

SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSSEI – TEOLOGUL CONTEMPLATIV AL CAPADOCIEI

Preot dr. Dumitru Stelian-Alin

Sfântul Grigorie al Nyssei¹ este recunoscut drept cel mai onorat dintre Părinții post-niceeni, pe drept cuvânt numit „Părintele Părinților”, iar teologii moderni l-au numit „Augustin al Răsăritului”.

¹ Sfântul Grigorie al Nyssei s-a născut în jurul anului 335 în Cezareea Capadociei într-o familie distinsă și foarte încercată în nevoițele creștine. Bunicul din partea mamei fusese martirizat în timpul persecuției lui Dioclețian. Mama tatălui său, Macrina, fusese ucenica Sfântului Grigorie Taumaturgul. Părinții săi, Vasile și Emilia, au avut zece copii, dintre care trei (Vasile, Grigorie și Petru) au ajuns episcopi, iar o soră, Macrina, a fost un model de viață creștină. Fire mai retrasă și cu o sănătate șubredă, a primit educația și instrucția elementară în familie, îndeosebi de la sora sa Macrina și de la fratele său Vasile, pe care-l cinstea în mod deosebit, numindu-l „tatăl și învățătorul său” (Scrisoarea 13). A citit enorm în biblioteca fratelui său Vasile, fiind atras în mod special de clasicii greci. Și-a completat cultura prin legătura sa cu Libaniu și cu alți oameni de seamă ai timpului. A studiat retorica, devenind profesor de retorică și s-a căsătorit. La anul 385 Sfântul Grigorie de Nazianz îl mângâie pe Sfântul Grigorie de Nyssa pentru moartea soției sale, Teosevia, „soție de preot cu adevărat sfântă” (Scrisoarea 197, P.G. 37, col. 322B). Spre sfârșitul anului 371, Sfântul Vasile îl așează pe fratele său Grigorie pe scaunul de episcop de Nyssa, un orașel din dioceza metropolitană a Cezarei din Capadocia, împotriva voinței sale și mai mult silit. Ca episcop, Sfântul Grigorie n-a mulțumit exigențele administrative și misiunile de politică bisericească ale fratelui său, dar în schimb el era foarte învățat și de o credință profundă. După moartea fratelui său Vasile, Sfântul Grigorie se prezintă ca unul dintre apărătorii cei mai autorizați ai Ortodoxiei în Asia Mică. În octombrie 379 ia parte la un sinod din Antiohia, care s-a ocupat în mod principal de erezia apolinarismului. Sinodul îi încredințează misiunea de inspector bisericesc în Pont, Palestina și Arabia. Talentul oratoric și știința teologică ale Sfântului Grigorie au fost apreciate superlative la Sinodul al II-lea Ecumenic-381, unde el a fost proclamat *stâlp al Ortodoxiei*. În scopul îndeplinirii hotărârilor sinodului, un decret al împăratului Teodosie, din 30 iulie 381, dispunea ca toți ereticii din eparhiile Pontului, care nu se aflau în comuniune cu episcopii Heladie din Cezareea, Otreius din Melitine și Grigorie de Nyssa, să fie expulzați. Renumele de care se bucura ca orator, a făcut ca Sfântul Grigorie să fie chemat să rostească necrologurile de la moartea prințesei Pulheria și la moartea împărătesei Flacilla. Știm că el a luat parte și la un Sinod la Constantinopol în anul 394. După această dată nu se mai știe nimic despre el, murind probabil în 394 sau 395. Biserica a rânduit ca dată de pomenire a lui, ziua de 10 ianuarie. Pentru această scurtă biografie am consultat următoarele scrieri: Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent-2000; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere*, col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, volumul II, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2004; Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria*

Face parte din „treimea capadociană”, alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz sau Teologul. Cei trei capadocieni reprezintă „o splendidă constelație pe firmamentul Bisericii din Capadocia. S-a spus că, în această trinitate sunt concentrate toate razele acelei strălucite epoci a creștinătății”². Sfântul Grigorie al Nyssei se distinge în această triadă nu ca om de conducere precum Sfântul Vasile, nici ca orator precum Sfântul Grigorie din Nazianz, ci mai mult ca gânditor, fiind și filosoful cel mai metodic dintre ei, depășindu-i prin puterea sa de speculație. Putem spune, pe drept cuvânt, că „dintre cei trei mari Capadocieni, Vasile era cel practic, Grigorie de Nazianz vorbitorul și scriitorul, iar Grigorie de Nyssa gânditorul”³.

Sfântul Grigorie al Nyssei este renumit ca unul dintre marii teologi mistici ai Antichității, sau chiar ca fondatorul teologiei mistice în cadrul Bisericii. Îndrăzneala sa speculativă și așa-zisa îndatorare a sa mai puternică față de tradiția platoniciană l-au transformat în subiectul fascinației multora. Parte din natura interesantă a Sfântului Grigorie în calitatea sa de scriitor rezidă în faptul că ne constrânge să ne punem aceleași întrebări despre caracterul său literar, originalitatea și consecvența sa, pe care ni le punem în fața oricărui autor mare. Ne întrebăm, care este esența lui, ce îl distinge de alți autori, și de ce este el important pentru noi? Sfântul Grigorie aparține unei lumi și unui climat intelectual foarte diferit de al nostru. El a trăit într-o perioadă când învățăturile fundamentale ale creștinismului reprezentau creuzetul formării intelectuale. Misterul Sfintei Treimi și anume legătura ce exista între cele trei persoane dumnezeiești: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, urmau să fie definite și erau subiectele unor dezbateri vii. Valoarea înțelepciunii antice, filosofii lui Platon și Aristotel, reprezentau un subiect de analiză, despre cât de mult din valoarea acestora putea fi încorporat în schema creștină, fără a periclita nucleul credinței.

Sfântul Grigorie este un bun exemplu al modului în care un creștin adevărat a răspuns acestor provocări atât particulare, doctrinare și de altă natură. Învățătura sa spirituală a atras atenția în ultimii ani, atât în Occident, cât și la noi. Teologul romano-catolic Hans Urs von Balthasar, îl numește pe Sfântul *vechii literatură creștine*, vol.II, Editura Moldova, Iași, 1996; Johannes Quasten, *Patrology*, vol.III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960; Hans Freiherr Von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005; Barty Gustave, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928; Viller M., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, 1932; Jean Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1923; Anthony Meredith, *Capadocieni*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, p. 107-198; Prof. Dr. Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol.II/2, traducere Pr. Dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2012, p. 333-385.

² Otto Bardenhewer, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau & St. Louis: B. Herder, 1908, p. 274.

³ *Ibidem*, p.280.

Grigorie de Nyssa „cel mai profund filosof grec al erei creștine, mistic și poet incomparabil”⁴.

