

**CONCEPȚIA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA  
DESPRE  
SPAȚIU ȘI RELEVANȚA ACESTEIA PENTRU  
RUGĂCIUNE**

Lucian Zenoviu BOT,  
*Facultatea de Teologie din Craiova*

**Abstract:** Space, unlike time, has often been neglected in liturgical studies. Of course, there are numerous presentations on the importance of the place of worship and the impact that theology has on the architectural organization of the church. However, the broader question of spatiality has rarely been addressed. There is only one way along which the theological depths of the problem are revealed: that of the Incarnation. Through His Incarnation, the Savior gives epistemological and eternal valences to space and the body. Although modern triadological approaches have somewhat overshadowed the centrality of this way, it is a path which is necessary for anyone who wishes to discover truth and life (cf. John 14:6). There is only one way, but there are many different ways of wandering if you do not have the right guide. For this reason, we have turned to the writings of St. Gregory of Nyssa, one of the Fathers who used Scripture to answer the philosophers as well.

**Keywords:** St. Gregory of Nyssa, liturgical space, prayer, sensible and intelligible, microcosm

Dacă istoria personală trebuie să conducă la teofanie, atunci viețuirea liturgică în genere trebuie să angajeze o concepție specifică despre lume. În lipsa lentilelor potrivite, posibilitățile fiecărui moment, a cuvintelor și a simbolurilor, ba chiar harul fiecărei slujiri par celui ce le trăiește disjuncte și efemere. Caracterul transversal al acestei concepții face, însă, imposibilă însușirea ei direct din cult, în pofida faptului că ea este exprimată de întreaga slujire a Bisericii. Ne aflăm

într-o situație paradoxală: suntem invitați să devenim teologi prin rugăciune, dar rugăciunea însăși atârnă de anumite înțelesuri teologice premergătoare ei. Înainte de a răsuna în inimă, duhul vieții celei noi se *predă* din afară, de sus. De aceea, la începutul edificării stă cunoașterea marginilor lumii (cf. *Psalmul* 18, 1-4), a semnificației pe care spațiul și timpul o au în lumina lucrării dumnezeiești.

Spațiul, spre deosebire de timp, a fost adesea neglijat în studiile liturgice. Desigur, există numeroase prezentări privind importanța locașului de cult și impactul pe care teologia îl are în organizarea arhitecturală a bisericii. Totuși, problema mai amplă a spațialității a rămas rareori tratată. Or, scripturistic, slujirea liturgică este corelată spațialității, înainte de a fi localizată. Poporul iudeu, de pildă, a fost învățat să liturghisească în pustie, în aceeași perioadă și în același context în care primește Legea și deprinde cum se cuvine a vieții pe pământ<sup>1</sup>. Pustia, nu cortul sfânt, este cadrul în care descoperă Israel cum vrea Domnul să I se slujească; abia în pustie i se oferă lui Moise o imagine clară a locului de închinare. Chiar într-o interpretare alegorică, precum aceea a Sfântului Chiril, care înțelegea ieșirea din Egipt drept expresie a depărtării de păcat<sup>2</sup>, călătoria prin pustie configurează un spațiu interior unde relațiile dintre Dumnezeu și om determină realitatea exterioară. În virtutea acestei succesiuni, merită întrebare: *ce este și în ce fel atinge conceptul de spațiu experiența liturgică?*

Există o singură cale de-a lungul căreia adâncimile teologice ale problemei se revelează: a Întrupării. Prin Întruparea Sa, Mântuitorul dă spațiului și trupului valențe epistemologice și veșnice<sup>3</sup>. Spațiul este, datorită lui Hristos, mai mult decât o axă indispensabilă cosmologiei, el este intervalul cunoașterii Tatălui. Un interval pe care îl recunoaștem drept bun și necesar la fiecare rostire a *Simbolului de credință*. Deși abordările triadologice moderne au umbrat întrucâtva centralitatea acestei căi<sup>4</sup>, ea se impune oricărui om ce dorește să afle adevărul și viața (cf. *Ioan* 14, 6). Există o singură cale, dar chipuri

<sup>1</sup> Vezi Joseph RATZINGER, *Theology of the Liturgy. The Sacramental Foundation of Christian Existence*, în coll. *Joseph Ratzinger: Collected Works*, vol. 11, traducere de John Saward, San Francisco, Ignatius Press, 2014, pp. 26-7.

<sup>2</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și adevăr*, în coll. *PSB*, vol. 38, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, pp. 47-59.

<sup>3</sup> Thomas TORRANCE, *Space, Time and Incarnation*, Edinburgh, T&T Clark, <sup>3</sup>1997, pp. 2-4.

<sup>4</sup> Este dificil să intuiești valoarea veșnică a spațiului într-o expunere a credinței care insistă pe descrierea tainei celești – Dumnezeu este Unul în ființă și întreit în Persoane – și, secundar, pe Întruparea Cuvântului. Într-un astfel de sistem, Iisus Hristos „nu mai este punctul central al manifestării” lui Dumnezeu și, implicit, locul în care zidirea este orientată spre transcendent. Mai curând, Întruparea devine una dintre *modalități* prin care Dumnezeu alege să se descopere, iar spațialitatea pierde din relevanța dogmatică și liturgică.

felurite de a rătăci, dacă nu ai călăuză potrivită. Din acest motiv, am apelat la scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa, unul dintre Părinții care au folosit *Scriptura* pentru a răspunde și filosofilor.

Alegerea Sfântului Grigorie de Nyssa are o motivație întreită. Întâi, viziunea sa despre lume este *tradițională* și, totuși, inedită. El distinge între creație și Creator, deosebind totodată între forma pe care cosmosul o are acum și cea în care va dura după Parusie. O asemenea diferențiere facilitează perspectiva liturgică preocupată de afirmarea transcendentei în istorie și a Raiului pe pământ. Gândirea Sfântului are meritul de a ocoli una dintre cele mai răspândite ispite ale răsăritenilor, anume dizolvarea eshatologică a timpului și spațiului. Apoi, ierarhul de Nyssa ia în serios cosmologiile contemporanilor săi. El intră într-un dialog real cu filosofia, fără a deveni prizonierul ei. În virtutea acestui schimb, scrierile Sfântului au uneori un iz școlăresc, fapt ce le face potrivite noviciatului. Sistemul teologic se oferă deodată cu înțeleșurile duhovnicești, dând posibilitatea ancorării raționale a practicii liturgice. În sfârșit, merită amintit și că Sfântul Grigorie a dezvoltat o paralelă între ontologie și participare. Până la o vreme, tainele vieții sunt lămurite în termenii *finței*, a *firii* și a *persoanei*, dar parcursul veșnic al omului se descoperă prin părtășie în cele dumnezeiești.

