „lumina de seară”), prin gestul aprinderii de trei ori a lămpilor cu ulei în toate cele trei zile ale triduum-ului pascal, oferind tămâie slavei divine și prin rostirea unui psalm sau prin cântarea unui imn. Oferirea luminii binecuvântate a fost o practică larg răspândită, atât de mult încât slujba a fost de fapt numită „*Slujba aprinderii lămpilor*” (*Lucernarium*). Primul astfel de „imn de seară” (*Phos Hilaron*) îl numește pe Hristos însuși „Lumină lină”. Grigorie începe versetul propriu cu un sentiment similar:

Acum este timpul să Te binecuvântăm  
Hristoase al meu, Cuvânt al lui Dumnezeu,  
Lumină din lumina cea fără de început  
Și mijlocitor al Duhului,  
Din întreita lumină  
Adunată într-o unică slavă.

Apoi el imediat trece la nucleul poeziei care este acela de a sărbători frumusețile cosmosului (el este conștient de jocul de cuvinte) ca o elaborare a teoriei estetice care subliniază modul în care conștientizarea spiritual umană se ridică de la materialitate, ca preot al acestei „ordini” ai ființei.

Tu care ai risipit întunericul, Care ai adus în ființă lumina,  
Ca la lumină să le zidești pe toate  
Și ca să stabilești materia nestătătoare,

<sup>13</sup> Unul din cele mai faimoase și mai extinse poeme în proză despre frumusețea lumii se află la finalul *Cuvântării a 27-a* (Prima Cuvântare teologică), în care îl muștră pe oponentul său, logicianul Eunomie pentru că gândește că poate face afirmații despre orice; iar Grigorie spune cititorilor săi că multe lucruri te lasă fără cuvinte: menționează apoi frumusețile ordinii din lume. Ironia, desigur, este că aici avem o prezentare extreme de bine lucrată, excesiv de „frumoasă” a gloriilor ordinii lumii, menită să arate că aprecierea cea mai înaltă este mirarea apofatică (admirația plină de reverență). Cu alte cuvinte – o pledoarie splendidă și extinsă în favoarea faptului de a nu spune nimic! Preotul frumuseții lumii este astfel, pentru Grigorie, poetul inspirat din punct de vedere divin.

<sup>14</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Carmina*. 1.1.32. JP Migne (ed). *Patrologia Graeca*. vol. 37. 511-514.

Dându-i formă sub chipul lumii de față  
 Și în frumoasa ei rânduiala de acum.  
 Tu care ai luminat mintea omului,  
 Și prin rațiune și prin înțelepciune,  
 Punând și jos chipul  
 Strălucirii celei de sus,  
 Ca omul prin lumină să vadă lumina  
 Și totul să se facă lumină.

Ceea ce noi vedem aici, destul de explicit, este ceea ce pentru mine reprezintă contribuția esențială patristică la gândirea ecologică: faptul că percepția frumuseții lumii este o chestiune sacră și preoțească, care este motivul de bază al existenței lucrurilor<sup>15</sup>.

În scrierile lui Grigorie, tipice majorității părinților greci, frumusețea există pentru a ilumina inteligența noetică. Iluminarea la rândul său, produce doxologie. Doxologia conduce inteligență creată noetică la îndumnezeire (*theopoiesis*) sau unitatea profundă cu transcendența divină. Departe de a fi o prăpastie profundă între materialitate și transcendența divină (o presuposiție a mai mai târziei gândiri creștine medievale din Occident, care a ridicat bariere înalte între ordinea creată și transcendența divină), întreaga structură a acestui mod de a gândi presupune cele mai apropiate relații între cosmos și imanența divină<sup>16</sup>. Podul este iluminarea noetică umană. Când mintea umană acționează „ca o purtătoare preoțească a mărturiei” față de frumusețea lui Dumnezeu în lume ca apoi, prin adăugarea valorii ei apreciative la minunea ordinii lucrurilor existente pe care le vede, acționează ca preot în numele întregii realități: atât a materii însuflețite cât și neînsuflețite. Totul are potențialul de a fi înălțat în cântecul slavei, care este creația, având în vedere stabilitatea și sensul ontologic în relația acesteia cu divinitatea.

Pentru Grigorie, punctul propriu de plecare în aclamarea frumuseții naturii este această experiență aproape extatică a uimirii cu fascinație. În

<sup>15</sup> Vezi de asemenea Cuvântarea 28.13.

„Fiindcă după Dumnezeu și după prima cauză tindetoată firea rațională, dar ca să-L înțeleagă nu este în stare, pentru pricinile pe care le-am expus.

