

EPECTAZA DE DUPĂ MOARTEA FIZICĂ, ÎN LUMINA ÎNVĂȚĂTURII SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

Pr. asist. cerc. dr. Liviu PETCU
Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din Iași

Abstract

Gregory of Nyssa's theology of the spiritual life has come in for special study in recent years. While many Greek theologians have described the soul's movement toward God, even using the word ἐπέκτασις drawing on Paul's participle in Phil. 3, 13, Gregory is original in claiming that man's ultimate end is itself and endless progression. The τέλος of life is beatitude, because we are blessed by participation in God, and thus both the definition of human beatitude and the τέλος of life according to virtue consists in assimilation to Him. On the one hand, God is satisfying the soul. But Gregory's eschatology is summed up in a paradox, that our satisfaction is never to be satisfied. Such is the dynamic, on-going process of ἐπέκτασις, a movement beyond all experience, for the good, as Gregory so often points out, is not circumscribed by death. The summit of religious experience, even after death, is not marked by satisfaction, but by desire. Saint Gregory stands out among Christians theologian for developing an eschatology that denies the soul final knowledge, rest and satisfaction in God.

Keywords: perpetual progress, soul's movement, knowledge, satisfaction in God, desire, union, perfection, death.

1. Ce este epectaza? Delimitări conceptuale.

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea neconținută a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu la mai multa unire „epectază” (ἐπέκτασις). Epectaza este „doctrina evoluției neconținute în fericirea desăvârșită. Această evoluție începe pe pământ, dar continuă după moartea noastră”¹. Tensiunea perpetuă a sufletului spre cultivarea binelui, spre cunoașterea lui Dumnezeu și unirea

¹Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pavai, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 191.

cu El a fost desemnată, de Sfântul Grigorie de Nyssa, prin substantivul *ἐπέκτασις* (gr. *ἐπέκτασις, -εως* – întindere perpetuă, din ce în ce mai mult, în sensul de a atinge un țel; urcuș; întindere, elongație, extensie, expansiune)². Această învățătură dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa constituie de fapt unul dintre aspectele cele mai originale ale gândirii marelui capadocian.

Jean Daniélou, care susține că Sfântul Grigorie pune un accent deosebit în opera sa pe elanul vieții spirituale³, a propus numirea acestui aspect al teologiei mistice a Sfântului Grigorie prin termenul „epectază”, denumire care a fost acceptată de majoritatea teologilor⁴. Acest cuvânt – *ἐπέκτασις* – apare o singură dată la Sfântul Grigorie într-un sens mistic, cum recunoaște și Jean Daniélou însuși⁵. În pasajul din care arhipăstorul Nyssei a extras denumirea doctrinei, Sfântul Pavel scrie: „Fraților, nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus.

² Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 2000, p. 731. În *Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 888A; PSB, vol. 29, pp. 191-192. Cuvântul provine de la *ἐπ-εκ-τεινομένην* „a tinde în afară”, folosit de Sfântul Apostol Pavel în Filip. 3, 13, „tinzând spre cel dinainte”, versetul care l-a inspirat pe Sfântul Grigorie în folosirea cuvântului. Sintagma *ἐπεκτείνειν τον οφθαλμόν* semnifică „a holba (cășca) ochii”, efortul de a privi cu insistență spre un obiect sensibil. Mai adesea, *ἐπεκτείνειν* semnifică efortul spiritului tinzând spre un obiect invizibil, iar, în mod particular, al celui care se străduiește să cuprindă esența divină. În acest din urmă sens îl folosește și Sfântul Grigorie de Nyssa, când afirmă că, „plecând de la momentul prezent, ca de la un centru, noi întindem spiritul nostru și îl facem să se întoarcă la căutarea vieții infinite” (P. G. XLV, col. 457A). Sau încă – și ne apropiem și mai mult – când vorbește despre sufletul tinzând spre sfințenia lui Dumnezeu: „cum este posibil pentru micimea omenească să tindă (*ἐπεκτείνεσται*) spre fericirea care se vede în Dumnezeu....” (P. G. XLVI, col. 245C) *apud* Chișcari Ilie, *Concepția despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței* –, în Revista „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă «Patriarhul Justinian»”, Editura Universității din București, 2005, pp. 592-593.

³ Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*, Aubier, Paris, 1944, p. 291.

⁴ Idem, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nyse*, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, ed. Charles Baumgartner, tome II, deuxième partie, Beauchesne, Paris, 1953, col. 1882. A se vedea și Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 592.

⁵ Jean Daniélou, *Platonisme...*, p. 298.

Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând (m-am întins, am aspirat) (*ἐπεκτεινόμεαι*) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus” (Filip. 3, 12-13). Sufletul tinde în mod continuu spre Dumnezeu, spre cunoașterea Lui. Dar nu există satisfacție ultimă, nu există unire finală, nici un extaz sau o unire finală cu Dumnezeu. Textul acesta biblic revine mereu, ca un leitmotiv, în locurile în care Sfântul Grigorie abordează această problematică a epectazei.

Epectaza reprezintă o pătrundere a omului către necunoscut, o depășire perpetuă a acestuia. Această imagine nouă privind cunoașterea lui Dumnezeu poartă numele „epectază” și este prezentă în întreaga operă a Sfântului Grigorie de Nyssa. Lucrările Sfântului Părinte capadocian „sunt străbătute, ca un fir roșu, de această mișcare de depășire perpetuă a omului sau a naturii umane, a înălțării sale spirituale fără sfârșit. Ea este deci o idee și o apreciere originală a Sfântului Grigorie de Nyssa”⁶.

Epectaza este un progres neîncetat în virtute și în cunoașterea lui Dumnezeu, căci viața creștină presupune un urcuș continuu spre desăvârșirea a cărei hotar este nehotărnicirea. Potrivit acestei învățături, sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-un continuu urcuș către treptele superioare ale plenitudinii harului. 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, înaintând, 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 confundat în vederea lui Dumnezeu, Dumnezeu dându-i o vedere mereu nouă. Această mișcare este născută de „distanța mereu infinită dintre ceea ce posedă el din Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu este”⁷. Viața duhovnicească este astfel o neîncetată transformare a sufletului întru Hristos sub forma unei ardori mereu crescânde, setea de Dumnezeu crescând pe măsură ce ne împărtășim de El,

⁶Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée*, Paris, 1942, p. 19.

⁷Jean Danielou, *Platonisme...*, pp. 305-307.

și a unei statornicii de asemenea mereu crescânde, a sufletului unificat și fixat tot mai mult în Dumnezeu.

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 e de fiecare dată interior nouă în unire și de fiecare dată exterior, transcendent prin ființa Sa”⁸. Epectaza este „tensiunea de la natura creată spre natura necreată, fără ca vreodată să ajungă la starea Necreatului divin”⁹.

Epectaza este deci elanul perpetuu al sufletului către Dumnezeu. Altfel spus, epectaza Sfântului Grigorie de Nyssa este o încercare de a răspunde la dificultatea legată de imposibilitatea de a înțelege Divinitatea: infinitul este imposibil de atins, dar este posibilă apropierea tot mai mare, infinită, de el. De aceea Ekkehard Mühlenberg a tras concluzia, în cartea sa despre *Infinitul lui Dumnezeu la Grigorie de Nyssa* (Göttingen, 1986), că nu există niciodată o unire mistică la Sfântul Grigorie, o teză pe care niciunul dintre discipolii părintelui Daniélou nu o putuse accepta: Charles Kannengiesser a făcut un referat critic asupra ei¹⁰. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de apofatic ca epectază; viața întregă este o căutare necurmată a lui Dumnezeu, căutarea în crepuscul, dar crepusculul nu-l învăluie niciodată în mod deplin pe căutător. Doctrina *epektasis*-ului reprezintă, deci, perfecțiunea ca proces de progres continuu în tinderea sufletului spre infinit. Hristos progresează continuu în inimile noastre.

Implicațiile acestei faimoase teorii privind progresul etern, *ἐπέκτασις*, sunt uimitoare: potrivit Sfântului Grigorie, nu există o vedere fericită sfântă (ultimă) a lui Dumnezeu. Chiar dacă sufletul ia contact direct cu Dumnezeu și este transformat după

⁸ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005, p. 69.

⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰ Ysabel de Andia, *Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică, dar știu ce spun când evoc experiența mistică a marilor sfinți despre care vorbesc*, în Cristian Bădiliță, *Știință, dragoste, credință*, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 185. Mühlenberg ar fi avut dreptate dacă s-ar fi referit la faptul că nu există o unire mistică totală, finală cu Dumnezeu.

asemănarea Lui, acestuia nu i se satisface (acordă) niciodată cunoașterea cuprinzătoare a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu atinge niciodată unirea cu Dumnezeu; nu există extaz ultim. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă, în adâncimi și mai adânci¹¹. Sufletul tinde constant spre Dumnezeu, tânjind după ceea ce este dincolo de el. Prin urmare, culmea experienței religioase, chiar după moarte, nu este marcată de satisfacție (χόρος), ci de dorință (έρως). Sfântul Grigorie se remarcă printre teologii creștini prin elaborarea unei eshatologii care neagă sufletului cunoașterea finală, odihna și satisfacția întru Dumnezeu¹².

