

## Vederea luminii necreate în viziunea Părinților Capadocieni

„Creștinarea reală a elenismului va fi opera Părinților Capadocieni care vor afirma apofatismul transmaterial și transintelectual drept unic acces adecvat la o comuniune personală în iubire cu Dumnezeu-Treime, comuniune care nu înseamnă o vedere a esenței divine ci a luminii Slavei Sfintei Treimi lucind din interiorul întunericului norului divin. Distincția cheie nu este deci cea între sensibil-inteligibil ci între creat-necreat. Necreat, Dumnezeu e în același timp, în ființa Sa, deasupra materialului și spiritualului dar prezent activ, prin energiile Sale, în amândouă fără a se identifica ori manifesta vreo înrudire cu nici unul dintre ele”<sup>1</sup>.

Trăsătura comună tuturor celor trei capadocieni constă în rolul activ al gândirii, reflexiei sau facultății de a discerne, aplicată cunoașterii lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare fiind ocupat mai mult cu probleme dogmatice folosește această facultate pentru a stabili noțiuni sau puncte de referință clare pentru gândire. Sfântul Grigorie de Nazianz o transformă într-un act de contemplație care se minunează în fața relațiilor inefabile în Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa o folosește pentru a transcede inteligibilul și pentru a descoperi apoi cărarea sublimă spre comuniunea cu Dumnezeu<sup>2</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare respinge cu tărie distincția dintre numele ființiale ale obiectelor și numele inventate prin reflexie. Toate numele cu ajutorul cărora desemnăm obiecte sunt găsite prin reflexie, ceea ce nu înseamnă că această reflexie este sterilă, ci numai că nu corespunde oricărei realități obiective. La prima vedere, un obiect ne apare a fi simplu; reflexia însă descoperă în mod progresiv scopul lui, culoarea grosimea, forma și alte proprietăți. Acest lucru ne permite să formăm concepte penetrând în complexitatea obiectelor, dându-le nume care exprimă calitățile sau relațiile lor cu alte obiecte, chiar dacă nu vom putea niciodată să epuizăm conținutul unei ființe cu ajutorul conceptelor. Întotdeauna rămâne un ceva necunoscut, o profunzime existențială - dacă această expresie modernă poate fi aplicată gândirii Sfântului Vasile cel Mare – ceva care scapă oricărei analize intelectuale. Acesta înseamnă că nu există niciun obiect care să poată fi cunoscut în ființa sa, în ceea ce îl face ce este, și nu altceva. Nu trebuie însă să ne închipuim că prin negarea posibilității cunoașterii ființei lucrurilor, Sfântul Vasile cel Mare a profesat o gnoseologie pesimistă. Dimpotrivă, el opune lumii intelectualizate și împovărate a lui Eunomiu o lume extrem de bogată, o lume inepuizabilă pentru gândirea revelației pasive a esențelor, imprimată în suflet de către Dumnezeu; el îi opune activitatea cunoașterii umane și în același timp caracterul ei obiectiv. Dacă acestea sunt adevărate în cazul cunoașterii ființelor create, cu atât mai puțin poate fi exprimat într-un concept conținutul ființial al realității divine. Numele pe care le atribuim lui Dumnezeu ne descoperă o realitate particulară pe care o contemplăm. Nu există niciun singur nume, între toate numele divine, care să exprime ceea ce Dumnezeu este în ființă. Toate numele divine pe care le găsim în Scripturi ni-L arată pe Dumnezeu așa cum El Se revelează ființelor create. Dumnezeu se manifestă prin lucrări sau energii. „Atunci când afirmăm, zice Sfântul Vasile cel Mare, că Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru prin energiile Sale, nu promitem deloc că ar putea fi apropiat în ființa Sa. Căci, dacă lucrările Sale coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă”<sup>3</sup>.