A-l trata doar ca pe un simplu scriitor spiritual înseamnă a uita că Sfântul Grigorie era, mai presus de toate, un teolog, după cum proclamă o mare parte din lucrările rămase de la cel ce a pus bazele apofatismului Bisericii de Răsărit, pășind pe căile contemplării.⁵

Cel mai speculativ Părinte bisericesc din veacul al IV-lea, este un teolog cu o gândire profundă și o mare putere de sistematizare și expunere a ideilor. El a întrebuițat filosofia și retorica păgână în prezentarea și susținerea credinței creștine și a trăirii corecte a acesteia și pentru că „a sprijinit învățătura sa pe datele Sfintei Scripturi, care nu contrazic rațiunea, ci se armonizează cu ea”⁶. Sfântul Grigorie are meritul de a fi sistematizat elementele teologiei de până la el și de a fi dat formule sau demonstrațiuni filosofice unora din adevărurile de credință.

Teognosia la Sfântul Grigorie al Nyssei

Dumnezeu în Sine este un mister, un Dumnezeu ascuns cunoașterii. Despre existența Lui în Sine nu putem spune nimic. Dumnezeu cel transcendent în ființa Sa este, în același timp, un Dumnezeu viu ce se revelează și se coboară la noi, ca să ne înalțe la Sine, pe cât este cu putință, făcându-ne posibilă o cunoaștere a Sa. În Hristos, care revelează frumusețea neveștejită a ipostasurilor treimice, devine accesibilă o întrupare a misterului divin în logosul uman. În Hristos, Dumnezeu se revelează și ni se comunică. Pentru a explica această comunicare, Sfântul Grigorie de Nyssa, a stabilit deja distincția – ce va fi dezvoltată mai târziu de Sfântul Grigorie Palama – între ființa (οὐσία) divină, incomunicabilă și inexprimabilă și energiile divine (ἐνέργεια), „energiile Puterii transcendente”, adică manifestările reale ce fac accesibilă viața divină, fără a-L lipsi pe Dumnezeu de inaccesibilitatea Sa.

Doctrina despre ființa și energiile necreate este una din cele mai importante preocupări teologice ale sale. Această preocupare este „în inima teologiei sale”⁷.

⁴ Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988, p. XV.

⁵ Diacon Constantin Voicu, *Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nisa*, în „Mitropolia Ardealului” anul IX, nr. 3-5/1964, p. 232.

⁶ F. Cayré, *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*, tome premier, Livres I et II, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et cie, Editeurs Pontificaux Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 414.

⁷ Elias D. Moutsoulas, *Essence et Energie de Dieu selon Saint Grégoire de Nyssa*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/moutsoulas_essencenyse.html. Despre distincția ființă-energie la Sfântul Grigorie de Nyssa: Archevêque Basile Krivocheine, *Simplicité de la nature et les distinctions en Dieu selon Saint Grégoire de Nysse*, în „Messager de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale” 91-92/1975, p. 133-158. Despre raportul ἐνέργεια și δόναμις la Sfântul Grigorie de Nyssa: M.R. Barnes, *Eunomius of Cyzic and Gregory of Nyssa: Two Traditions of Transcendent*

Numirile ce I le dăm lui Dumnezeu sunt desprinse din ceea ce lucrează El în legătură cu viața noastră, din energiile Sale, care însă nu se apropie de ființa divină negrăită: „Dumnezeu nu e numit ca ceea ce este prin numirile ce I le dăm, căci ființa Celui ce există e negrăită, ci din cele ce le face în legătură cu viața noastră”⁸.

Toate numirile despre Dumnezeu au un înțeles apofatic, depășind puterea noastră de înțelegere. Chiar dacă aceste nume nu ne spun ce este Dumnezeu, trebuie să avem o evlavie deosebită pentru că aceste nume reflectă ceea ce este Dumnezeu: „Căci se poate vedea din toată înțelepciunea arătată în toată zidirea, Cel ce toate într-o înțelepciune le-a făcut. E așa cum se vede în oarecare mod, prin cugetare chiar în lucrurile făcute de om, făcătorul lucrului de față, ca unul ce și-a întipărit meșteșugul în acest lucru. Nu se vede firea celui ce l-a meșterit, ci numai pricepera meșteșugărească pe care meșterul a întipărit-o în alcătuirea lucrului. Așa privind spre podoaba zidirii ne formăm o idee nu a ființei, ci a Înțelepciunii Celui ce a făcut toate în chip înțelept. Și dacă cugetăm la Creatorul vieții noastre și la faptul că nu silit, ci din bunăvoință a pășit la fapta zidirii omului, zicem că și prin acest mod vedem pe Dumnezeu ajungând la cunoștiința bunătății, nu a ființei lui Dumnezeu (...). Căci Cel nevăzut prin fire se face văzut, prin lucrări, văzându-Se în unele din cele din jurul Lui”⁹.

Foarte interesantă este tâlcuirea pe care o dă Sfântul Grigorie de Nyssa pasajului din *Cântarea Cântărilor* 5, 4: „Iubitul mâna pe fereastră a întins și inima mi-a deschis.” Această „deschidere” se face prin puterea „numirilor dumnezeiești”. „Fereastră sufletului” este deschisă spre a pătrunde Împăratul Slavei în inima omului. Iar cel care îl dorea „pe Mirele dorit” atâta a înțeles că „mâna aceasta este a Celui dorit”. Deci primește de la Mirele ceresc sau mai precis Îl cunoaște prin numirile dumnezeiești, fără să poată cunoaște totul din bogăția Mirelui. Această „deschizătură” a Mirelui către doritorul de viață duhovnicească constituie „un hotar al cuprinderii lui Dumnezeu”, adică „lucrarea ce coboară până la noi, pe care o simțim în viață”¹⁰.

În *Viața lui Moise*, Sfântul Grigorie abordând problematica cunoașterii lui Dumnezeu subliniază un aspect gnoseologic legat de ființa lui Dumnezeu, care va deveni un laitmotiv pentru întreaga tradiție patristică răsăriteană: „în aceasta *Causality*, în „*Vigilae Christianae*” 52 (1)/1998, p. 59-87; Idem, *Divine Unity and the Divided Self: Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology in its Psychological Context*, în „*Modern Theology*” 18 (4)/2002, p. 475-496.

⁸ S. Gregorii Nysseni, *Contra Eunomium*, I, 19, P.G. 45, 960C.

⁹ Idem, *De Beatitudinibus*, Oratio VI, P.G. 44, 1268CD-1269A [trad. rom.: Sfântul Grigorie al Nyssei, *Omilii despre Fericiri*, Omilia a VI-a, în coloana „Părinți și Scriitori Bisericești”, (P.S.B.), vol. 29, traducere și note de Pr. prof. dr. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 380-381]. În continuare vom cita traducerea din „P.S.B.” indicând numai pagina.

¹⁰ Idem, *In Cantica Canticorum*, omilia XI, P.G. 44, 1008D-1009AB [trad. rom., p. 266-267].

constă adevărata cunoaștere a Celui căutat: *că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște*. Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea zice și înțeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor, că «pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată» (Ioan 1, 18). Căci cunoașterea firii dumnezeiești rămâne neapropiată nu numai oamenilor, ci și întregii firi gândite cu mintea¹¹.