Și, obosită de această dorință prinsă și agitată parcă de ea și neputând să suporte această pedeapsă, face o a doua plutire, fie ca să privească spre cele văzute și săsiesi facă un Dumnezeu din vreuna din acestea, rău sfătuită fiind, desigur (căci ce lucru dintre cele pe care le vede ea este mai înalt și mai dumnezeiesc decât ea care le vede, și cu cât este mai înalt și mai dumnezeiesc lucrul acela, pentru ea să fie adoratoare, iar lucrul ales să fie adorat?), fie ca prin frumusețea și buna rânduială a celor văzute să cunoască pe Dumnezeu și să ia vederea drept călăuză spre cele mai presus de vedere, dar să nu fie păgubit Dumnezeu, din pricina măreției celor văzute”.

<sup>16</sup> Vezi mai departe: J. A. McGuckin. ‘Deification in Greek Patristic Thought: The Cappadocian Fathers’ Strategic Adaptation of a Tradition.’ In: M Christensen & J Wittung (edd). *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*. Farleigh Dickinson University Press. 2006.



poemul următor intitulat „Imn către Divinitate”<sup>17</sup> el începe cu paradoxul elocvenței uimirii apofatice:

O, tu mai presus de toate, căci cum altfel mi-e îngăduit să te laud?

Cum te va cânta cuvântul, căci nu ești de grăit cu nici un cuvânt.

Cum te va contempla mintea, căci nu ești cuprins de nici o minte.

Dar aceasta este o piesă oratorică bazată pe paradox, pentru că el continuă imediat să spună că natura necunoscută a divinității este ea însăși cauza mărturisirii. *Apophasis* cere *Kataphasis*. Capacitatea lui Dumnezeu de a rămâne necunoscut este stimulul dorinței întregii creații de a-l căuta pe El și dorul este prezent în structura ființei, o structură care necesită în mod esențial interpretare (*exegesis*):

Singur tu fiind de negrăit, din timpul în care le-ai creat pe toate despre care se poate vorbi,

Singur tu fiind de necunoscut, din timpul în care le-ai creat pe toate cele care pot fi cunoscute

Toate, și câte grăiesc și câte nu grăiesc, te cuvântă.

Toate, și câte cugetă și câte nu cugetă, te cinstesc.

Căci dorurile și durerile tuturor sunt în jurul tău. (Rom. 8. 22-23).

Oricum, vederea gloriei este rezervată pentru cei care sunt în măsură, în harisma preoțească și profetică să vadă prin specii (aparențe ale realității) fundamentul:

Ție ți se roagă toate, toate cele ce cugetă

Alcătuirea ta și cântă imn în tăcere.

În Tine rămân toate. La tine aleargă împreună toate

Și ești sfârșitul a toate și unul și toate și nici unul,

Nefiind ceva din acestea, nefiind toate. O, tu ce ai toate numirile,

Cum te voi chema pe tine, singurul ce nu poți fi numit?

Grigorie poetul armonizează elegant temele tăcerii înaintea transcendenței, cu răspuns uimitor (în cuvinte) adresat frumuseții mărturisite. Lumea, pe scurt, pentru că este poemul (*poesis*) lui Dumnezeu, devine taina prezenței lui Dumnezeu: un lucru sfânt în sine, dar care servește sarcina imensă de a fi sursa de iluminare pentru o transcendență înaltă: un destin care este plasat în cadrul structurii ființei, dar viu numai pentru cei care îl „văd” prin poarta frumuseții în revelație.

Aceeași idee este furnizată o dată în plus în acest cântec de tip litanie, intitulat „Dăruiește, Împărat nemuritor”<sup>18</sup>, scris în mod deliberat într-un stil aluziv la imnurile homerice:

Pe tine monarhul nemuritor

Dă-mi să te laud, dă-mi să te cânt,

<sup>17</sup> Sf. Grigorie de Nazianz. *Carmina*. 1.1. 29. J.P Migne (ed). *Patrologia Graeca* vol. 37. 507-508

<sup>18</sup> Sf. Grigorie de Nazianz. *Carmina*. 1.1.30. JP Migne (ed). *Patrologia Graeca*. vol. 37. 508-510.