Dacă la Origen teologia este o contemplare a simplității dumnezeiești și a abisului Tatălui, la capadocieni teologia este prin excelență trinitară; ea nu este contemplarea ființei, ci cunoașterea celor Unice din Sfânta Treime. E o cunoaștere care vine din comuniunea cu Dumnezeu-Treime, din „intimitatea și unirea cu El prin iubire”. Sfântul Vasile precizează

---

<sup>1</sup> Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, 1995, p. 38;

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 71;

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 65;

izvorul acestei cunoașteri: în Duhul Sfânt putem contempla chipul Fiului și prin Fiul, Arhetipul, pe Tatăl<sup>4</sup>. Orice vedere, orice cunoaștere a lui Dumnezeu va fi de acum înainte trinitară<sup>5</sup>. Trăsătura dominantă nu mai este simplitatea, deoarece prin discernerea relațiilor lăuntrice ale ființei divine, reflexia îndreaptă contemplația spre ceva ce depășește ousia inteligibilă sau unitatea supraineligibilă. La fel, gnoza lui Clement Alexandrinul și Origen cedează în fața comuniunii cu un Dumnezeu Treimic, comuniune care nu este exprimată în termenii cunoașterii. Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre „întimitatea cu Dumnezeu”, despre „unirea iubirii”. Acolo unde Clement Alexandrinul și Origen vorbeau despre gnoză, sau cunoașterea îndumnezeitoare, Sfântul Vasile cel Mare va vorbi despre Duhul Sfânt, Dumnezeu singur este Dumnezeu în ființă. Zicând „Dumnezeu singur” se referă la ființa sfântă și necreată a lui Dumnezeu. „Fiind Dumnezeu din fire, Duhul Sfânt îndumnezeiește prin har pe toți cei care aparțin încă unei firi supuse schimbării”<sup>6</sup>. „Prin El se împlinește urcușul emoțiilor, îndumnezeirea celor slabi, împlinirea a ceea ce este în desfășurare. El este cel care, strălucind cu tărie în cei ce sunt curățiți de orice necurăție, îi transformă în persoane spirituale prin comuniunea cu Sine”. Noi Îl putem contempla pe Dumnezeu în Duhul Sfânt: „Așa cum se arată soarele atunci când luminează un ochi curat, Duhul Sfânt vă va arăta în Sine chipul Celui Nevăzut. În contemplația plină de desfătare a acestui chip veți vedea frumusețea inefabilă a Arhetipului”. În Duhul Sfânt noi vedem chipul Fiului și prin El vedem Arhetipul, pe Tatăl<sup>7</sup>. Sfântul Vasile cel Mare definește cu precizie lucrarea Duhului Sfânt: „Orice dar al creaturii vine numai de la Duhul; El este sfințitorul care ne unește din nou cu Dumnezeu”<sup>8</sup>. Pneumatologia care s-a dezvoltat mai ales în Răsărit, când Îl numește pe Duhul Sfânt „dădător de viață și vistier al bunătăților”, Îl definește ca pe un principiu activ al oricărei lucrări dumnezeiești. Iconomia Duhului și cea a Fiului converg spre Tatăl, izvorul unității trinitare și al vieții spirituale a oamenilor. Omul percepe această economie la nivelul harului prin harismele și darurile pe care le poate dobândi. Sfântul Vasile afirmă egalitatea Persoanelor Treimice și raportul lor cu fapăturile subliniind faptul că această învățătură se întâlnește practic în cultul Bisericii, mai ales în dimensiunea de viață a Tainei Botezului: „Credeți în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. Nu trădați această comoară! În Tatăl Care e începutul a toate; în Fiul, Cel Unul-Născut; născut din Tatăl, Dumnezeu adevărat, desăvârșit din Cel desăvârșit; Icoana cea vie, Care reflectă în El pe Tatăl întreg; în Duhul Sfânt, Care-și are existența din Tatăl, fiind izvorul sfințeniei, Putere dătătoare de viață, Har care desăvârșește, prin care omul e înfiat și ceea ce era muritor devine nemuritor, unit cu Tatăl și cu Fiul în toate, în mărire și în veșnicie, în putere și în împărăție, în stăpânire și în dumnezeire, cum mărturisește și tradiția Sfântului Botez. Iar câți spun că ar fi făptură ori Fiul, ori Duhul sau care înjosec cu totul pe Duhul, coborându-L la rang de slujitor și de rob, aceia sunt departe de adevăr”<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Sfântul Vasile cel Mare evidențiază raportul dintre Sfânta Treime și cosmos, Tatăl fiind, cauză primordială, Fiul, cauza creatoare, Duhul Sfânt cauza desăvârșitoare. (Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XVI, în „Scrieri”, partea a III-a, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 12, traducere Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 52); „Prin urmare, drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul, trece prin Fiul cel unul și ajunge la Tatăl cel unul. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împărătească pornesc de la Tatăl, trec prin Fiul cel unul și ajung la Duhul” (*Ibidem*, XVIII, p. 62). Deasemenea Sfântul Vasile subliniază faptul că „subnumărarea” nu atinge întru nimic comuniunea fupă fire a persoanelor;