Tăcerea este cel mai convenit mod de a cinsti numirile și ființa lui Dumnezeu: „Precum despre un om, spunând că e de neam bun, frumos, bogat, etc., n-am indicat ce e ființa însăși a acelui om, ci am indicat câteva trăsături din cele cunoscute în legătură cu el, la fel toate cele ce ni le spune Scriptura despre Dumnezeu, că nu are cauză, că nu este cauză, că nu e mărginit, sunt cele din preajma Lui, dar ființa însăși nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră, nici exprimată de cuvânt, pentru care motiv Scriptura a rânduit să fie venerată prin tăcere, împiedicând cercetarea celor mai adânci, când spune că nu trebuie pronunțat cuvânt înaintea feței lui Dumnezeu¹²”.

Din distincția făcută de Sfântul Grigorie între ființa și energiile divine, rezultă dualitatea de aspecte în cunoașterea lui Dumnezeu (teognosia): aspectul catafatic și cel apofatic. Sub aspectul ei catafatic, teognosia este o încercare de a ne apropia de Dumnezeu prin numiri pozitive, de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin analogie cu ceea ce este în creație. Teognosia catafatică nu exclude aspectul ei apofatic, ci face posibilă ridicarea spre el. Dumnezeu poate fi cunoscut în energiile Sale, dar în ființa Sa este altfel decât îl pot arăta manifestările Sale din creație, El depășind conceptele și numirile noastre. Sfântul Grigorie nu disprețuiește o cunoaștere pozitivă sau afirmativă a lui Dumnezeu, ci încercarea de a-L conceptualiza, în loc de a sesiza viața misterului divin ce pulsează dincolo de concepte.¹³ De aceea, pentru Sfântul Grigorie, orice concept privitor la Dumnezeu este o închipuire, o imagine înșelătoare. Dumnezeu nu poate fi prins în concepte, sau limitat printr-un nume: „Căci aflându-se pururi în afară de orice încercare de a-L cuprinde, scapă totdeauna apucării celor ce-L caută (...), iar Cel ce se află pururi în afară de orice trăsătură prin care poate fi cunoscut, cum ar fi cuprins prin înțelesul vreunui nume?”¹⁴.

Sfântul Grigorie ne spune că „firea dumnezeiască trebuie înțeleasă ca fără hotar și fără margine¹⁵ și nu se poate participa la aceasta, decât prin cultivarea unei vieți virtuose. „Iar cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu, pentru că Acesta este virtutea desăvârșită”¹⁶.

¹¹ Idem, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 377A [trad. rom., p. 73].

¹² Idem, *Contra Eunomium*, XII, P.G. 45, 945A.

¹³ Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și idea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa*, în „Ortodoxia”, anul XXIII, nr. 1/1971, p. 84.

¹⁴ S. Gregorii Nysseni, *In Cantica Cantorum*, omilia a XII-a, P.G.44, 1028 [trad. rom., p. 279].

¹⁵ Idem, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 300C [trad. rom., p. 24].

¹⁶ *Ibidem*.

Accentuând că este munte greu de urcat cunoașterea lui Dumnezeu, el ne spune: „Dar contemplarea lui Dumnezeu nu se săvârșește prin ceea ce se vede, nici prin ceea ce se aude și nu este cuprinsă în vreun înțeles din cele obișnuite (...) cel ce voiește să se apropie de înțelegerea celor înalte trebuie să-și curățească mai înainte felul de viață de toată mișcarea simțială(...)”¹⁷.

În *Viața lui Moise*, Sfântul Grigorie al Nyssei compară urcușul duhovnicesc și progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu urcușul pe un munte. Pe acest munte al teognosiei, pe acest nou Sinai, credinciosul care suie ca al doilea Moise trebuie să fie desăvârșit. Teognosia presupune înnoirea sufletului prin etape spirituale așa cum au fost ele descrise în *Viața lui Moise* și rezumate în Omilia a XI-a din *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor*¹⁸.

Intrarea în viața spirituală începe cu Botezul. În *Viața lui Moise*, în trecere Mării Roșii, faptul că urmăritorii sunt înecați, este un mod deosebit raportat la Botez. Apa bapuzmală distruge o viață, viața „omului egiptean” (viața păcătoasă a omului), pentru a face începutul unei vieți total reînnoite, a unei vieți noi în Hristos.¹⁹ În legătură cu Botezul, Sfântul Grigorie, vorbește de dezbrăcarea naturii umane de *tunicile de piele*, fără de care nu este posibilă urcarea pe *muntele teognosiei*²⁰.

Aceste tunici sunt imaginea condiției umane decăzute, deosebită de condiția naturii umane creată după chipul lui Dumnezeu²¹.

Prin Botez, credinciosul se dezbracă de tunicile de piele și primește veșminte noi. Moartea față de păcat săvârșită substanțial în Botez, se prelungește în viața duhovnicească prin efortul ascetic de curățire a sufletului de patimi. Este nevoie de asceză și de purificare interioară a sufletului uman în scopul dobândirii adevăratei sale libertăți ontologice și funcționale. La originea virtuții și a progresului în cunoaștere se află această naștere spirituală la libertate. Cea mai înaltă expresie a structurii libere a spiritului uman este apatia (ἀπάθεια), nepătimirea. Sfântul Grigorie o identifică cu virtutea, iar virtutea este aspectul frumuseții interioare a chipului. Realizarea purității interioare este condiția oricărei cunoașteri și comuniuni cu Dumnezeu. Fără o viață curată și plină de virtuți, cunoașterea lui Dumnezeu devine imposibilă²². Gnoseologia și etica sunt strâns legate în învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa. Teognosia angajează pe om într-un proces de interiorizare, de *enstază* cum îl numește Sfântul

¹⁷ *Ibidem*, P.G. 44, 392B [trad. rom., p. 71].

¹⁸ Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu...*, p. 84.

¹⁹ S. Gregorii Nysseni, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 396D [trad. rom., p. 62].

²⁰ *Ibidem*, P.G. 44, 352A [trad. rom., p. 57].

²¹ Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, Edition Moutaigne, 1944, p. 148.

²² Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ediția a II-a, Editura Emia, Deva, 2005, p. 64.

Grigorie, pentru că în această revenire în adâncurile sufletului său, omul să găsească chipul lui Dumnezeu, care are „similitudine cu Arhetipul”²³.