Pe tine regele, pe tine Stăpânul  
 Prin care e imnul, prin care e lauda,  
 Prin care e corul îngeresc,  
 Prin care sunt neostenitele veacuri,  
 Prin care strălucește soarele,  
 Prin care este drumul lunii,  
 Prin care este marea frumusețe a stelelor,  
 Prin care omul cel cuvios

A dobândit puterea de a cugeta Dumnezeuirea,

Putem propune un ultim exemplu din „Imnul Slavă Sfintei Treimi”<sup>19</sup>, pe care o să-l citez în întregime pentru că ilustrează atât de clasică tema patristică a celebrării frumuseții lumii, în scopul de a contura curba „Înălțării Omului”: de la creatură într-un mediu frumos (un animal rațional care celebrează frumusețea) la iluminatul transcendent căruia îi este dată viața noetică de către Duhul Sfânt care face cosmosul, tocmai în scopul de a ridica drept o formă a pământului, și neamul omenesc care dă laudă lui Dumnezeu în mod intelectual și, astfel, acționează ca preot al unui cosmos mai mare care prin unele părți ale sale nu poate nici simți, nici articula o perspectivă rațională:

Slavă lui Dumnezeu și Fiului cel Atotstăpânitor.

Slavă prea Sfântului Duh celui vrednic de toată lauda.

Treimea este un Dumnezeu unic, care a creat și a umplut toate,

Cerul pentru cei din cer, pământul pentru cei de pe pământ.

Marea și fluviile și izvoarele le-a umplut de vietăți din apă,

Pe toate aducându-le la viață din duhul lui propriu (Ps. 104, 30; In. 6, 63),

Ca toată făptura să laude pe înțeleptul ei Creator,

El care este singura cauză ca ea să trăiască și să dăinuiască,

Dar mai ales natura rațională de-a pururi să-l laude,

Ca pe împăratul cel mare, ca pe bunul ei Tată.

Cu duhul, cu sufletul, cu limba, cu cugetul,

Dă-mi și mie, o, Tată, să te slăvesc curat (Mt. 5, 8). Amin.

Aș dori, ca o concluzie, să închei cu poemul în proză a lui Grigorie, în Cuvântarea a 28-a, care a fost una din piesele cele mai citite din antichitatea creștină, după ce Părinții Sinodului de la Calcedon din 451 l-au aprobat ca învățătura creștină „definitivă” asupra transcendenței divine. Formează a doua parte din seria de discursuri concepute pentru a elabora doctrina creștină a Trinității, cunoscută încă din cele mai vechi timpuri ca fiind „Cele cinci Cuvântări teologice”<sup>20</sup>. La sfârșitul unei dezbateri lungi și încordate susținute cu adversarii care au dorit să argumenteze pentru prioritatea logicii științifice în analiza lumii, Grigorie declară din nou tema sa de bază că modul cel mai

<sup>19</sup> Sf. Grigorie de Nazianz. *Carmina*. 1.1.31. JP Migne (ed). *Patrologia Graeca*. vol. 37. 510-511.

<sup>20</sup> *Cuvântările* 27-31. P Gallay & M Jourjon (edd). *Sources Chrétiennes*. vol. 250. Paris. 1978; JP Migne (ed) *Patrologia Graeca*. vol. 35.

bun de a face declarații cu privire chiar la realitățile mai profunde, este reîn-toarcerea la poezie ca fiind cea mai bună metodă de discurs, și înțelegerea că tot ce ține de o asemenea profunzime are un caracter provizoriu legat de agerimea mentală și spirituală a celui „care vede și vorbește”. Cu alte cuvinte, nu există, în această lume, o singură realitate dată, care poate fi ordonată taxonomic și epuizată prin orice metodă unică de analiză existentă: ci mai degrabă este oferită o perspectivă asupra realității în funcție de gradul de perspicacitate a celui care vede. Părinții ar numi asta o harismă profetică și sacerdotală; pe un plan mai larg ecumenic am putea s-o descriem, de asemenea, ca o perspectivă poetică și spirituală în adevăr. În consecință, susține Grigorie, discursul despre misterele profunde ar trebui să fie la fel de provizorii: și fără a-și abandona niciodată preferința pentru tăcere în fața lucrurilor transcendente. Pentru a răspunde la protestele oponentilor săi că acesta este un simplu obscurantism, el se întoarce provocându-i pe ei, la finalul discursului său. În cazul în care logica ne poate spune tot ceea ce trebuie să fie cunoscut despre ordinea divină, atunci de ce ordinea prezentă a lucrurilor, atât de cuantificabilă aparent și supusă investigației, păstrează o mulțime de mistere, care depășesc capacitatea de inteligență chiar și cea mai rafinată? Dacă această ordine a lumii, care se află în fața noastră este profund misterioasă la temeiul ei (și experiența frumuseții deschide acest adevăr percepției observatorului), atunci *a fortiori* natura și actele lui Dumnezeu depășesc capacitatea noastră de înțelegere sau pricepere a lor.