Patrologul Andrew Louth, făcând referire la cele trei fațete ale experienței mistice – oglinda sufletului, simțurile duhovnicești și sălășluirea Cuvântului – subliniază că ceea ce adaugă ele este o relatare extrem de variată și sensibilă a experienței lui Dumnezeu în întunericul divin făcută de suflet. „E o experiență dincolo de simțuri și dincolo de intelect; e simțirea unei miresme care desfată și înrobește sufletul. Învățătura despre έπέκτασις trebuie văzută în această lumină. La urma urmei, ea nu este o înlocuire a misticii cu moralismul: e o înțelegere a experienței mistice, în care sufletul este atras tot mai mult într-o experiență tot mai adâncă. Căci experiența lui Dumnezeu e inepuizabilă. El nu poate fi niciodată cunoscut sau surprins definitiv”¹³.

Simbolul epectazei, care înseamnă progres în virtute și acțiune, este Moise, care nu se oprește niciodată din urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci, odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează de a urca treptele acesteia și continuă mereu să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară. Creștinul nu trebuie să renunțe niciodată la ceea ce a dobândit, ci trebuie să desăvârșească în mod continuu ceea ce a început: „Duceți până la capăt fapta” (II Cor. 8, 11).

¹¹ Jean Daniélou, *Introduction of Grom Glory to Glory*, Scribner, New York, 1961, p. 59.

¹² Kathryn Rombs, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications*, în Revista „Studia Patristica”, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, p. 288.

¹³ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 135-136.

Concluzionând, subliniem că, potrivit Sfântului Grigorie, nu putem realiza niciodată uniunea supremă cu Dumnezeu, ci doar putem să ne dezvoltăm perpetuu spre a ajunge la El.

2. Nașterea epectazei și respingerea erorii origeniste

Tocmai în contextul unei atente considerări a limitelor neoplatonismului în aplicarea sa la creștinism, Sfântul Grigorie reliefează prăpastia imensă dintre Dumnezeu necreat și sufletul creat, care este atât de mare încât sufletul nu are nici o identificare sau punct de contact cu Divinitatea Trinitară. Nu se mai poate susține în mod legitim că Dumnezeu este amestecat în substanța creată, inclusiv în suflete, o doctrină foarte veche a neoplatonismului. A spune că avem cunoștința (totală) de Dumnezeu înseamnă să ne asumăm riscul de a aduce în colaps distincția dintre Dumnezeu și sufletul uman creat, distincție pe care Sfântul Grigorie vrea s-o mențină fermă. Conform tradiției epistemologice grecești, contemplarea sau cunoașterea implică o identificare ontologică a cunosătorului și a lucrului cunoscut. Sfântul Grigorie se îndepărtează de o viziune optimistă în cunoașterea lui Dumnezeu de către suflet, preferând în schimb o teologie negativă a dorinței perpetue¹⁴.

Implicat în disputele doctrinare împotriva celor care Îl reduceau pe Dumnezeu la o Ființă limitată, care putea fi cuprinsă de intelectul uman, Sfântul Grigorie descrie sufletul creștin ca angajat într-o căutare neîncetată a Dumnezeului inepuizabil.

Doctrina spirituală a epectazei Sfântului Grigorie de Nyssa ia naștere și formă din apărarea doctrinei ortodoxe niceene. Teologii niceeni, în special Sfântul Atanasie, au recunoscut eroarea tezei origeniste, rezultat al influenței neoplatonice, anume că Logosul sau Cuvântul este dispus ierarhic deasupra sufletelor, dar mai jos (sub) Tatăl, fiind reflexia Lui perfectă, dar nefiind una în substanță cu El. Orice tentativă de a vorbi despre Fiul într-o manieră subordonată comportă riscul localizării Fiului de partea creației, chiar acest aspect fiind ceea ce au susținut arienii¹⁵. Andrew Louth este de părere că învățătura despre *ἐπέκτασις* a Sfântului Grigorie

¹⁴ Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 289.

¹⁵ *Ibidem*.

se ivește din profundul său simț al prăpastiei de netrecut dintre suflet și Dumnezeu, implicate de o înțelegere radicală a creației din nimic¹⁶.

Un al doilea impuls pe care îl primește Sfântul Grigorie în direcția propunerii unei teologii spirituale apofatice vine de la lupta împotriva celor care au susținut că Dumnezeu este cognoscibil pentru că este finit. Origen a subscris la ecuația clasică a grecilor referitoare la nelimitarea imperfectă, susținându-se astfel că, măcar într-un anume sens, Dumnezeu este limitat¹⁷: „Pentru că trebuie să recunoaștem că puterea lui Dumnezeu este finită și nu trebuie, sub pretextul de a-L preamări, să-I pierdem din vedere limitările. Pentru că dacă puterea divină ar fi infinită, cu necesitate nu s-ar putea înțelege nici ea însăși, din moment ce infinitul este, prin natura sa, incomprehensibil”¹⁸.