Progresul în cunoaștere rezultă din progresul în viața duhovnicească. „Măsura cunoașterii lui Dumnezeu (...) este în tine”, zice Sfântul Grigorie de Nyssa²⁴. Cu cât ți-ai curățit mai mult inima, cu atât îl cunoști mai mult pe Dumnezeu: „Cel cu inima curată (...) de patimă, privește în propria sa frumusețe chipul naturii divine (...) și privind curățenia sa proprie vede în chip, Arhetipul”²⁵. Numai în *enstază* sufletul găsește condițiile necesare pentru a transcede cunoașterea conceptuală și a face experiența prezenței harice a lui Dumnezeu în puritatea sa, în care el primește energiile îndumnezeitoare. Prin interiorizarea energiilor sfințitoare, omul îndumnezeit devine icoana divinului, transcrierea vie a misterului dumnezeiesc prezent în el. Sfântul Grigorie neagă orice vedere a sfințeniei divine, căci sufletul contemplă în chipul său purificat, ca într-o oglindă energiile îndumnezeitoare la care participă creaturile²⁶.

După Sfântul Grigorie al Nyssei credința are un mare rol în cunoașterea lui Dumnezeu. Prin ea sufletul se deschide și se lărgește și astfel are posibilitatea să-L cunoască și să-L înțeleagă pe Dumnezeu mai mult decât o face prin rațiune, trecând cu înțelegerea și cunoașterea dincolo de rațiune²⁷.

El prezintă teognosia în relație cu rugăciunea²⁸. Creștinul este o ființă a rugăciunii. În rugăciune experiem prezența lui Dumnezeu ca subiect și nu-L gândim ca obiect. Omul rugăciunii este și omul cunoașterii. El îți vorbește despre Dumnezeu așa cum îl cunoaște din rugăciune. Dumnezeu este ceva din ceea ce afirmăm despre El și totuși este dincolo de tot ce putem să cugetăm despre El în analogie cu cele create. Afirmățiile devin tot atâtea negații, și avându-L ca obiect pe Dumnezeu infinit și absolut incognoscibil, apofaticul va purifica conceptele ce caută să-l limiteze pe Cel nelimitat.

În legătură cu teognosia, Sfântul Grigorie al Nyssei, dezvoltă tema întunericiiului divin (ὁ θεῖος γνῶφος). Această temă se leagă de o tradiție anterioară Sfântului Grigorie, ajungând până la Filon din Alexandria. Marele Părinte Capadocian este primul care dezvoltă o teologie a „γνῶφος”- ului divin. În urcușul lui Moise pe Muntele Sinai către întunericiiului divin, acesta ajunge să

²³ S. Gregorii Nysseni, *De Hominis Opificio*, cap. XVI, P.G. 44, 184AB [trad. rom.: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, în P.S.B., vol. 30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 49].

²⁴ Idem, *De Beatitudinibus*, Oratio VI, P.G. 44, 1272A [trad.rom., p. 382].

²⁵ *Ibidem*, P.G. 44, 1269C și 1272B [trad. rom., p. 383].

²⁶ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere din limba franceză de Prof. dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p.72.

²⁷ Pr. Drd. C. Davideanu, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul LXIV, nr. 4/1988, p. 37.

²⁸ S. Gregorii Nysseni, *De Oratione Dominica*, Oratio I, P.G. 44, 1124A [trad. rom.: *Despre Rugăciunea Domnesccă...*, p. 303].

experimenteze necunoscutul: „Cu cât se apropie mai mult de vedere, cu atât mai mult vede că natura divină este nevăzută (ἀθεώρητον). Căci adevărata cunoaștere a Celui pe care îl caută și adevărata sa vedere constă în aceea de a nu vedea, deoarece El transcende toată cunoașterea fiind despărțit de toate părțile (...) ca de un întuneric”²⁹.

Necunoașterea noastră cu privire la Dumnezeu vine atât din abisul care separă natura necreată de natura creată, ca și din infinitatea naturii divine. Afirmând infinitatea lui Dumnezeu și inaccesibilitatea ființei divine, Sfântul Grigorie al Nyssei, aduce astfel o contribuție importantă la dezvoltarea teologiei apofatice, continuată apoi de Dionisie Pseudo-Areopagitul.

La Sfântul Grigorie al Nyssei, întunericul divin se combină cu imaginea *noptii* din *Cântarea Cântărilor*, când în noaptea Dumnezeiască (θεία νύξ), sufletul ce urcă către unirea cu Dumnezeu are sentimentul că nu posedă direct obiectul căutării sale. Dumnezeu rămâne astfel obiectul unei căutări infinite, ascuns în ființa Sa incognoscibilă. Cel iubit interzice minții care îl caută un sfârșit în care să se odihnească. Căutând pe cel ascuns în noapte, sufletul spune: „Atunci am avut iubire de Cel dorit, dar Cel dorit a scăpat deprinderii cugetării. Căci L-am căutat pe patul meu, nopțile, ca să cunosc care e ființa Lui, de unde începe și unde se sfârșește și în ce își are esența. Dar nu L-am aflat (...)”³⁰.

Astfel, Sfântul Grigorie nu se rezumă numai la necesitatea urcușului duhovnicesc pentru cunoașterea lui Dumnezeu, ci el arată și modul în care se realizează acest urcuș. În *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* prezintă unirea sufletului cu Hristos prin iubire. Iubirea este cea mai înaltă virtute și cea mai intens trăită ca mișcare, care nu are nici un hotar. Chiar și pentru îngerii care se scaldă în lumina treimică *Cel căutat e necuprins*³¹.

Singura cunoaștere posibilă a lui Dumnezeu este aceea a credinței ce-l sesizează pe Dumnezeu deasupra conceptelor, ca o prezență a Inaccesibilului sub forma energiilor Sale divine și nu o sesizare a naturii Sale incognoscibile³². Tot ce poate obține mireasa în noapte este un sentiment de prezență : „Mirele e de față, dar nu se vede. Căci cum s-ar vedea Cel nevăzut ? Dar dăruiește sufletului o anumită simțire a prezenței Sale, scăpând însă cunoașterii clare, prin faptul că se ascunde în invizibilitatea firii Sale”³³.

Acesta este un nou mod de cunoaștere ce depășește opoziția subiect-obiect, iar teognosia devine trăirea prezenței divine. Paradoxal, cu cât Dumnezeu este mai prezent, cu atât mai mult se ascunde, și cu cât progresăm mai mult în

²⁹ Idem, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 406CD [trad. rom.,..., p. 73].

³⁰ S. Gregorii Nysseni, *In Cantica Cantorum*, omilia a VI-a, P.G. 44, 892D [trad. rom., p. 92]

³¹ Pr. Nicolae Chifăr, *Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) - teologul contemplativ din Capadocia*, în vol. „Teologie și Spiritualitate Patristică”, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 71.

³² Pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 26-27.

³³ S. Gregorii Nysseni, *In Cantica Cantorum*, omilia a XI-a, P.G. 44, 1001B [trad. rom., p. 262].

cunoaștere, cu atât cunoaștem că Dumnezeu este mai necuprins și mai ascuns în ființa Sa. Sfântul Grigorie spunea: „Adevărata Sa vedere constă în aceea de a nu vedea”³⁴. Prin vedere trebuie să înțelegem aici cunoaștere. Dar în mișcarea apofatică, necunoașterea și nevederea – în mod paradoxal – au semnificația unei adevărate cunoașteri. Pe măsură ce urcăm spre misterul divin ne umplem de tot mai multă cunoaștere, de cunoașterea că natura divină este mai presus de orice cunoaștere și vedere, că Dumnezeu „e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este”³⁵.