### Sfântul Grigorie și lumea Ideilor

De la Adolf von Harnack a redevenit o modă între teologi convingerea că Părinții Bisericii au adoptat filosofia platonice. Dacă nu au asumat-o în sistemul dogmatic – denunțat drept aristotelic –, au făcut-o cel puțin în scrierile mistice. Cosmologia și problema spațiului nu fac excepție, întrucât au relevanță pentru asceza creștină. De felul în care definești creația depinde felul în care imaginezi urcușul către Dumnezeu. Altfel spus, dacă ești platonice în cosmologie, vei sfârși tot filosofic în practică.

Sfântul Grigorie de Nyssa, a cărui analogii, imagini și terminologie trimit la Platon, lasă impresia unuia dintre exponenții acestei adopții. În opinia majorității, el este singurul dintre Părinții secolului al patrulea tentat și capabil să realizeze o sinteză între moștenirea antică și Revelație. Harold Cherniss, pentru a da un exemplu clasic, consideră că episcopul de Nyssa a fost un platonicean deghizat în creștin, „neajunsurile” sistemului său teologic fiind cauzate de dogmele pe care „s-a simțit obligat” să le accepte, temându-se de o eventuală excomunicare<sup>5</sup>. Hans Urs von Balthasar și Jean Daniélou, la cealaltă

<sup>5</sup> Harold Fredrik CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, în coll. *University of California Publications in Classical Philology*, vol. 11, Berkeley, University of California Press, 1930, pp. 62-3.

extremă, au susținut că Sfântul a fost un mistic înveșmântat în toga filosofilor. Dacă dai la o parte „culorile” platonice exterioare gândirii sale, întâlnești un chip biblic și apostolic autentic<sup>6</sup>. În funcție de locul din care privești, Sfântul Grigorie e când un neo-platonician încreștinat, când un creștin confiscat de filosofie. Abia recent, au început să fie îmbrățișate poziții echilibrate care recunosc în teologia gregoriană un „complex dialectic de recepție și transformare” a gândirii lui Platon<sup>7</sup>. Perspectiva rămâne însă deschisă. De aici nevoia de a întreba până unde și în ce fel a fost transformată spațialitatea de Sfântul Grigorie?

În pofida unei impresii generale, nu există consens filosofic asupra semnificației spațiului. Există elemente comune ce permit recunoașterea conceptului în decursul istoriei, dar teoriile despre natura spațiului rămân distincte, aproape concurente. Desigur, sunt posibile generalizări ce gravitează în jurul *intenției* filosofiei grecești – neglijând conținutul propriu-zis –, dar ele ridică mai multe dificultăți decât rezolvă. Generalizările conduc la concluzii care, deși corecte, când sunt considerate separat, par să se excludă, când sunt așezate împreună. Astfel, se poate afirma că toate dezvoltările grecești asupra spațiului propun un monism: „fie crezând în natura necreată a lumii, fie identificând pe creatorul materiei” cu „un fel de arhitect, de lucrător al domeniului creatului”<sup>8</sup>. În același timp, poate fi susținut că expunerile antice ale temei construiesc un dualism dihotomic în stare să stabilească un raport legitim între inteligibil și sensibil, respectiv să protejeze transcendența divină prin admiterea eternității materiei<sup>9</sup>. Separat, fiecare dintre aceste opinii este justă și, totuși, ele sunt de neîmpăcat. Keimpe Algra, care s-a ocupat îndeaproape de conceptualizările antice ale spațiului, propune gruparea tuturor semnificațiilor sub trei categorii<sup>10</sup>. Prima dintre ele, la origine platonice, consideră spațiul un receptacol. A doua grupă, de factură aristotelică, definește spațiul categorial; în vreme ce a treia direcție, inspirată de stoici, înțelege spațiul drept cadru al relațiilor dintre vid și corpuri. Toate cele trei

<sup>6</sup> Jean DANIELLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nyssa*, Aubier, Éditions Montaigne, 1944, p. 164.

<sup>7</sup> Enrico Peroli, „Gregory of Nyssa and Platonism”, în Barry David (ed.), *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, Baden-Baden, Academia, 2019, p. 217.

<sup>8</sup> Alexei NESTERUK, *Lumina de la Răsărit. Teologie, știință și Tradiție ortodoxă răsăriteană*, în coll. Știință, Filosofie, Teologie – Dialog pentru cunoaștere, vol. 4, traducere de Evagrina Dîrțu și Irina Scurtu, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2017, pp. 218-9.

<sup>9</sup> Jaroslav PELIKAN, *Creștinismul și cultura clasică. Metamorfoza teologiei naturale la întâlnirea creștinismului cu elenismul*, în coll. *Historia Christiana*, vol. 5, traducere de Sergiu-Adrian Adam, Iași, Doxologia, 2018, p. 137.

<sup>10</sup> Keimpe ALGRA, *Concepts of Space in Greek Thought*, în coll. *Philosophia Antiqua*, vol. 65, Leiden, Brill, 1995, pp. 15-27.

reprezentări teoretice au implicații teologice și fiecare dintre ele a fost considerată în decursul timpului de scriitorii bisericești.