<sup>5</sup> Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, traducere Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 52;

<sup>6</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Contra Eun.*, III, 5, P.G. 29, Col. 665BC, apud Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 67;

<sup>7</sup> Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 67;

<sup>8</sup> Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere Dr. Irineu Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 122;

<sup>9</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 105*, în „Scrieri”, partea a III-a, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 12, traducere Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de

Sfântul Grigorie de Nazianz a vorbit mult mai mult decât toți ceilalți despre contemplarea Treimii. A-L vedea pe Dumnezeu este a contempla Treimea, participând pe deplin la lumina Lui. „Cei care se vor uni în întregime cu Duhul întreg vor fi moștenitori ai lumini celei desăvârșite, zice el, și ai contemplației Prea Sfintei și Stăpânei Treimi ... Aceasta ar fi, după cum cred, Împărăția cerească”<sup>10</sup>. Măreția divină care poate fi contemplată în creație este doar o mică rază a acelei lumini mari. Nimeni nu L-a descoperit pe Dumnezeu așa cum este El în ființa sau firea Lui și nici nu-L va putea descoperi vreodată; sau, mai degrabă, noi Îl vom descoperi pe Dumnezeu atunci când chipul divin, sufletul nostru, este ridicat la Arhetipul său și se alătură celor familiare lui, când cunoștem așa cum suntem cunoscuți. Aceasta este starea Împărăției cerești, vederea față către față, cunoașterea Treimii în puritatea lumini Ei. Ființa este „Sfânta Sfintelor care se sălășluiește ascunsă până și pentru Serafimi, fiind proslăvită de Cele trei Sfințeni unite într-o singură Stăpânie și Dumnezeire”. În această lume dialogăm cu Dumnezeu „în ceață”, ca și Moise, căci Dumnezeu a așezat întunericul între El și noi; de aceea suntem atrași din ce în ce mai mult de lumina pe care o găsim cu atâta dificultate. El scapă privirii noastre mai mult decât ni Se arată. Însă ultima piatră la care Moise ajunge reprezintă deja omenitatea lui Hristos și strălucirea lumini care se arată în formă omenească și descoperă dumnezeirea Sa celor trei apostoli, arătându-le cu claritate ceea ce fusese ascuns de către trup<sup>11</sup>.

Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește adeseori despre lumina, despre iluminarea Treimii. Pentru el, întunericul este ceea ce trebuie depășit, un obstacol în calea lumini; el nu este condiția cunoașterii supreme, în contextul căreia cunoașterea devine necunoaștere. Însă în pofida acestui lucru și chiar dacă el zice că Împărăția lui Dumnezeu este contemplare a Treimii, unirea cu Dumnezeu depășește gnoza: „Dacă a cunoaște este deja o fericire, cu cât mai mare este cel necunoscut?”. „Dacă este atât de bine să fii supus Treimii, cum va fi oare atunci când ai dobândit-o?”. Firea divină depășește inteligența și chiar dacă ar putea contempla Treimea, deși pot primi plinătatea lumini Sale, intelectele umane și chiar și puterile îngerești care sunt aproape de Dumnezeu și luminate de întreaga Lui măreție, nu Îl pot cunoaște pe Dumnezeu în firea Sa<sup>12</sup>. Cunoașterea pe care o aprofundează Sfântul Grigorie este o cunoaștere în lumină înțeleasă ca o cunoaștere a Celui necunoscut. „Am alergat ca să întâlnesc pe Dumnezeu și așa am urcat pe munte. Și am străbătut norul, ajungând înăuntru, departe de materie și de cele materiale, întorcându-mă și aducându-mă pe mine, pe cât mi-a fost cu putință. Dar când L-am privit acolo, de abia am văzut spatele lui Dumnezeu (Ieșire 33, 23); și aceasta am văzut-o fiind eu acoperit pe piatră (Ieșire 33, 22) sau de cuvântul întrupat pentru noi (Ioan 1, 14; I Corinteni 10, 4). Și aplecându-mă puțin nu vedeam firea primă și neamestecată, așa cum e cunoscută de ea însăși și câtă rămâne sub catapeteasmă, și se ascunde sub Heruvimi și câtă ajunge până la noi. Iar aceasta este, atâta cât știu, mărirea ei în creatură și în cele puse în fața noastră, și cârmuite de El, sau cum o numește dumnezeiescul David: „măreția slavei” (Psalm 8, 2). Căci acestea sunt spatele lui Dumnezeu, însușirile Lui de