Sfântul Grigorie numește întunericul în care a intrat Moise pe Sinai întuneric luminos (γνόφος λαμπρός). În acest întuneric Moise vede Cortul de sus, ca model pentru cel de jos. Dacă a văzut cortul, înseamnă că era lumină sau în lumină. Cunoașterea nu este întuneric, ci este lumină dumnezeiască. Întunericul în sine, atât la Sfântul Grigorie al Nyssei, cât și la Dionisie Areopagitul nu este γνόφος. El are doar sensul unei slabe metafore ce exprimă, la ambii, un fapt doar pozitiv dogmatic : acela al transcendenței absolute a naturii divine. Întunericul nu se opune luminii, căci este un întuneric luminos. Astfel înțeles nu este decât excesul orbitor de lumină divină³⁶. Fiecare etapă spirituală este o creștere în unirea cu Hristos, deoarece progresul duhovnicesc se face prin Hristos și în Hristos, veșnic nepuizabil în mișcările Sale. Transcendența lui Dumnezeu menține un progres continuu în cunoaștere și în bine. Dacă ființa divină nu ar emana energii făcătoare de viață, nu am avea un progres de viață spirituală.

Doctrina epectazei și a îndumnezeirii la Sfântul Grigorie al Nyssei

Una dintre constantele gândirii Sfântului Grigorie este tensiunea dorinței neîncetate după cunoașterea necuprinsului dumnezeiesc, incapacitatea de a putea ajunge la capătul cunoașterii acestui necuprins, totodată, omul cunoscându-și propriile sale limite. Sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-o continuă și fără oprire mișcare ascendentă pe scara virtuților către treptele superioare ale plenitudinii harului, până la îndumnezeire. A progresa în cunoașterea lui Dumnezeu, înseamnă a progresa în viața duhovnicească. Cunoașterea noastră despre Dumnezeu depășește nivelul intelectual sau conceptual al ființei umane. Realitatea ultimă trebuie să fie sesizată într-un progres de trăire integrală a comuniunii cu Dumnezeu, proces ce implică și nivelul intelectual al naturii umane.

Credinciosul dorește, printr-o intensitate ce crește în măsura transformării interioare, să participe la dumnezeire. Este tensiunea chipului ce caută să se asemene cu prototipul. Chipul divin din credincios condiționează posibilitatea ontologică de comuniune a credinciosului cu Dumnezeu. Omul – chip este un

³⁴ Idem, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 377A [trad. rom., p. 92].

³⁵ Idem, *In Cantica Cantorum*, omilia a VI-a, P.G. 44, 893BC [trad.rom., p. 196].

³⁶ Basile Krivochein, *La spiritualité orthodoxe*, în „Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale”, 53/1966, p. 98.

*microtheos*³⁷, căci în Hristos ne este dată deschiderea chipului spre asemănare, iar chipul lui Dumnezeu în om întunecat prin păcat este restaurat pentru întreaga umanitate, care este îndumnezeită și transfigurată. Îndumnezeirea la marele părintele capadocian este o urcare interioară, neîncetată, către unirea cu Dumnezeu, ea „nu are decât o limită, aceea de a nu avea niciuna”³⁸.

„Impasibilitatea constituie totuși doar o treaptă a ascezei către Dumnezeu: trebuie mers mai departe. Viața creștinului desăvârșit se realizează, într-adevăr, progresiv și cere o asceză gradată. După botez (curățirea) și anularea pasiunilor (asceza), treapta a treia este constituită de experiența mistică. Efortul pentru trăirea ei este descris limpede de expresia «a tinde înainte» (epektasis), care este luată din povățuirea din Filipeni 3, 14: «uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus». Această ascensiune este neîntreruptă din cauza limitelor sufletului și, dimpotrivă, a scopului nelimitat pe care dorește intens să-l atingă” – mărturisește Claudio Moreschini³⁹

Instituția fundamentală a teologiei spirituale a sa este aceea a progresului infinit al urcării noastre către Dumnezeu. Acest urcuș (ἀνάβασις) este elanul către Dumnezeu ce presupune eliberarea de patimi și o creștere spirituală spre „măsura vârstei deplinătății în Hristos”(Efeseni 4, 13). S-ar părea că dorința sufletului este satisfăcută în momentul în care el se unește cu Dumnezeu și se bucură de această unire. Dar curând, sufletul descoperă o realitate nouă și anume că esența însăși a realității spirituale este aceea de a fi un progress continuu: „Este absolut cu neputință să atingem desăvârșirea, pentru că, după cum s-a stabilit, desăvârșirea nu e cuprinsă între limite, iar virtutea nu are decât o limită: nesfârșitul (τό ὀριστον)”⁴⁰. În finitudinea ființei umane, prin participarea sa la Dumnezeu, este sădită o aspirație infinită, o urcare nelimitată către un bine totdeauna mai mare: „Niciodată sufletul nu va ajunge la desăvârșirea ultimă, căci niciodată el nu va întâlni o limită (...) Totdeauna va fi transformat într-un lucru mai bun”⁴¹. Această devenire continuă este determinată de infinitatea însăși a izvorului de care caută să se bucure creatura, astfel că sufletul trebuie să se lărgească pe măsura nesfârșitului, spre o comuniune tot mai strânsă cu Dumnezeu. Desăvârșirea deplină fiind Dumnezeu, Care este nemărginit, „urmează în mod necesar că și dorul celui ce caută să participe la El va fi tot pe măsura nesfârșitului și nu va cunoaște odihnă”⁴².

³⁷ S. Gregorii Nysseni, *Contra Eunomium*, II, P.G. 45, 549AB.

³⁸ Idem, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 300D [trad. rom., p. 107].

³⁹ Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 599.

⁴⁰ S. Gregorii Nysseni, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 301AB [trad. rom., p. 108].

⁴¹ Idem, *Contra Eunomium* II, P.G. 45, 340D.

⁴² Idem, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 319A [trad. rom., p. 94].