Eunomie îl urmează pe Origen în această privință și conchide că Dumnezeu, Care este finit, poate fi cunoscut în esență¹⁹.

Origen a fost condamnat pentru că a susținut că sufletele, îndestulate în dorința lor prin viziunea lor asupra esenței divine finite, își schimbă centrul curiozității și cad din fericire. Al doilea Sinod de la Constantinopol anatemizează această descriere din *De Principiis*, II.8.3, unde se menționează că creaturile raționale au fost cuprinse de plictiseala iubirii și contemplației divine și s-au schimbat în rău, fiecare proporțional cu înclinația sa în această direcție; și au luat trupuri²⁰. Sfântul Grigorie se opune posibilității cum că sufletul ar putea să se plictisească de viziunea fericită și declară că sufletul nu se poate sătura, nici chiar în viața viitoare. Și de ce nu? Pentru că Dumnezeu este infinit: sufletul nu finalizează niciodată cunoașterea lui Dumnezeu. În acest context, pasajele privind dorința crescândă și insașiabilitatea sufletului pentru Dumnezeu au o melodie mai optimistă²¹.

¹⁶ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 135.

¹⁷ Aici se constată limpede una din erorile scriitorului bisericesc Origen.

¹⁸ *On First Principles*, II.9.1. Păstrate la greci; omise de Rufinus; cf. Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 289.

¹⁹ Kathryn Rombs, *op. cit.*, pp. 289-290.

²⁰ *Ibidem*, p. 290.

²¹ *Ibidem*, pp. 290-291.

O corecție discretă, deși extensivă, a ideilor lui Origen constă în înlocuirea conceptului origenian de perfecțiune ca *στάσις*, cu dinamica noțiune gregoriană de perfecțiune ca progres continuu (*προκόπη*) în viața divină²².

Suținerea Sfântului Grigorie că sufletul va crește neîncetat în dorință și neodihnă este binevenită, în special, în fața ideii eretice a căderii sufletului.

În contextul disputelor doctrinare în care era angajat Sfântul Grigorie – acest *Stâlp al Ortodoxiei* –, putem vedea cât de pozitivă este teologia sa. Prin accentul pe care îl pune pe infinitatea lui Dumnezeu, el protejează doctrina creștină în fața anomeanismului și teoriei origeniste a sufletului căzut. În asociere cu insistența asupra distincției logice dintre creat și necreat, punct crucial al teologiei niceene, Sfântul Grigorie deduce în mod natural concluzia că sufletul finit nu poate epuiza niciodată adâncimile lui Dumnezeu, ci continuă să se înalțe etern spre Dumnezeu, găsind perfecțiunea în chiar dorința de înălțare.

Dar, în apărarea doctrinei ortodoxe, Sfântul Grigorie ridică o pretenție neobișnuită: sufletul tinde după un Dumnezeu pe care nu-L va cunoaște niciodată pe deplin. Această iubire neîmplinită își găsește expresia în Cântarea Cântărilor, în care Sfântul Grigorie vede o alegorie a vieții eterne cu Dumnezeu. Sufletul, ieșind la cuvântul Iubitului, îl caută, dar nu-l găsește. Îl strigă, deși el nu poate fi atins, prins. În acest sens, mireasa este, într-un anume sens, rănită și bătută (învinsă), din cauza frustrării a ceea ce dorește, acum crezând că dorința ei arzătoare pentru Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută²³. Sfântul Grigorie continuă prin a spune că sufletul este ușurat să afle că „adevărata satisfacere a dorinței sale constă în a-și continua neostoit căutarea și a nu-și opri nicicând înălțarea...”, dar agonia are ultimul cuvânt: „Apoi, ea este sfâșiată (în înțeles figurat, *n. tr.*) de o și mai arzătoare năzuință”. Este important să ne reținem de la a interpreta orice negativitate

²² J.A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians*, în Michael J. Christensen și Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, p. 106.

²³ *From Glory to Glory*, cu o „Introducere” a lui Jean Daniélou, Scribner, New York, 1961, p. 62.

reală a acestei doctrine. Daniélou citează pasajul de mai sus, finalizat cu năzuința arzătoare a sufletului, și îl citează ca dovadă că sufletul este „satisfăcut în fiecare moment”²⁴.

Deși a fost acuzat a fi fost influențat de Origen și că ar fi lăsat idealismul să-i domine gândirea, o analiză a doctrinei sale asupra *ἐπέκτασις*-ului și *θέωσις*-ului arată că soteriologia sa rezultă în mod direct din chiar punctele asupra cărora se opune lui Origen și neoplatonismului²⁵.