Concepția platoniană a fost cea mai întrebuințată dintre viziunile antice, chiar dacă a fost revizuită adesea. *Timaeus* 48 e-52 d conține în sâmbure întreaga perspectivă platoniană asupra spațiului-receptacol, deși pentru o înțelegere adecvată a cosmologiei lui Platon ar trebui considerate și pasajele din *Phaidros* 245 c-249 c, *Sofistul* 248 e-249 d, *Omul Politic* 269 d-270 a, *Philebos* 30 a-e sau *Legii* 10. 899-905<sup>11</sup>. Totuși, chiar în forma sa rezumativă, cum apare în granițele dialogului *Timaeus*, noțiunea ('chôra') trădează o anumită ambiguitate. Este 'chôra' locul în care Ideile se reflectă sau *materia* în care Ideile sunt modelate? În cuvintele lui Platon, 'chôra' este precum aurul din care sunt modelate figuri fără încetare, „acel lucru în care are loc întipărirea” și care trebuie să fie „lipsit de oricare dintre formele pe care urmează să le primească de undeva dinafară”<sup>12</sup>. Dar, în același timp, 'chôra' este și:

„[...] locul, care este veșnic, nefiind supus nimicirii, și care dă loc de așezare tuturor celor care se nasc, putând fi conceput fără ajutorul simțurilor, printr-un fel de raționament hibrid, dar fiind ceva greu de crezut. [...] tot ceea ce există trebuie neapărat să se afle într-un anumit loc și să ocupe un anumit spațiu”<sup>13</sup>.

Până recent, interpretii lui Platon au susținut incompatibilitatea acestei duble calificări (*spațiu-materie*). Nepotrivirea se baza pe două presupozii contrazise de textul propriu-zis, anume că (1) materia este corporală, respectiv că (2) spațiul este absolut<sup>14</sup>. Prin urmare, rezolvarea ambiguității conceptului a presupus alegerea uneia dintre cele două opțiuni și neglijarea elementelor dizarmonice. În 1985, Richard Mohr a propus o interpretare ușor diferită, socotind că receptacolul din *Timaeus* nu este nici spațiu, nici materie, ci *mediul* sau *oglinnda* în care Ideile primesc formă<sup>15</sup>. Abordarea sa opune cosmologia platoniană, centrată pe forme și Idei, ontologiei substanțialiste a lui Aristotel, centrată pe raportul dintre substanță și accidente. Deși, ea nu rezolvă echivocul noțiunii 'chôra'<sup>16</sup>, explicația lui Mohr se apropie de teologia Sfântului Grigorie de Nyssa<sup>17</sup> și de nuanțele pe care acesta le

<sup>11</sup> Cătălin PARTENIE, *Introducere* la PLATON, *Timaeus*, în coll. *Platon. Opere complete*, vol. 7, București, Editura Științifică, 1993, p. 105.

<sup>12</sup> PLATON, *Timaeus* 50 e, în coll. *Platon. Opere complete...*, p. 165.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 52 b, p. 167.

<sup>14</sup> Keimpe ALGRA, *Concepts of Space in Greek Thought...*, p. 84.

<sup>15</sup> Richard MOHR, *The Platonic Cosmology*, în coll. *Philosophia Antiqua*, vol. 42, Leiden, Brill, 1985, p. 92.

<sup>16</sup> Keimpe ALGRA, *Concepts of Space in Greek Thought...*, p. 102.

<sup>17</sup> În analiza operei Sfântului Grigorie am urmărit cronologia „clasică” propusă de Jean DANIELOU, „Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse”, în *Revue des sciences religieuses*, vol. 29 (1955),

observă când discută despre creație.

Cosmologia Sfântului Grigorie păstrează distincția platonice dintre sensibil și inteligibil, pe care o folosește pentru a-și susține afirmațiile gnoseologice. Distincția este importantă pentru deslușirea corectă a creației, dar are impact și asupra înțelegerii antropologiei. Omul însuși este un *microcosmos*<sup>18</sup>, un amestec între sensibil și inteligibil<sup>19</sup>; un bun punct de plecare în demersul epistemologic. Adam este născut și făcut, deopotrivă<sup>20</sup>. El este o veritabilă sinteză a celor două registre create la început. Ba chiar sufletul omului, care se aseamănă îngerilor, este precum o cetate în mijlocul căreia s-a

nr. 4, pp. 346-72. Totodată, am folosit datarea propusă de Pierre MARAVAL, în Lucas Francisco MATEO-SECO și Guilio MASPERO (ed.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 99, Boston, Brill, 2010, pp. 153-69. Dată fiind amploarea operei Sfântului, am utilizat în extenso doar o parte din scrierile sale, făcând succinte referințele la celelalte texte acolo unde se impunea. În sfârșit, Daniélou identifică trei etape de creație și ideea sa a fost acceptată de majoritatea patrologilor. Astfel, într-o primă perioadă, până în 378, au fost alcătuite *Despre Fericiri (De Beat.)*, *Despre feciorie (De Virg.)* și *Comentariul la Psalmi (In inscrip. Psalm.)*, *Despre rugăciunea domnească (De orat. Dom.)*, *Comentariul la Ecclesiast (In Eccles. Hom.)*. A doua perioadă, până în 385, cuprinde scrieri mai sistematice, precum *Marele cuvânt catehetic (Or. catech.)*, *Apologie pentru Hexaemeron (Apol. in Hexaem.)*, *Despre facerea omului (De hom. opificio)*, tratele împotriva lui Eunomie (CE), *Despre suflet și înviere (De anima)* și *Epistola 38*. În sfârșit, ultima perioadă, numără *Despre numele de creștin (De inst. Christi.)*, *Despre desăvârșire (De perf.)*, *Despre prunci morți prematur (De infantibus)*, *Despre viața lui Moise (De Vita Moysis)*, *Comentariul la Cântarea Cântărilor (In Cant. Cant.)*.

<sup>18</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *In inscrip. Psalm. 3*, în *Sur les titres des Psaumes*, în coll. *Sources Chrétiennes*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard, vol. 466, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, pp. 178-9 (traducerea lui Teodor Bodogae, în coll. *PSB*, vol. 30, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 141).