Acest dor l-a descris Sfântul Grigorie în *Viața lui Moise*, în care marele profet urcă tot mai sus pe Muntele Sinai, nu se oprește din suișul său, căci deși urcat la înălțimi atât de mari, „încât tot mai arde de dor și nu se mai satură de a gusta și este și mai nesatisfăcut”⁴³. În măsura în care Dumnezeu se comunică, crește și dorința sufletului, dar aceasta departe de a produce o săturare, este un punct de plecare spre o dorință și mai arzătoare: „Sufletul ce se unește cu Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă. Cu cât se umple mai mult de gustare, cu atât se aprinde mai mult de doruri”⁴⁴. Ca un îndrăgostit veșnic nesăturat de Frumusețe, sufletul dorește să se umple de chipul însuși al Arhetipului și să-L vadă față către față. *A vedea pe Dumnezeu din spate* (Ieșire 33, 23), înseamnă a contempla energiile Sale, niciodată ființa Sa. Orice vedere sau cunoaștere a lui Dumnezeu ar sătura dorința celui ce-l caută. Atunci Dumnezeu n-ar mai fi transcendent creaturii și progresul în cunoaștere și desăvârșire s-ar sfârși. Dar adevăratul progres în cunoașterea lui Dumnezeu stă în a nu înceta niciodată de a-L dori, a nu cunoaște odihnă în căutarea lui Dumnezeu, căci pe măsură ce gustă din bucuriile urcușului duhovnicesc, omul își intensifică dorința de unire cu Dumnezeu. Creșterea în har trebuie să fie punct de plecare pentru primirea de noi energii îndumnezeitoare⁴⁵.

Această imagine nouă privind cunoașterea lui Dumnezeu, care însuflețește întreaga operă a Sfântului Grigorie, se numește *epectază*⁴⁶ (ἐπέκτασις, εως – întindere, urcuș, alungire⁴⁷), fiind una dintre contribuțiile majore ale marelui părinte la istoria gândirii împreună cu un accent diferit asupra dimensiunilor sociale ale iubirii și comuniunii sfinților. Această învățătură dezvoltată de Sfântul Grigorie al Nysei, constituie unul dintre aspectele cele mai originale ale gândirii marelui capadocian. „În timp ce numeroși teologi greci au descris tinderea sufletului spre Dumnezeu, utilizând chiar și cuvântul epectază, pornind

⁴³ *Ibidem*, P.G. 44, 401D [trad. rom., p. 91].

⁴⁴ *Idem*, *In Cantica Canticozum*, omilia I-a, P.G. 44, 777D [trad. rom., p. 126].

⁴⁵ *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Edited by A. H. Armstrong, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 456.

⁴⁶ Pentru doctrina epectazei și a îndumnezeirii vezi studiile: Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of «perpetual progress»*, în „Vigiliae Christianae”, 46/1992, p. 151-171; Kathryn Rombs, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some logical Implications*, în „Studia Patristica”, vol. 37, Peeters Leuven, 2001, p. 288-293; Diac. Dr. Liviu Petcu, *Teologia devenirii și a dorinței la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Teologie și Viață”, serie nouă, anul XXXI, nr. 1-4/2011, p. 77-104; *Idem*, *Conceptul de epectază. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. „Părinții Capadocieni”, coordonatori Petre Semen și Liviu Petcu, Editura Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009, p. 371-393; Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și idea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa*, în „Ortodoxia”, anul XXIII, nr. 1/1971, p. 82-96; Robert Brihtman, *Apophatic Teology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, în „Greek Orthodox Theological Review” 18/1973, p. 97-114; Arhiereu Prof. Univ. Dr. Irineu Slătineanu, *Epectaza ca experiență mistică într-o nesfârșită adâncire în Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Mitropolia Olteniei”, anul LIX, nr. 5-8/2007, p. 7-33.

⁴⁷ Cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 2000, p. 731.

de la participiul folosit de Sfântul Pavel în *Filipeni 3, 12-13*, Sfântul Grigorie este original prin aceea că a susținut că țelul suprem al omului este în el însuși, un progres neîncetat⁴⁸. Epectaza este un progres neîncetat în virtute și cunoașterea lui Dumnezeu, căci viața creștină presupune un urcuș continuu spre desăvârșirea al cărei hotar este nehotărnicirea. Cu alte cuvinte, singura limită a perfecțiunii este faptul că nu are nici o limită. Îndumnezeirea omului, aici pe pământ, ca și în veșnicie, implică un progres permanent și o întindere fără sfârșit. Este și o formă de stabilitate, căci sufletul este fericit, participând la Dumnezeu, dar și o continuă mișcare ascendentă, fără limite, către înălțimi, căci orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna spre una superioară și astfel sufletul se aprinde mereu de dorința de a urca mai sus. Este o dorire continuă, în afara oricărei saturări, a celui cufundat în vederea lui Dumnezeu, Acesta dându-i o vedere mereu nouă. Această mișcare este născută de „distanța mereu infinită de ceea ce posedă el din Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu este (...)”⁴⁹.

Cu adevărat implicațiile acestei faimoase teorii asupra progresului etern, epectaza, sunt impresionante: conform Sfântului Grigorie nu există o viziune finală binecuvântată a lui Dumnezeu. Pentru el sufletul nu ajunge niciodată la uniunea cu Dumnezeu; nu există extaz final. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă în adâncimi și mai adânci.

Convingerea sa este că drumul celui care are în suflet dorința de a urca spre cunoașterea lui Dumnezeu nu are hotar⁵⁰. Tinzând să-L cunoască, omul nu va reuși aceasta pe deplin, pentru că Dumnezeu este nemărginit. Însă, omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu, în care Creatorul a sădit încă de la creație năzuința spre cele de sus, el va tinde fără încetare să-L cunoască pe Dumnezeu și să se unească cu El încă din viața aceasta, continuând și în veșnicie.

Viața lui Moise, Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor, Omilia la Fericirii, descriu ascensiuni spirituale fără sfârșit. Infinitul divin nu se epuizează niciodată și fiecare experiență în unirea cu Dumnezeu descoperă sufletului supra-abundența energiilor îndumnezeitoare și-i comunică o nouă putere de urcare spre bine, încât sufletul se vede totdeauna la începutul urcușului său: „Pe măsura întinderii spre ceea ce îi apare înaintea, îi crește și pofta și din pricina caracterului covârșitor al bunurilor, ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima dată urcușul”⁵¹.

Epectaza este experiența acestui început mereu nou al urcușului duhovnicesc. Esența sa este de a primi în fiecare clipă pe Dumnezeu și de a se depăși mereu, căci ea este sinteza unei interiorizări și a unui extaz neîncetat, iar Dumnezeu este de fiecare dată interior nouă în unire și de fiecare dată exterior transcendent

⁴⁸ Kathryn Rombs, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis...*, p. 288.

⁴⁹ Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, p. 305-307.

⁵⁰ Dr. Constantin Băjău, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nyssei*, Editura Sitech, Craiova, 1999, p. 217.

⁵¹ S. Gregorii Nysseni, *De Cantica Canticatorum*, omilia a V-a, P.G. 44, 876B [trad. rom., p. 185].

prin ființa Sa. Această depășire continuă este legată de faptul că natura umană este un infinit în mișcare, în timp ce Dumnezeu este un infinit în ființă: „natura îngerilor și a sufletelor nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică de a progresa la infinit”⁵². Natura umană, infinitul în devenire, se lansează într-o mișcare indefinită către infinitul în ființă, pe care nu-L atinge niciodată.