---

Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 286 ; vezi și Idem, *Omilia la Psalmi VII, 4*, în „Scrieri”, partea I, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 17, traducere Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 251-252; Idem, *Despre credință XV, 2*, în „Scrieri”, partea I, Părinți și Scriitori Bisericești vol. 17, pp. 510-511. În aceste texte, Sfântul Vasile nu dorește să evidențieze doar egalitatea și deoființimea Fiului cu Tatăl, ci implicit și relația Fiului cu creația, care se deosebește de El în mod substanțial, deosebire dată în însăși deoființimea Fiului cu Tatăl. Același raționament îl urmărește Sfântul Vasile și atunci când demonstrează dumnezeirea Duhului Sfânt, deoființimea și egalitatea de cinstire și închinare a Duhului cu Fiul și cu Tatăl introdusă în Simbolul niceo-constantinopolitan. (vezi *Despre credință*, XV, 3, p. 511-512). „Așadar Duhul este acolo – acolo în fericita Fire – nu numărât ca o multiplicitate, ci contemplat în Treime”;

<sup>10</sup> Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 68;

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 69;

<sup>12</sup> *Ibidem*

după El, precum umbrele (razele) soarelui, și chipurile Lui în ape, arată soarele pentru vederile slabe deoarece nu e cu putință a-L vedea pe El, care copleșește simțirea noastră prin lumina lui directă”<sup>13</sup>.

La fel ca în gândirea Sfântului Vasile cel Mare, mistica intelectualistă sau supraintelectualistă a Alexandriei este depășită și la Sfântul Grigorie de Nazianz. Aici nu se mai regăsește Treimea subordinaționistă a lui Origen, unde ne urcăm de pe o treaptă pe alta pentru a contempla în final abisul Tatălui. Gândirea atinge taina care depășește orice unitate primară; ea distinge relațiile absolute fără a înțelege treimea în mod desăvârșit. „Nu am început să mă gândesc la Unitate atunci când Treimea m-a scăldat în splendoarea ei. Nu am început să mă gândesc la Treime atunci când Unitatea a pus stăpânire asupra mea. Când unul dintre cei trei mi se arată, cred că acesta este totul; atât de plin este ochiul meu și atât de mult toate celelalte scapă vederii mele, căci în duhul meu, prea limitat pentru a-L înțelege pe Cel Unul nu mai rămâne loc pentru altceva. Când Îi aduc pe cei Trei în același gând, văd doar o singură flacără, fără a fi în stare divid sau să analizez această lumină unificată”<sup>14</sup>.

La Sfântul Grigorie de Nazianz găsim prima și cea mai lapidară concepție a esenței mistice a creștinismului, punând în balanța cunoașterii contemplative a lui Dumnezeu, necesitatea îndumnezeirii omului. „Dumnezeu este inaccesibil oamenilor. Fiind inaccesibil, El provoacă admirația. Prin admirație naște în noi dorința de a-L cunoaște. Prin această dorință El ne purifică. Prin purificare ne face asemenea Lui. Atunci El intră în raporturi intime cu acei care au devenit asemenea Lui, Dumnezeu făcându-Se astfel una cu dumnezeii (adică oamenii îndumnezeiți) și lăsându-Se astfel cunoscut de ei”<sup>15</sup>.