<sup>19</sup> Idem, *Or. cath. 6, bc*, în *Discours catéchétique*, în coll. *Sources Chrétiennes*, texte grec, introduction, traduction et notes par Raymond Winling, vol. 453, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, pp. 170-5 (în coll. *PSB*, vol. 30..., pp. 296-7): „După părerea noastră, mintea vede în realitatea din jur două lumi diferite: una spirituală și alta simțială, cea dintâi operând după intelect, iar cealaltă prin datele oferite de simțuri. Nimic nu s-ar mai putea concepe în natură, care să nu intre în una din aceste două compartimente. E drept că distanța dintre ele este așa mare încât nu află nici în lumea inteligibilă trăsături simțuale, nici în cea simțială din celelalte, ci fiecare din ele se definește precis cu ajutorul celeilalte. [...] cu toate că însușirile potrivite firii spirituale: finețea și mobilitatea și care se situează la o înălțime oarecum deasupra pământului [...] totuși printr-o înțelepciune mai înaltă, lumea spirituală se întrepătrunde cu cea simțială pentru ca, după vorba apostolului (1 Timotei 4, 4), nicio făptură să nu fie lepădată și nici lipsită de părtășia cu darurile divine.

<sup>19</sup> în această pricină Dumnezeu a și făcut în om un fel de amestec de inteligibil și sensibil [...] a făcut Dumnezeu din tina pământului o făptură, în care a sădit chipul însuși al puterii cerești”.

<sup>20</sup> Idem, *In Eccles. Hom. 1. 13*, în *Homélie sur L'Ecclésiaste*, în coll. *Sources Chrétiennes*, texte grec, introduction, traduction, notes et index par Françoise Vinel, vol. 416, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, pp. 142-5 (*PSB*, vol. 30..., p. 207): „Sufletul s-a născut, iar trupul a fost creat. [...] Sufletul s-a născut la început și a fost înzestrat ca și în viitor să se poată prezenta curățit. Iar trupul a fost făcut, alcătuit de mâinile lui Dumnezeu, în așa fel încât să învieze la vremea cuvenită. Căci trupul a fost făcut la început întocmai în starea în care îl vei vedea la înviere. Fiindcă învierea nu e nimic altceva, decât revenirea la starea cea de la început”.

ridicat, datorită păcatului, un zid despărțitor al dorințelor contrare. În inima sa, omul se orientează și spre cele pământești, și spre cele dumnezeiești, trăind ambiguitatea prilejuită de căderea adamică și probată de toată istoria post-paradisiacă. Așadar, distincția platonice are capacitatea de a organiza lumea. Ea oferă o cheie hermeneutică și are, totodată, forța de a explica zbuciumul oricărei viețuiri omenești. În virtutea acestui fapt, distincția dintre sensibil și inteligibil nu poate fi neglijată; ea nu este nici întâmplătoare, nici doar o etapă în traseul intelectual al ierarhului<sup>21</sup>. Ea este încorporată în sistemul său teologic, lucru demonstrat de faptul că, indiferent de perioada în care scrie, Sfântul Grigorie recurge la această distincție. În *Despre pruncii morți prematur* – unul din tratatele alcătuite la bătrânețe–, pentru a da un singur exemplu, el spune explicit că:

„Toate câte există, sunt, cum am zis, constituite dintr-o lume cunoscută prin simțuri și o alta, pe care o poate sesiza numai cugetul sau mintea. La această lume din urmă aparține și firea îngerească, fără de trup, care nu poate fi văzută cu ochi trupești, iar sălașul îngerilor este în ținuturile cele mai presus de lume și de cercuri [...] Pentru ca nu cumva să rămână pământul cu totul lipsit și văduvit de orice legătură cu lumea cugetătoare și netrupească, de aceea, printr-o mai bună purtare de grijă în vederea creerii omului, structura firii pământești a fost cumva adaptată la firea cugetătoare și dumnezeiască, pentru ca prin unirea dintre cele două firi, sufletul să viețuiască trupește în mod cât mai vrednic și să fie cât mai înrudit și mai apropiat de condiția trupească”<sup>22</sup>.

Dar și textele exegetice, precum *Comentariul la Cântarea Cântărilor*, rămân tributare acestei idei<sup>23</sup>.

Pe de altă parte, asemănarea dintre gândirea gregoriană și neo-platonism este confirmată și de felul în care ierarhul dezvoltă temele destinului omenesc, a *katharsis*-ului sau a morții. *Despre suflet și înviere*, unde toate cele trei problematici apar, ilustrează bine această situație. *Dialogul* are același subiect ca *Phaidon* și se petrece în circumstanțe similare. În vreme ce Socrate își îmbărbătează prietenii

<sup>21</sup> Cf. Alden A. MOSSHAMER, „The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium I*, 105-113”, în Lucas Mateo-Secco și Juan Bastero (ed.), *El Contra Eunomium en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. IV Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa (Pamplona, 1988)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1988, pp. 353-79. Acesta susține că poate fi observată o progresie în privința utilizării distincției platonice. Aceasta ar fi fost părăsită în tratatele ulterioare *Apologiei la Hexaemeron*, respectiv *Despre suflet și înviere*, în favoarea unei deosebiri mai apte să exprime fragilitatea creației: cea dintre creat și necreat.

<sup>22</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre pruncii morți prematur*, în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 416.

<sup>23</sup> Vezi, de pildă, Idem, *In Cant. Cant. 6*, în coll. *PSB*, vol. 29, traducere de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, pp. 191-2.

întristați de iminenta sa moarte vorbindu-le despre veșnicia sufletului<sup>24</sup>, Macrina, aflată pe patul de moarte, îl încurajează pe Sfântul Grigorie răsturnându-i argumentele privind tragismul vieții pământești. În decursul *Dialogului*, ierarhul pledează în numele lui Epicur, a stoicilor și a filosofilor materialisti, iar sora sa Macrina folosește Revelația și logica pentru a-l *convince* că „sufletul trăiește în veci”<sup>25</sup>. Pe alocuri, sugestiile Sfântului sunt adevărate trimiteri la *Phaidon*, fapt ce împuternicește sentimentul unui joc intertextual. Este cazul „nălucilor”, pe spinarea cărora Macrina își sprijină mărturia despre nemurirea sufletului. Deosebind între cei care își formează „o minte trupească” și cei care urmează lui Dumnezeu, Macrina afirmă:

„După cum cei ce-și petrec cea mai mare parte a vieții în locuri rău mirositoare, nici dacă s-ar muta în aer curat n-ar putea să se curățească de putoarea aceea, care a intrat în ei prin petrecerea îndelungată în mirosul greu, tot așa și cei iubitori de trup n-ar fi cu putință să nu ducă cu ei, după mutarea la viața cea nevăzută, măcar cât de puțin din putoarea trupului [...]. Cu aceasta se potrivește și părerea celor spuse de unii că în jurul mormintelor se arată adesea, ca niște umbre, nălucile celor adormiți. Dacă aceasta este adevărat, atunci prin aceasta se dovedește că unele suflete sunt foarte alipite de viața trupească, alipire care trece, în cazul acesta, dincolo de marginile firești...”<sup>26</sup>.