Fără purificarea de patimi, prin dobândirea virtuților, nu-L putem cunoaște pe Dumnezeu și, deci, nu putem ajunge la desăvârșire⁵³. După el, virtutea are o singură definiție: că este indefinibilă, sau infinită. Din ce înaintezi în ea ți se deschide vederea și dorința spre o mai multă înaintare în ea. Prin purificarea de patimi și dobândirea virtuților, ca forme concrete ale binelui, se ajunge la împrăștierea desăvârșirii, care nu are hotar⁵⁴, deci și la o ridicare, o depășire într-una a celui ce vrea să-L cunoască pe Dumnezeu, la o urcare din ce în ce mai sus prin virtuți, la vederea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu este direct proporțională cu măsura propășirii în virtute. Scopul urcușului îl reprezintă unirea cu Dumnezeu, redată sub imaginea nunții din cartea biblică intitulată *Cântarea Cântărilor*.

Progresul nu se realizează prin salturi mari de la o treaptă la alta, ci printr-o înaintare treptată, pe măsura urcușului în viața duhovnicească. Sfântul Grigorie al Nysei descrie trei etape în cunoașterea lui Dumnezeu, fără a le face o delimitare strictă. Aceste etape : lumina, norul și întunericul, au fost identificate cu faza purificării, a contemplării și a unirii cu Dumnezeu. Astfel sufletul înaintând prin acestea spre cele de sus, cât este cu putință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge înlăuntrul adâncimilor cunoașterii de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc⁵⁵. Această etapă implică totdeauna o ieșire a sufletului din sine însuși, o *strămutare a sufletului în Dumnezeu*⁵⁶, cu un cuvânt, extazul, rod exclusiv al harului. Cauzele extazului, care sunt enumerate de Sfântul Grigorie, sunt de fapt trepte din ce în ce mai înalte ale iubirii și, totodată, ale cunoașterii lui Dumnezeu. Iată aceste trepte⁵⁷:

a) Precum beția produce un extaz (ieșire) a minții, luată în stăpânire de vin, la fel și cea duhovnicească produce o strămutare spre cele mai bune, „spre cele dumnezeiești”⁵⁸.

⁵² Idem, *Contra Eunomium*, VIII, P.G. 45, 792D.

⁵³ Problema desăvârșirii la Sfântul Grigorie de Nyssa este tratată în profunzime de Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de Filozofie și Literatură Patristică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 217-244.

⁵⁴ Drd. Kamal Farahat, *Cunoașterea lui Dumnezeu condiție a mântuirii personale în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa*, în „Ortodoxia”, anul XXXIX, nr. 2/1988, p. 128.

⁵⁵ S. Gregorii Nysseni, *In Cantica Cantorum*, omilia a XI-a, P.G. 44, 1000CD [trad. rom., p. 268].

⁵⁶ *Ibidem*, P.G. 44, 889D [trad. rom., p. 260].

⁵⁷ Aceste trepte le-am găsit descrise concis în studiul lui N. Stănescu, *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Studii Teologice”, anul X, nr. 1-2/1958, p. 36-37.

⁵⁸ S. Gregorii Nysseni, *In Cantica Cantorum*, omilia a X-a, P.G. 44, 999 [trad. rom., p. 254]; Omilia a VI-a, P.G. 44, 873B [trad. rom., p. 194].

b) Somnul treaz, care urmează totdeauna după o asemenea beție, arată o indiferență față de lumea exterioară, mergând până la oprirea activității simțurilor trupului. Într-o asemenea stare, numai mintea este trează, pe când trupul se află ca într-un somn. „Auzul devine mort și nelucrător, deoarece sufletul e preocupat numai de cele mai presus de cuvânt”⁵⁹.

c) Rana sufletului, a cărei imagine Sfântul Grigorie ne-o prezintă des, este expresia iubirii ridicate pe culmea cea mai înaltă, din cele amintite până acum. Simțământul iubirii provoacă pe această treaptă o profundă bucurie tainică și un dor mistuitor după cele dumnezeiești, unite, în chip paradoxal, într-o feritoare durere.

Aceasta este starea pe care, cu o intensitate din ce în ce mai sporită, o vor experia, în veșnicie, sufletele iubitoare de Dumnezeu și de cunoașterea Lui, căci, după cuvântul Sfântului Grigorie, „adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururi în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată din urcuș, dorința împlinită întotdeauna născând altă dorință a Celui ce se află deasupra”⁶⁰.

Fiecare epectază duce la începutul unei alte stări de epectază: „Natura umană nu e un lucru făcut, ci e pe cale de a se face, o capacitate dinamică. În fiecare clipă se vede începutul devenirii sale, din cauza creșterii sale neîncetate către mai bine”⁶¹. „Căci totdeauna binele prezent oricât ar părea că e de mare și de desăvârșit, e început al unuia de deasupra și mai mare”⁶². Deși teologul catolic Hans Urs von Balthasar declară în mai multe rânduri că filosofia Sfântului Grigorie al Nyssei este una a insatisfacției și a disperării⁶³, totuși nu putem spune că astfel se sfârșește gândirea Sfântului Grigorie, într-o filosofie a disperării și neliniștii. Participarea la Dumnezeu înseamnă o comunicare totdeauna mai mare a energiilor divine, care fac ca natura umană să nu cunoască limite în creșterea sa : „Izvorul bunurilor țâșnind neîncetat, natura celui ce participă (...) face din tot ceea ce primește o creștere a propriei sale măririi”⁶⁴. Natura umană crește în har prin iubire, căci iubirea o face să tindă mereu înainte. Sufletul se unește cu Dumnezeu și-L cunoaște pe Dumnezeu prin iubire. Acum cunoașterea devine iubire, căci Dumnezeu este cunoscut ca iubire.

Crescând în energiile divine, sufletul trece din slava în care era într-o slavă mai înaltă. Tocmai în faptul că slava sau lumina divină este deosebită de ființa lui Dumnezeu stă și putința unei mișcări neconținute a sufletului în contemplarea slavei dumnezeiești, căci nu s-ar putea mișca de la ființa divină la mai

⁵⁹ *Ibidem*, Omilia a X-a, P.G. 44, 992D- 993B [trad. rom., p. 255].

⁶⁰ *Ibidem*, Omilia a XII-a, P.G. 44, 1037BC [trad. rom., p. 284].

⁶¹ *Idem*, *Contra Eunomium*, VIII, P.G. 45, 797A.

⁶² *Idem*, *In Hexaemeron Liber*, VI, P.G. 44, 885D [trad. rom.: *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru...*, p. 109].

⁶³ Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée...*, p. 76, 99.

⁶⁴ S. Gregorii Nysseni, *De Anima et Resurrectione*, P.G. 46, 105BC [trad. rom.: *Dialogul despre suflet și înviere...*, p. 360].

multă ființă, dar se poate mișca de la slavă la mai multă slavă, într-o depășire și unire fără de sfârșit⁶⁵.