În teologia mistică, ca și în multe aspecte ale teologiei dogmatice, cel care a dezvoltat moștenirea atanasiană este Sfântul Grigorie al Nyssei. Ca teolog speculativ, el a fost cu siguranță cel mai mare dintre cei trei Părinți Capadocieni, deși a fost inferior celorlalți doi în aptitudini retorice și în abilitățile organizatorice. Teologia Sfântului Grigorie de Nyssa este profund niceeană și mai ales profund atanasiană. Pentru el, sufletul laolaltă cu celelalte creaturi, este creat din nimic. În elaborarea unei diviziuni ierarhice a ființei, el utilizează distincția platonicească dintre realitatea inteligibilă și cea sensibilă. Pentru el, domeniul inteligibilului se divide în ceea ce este necreat și creator, pe de o parte, și ceea ce este creat pe de altă parte – și aceasta este diviziunea fundamentală. Astfel, distincția dintre realitatea inteligibilă necreată, de care țin numai Persoanele Sfintei Treimi, și ordinea creată, traversează însăși distincția platonicească dintre inteligibil și sensibil. Abisul dintre necreat și creat este pentru Sfântul Grigorie de Nyssa atât de imens încât nu există pentru suflet nicio posibilitate să treacă peste el; nu există niciun extaz în care sufletul să-și părăsească natura creată și să treacă în necreat. Respingerea posibilităților extazului îl distinge pe Grigorie al Nyssei de mistica păgână a platonismului și neoplatonismului. Învățătura despre creația din nimic înseamnă pentru el că nu există niciun punct de contact între suflet și Dumnezeu, și astfel Dumnezeu este cu totul necunoscut pentru suflet, iar sufletul nu poate avea nicio experiență a lui Dumnezeu decât în măsura în care Dumnezeu Însuși face posibilă această experiență. Neputința cunoașterii lui Dumnezeu este cea care conduce la insistența lui Grigorie pe faptul că numai datorită Întrupării, numai pentru că Dumnezeu S-a arătat pe Sine Însuși - și iubirea Sa - printre noi, numai de aceea Îl putem cunoaște. Pe măsură ce sufletul răspunde iubirii lui Dumnezeu, pe măsură ce se apropie de Dumnezeul Cel Necunoscut, el intră într-un întuneric tot mai adânc și-L cunoaște într-un mod care depășește cunoașterea<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, II, 3, traducere Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 23;

<sup>14</sup> Idem, *In sanctum baptisma*, or. 40, 41, P.G. 36, col. 417, apud Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 70;

<sup>15</sup> Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Tiparul tipografiei eparhiale, Sibiu, 1996, p. 156;

<sup>16</sup> Andrew Louth, *op.cit.*, p. 118;

Sfântul Grigorie de Nyssa, urmându-l pe Origen, stabilește cele trei vârste ale vieții duhovnicești. Copilăriei îi corespunde cartea *Pildelor*, tinereții, *Eclesiastul*, maturității, *Cântarea Cântărilor*. Fără a forța prea mult această clasificare, *Viața lui Moise* arată aceleași grade: rugul aprins sau iluminarea, norul și întunericul<sup>17</sup>. Acestea nu sunt etape propriu-zise, ci un progres care înaintea prin depășiri perpetue fără a înceta vreodată. Orice iluminare devine întunecoasă pentru a stimula progresul spre mai multă lumină. După purificarea deplină, deasupra aparențelor și a senzitivului, trebuie să-L percepem pe Dumnezeu în lucrările și atributele Sale. În al treilea grad, contemplarea celor inteligibile este depășită pentru experiența prezenței lui Dumnezeu. Sufletul începe să-L „vadă pe Dumnezeu în întuneric”; este o vedere reflectată în oglinda sufletului, contemplare unică pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o numește *Teognosia*. Spre deosebire de Sfântul Grigorie de Nazianz, aici, Sfântul Grigorie de Nyssa scoate în evidență întunericul, cunoașterea lui Dumnezeu tainică și ascunsă<sup>18</sup>. Progresul e de la lumină spre un întuneric tot mai adânc. Stadiul inițial e îndepărtarea întunericului erorii de către lumina adevărului. Dar, începând de aici, cu cât sufletul progresează mai mult, cu atât mai adânc e întunericul în care intră, până sufletul e tăiat de tot ceea ce poate fi sesizat de simțuri și rațiune. Contrastul cu Origen este total. În timp ce pentru Origen sufletul urmează o cale de lumină - întunericul pe care-l întâlnește e destrămat pe măsură ce progresează - la Sfântul Grigorie de Nyssa sufletul călătorește tot mai adânc în întuneric<sup>19</sup>.