3. Ființa care ajunge să fie nu încetează să devină. Existența noastră subzistă în mișcare infinită.

Timpul, această mișcare fizică este ea însăși fondată pe o mișcare primordială, să o numim o mișcare metafizică, care este comună tuturor creaturilor: și anume, trecerea de la inexistență la existență. „Deja, tranziția de la neființă la ființă este mișcare și schimbare”²⁶. „Numai Natura necreată este incapabilă de mișcare. Restul este supus schimbării, pentru că, fără excepție, a început prin modificare, atras fiind de puterea divină din neființă la existență”²⁷. Dar știm deja că acest „început” al ființei nu trebuie înțeles într-un mod temporal, timpul fiind o categorie a creatului. Ființa care ajunge să fie nu încetează să devină sau, mai bine spus, evoluează în totalitatea sa. Ideea de schimbare introdusă aici este prin urmare subiacentă tuturor ființelor: „Din moment ce posedă începutul (*ἀρχή*) ființei sale prin schimbare, este imposibil să nu fie într-un tot variabilă (*τῆς ἐπιτόξ*)”²⁸. Pentru creatura materială, această perseverență în schimbare este reprezentată chiar de timp. Pe de altă parte, pentru ființa spirituală, participarea este cauza ființării, nu numai în măsura în care îi este sursă, ci și în măsura

²⁴ *Ibidem*, p. 62; Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 291.

²⁵ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicolas of Cusa*, Catholic University of America, Washington, 2007, p. 25.

²⁶ Idem, *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 184C; cf. Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc, Ignatius Press, San Francisco, 1995, p. 37.

²⁷ Idem, *Oratio catechetica magna*, P. G. XLV, col. 28D.

²⁸ *Ibidem*, col. 57D; col. 40AB: „Începând să existe ca rezultat direct al schimbării, avansează continuu, prin schimbare”; cf. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 37.

în care îi este final. Din moment ce existența sa este, ca să spunem așa, un continuu efort de a se menține în viață, perfecțiunea sa constă dintr-un efort perpetuu spre Dumnezeu. Acest efort este participarea spirituală în Dumnezeu. Sfântul Grigorie subliniază că lumea, creația, se situează în domeniul frumosului doar printr-o participare în tot ceea ce este mai bun. Nu a început să existe într-un punct sau altul, ci în fiecare moment este percepută a fi în stadiile de început, datorită creșterii sale perpetue spre ceea ce este cel mai mare bun²⁹.

Aspirația omului este infinită, fiind o înălțare verticală nelimitată: „Sufletul nu-și va atinge niciodată perfecțiunea proprie finală, pentru că nu va întâlni niciodată o limită (...) va fi întotdeauna transformat în ceva mai bun”³⁰. Motivul pentru această devenire infinită este chiar infinitatea sursei, cu care caută creatura să fie reunită: „Din moment ce Primul Bine este infinit în natura sa, comuniunea cu el din partea celui a cărui sete este ostoită de Bine va trebui să fie și ea infinită, capabilă de sporire eternă”³¹. Aceasta exprimă mișcarea ascendentă a devenirii³², care este ideea și dorința înăscută de Dumnezeu din creatură³³.

Teologul Hans Urs von Balthasar mai vorbește și de o formă de devenire, și anume una materială, a cărei infinitate imanentă – continuă Balthasar – nu ni s-a relevat încă în mod clar. Chiar, în sens contrar, am identificat un timp și o limită. Dar dacă este adevărat, într-o manieră generală și abstractă, că ființa materială este o mișcare între un început și un sfârșit, ambele transcendând-o, vom nota și că această limitare a fost concepută ca o caracteristică pur intrinsecă, aplicabilă fiecăreia dintre mișcările sale și fiecăruia dintre elementele sale. Are existență numai ca tranziție perpetuă între două extreme în care nu se regăsește.

Această viață materială și efemeră (*?ωδης*) a trupurilor, care avansează printr-o mișcare perpetuă, posedă forța de a fi în virtutea faptului că nu încetează niciodată să se miște. Dar situația

²⁹ Idem, *Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 797A.

³⁰ *Ibidem*, col. 340D.

³¹ *Ibidem*.

³² Erich Przywara, *Analogia entis*, Munich, 1932, p. 73 sq.; cf. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 38.

³³ „Ideea că Divinul se regăsește în mod natural în toți oamenii” (Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, P. G. XLV, col. 1249D).

poate fi asemănată cu un râu. Un râu care își urmează cursul este capabil să arate că albia în care curge este întotdeauna plină, dar nu găsim niciodată aceeași apă în același loc, pentru că o parte a curentului se retrage dintr-un loc dat și, în același timp, o altă parte se apropie de acel loc dat. În mod similar, materia acestei vieți se schimbă în contextul unei anumite mișcări și a unui anumit flux, chiar dacă admite impresii contrarii într-o stare de tranziție perpetuă. Astfel, este imposibil ca această viață să-și oprească procesul de alterare, dar, în locul posibilității de a intra în repaus, posedă o mișcare neobosită, prin schimbarea unor calități similare. Și dacă ar înceta vreodată să se miște, ar înceta, în același moment, să existe.