Jean Daniélou și Harold Cherniss au corelat pasajul din *Despre suflet și înviere* textului din *Phaidon* 81 BD<sup>27</sup>, semnalând referința – „părerea celor spuse de unii” – pe care ierarhul o face. Opinia lui Daniélou este întărită și de faptul că, în alte scrieri, Sfântul Părinte s-a distanțat de credința în strigoi: sufletul celui adormit „nu poate fi consultat” prin nicio metodă<sup>28</sup> – chiar dacă, s-ar putea obiecta, în acest al doilea caz este vorba despre un prooroc, nu de un „suflet trupest”.

Influența distincției sensibil-inteligibil asupra gândirii Sfântului Grigorie este probată și de imagistica sa, deși la nivelul sistemului conceptual poate fi sesizată nepotrivirea dintre poziția gregoriană în ansamblul ei și cea neo-platonică. Când descrie curățirea de

<sup>24</sup> Vezi Andrei CORNEA, *Introducere la PLATON, Phaidon*, în coll. *Platon. Opere complete*, vol. 2, traducere și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2022, pp. 359-76.

<sup>25</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre suflet și înviere*, în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 350: „[...] Scripturile dumnezeiești par să ne silească prin porunci să credem că sufletul trăiește în veci. Or, n-am fost aduși la această credință prin vreun argument rațional, ci se pare că mintea noastră primește porunca aceasta ca o roabă, din frica sădită înlăuntrul ei, fără să fie de acord cu porunca, printr-o mișcare voluntară”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 378-9.

<sup>27</sup> Jean DANIELOU, „La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse”, în *Vigiliae Christianae*, vol. 7 (1953), nr. 3, p. 156. Harold Fredrik CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa...*, p. 90.

<sup>28</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre pitonidă*, în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 131.

cele trupești, de pildă, Sfântul uzează de o analogie specifică lui Plotin:

„[...] dacă ar unge cineva o funie cu lut gros pe toată lungimea ei și apoi i-ar băga capătul printr-o gaură mică și ar trage la sine cu forță mare funia înlăuntru, toată funia urmează tracțiunii, iar lutul cu care a fost unsă rămâne dincolo de oficiu, fiindcă funia se curăță de el. [...] Cam tot așa să ne închipuim că sufletul fiind prins de îndeletnicirile materiale și pământești se chinuiește și se întinde, când Dumnezeu atrage spre Sine partea Sa și când îl subțiază forțat de elementele străine, care s-au lipit de el...”<sup>29</sup>

Dar, dincolo de similaritățile imediate, stă o *altă* credință unde dorința, corporalitatea și înălțarea au alte mize decât aveau la Plotin<sup>30</sup>. Și dacă de-a lungul timpului, metaforele, imaginile și referințele sale au variat, mistica Sfântului și-a păstrat caracteristicile nealterate. Viziunea sa a încorporat și a transformat elementele filosofice împrumutate. În cuvintele lui Balthasar, oare cine dintre marii cugetători nu stă la răscrucea „tendințelor diverse”<sup>31</sup>?

### În inima lumii și în lumea inimii

Reproducerea distincției platonice în sistemul teologic gregorian a generat atitudini relevante pentru interpretarea cultului. Întâi, ea a impus o cercetare mai amplă privind materialitatea creației – *cum poate fi materia adusă la existență și ce este ea?* Explicațiile oferite de Sfântul Grigorie au recurs la noțiunea de ‘receptacol’, caracterizat prin *unirea cu și participarea la cele dumnezeiești* mai curând decât prin opoziție față de noetic. Considerată în această lumină, experiența liturgică desfășoară o temporalitate și o spațialitate deopotrivă istorice și eshatologice. În al doilea rând, distincția a determinat calificarea

<sup>29</sup> IDEM, *Despre suflet și înviere*..., p. 383.

<sup>30</sup> Catharine ROTH, „Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa’s Dialogue on the Soul and Resurrection”, în *Vigiliae Christianae*, vol. 46 (1992), nr. 1, pp. 20-30. Autoarea consideră că deosebiriile pot fi observate în definirea corporalității și a devenirii. Astfel, în vreme ce la neoplatonici trupul este devalorizat, Sfântul Grigorie valorizează trupul, dar, urmând logicii pauline, depreciază carnea. Iarăși, la Plotin transformarea omului are loc după eliberarea de trup, la Sfântul Grigorie înălțarea omului se petrece încă de pe pământ. Vezi și Deirdre CARABINEE, „The Mystical Journeys of Plotinus and Gregory of Nyssa”, în John CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, pp. 188-98. Carabine argumentează că diferența principală dintre Plotin și Sf. Grigorie este evidentă în felul cum tratează dorința. Pentru Plotin, dorința este importantă în al doilea stadiu al curățirii, când Binele este văzut și așteptat. Invers, la Sf. Grigorie, Binele nu este văzut, ci doar intuit, iar dorința trebuie părăsită în parcursul veșnic pentru a face loc unei iubiri jertfelnice.

<sup>31</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988, p. XVII.

diferitelor paliere ale prefacerii omenești. Participarea nu se petrece doar într-un spațiu, ci în toate târâmurile pe care omul le ocupă, anume: în lume, în comunitate și în inimă. Cele două chestiuni merită considerate îndeaproape.