Așadar, Sfântul Grigorie de Nyssa distinge ca o primă cale, calea Luminii, în care sufletul se întoarce de la realitatea falsă la Dumnezeu, singura Realitate adevărată. Cele două laturi, activă și contemplativă, ale acestei căi sunt clare. Latura activă e purificarea și restaurarea în noi a chipului lui Dumnezeu. Părintele Daniélou rezumă scopul primei căi în două cuvinte: *apatheia* și *parresia*, nepătimire și îndrăzneală; astfel pregătit, sufletul este gata să se apropie de Dumnezeu. Latura contemplativă a acestei prime căi e intim legată de latura activă, căci ea este recunoașterea faptului că numai Dumnezeu există cu adevărat, că El este singurul obiect demn de iubirea sufletului. Urmând lui Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa leagă prima cale, constând din purificare și iluminare, de Taina Botezului, și într-adevăr de-a lungul întregii sale teologii mistice el e preocupat să o pună în legătură cu viața sacramentală a Bisericii<sup>20</sup>.

Cea a de a doua cale e calea Norului, în care sufletul învață zădărnicia lucrurilor create. Sufletul curățit nu învață doar zădărnicia lucrurilor create, învață să vadă în ele și manifestarea slavei lui Dumnezeu. Când vorbește de aceasta, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de „contemplarea adevăratei realități” și de „cunoașterea realității inteligibile” Cea de a doua cale este astfel domeniul *theoriei* platonice: contemplarea tărâmului realității adevărate, cea a Formelor. Mai întâi observăm că, după Sfântul Grigorie de Nyssa, teoria platonice nu este sfârșitul căii; ea aparține mai degrabă fazei intermediare. Se observă un contrast uimitor nu numai cu Platon, ci și cu Origen și cu Evagrie Ponticul; contemplația e o etapă a căii, nu sfârșitul ei<sup>21</sup>.

Cea de a treia cale e intrarea în Întuneric. A intra în întuneric înseamnă a intra în conștiința incomprehensibilității lui Dumnezeu; aici există doar vedere prin nevedere, doar cunoaștere prin necunoaștere. Motivul e imposibilitatea absolută a cunoașterii lui Dumnezeu.

---

<sup>17</sup> Lumina se referă la revelația lui Dumnezeu Însuși dată lui Moise în Rugul Aprins, iar Norul și Întunericul referindu-se la cele două urcușuri ale lui Moise pe Muntele Sinai; în cel de-al doilea din aceste urcușuri, ca răspuns la cererea sa de a vedea fața lui Dumnezeu, Moise e așezat într-o crăpătură a stâncii și vede spatele lui Dumnezeu în timp ce Acesta trece.

<sup>18</sup> Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, p. 53;

<sup>19</sup> Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine – De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 121;

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 122;

<sup>21</sup> *Ibidem*

Dar Sfântul Grigorie merge mai departe; el nu spune doar că Dumnezeu este incognoscibil și că a conștientiza aceasta înseamnă a intra în întunericul divin. Iată cum explică Sfântul Grigorie de Nyssa cererea lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu față către față: „... Moise – scrie Grigorie – a cerut să- L vadă pe Dumnezeu și iată povățuirea pe care o primește despre cum anume să-L vadă: a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L urma oriunde ne-ar putea duce”(Comentariu la Cântarea Cântărilor, omilia VI, 888A). Aceasta este învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre așa-numita *epectasis*<sup>22</sup>. Cu alte cuvinte, sufletul tinde în mod continuu spre Dumnezeu, spre cunoașterea Lui. Dar nu există satisfacție ultimă, nu există unire finală, nici extaz în care sufletul să fie răpit din timp și să realizeze o astfel de unire. E doar o tot mai adâncă pătrundere în întuneric. Este limpede că învățătura despre *epectasis* a Sfântului Grigorie se ivește din profundul său simț al prăpastiei de netrecut dintre suflet și Dumnezeu, implicate de o înțelegere radicală a creației din nimic, și este pentru el o alternativă la învățătura despre extaz<sup>23</sup>.