Astfel trebuie să se golească plinătatea și să se umple goliciunea. Somnul trebuie să urmeze veghii. „Niciuna dintre acestea nu poate avea o durată infinită. Ci, mai curând, fiecare stare trebuie să dea locul altei stări, pentru că prin astfel de substituții, natura se restaurează”³⁴.

Dacă forțele ființei vii sunt în perpetuă încordare, membrele care sunt excesiv întinse vor sfârși prin a se rupe. Invers, o slăbire prelungită a trupului va produce o decădere și disoluție a organismului. Pentru natură, prin urmare, puterea de a continua constă din arta atingerii celor două extreme la momentul oportun (*κατά καιρόν*) și în măsura corespunzătoare (*μετρίως*). Și, printr-o perpetuă tranziție spre opus, ajunge la repaus prin intermediul unei serii de perechi.

Și nu numai ceea ce e viu, ci chiar întreaga lume este concepută conform acestei legi. „Măiestria divină a fost capabilă, prin repaus și mișcare, să confere devenire lucrurilor inexistente și continuitate ființelor”³⁵. „Stabilitatea” este conferită pământului, iar „mișcarea” este conferită cerurilor, astfel încât creația se regăsește într-o deplasare între extreme (*μεταξὺ τῶν ἐναντίων κτίσις*). Din toate direcțiile, creația este „amenințată” de un exces (*ὑπερβολή*) de mișcare sau de repaus, dar, în esență, este și fructul acestor extreme („pentru că ceea ce apare în această lume nu este nimic

³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 165AC; cf. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, col. 128C; *eodem loco*.

altceva decât rezultatul mișcării și stabilității”). Disociindu-le, creația le unește (*μυγνύς ἅμα καὶ διαίρων*) și, astfel, produce marea familie a tuturor ființelor³⁶. Dar nici extremele nu sunt lipsite de contradicții. Cerurile, care par să fie mișcare pură, posedă, în același timp, imobilitatea naturii. Pământul, pe de altă parte, care este, în aparență, stabilitatea pură, suferă modificări de substanță. Înțelepciunea divină a avut două rațiuni profunde pentru această contradicție. Una dintre ele se referă la aceea că nici o parte a lumii nu trebuia să rămână în afara contactului cu celelalte, ci mai curând, „fiecare parte să fie atrasă de cealaltă” și toată creația să fie unită în perspectiva aceleiași aspirații armonioase (*συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἢ κτίσις*). Al doilea motiv, care urmează imediat din primul, este că nici o parte a universului să nu poată fi considerată a reprezenta Divinul, nici cerurile, pe baza imutabilității lor, nici pământul, pe baza stabilității sale³⁷.

Politeismul a luat naștere când oamenii s-au minunat în fața lumii, nu în întregimea sa, ci în părțile sale³⁸, în timp ce cuvintele Genezei: „Și a văzut Dumnezeu că sunt toate foarte bune” pot fi aplicate doar întregului³⁹. Pentru că binele nu este niciodată unul dintre opuși, din moment ce ultimele sunt „bune” doar în relație reciprocă⁴⁰. Continuitatea întregului (*συνεχές ἐστὶ τὸ πᾶν ἑαυτῶ*) este care conduce, într-un ritm constant, de la o extremă la alta (*οὐκ ἔχειτινὰ λύσιν ἢ ἄρμονίαν*) și care leagă indisolubil opuziile unul de altul (*οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸν συναφείας*)⁴¹. Această lume plină de „vicisitudini, de transmutări de toate felurile”⁴² este cea care Îl face pe Dumnezeu să pronunțe expresia *λίαν καλόν* („foarte bun”). Pentru că perfecțiunea acestui univers este o perfecțiune simfonică, ce reclamă o diversitate de sunete și instrumente pentru a forma un ritm și o armonie care sunt, în

³⁶ *Ibidem*, col. 128C-129B; *loc. cit.*, p. 40.

³⁷ *Ibidem*, col. 129C-132A; *cf.* Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ *Ibidem*, col. 682B.

³⁹ *Idem*, *De mortuis*, III, P. G. XLVI, col. 500BC. *Cf.* *Idem*, *In hexaemeron* I, P. G. XLV, col. 92CD.

⁴⁰ *Idem*, *De mortuis*, III, P. G. XLVI, col. 500CD.

⁴¹ *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 724D.