Cum poate Dumnezeu, la Care „voința e în același timp și putere”, Care este veșnic și nematerialnic, să creeze o lume sensibilă?<sup>32</sup> La Platon această interogație nu își avea rostul, deoarece materia însăși era veșnică. Pentru Sfântul Grigorie, ea are însă o consonanță triadologică, întrucât Capadocienii au mărturisit că Dumnezeu este autorul materiei, nu doar al potențialităților<sup>33</sup>. Răspunsul pe care Sfântul îl articulează inițial relativizează chiar distincția platonice<sup>34</sup>:

„[...] dacă Dumnezeu poate totul, înseamnă că atunci când a creat lumea, din vrerea Lui deopotrivă de înțeleaptă și de atotputernică, El a pus în ea toate însușirile fizice de ușor și de greu, de dens, rar, moale, aspru, umed, sec, rece, cald, dându-i culoare, formă, limită, distanță. În ele însele toate acestea sunt tot atâtea simple idei și noțiuni și nici una din ele nu formează materia, ci ea e prezentă abia când sunt adunate toate acestea laolaltă”<sup>35</sup>.

Poziția sa, care face din materie un receptacol al arhetipurilor divine, a fost reluată și în alte contexte<sup>36</sup>, fără a fi îmbogățită semnificativ. Această viziune asupra materiei va deveni, în scrierile mistice gregoriene, elementul intermediar al unei discuții mai ample privind posibilitatea participării omului la atributele dumnezeiești. De altfel, la nivel antropologic, dualitatea sensibil-inteligibil va fi atenuată de convingerea că sufletul omului păstrează memoria trupului său sau, privind din capătul celălalt, trupul eshatologic va dobândi carnație spirituală<sup>37</sup>. Totuși, trebuie observat că folosindu-se de distincția platonice, Sfântul dezvoltă două explicații distincte asupra cauzei materiei. Ambele se găsesc în *Apologia la Hexameron* și circumscriu înțelesul dat receptacolului.

<sup>32</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la Hexameron*, în coll. PSB, vol. 30..., p. 96: „[...] nimeni să nu se tulbure chinându-se să afle cum și care este originea materiei, punând mereu întrebări de felul acestora: dacă Dumnezeu este nematerialnic, atunci de unde a apărut materia? sau: ce mărime poate avea ea dacă provine din ceva care n-are nici o dimensiune? cum poate ieși ceva văzut din ceva nevăzut? sau peste tot: cum se poate ca dintr-o singură ființă ce nu poate fi nicicum descrisă să-și tragă originea ceva ce se caracterizează prin mulțime și mărire?” Cf. IDEM, *Despre suflet și înviere...*, p. 393.

<sup>33</sup> Jaroslav PELIKAN, *Creștinismul și cultura clasică. Metamorfoza teologiei naturale la întâlnirea creștinismului cu elenismul...*, p. 144.

<sup>34</sup> Gheorghe Ovidiu SFERLEA, *Infinitatea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa. Folosirea teologică a unui concept*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015, p. 62.

<sup>35</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la Hexameron*, în coll. PSB, vol. 30..., p. 97.

<sup>36</sup> Idem, *Despre suflet și înviere...*, pp. 356-7.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 360-1; 373-5; 378.

Sfântul Grigorie își deschide *Apologia* insistând asupra caracterului global al creației. Dumnezeu a zis și s-a făcut; „la început” ar putea fi înlocuit fără a greși față de *Scriptură* cu „în general” sau „în rezumat”<sup>38</sup>. În prisma acestei perspective, materia este suma ideilor dumnezeiești și atestă că „la temelie tuturor lucrurilor existente zace” un *logos* creator<sup>39</sup>. Dacă lucrurile ar sta altfel, consideră Capadocianul, omul nu ar avea capacitatea de a cunoaște ideile divine prin contemplarea naturii<sup>40</sup>. Or, pentru că omul este înzestrat cu puterea de a percepe calitățile generale, urmează că lumea însăși este produsul acestor principii universale. Simplu spus, aptitudinea omului de a conceptualiza creația, atestă existența universală a conceptelor și constituția noetică a materiei. Exemplele pe care Sfântul Grigorie le oferă nuanțează silogismul<sup>41</sup>. Dincolo de validarea argumentului, acesta are o rezonanță liturgică, întrucât materia devine traseul pe care trebuie să-l parcurgi pentru a te familiariza cu modul dumnezeiesc de rostire. Lumea întreagă capătă trăsăturile unei lecții divine, a unei ritmicități armonice<sup>42</sup>. Pentru orice om e imposibil să ajungă la desăvârșire, dacă nu a dobândit cunoașterea celor predate prin și pe pământ.

Cea de a doua definiție a materiei survine la puțin timp după prima, când Sfântul interpretează versetul al doilea al *Facerii* – „și pământul era netocmit și gol”. Pământul era inform pentru că „însușirile sau calitățile nu se despărțiseră deolaltă” și nicio calitate trupească nu

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>40</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *De hom. officio* 24, 212 D-213 B, în *La création de l'homme*, în coll. *Sources Chrétiennes*, introduction et traduction par Jean Laplace, notes de Jean Daniélou, vol. 6, Paris, Les Éditions du Cerf, 1944, pp. 194-5 (în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 66): „Se pare că judecând logic lucrurile, materia nu poate proveni din ceva intelectual și nematerialnic, căci ne putem convinge că toată materia constă din anumite calități, pe care, dacă le tăgăduim, va trebui să ne lipsim de orice cunoaștere. Dar gândirea poate să nu facă uz de calitățile obiectului de care ține ea, pentru că gândirea e un fel de cunoaștere intelectuală, fără să aibă în ea nimic trupesc. De pildă, dacă ni se cere să ne spunem părerea despre un animal, despre un pom sau despre alt obiect din lumea materială, vom recunoaște că, de multe ori, calitățile pe care le-am socotit că țin de anumite obiecte se deosebesc, în fond, de cele pe care le cercetăm în același timp. De aceea, ideea pe care o avem despre culoare se deosebește de cea despre greutate, despre cantitate ori despre pipăit. [...] dacă înțelegerea fiecăreia din aceste însușiri e un act de cugetare, iar dacă dumnezeirea este – ca fire – o «substanță inteligibilă», atunci nu-i deloc cu neputință ca aceste însușiri să fie principii pur spirituale izvorând de la o fire pur spirituală, venind de la o fire netrupească spre a da naștere trupurilor...”. Cf. IDEM, *Despre suflet și înviere...*, pp. 354-8.