Ideea epectazei fiind dominantă în opera sa se afirmă că această tensiune a omului spre Dumnezeu va continua și în viața veșnică, căci ea depășește timpul și intră în eternitate. Epectaza devine astfel o deschidere interioară a naturii umane către o creștere nesfârșită în îndumnezeire, către o transformare harică în Dumnezeu.

Urcușul duhovnicesc al omului se face în Hristos și cu Hristos, care ne ridică spre comuniunea treimică. Energiile dumnezeiești vor spori în sufletul credinciosului la nesfârșit. În aceasta se cuprinde progresul în bine și în cunoașterea lui Dumnezeu : „(...) a-L căuta și a-L dori neîncetat și a nu te sătura niciodată de a-L dori, a nu te opri niciodată și a tinde mereu mai sus; a ști că Dumnezeu nu are decât o determinare : infinitul; a ști că urcușul nostru duhovnicesc are tot numai o determinare : nesfârșitul”⁶⁶.

În concluzie, cunoașterea lui Dumnezeu și experiența duhovnicească în progresul spiritual sunt, în gândirea Sfântului Grigorie, teme vaste și complexe. Cunoașterea constituie lucrarea care angajează întreaga ființă a omului în participarea sa la Dumnezeu. Omul creat după chipul lui Dumnezeu are prin creație postulatele cunoașterii. Sfântul înțelege cunoașterea ca urcuș spre Dumnezeu care se identifică cu progresul duhovnicesc. Teologia este transformarea aceluia care vrea să cunoască, drept pentru care ea presupune purificarea de patimi și dobândirea curăției sufletești. Puritatea inimii stă la baza cunoașterii, unde Dumnezeu este cunoscut în lucrarea virtuților. În urcușul său, omul constată că Dumnezeu nu este exterior sufletului său și astfel înaintarea în cunoaștere este total interioară. Trebuie ca omul să găsească pe Dumnezeu pentru a vorbi cu El.

Sfântul Grigorie al Nyssei continuă triadologia și pnevmatologia fratelui său mai mare Sfântul Vasile, precum și hristologia Sfântului Grigorie din Nazianz, însă a dat noi dimensiuni amplexului și profunzimii lor, deschizând o nouă perspectivă, aceea a antropologiei teologice, care, intactă sau asimilată, reprezintă premisa teologiei isihaste de mai târziu, începând cu Dionisie Areopagitul și cu Sfântul Maxim Mărturisitorul până la Sfântul Grigorie Palama.

El este întemeietorul unui nou tip de evlavie mistică și extatică. În legătură cu aceasta Hans von Campenhausen ne mărturisește: „Asceza progresivă pe care o pretinde călugărilor săi nu se reduce la simple exerciții și eforturi morale pe drumul spre un scop îndepărtat; ea conduce la întâlnirea și la uniunea actuală, în iubire, dintre Hristos și Biserica Sa, dintre suflet și Dumnezeul său (...) Sufletul purificat, plin de o beție sfântă și sobră, presimte în tenebrele luminoase ale nopții divine apropierea și frumusețea Mirelui său, deși sau tocmai pentru că nu poate niciodată să-l vadă, să-l cuprindă și să-l cunoască în plenitudinea lui.

⁶⁵ Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 94.

⁶⁶ S. Gregorii Nysseni, *De Hominis Opificio*, cap. XVI, P.G. 44, 184D [trad. rom., p. 49].

Fericirea, nu stă în a ști ceva despre Dumnezeu, ci în a-l avea pe Dumnezeu în tine (...) Sufletul este umplut de Dumnezeu ca de un torent, este aprins de lumină ca o făclie, este purtat și înălțat de Duh ca de un car. Cel care a trăit această experiență o comunică celorlalți, așa cum au făcut-o profeții și apostolii. Biserica se răspândește tot mai mult, iar vastul elan al spiritelor este de nestăvilit⁶⁷

Din alt punct de vedere, experiența mistică în teologia Sfântului Grigorie este pătrunsă de viața liturgică. Numai prin Sfintele Taine omul intră în comuniune intimă cu Dumnezeu. Importanța harului Sfântului Duh pentru viața duhovnicească este capitală, fără el cunoașterea nu ar fi posibilă⁶⁸.

De asemenea, Sfântul Grigorie subliniază faptul că natura lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, cu toate acestea omul poate cunoaște pe Dumnezeu grație energiilor necreate prin care Dumnezeu devine cunoscut pe calea credinței. Această învățătură constituie fundamentul dogmatic al cunoașterii lui Dumnezeu. De la această distincție pornesc cele două aspecte ale cunoașterii: catafatic și apofatic. Cunoașterea catafatică se referă la energiile divine care se manifestă în creație, pe când cunoașterea apofatică scoate în evidență misterul naturii divine, negând toate limitările conceptuale cu privire la Dumnezeu.

„Contribuția fundamentală a Sfântului Grigorie – după Stylianos G. Papadopoulos – și element de noutate, care, drept consecință teologică, reprezintă o introducere în gândirea creștină, sunt clara distincție a dumnezeirii ca «necreată» și a lumescului ca «creat»; a realității dumnezeiești ca «existentă cu adevărat» și a celei lumești ca «subzistând» doar în măsura în care relaționează cu dumnezeirea; a dumnezeirii ca «nesfârșite», și nu doar ca «necreate». Purcede la aceste analize tocmai pentru a fundamenta la fel de marea sa teologie despre om ca «asemănare în suflărită» a lui Dumnezeu, ca ființă care trebuie să se miște neîntrerupt către «participarea la Dumnezeu», să se miște dinspre *a nu fi* spre *a fi*. Din spațiul triadologiei înaintea în cel al iconomiei. Acest lucru este operat însă doar schematic, pentru că cercetătorul, în mod paralel și, uneori, de la bun început, constată și direcția opusă, adică faptul că la teologia «creatului-necreatului» și a «nesfârșitului» ajunge pornind de la teologia omului ca asemănare a lui Dumnezeu, așadar de la iconomie⁶⁹».

Putem concluziona din învățătura Sfântului Grigorie al Nyssei, că adevărata viață creștină trebuie să se afle într-un continuu progres, atât pe planul înțelegerii tainice a lui Dumnezeu, cât și pe planul binelui, al desăvârșirii morale a creștinului și a raporturilor sale cu semenii.

⁶⁷ Hans von Campenhausen, *Grigorie al Nyssei*, în vol. „Părinții Greci ai Bisericii”, traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 183-184.

⁶⁸ Arhiepiscopul prof. univ. dr. Irineu Slătineanu, *Epectaza ca experiență mistică întru nesfârșita adâncire în Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Mitropolia Olteniei”, anul LIX, nr. 5-8/2007, p. 32.

⁶⁹ Prof. dr. Stylianos Papadopoulos, *Sf. Grigorie de Nyssa (†394) – teoreticianul vieții ascetice/neptice în Patrologie*, vol.II/2, traducere Pr. Dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2012, p. 335.