⁴² *In Christi Resurrectionem*, P. G. XLVI, col. 672D.

același timp, multiple și unice⁴³. În acest amestec imens (τοῦ παντὸς κρᾶσις), atingerea mutuală a elementelor (αὐτῇ ἐαυτῆς ἀπτομένη) produce acea stabilitate unică, ritm ordonat și invariabil, „un adevărat cântec de preamărire pentru slava inexprimabilă a lui Dumnezeu”⁴⁴. În acest sistem de acord armonios, fiecare calitate subliniază, prin chiar opoziția sa, cealaltă calitate, „astfel încât în mișcare apare ceea ce este stabil și în repaus ceea ce este în perpetuă mișcare”. Încarnată în această tovărășie universală a sentimentului este ideea pură de muzică (ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής ἐστι μουσική), pe care însăși Înțelepciunea lui Dumnezeu a creat-o⁴⁵.

Omul este, prin constituția trupului său, un microcosmos. Proporțiile sale armonioase sunt o imagine a muzicii lumii. Și pentru că „tot ceea ce este în concordanță cu natura este drag naturii”, omul se recunoaște în muzică precum într-o oglindă (ἀναθεωρεῖ ἐαυτὴν ἢ φύσιν)⁴⁶. În melodia polifonică a devenirii, sufletul percepe un ecou al infinității divine la care aspiră, și riscă să se lase sedus de frumusețea aceasta. De această dată, vorbim de o seducție nu de către o parte a lumii care a fost înălțată în absolut, ci de către cântecul devenirii în întregimea sa.

Deocamdată este suficient să înțelegem că infinitatea spiritului creat se opune inevitabil infinității materiei, care reprezintă infinitatea goliciunii, a nimicului (κένωμα καὶ οὐδέν), a timpului și, prin acestea, a finitului însuși, așa cum se opune el infinitului necreat, „care este etern ceea ce este, întotdeauna egal cu el însuși, deasupra întregii creșteri și întregului declin, incapabil de a primi o nouă bunătate”⁴⁷.

⁴³ „Reglementarea ordonată a întregului univers este un tip de armonie muzicală care este acordată interior bogat și divers, conform unei anumite ordini și unui anumit ritm. Această armonie nu este niciodată separată de această ordine simfonică, chiar dacă sunt vizibile numeroase diferențe în părțile sale individuale” (*In inscriptions Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 440C); cf. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁴ *In inscriptions Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 440D-441A.

⁴⁵ *Ibidem*, col. 441B-C.

⁴⁶ *Ibidem*, col. 444A.

⁴⁷ *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 885D.

Trupurile, odată ce au primit primul impuls în jos, sunt conduse în jos prin ele însele, cu o viteză și mai mare, fără ajutor suplimentar, atât timp cât suprafața pe care se mișcă se înclină continuu și nu întâlnesc nici o rezistență la impulsul lor spre în jos. În mod similar, sufletul se mișcă în direcția contrară. Odată ce este eliberat din atașamentul său pământean, devine ușor și iute pentru mișcarea sa spre înălțimi, avântându-se de jos spre înălțimi. Dacă de deasupra nu vine nimic spre el să-i împiedice avântul spre înalt (pentru că Dumnezeu îi atrage pe acei care privesc spre El), sufletul se ridică tot mai sus și își va duce zborul încă mai sus – prin dorința sa de lucruri cerești forțându-se tot înainte spre ce urmează a veni (Filip. 3, 13), după cum spune dumnezeiescul Apostol.

4. Epectaza de după moartea fizică

Cu privire la fericirea veșnică a dreptilor se poate lansa o posibilă întrebare⁴⁸: poate fi aceasta concepută ca o contemplare nemișcată și pe deplin satisfăcută a Divinității sau ea comportă o creștere perpetuă, o neîncetat înnoită descoperire a unei Realități nesfârșite?

În viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, omul posedă un impuls natural spre frumos și bun, adică spre Bine, spre Dumnezeu. Pe de altă parte, răul este finit și, prin urmare, există o limită a distanței parcurse de un om în această direcție. Din moment ce Binele este infinit, nu există o limită a distanței pe care omul o poate parcurge în acea direcție. Deci, chiar după moarte, omul va continua un perpetuu progres în călătoria sa spre Dumnezeu. Pe măsură ce sufletul crește în bunătate, capacitatea sa pentru bunătate crește și ea⁴⁹. Progresul în bine nu se limitează la viața de aici. Un alt pasaj semnificativ, care conectează progresul infinit cu natura lui Dumnezeu, ne arată că, din moment ce Dumnezeu este infinit, există o participare din ce în ce mai mare la slavă pe

⁴⁸ Această chestiune a fost dezbătută și de Arhim. Placide Deseille, în studiul său *Moartea a fost biruită*, traducere de M. Bojin în Revista „Ortodoxia”, XLIV (1998), nr. 1-2, pp. 105-106.