<sup>41</sup> De pildă, el se folosește de foc pentru a arăta că acesta are în sine „o putere” tainică de a mistui, dar și o lucrare – produce lumină. Când privește spre foc, omul îl cunoaște prin simțuri; dar „rostul” lucrării sale depășește mintea omenească. (SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la Hexameron*, în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 100). Vezi și Monique ALEXANDRE, „L'exégèse de *Gen 1, 1-2a* dans l'*In Hexameron* de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière”, în Heinrich DÖRRIE, Margarete ALTENBURGER și Uta SCHRAMM, *Gregor von Nyssa und die philosophie. Zweites Internationales Kolloquium* (1972), Brill, Leiden, 1976, pp. 169-70.

<sup>42</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La titlurile Psalmilor*, în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 140.

„se statornicise” încă. Materia era precum „o sămânță pusă anume să încolțească pentru viață, atât doar că această sămânță încă nu ajunsese să crească”<sup>43</sup>. Pe firul acestei prezentări, cosmosul este receptacolul arhetipurilor dumnezeiești – un mediu în care ele se *oglinesc* și se armonizează –, nu produsul acestor principii inteligibile. Cu alte cuvinte, „la început”, Dumnezeu a creat potențialitatea, lumea văzută fiind extensia (*diástema*) acestei potenze (*dynamis*) în spațiu și în timp. Sfântul Grigorie este tributar, aici, expunerii fratelui său. Sfântul Vasile folosește această diferențiere între potență și actualizare pentru a exprima chipul în care Duhul lucrează *forma* celor netocmite<sup>44</sup>. Dar același Sfânt Părinte reiterează în repetate rânduri că Dumnezeu este Ziditorul cosmosului, nu doar al potențialităților sau al formelor. Astfel, în teologia Sfântului Vasile, receptacolul avea capacitatea de a reda atât „mediul” existenței – timpul și spațiul –, cât și condiția ontologică a fapturii. Mai mult, întrucât toate structurile creației își au punctul de referință în puterea și voința Dumnezeului-Treime, conceptul a devenit la ierarhul din Cezarea un termen de relație inter-personal, imposibil de redus la raționalitatea din spatele formelor vizibile. ‘Chôra’ este *locul* unde Dumnezeu alege să se arate. De aceea, spațialitatea a început să se preteze interpretărilor centrate pe *iconomia* lui Dumnezeu și pe devenirea omului.

Împăcarea acestor două perspective este dificilă. Cum poate fi materia produsul calităților inteligibile și, în același timp, mediul în care acestea sunt actualizate? Răspunsul, cred, depinde de asumarea unei a treia caracterizări a lumii, dezvoltată de Sfântul Grigorie în contextul confruntării cu Eunomie. Nevoia preciziei teologice l-a forțat atunci pe ierarhul de Nyssa să arate că între Dumnezeu și creație există nu doar o distincție noetică, ci o distanță ontologică. Așadar, spre deosebire de Creator, cosmosul are o constituție *diastemică*, dar, prin participare, omul poate trăi nematerialnic sau, în cuvintele Sfântului, *adiastemic*. Cele două descrieri ale materiei ar trebui privite în relație cu acest al treilea termen, asupra căruia voi reveni. Pe de o parte, materia se întemeiază pe rațiunile inteligibile și există în virtutea poruncii divine. Dacă între Dumnezeu și creație ar dura doar o distincție platonice, atunci, prin existența lumii, necesitatea ar fi introdusă în Dumnezeu, El fiind redus la rațiunile creatoare<sup>45</sup>. Dar, dacă între Dumnezeu și lume durează o diferență ontologică, atunci, din punctul de vedere al creației, relația cu Dumnezeu este necesară și, din perspectiva divină, relația lui Dumnezeu cu lumea este voită. În virtutea acestui paradox,

<sup>43</sup> Idem, *Cuvânt apologetic la Hexameron*, în coll. PSB, vol. 30..., p. 102.

<sup>44</sup> Jaroslav PELIKAN, *Creștinismul și cultura clasică...*, p. 139.

<sup>45</sup> Vezi Thomas TORRANCE, *Space, Time and Incarnation*, Edinburg, T&T Clark, <sup>3</sup>1997, pp. 62-7.

înfățișarea materiei ca mediu de actualizare a principiilor dumnezeiești oferă cadrul unei prefaceri sacramentale. Pentru ca omul să se asemene lui Dumnezeu, el însuși trebuie să ajungă la voirea unei relații cu Ziditorul. Or, pentru că voirea lui Dumnezeu iubire este, omul însuși trebuie să-nvețe a iubi dumnezeiește. Simplu spus, nu este suficient că materia oferă „rezumatul” conceptelor inteligibile, ea trebuie să furnizeze și condițiile îndumnezeirii. Tensiunea acestei duble înfățișări a materiei se reflectă și în antropologia gregoirană, unde umanitatea este concomitent ceva intensiv și ceva extensiv<sup>46</sup>.

Calificarea participării întregește acest tablou. În mai multe din scrierile sale, Sfântul Grigorie revine asupra ideii că adevărata călătorie sfințitoare se petrece în inimă. Într-o epistolă alcătuită după 381 și adresată lui Censitor, mai marele unei mănăstiri unde trăiau și fecioare, ierarhul de Nyssa ia în discuție utilitatea pelerinajelor la Ierusalim. Inițial, el întrebă retoric care poate să fie beneficiul unei astfel de întreprinderi: „Viețuiește încă trupește Domnul în acele locuri și a rămas străin de regiunile noastre?” sau este Duhul Sfânt dat din „abundență” locuitorilor de acolo, în vreme ce restul creștinilor au fost văduviți de prezența Sa?<sup>47</sup> În finalul scrisorii, Sfântul Grigorie afirmă fără ocoliș că datoria credinciosului este să-și pregătească inima pentru Domnul. Dumnezeu voiește să vină în inima omului (cf. *Ioan* 14, 2), cetatea unde viețuiește cineva nefiind determinantă pentru această pogorâre<sup>48</sup>. În *Comentariul la Eclesiast*, Capadocianul oferă o analogie amplă, punând în opoziție locuința pământescă și „țarina” inimii. Există un spațiu exterior – vizibil și secundar –, există, totodată, un spațiu interior, al inimii. Cei care cugetă trupește se ostenesc să își împodobească