După cum am văzut, întunericul este, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, ceea ce ne separă de lumina Treimii. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, întunericul prin care Moise a pătruns spre culmea Muntelui Sinai reprezintă, dimpotrivă, o formă de comuniune cu Dumnezeu, superioară contemplării luminii rugului arzător în care Dumnezeu S-a arătat lui Moise la începutul rătăcirilor sale. Dacă Dumnezeu Se arată ca lumină, iar mai apoi ca întuneric, aceasta înseamnă pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, că nu este posibilă vederea ființei divine, iar unirea se prezintă ca o cărare care merge dincolo de vedere, *theoria*, dincolo de inteligență, în acea sferă în care cunoașterea este suspendată, rămânând doar iubirea, sau mai exact unde gnoza devine *agape*. Tânjind după Dumnezeu din ce în ce mai mult, sufletul nu încetează a crește și a merge dincolo de sine, a ieși din sine, iubirea lui devenind din ce în ce mai arzătoare și mai neîndestulată, în așa măsură încât se unește din ce în ce mai mult cu Dumnezeu. Astfel mireasa din Cântarea Cântărilor își așteaptă mirele conștientă că fiind de faptul că unirea nu va avea sfârșit, că urcușul spre Dumnezeu nu se termină, că fericirea este un progres infinit...<sup>24</sup>.

Noțiunea de „energie” fusese discutată pe larg în special în controversa dintre Părinții Capadocieni și Eunomie. „Energiiile lui Dumnezeu coboară la noi”, scria Sfântul Vasile cel Mare, în timp ce ființa Sa rămâne inaccesibilă”. La Sfântul Grigorie de Nyssa, energia desemnează în mod constant ceea ce se poate împărtăși: „Cel nevăzut prin fire devine văzut prin energiile Sale”<sup>25</sup>. Sfântul Grigorie de Nyssa recurge la aceeași distincție dintre ființa incognoscibilă și de nenumit și energii. Tot ceea ce știm despre Dumnezeu este energie sau mișcare *ad extra* și nu ființa Sa; or, orice lucrare sau energie este întotdeauna un act trinitar: „de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt”. Există deci un singur Dumnezeu. Există, de asemenea, o singură natură umană, dar fiecare ins uman acționează prin el însuși, posedând, deci, propria sa energie: putem și trebuie așadar să vorbim despre oameni la plural. Dar ipostasurile divine

---

<sup>22</sup> Ideea epectazelor statuează în gândirea Sfântului Grigorie o perspectivă paradoxală asupra mișcării, perspectivă dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Astfel, în procesul urcușului duhovnicesc întâlnim atât un aspect de stabilitate, cât și un aspect de mișcare. Sfântul Grigorie rezolvă acest paradox al „mișcării stabile” arătând că „același lucru este și stare și mișcare. Pentru că cel ce urcă, fără îndoială nu stă; și cel ce stă nu urcă. Dar aici a sta înseamnă a urca. Iar aceasta înseamnă că, cu cât cineva rămâne mai întărit și mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult drumul virtuții” (Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 50);

<sup>23</sup> Andrew Louth, *op. cit.*, p. 128;

<sup>24</sup> Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 74-75;

<sup>25</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *De beatitudine*, VI, PG, 44, col. 1269, apud John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere Pr. Nicolai Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 154;

există înlăuntrul naturii dumnezeiești incognoscibile și transcendente, în așa fel încât Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au doar o singură energie; există deci un singur Dumnezeu<sup>26</sup>.

**Marian Mihailescu**

---

<sup>26</sup>John Meyendorff, *op. cit.*, p. 154;