Pentru a elabora acest argument, Grigorie aduce o extraordinar de grațioasă *encomia* frumuseții lumii. Într-un sens, el face în mod deliberat acest lucru pentru a sublinia paradoxul frumuseții: despre ceea ce este inefabil se poate vorbi numai de o minte preotească, profetică, și poetică. Dar această discurs despre adevărul ordinii lumii este extrem de dificil, pentru că este o artă poetică înaltă, care cere un interpret hierofant care lucrează la limita capacităților sale. Grigorie dorește să ne ia, în chestiunea exegezei făcute frumuseții lumii, chiar la începutul semnificației articulată:

„Deci tot adevărul și întreg Cuvîntul este greu de explicat și de pătruns. Noi aflăm lucruri mari printr-un organ mic, vînd prin înțelepciunea ome-nească cunoștința celor ce există și pătrundem la cele spirituale prin simțuri, sau nu fără simțuri, de care suntem conduși încoace și încolo, dar și amăgiți. Căci nu ne putem întîlni cu mintea goală de realitățile goale, ca să ne apropiem mai mult de adevăr și să ni se întipărească în minte înțelegerea lor. Iar cuvîntul despre Dumnezeu, cu cât e mai desăvîrșit, cu atât este mai greu de primit și implică mai multe obiecții și rezolvări mai anevoioase”<sup>21</sup>.

Acesta este discursul lui culminant, după o serie lungă de rapsodii elegante despre frumusețile ordinii lumii, despre care afirmă că mintea umană nu poate

<sup>21</sup> Sf. Grigorie de Nazianz. *Oration*. 28. 21.

vorbi în mod adecvat. Încă o dată, aceasta este în mod clar un truc retoric sardonice. Dacă adversarii săi care optează pentru maniera de analiză logică sunt capabili să explice toate lucrurile despre lume în mod tehnic, sugerează el, este doar pentru că explicațiile lor sunt banale, și superficiale. El însuși cu toate acestea, va arăta că nu poate fi explicat totul, dar această preferință pentru *apophasis* (îndepărtarea de la discurs) va celebra, de fapt, acele frumuseți ale ordinii lumii care ne domină chiar și în capacitățile noastre umane, tocmai pentru că ele sunt menite să ne conducă mai departe la o înțelegere a capacităților noastre transcendente ca *Noes* adânc, inteligent și îndumnezeit. Ironia lui constă în faptul că, cerând publicului să se opună afirmației că „oricine” poate interpreta lumea (ca dat tehnic), el face acest lucru într-o manieră poetică atât de strălucitoare ca să-i țină pe ascultătorii săi fermecați, gata să mărturisească la finalul discursului său (aplauze puternice erau așteptate de Orator, în antichitate), că Grigorie, a fost cel puțin un preot adevărat al mărturisirii misterului existențial. Cuvintele sale care susțineau gândirea apofatică, prin urmare, merituau mai mult decât o mie de alte cuvinte care nu ofereau nicio pătrundere în semnificația lumii ca taină misterioasă și frumoasă a transcendenței. Răspunsul pe care îl oferă ascultătorilor săi, în acea seară în Constantinopol în 380 este că interpretarea ordinii cosmice nu se câștigă prin realizarea unei taxonomii exhaustive a Cosmosului, ci mai degrabă prin introducerea poetică în sacramentalitatea acesteia și în sustragerea dorinței de a controla datele, găsierea unui adevăr profund și mai larg, care satisface dorința de a ști cu percepția unui adevăr care depășește capacitatea noastră de a-l înțelege, și care în acest „exces” transcendent își demonstrează autenticitatea proprie, în ciuda logicii noastre, și, probabil, chiar în afară de ea.

Pentru a rezuma: pentru mulți dintre cei mai subtili Părinți greci din punct de vedere filozofic, și pentru Grigorie, în special, ceea ce este lumea, în frumusețea și misterul ei, este un sacrament care cântă în tăcere, dar a cărui melodie poate fi auzită doar de către o ureche antrenată. Pentru a avea acea ureche, ca să auzi acel cântec, trebuie să fii un preot al frumuseții cosmice. Sarcina preotească este în unul și același moment o mărturisire a celor mai profunde niveluri ale realității existențiale, și, de asemenea, descoperirea principiilor (*logoi*) din inima identității umane ca taină transcendentă.