<sup>46</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *De hom. opificio* 24, 181 A-B, în *La création de l'homme...*, p. 154 (în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 46-7); Vezi și Giulio MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 86, Leiden, Boston, 2007, pp. 5-11. Sfântul Grigorie consideră că ființa omenească poate fi înfățișată în două moduri diferite. Pe de o parte, ea este înțeleasă ca sumă a calităților ce caracterizează o anumită esență – *intensiv*: ce face ca o faptură să fie om. La acest nivel, nu se poate vorbi în gradații, adică nu poți fi mai mult sau mai puțin om. Pe de altă parte, ființa poate fi definită ca sumă a persoanelor omenești – *extensiv*: toate fapăturile în care a fost actualizată ființa. Distincția dintre cele două paliere permite o serie de nuanțe privind rostul și mijlocirea la care a fost chemat omul. Este ușor de sesizat cum această abordare se apropie de aceea a materiei. Și în această instanță, ființa omenească poate fi descrisă *rezumativ* și ca o *succesiune*.

<sup>47</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrisoarea 2.8-9*, în *The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 83, Leiden, Brill, 2007, p. 119.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 2.16, p. 121. Vezi și *Mare Cuvânt catehetic* 27, în coll. *PSB*, vol. 30..., p. 325: „Doar nici pământul nu-i mai departe de vrednicia dumnezeiască și nici cerul nu-i mai aproape de ea, iar sub acest raport nici locuitorii unuia, nici ai celuilalt nu se deosebesc întreolaltă. Nu se poate spune că unii sunt atât de aproape că se ating de firea Celui neajuns, în vreme ce alții sunt cu totul despărțiți de El, ori, în sfârșit, să bănuim că puterea care ține toate n-ar fi prezentă deopotrivă peste tot locul, ci în unele locuri ar prisosi, pe când în altele ar fi foarte puțină”.

locuințele spre desfătare, cei care nădăjduiesc spre Dumnezeu se preocupă „cu adevărat de propria casă”. Așadar, spațiul interior, al inimii, trebuie înfrumusețat cu virtuțile ca să se asemene – și aici se evidențiază semnificația gregoriană a receptacolului – locașului de cult:

„Am văzut și eu strălucind în foițe subțiri aurul extras din tâlcuirea Scripturii. Am văzut și argint, cuvintele dumnezeiești cele ca de foc, a căror strălucire luminată de adevăr strălucește ca fulgerul. Iar scilipirile diferitelor pietre prețioase cu care sunt împodobite zidurile unei astfel de biserici și pardoseala ei, să înțelegi că sunt dispozițiile sufletești spre diferitele virtuți”<sup>49</sup>.

Cu alte cuvinte, receptacolul nu este spațiul sau materia ce pot fi catalogate pozitiv prin apel la volum, densitate sau aspect. Receptacolul este locul unde se petrece întâlnirea personală dintre niveluri separate de existență. Nu doar întâlnire, ci parcurgere a distanței dintre Creator și creație; locul de unde se poate vedea Necuprinsul. Sfântul Grigorie – afirmă Anca Manolescu – „pare să identifice trei aspecte” ale spațialității sacre: *analogia inversă* – nu măsura și limitele care circumscriu creația, ci lipsa acestora sau, mai precis, faptul că au fost depășite califică spațialitatea –, *orientarea* – care este deopotrivă orizontală și verticală – și întinderea – parcusul nesfârșit<sup>50</sup>. Dar, pentru a considera această caracterizare e nevoie „să lăsăm deoparte carul platonician și perechea de mânji înhămați la el”<sup>51</sup> și să urmărim felul în care Sfântul Grigorie descrie relația dintre creat și necreat.

### În locul unei concluzii

Incursiunea de până aici poate să pară prea puțin preocupată de rugăciune și cult. De aceea, în locul unor concluzii, revenind la întrebarea de la început – în ce fel atinge conceptul de spațiu experiența liturgică? – se impune o lămurire suplimentară. Fără pretenția unui răspuns sistematic, notez succint câteva observații personale, menite mai curând să ridice întrebări, decât să ofere soluții. Pentru a descrie creația, Sfântul Grigorie de Nyssa se folosește de distincția platonice dintre sensibil și inteligibil, dar spre deosebire de filosofi, el pune în lumină valoarea participativă a celor două elemente. Este drept că distincția aceasta nu a fost singura modalitate gregoriană de a caracteriza lumea; totuși ea a rămas importantă de-a lungul anilor. În

<sup>49</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *In Eccles. Hom. 3. 5*, în *Homélie sur L'Eclésiaste...*, pp. 202-5 (PSB, vol. 30..., p. 220).

<sup>50</sup> Anca MANOLESCU, *Locul Călătorului – simbolistica spațiului în Răsăritul creștin*, București, Paideia, 2002, pp. 42-44.

<sup>51</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre suflet și înviere*, în coll. PSB, vol. 30..., p. 363.

slujirea sa, omul este chemat să împace diferențele dintre cer și pământ fără a le desființa, el trebuie să fie legătura și unitatea dintre sensibil și inteligibil, să *materializeze* realitățile nevăzute. Aceasta înseamnă, în definitiv, că, în experiența sa mijlocitoare, Adam devine un *loc* sau, mai precis, un *microcosmos* prin care lumea vede pe Cel nevăzut și primește pe Cel neîncăput. Acest raționament ne obligă să reconsiderăm felul în care măsurăm spațialitatea. Apelul la sensibil este insuficient, conceptul trebuie definit și în termenii inteligibilului, ai relației și ai întâlnirii – ai rugăciunii. Cu alte cuvinte, pe lângă volum, lungime și înălțime, spațiul trebuie calificat apofatic prin orientare, itinerar și aseză. Răsturnând lucrurile se poate spune că inteligibilul însuși va fi determinat de sensibil. Așadar, experiența liturgică în ansamblul ei nu poate și nu trebuie să devină un exercițiu conceptual și de relație. Ea trebuie întemeiată în lume, într-o comunitate, în propria inimă. Dar ce șanse mai are o asemenea înrădăcinare în plină eră a globalizării și a risipirii interioare?