⁴⁹ Donald C. Abel, *The doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's De Instituto Christiano*, în „Thomist; a Speculative Quarterly Review”, 45:3, July, 1981, p. 434.

tot parcursul eternității. Astfel, tema participării gregoriene este o mișcare⁵⁰. „Împărtășirea noastră constantă de natura binecuvântată a Binelui, binecuvântările pe care le primim în fiecare moment sunt într-adevăr mărețe, dar calea care se află dincolo de cuprinderea noastră imediată este infinită. Aceasta se va întâmpla constant celor care se împărtășesc astfel de Binele divin, aceștia bucurându-se întotdeauna de o împărtășire din ce în ce mai extinsă de binecuvântare pe tot parcursul veșniciei... În întreaga eternitate infinită a secolelor, omul care aleargă spre Tine devine constant mai măreț pe măsură ce se înalță, crescând mereu proporțional cu creșterea sa în slavă”⁵¹.

Ideea epectazei fiind dominantă în opera Sfântului Grigorie de Nyssa, el subliniază faptul că această tensiune a omului spre Dumnezeu va continua și în viața veșnică⁵², căci ea depășește timpul și intră în eternitate⁵³, dat fiind faptul că aspectul de stabilitate al epectazei face ca ea să se mențină de-a pururi în starea de mobilitate. Astfel, sufletul, fiind permanent în mișcare, veșnic transpare din ființa lui un impuls al dorinței și al dragostei, care-l face să înainteze mereu în unirea cu Dumnezeu, făcând ca epectaza să depășească timpul și să intre în veșnicie⁵⁴. Sfântul Grigorie vorbește și despre plinătatea fără sațietate a vieții de dincolo⁵⁵ și, mai cu seamă, creșterea neconținută în interiorul căreia moartea este naștere și trezire a simțurilor spirituale⁵⁶.

Dezvoltând aceste idei anterioare, în omilia a VIII-a a operei *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie menționează că marele

⁵⁰ Everett Ferguson, *God's infinity and man's mutability*, în „The Greek Theological Review”, vol. XVIII, nr. 1-2, 1973, p. 67.

⁵¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 940D-941A; a se vedea și *Ibidem*, p. 68.

⁵² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Hexæmeron*, P. G. XLIV, col. 121A.

⁵³ Marius Telea, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁴ Chișcari Ilie, *op. cit.*, varianta online *in extensum* <http://ro.scribd.com/doc/57114971/Epectaza-La-Sf-Grigorie-de-Nyssa> (accesată la data de 11. 08. 2012), p. 16.

⁵⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 96C-97A, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 777B și urm. A se vedea și Jean Daniélou, *Platonisme...*, p. 291 sq.

⁵⁶ Monique Alexander, *Sabia de foc și heruvimii*, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Editura Anastasia, București, 2003, pp. 326, 332-333.

Apostol, descriind către corinteni marile vederi, când a spus că avea îndoială despre firea lui, de trup sau înțelegere, în vremea intrării în rai, mărturisind acestea, zice: „Nu mă socotesc pe mine să fi ajuns, ci mă întind încă spre cele dinainte, uitându-le pe cele străbătute” (Filip. 3, 13). Spune aceasta, adică, și după cerul acela al treilea pe care singur el l-a cunoscut. Căci nu a povestit Moise ceva despre el în Facerea lumii. Și după auzirea negrăită a tainelor raiului, merge încă sus, și nu încetează să-și facă urcușul, necunoscând niciodată, din binele ajuns, hotarul dorinței. Prin acestea socotesc că ne învață că mult e totdeauna ceea ce se află în firea fericită a bunătăților, dar e nesfârșit mai mult ceea ce-i mai presus de ceea ce se apucă mereu; și aceasta se întâmplă pururea celui ce se împărtășește, pricinuindu-li-se celor ce se împărtășesc, în toată nesfârșirea veacurilor, o creștere prin cele neconținut mai mari. Căci „cel curat cu inima, după cuvântul nemincinos al Stăpânului, vede pe Dumnezeu neconținut, după măsura puterii lui, primind atâta înțelegere cât poate cuprinde. Iar lipsa de hotar și necuprinsul dumnezeirii rămâne dincolo de cuprindere. Căci Cel a cărui măreție și slavă nu are margini e totdeauna la fel, privirea contemplându-L la aceeași înălțime. Aceasta a strigat-o și marele David, care a săvârșit urcușurile cele bune în inimă și a mers din putere în putere, zicând: «Tu ești Preaînalt în veci, Doamne» (Ps. 144, 5). Prin aceasta a indicat, socotesc, că în toată eternitatea veacului nesfârșit, cel ce aleargă spre Tine se face pururea mai mare și mai înalt ca sine însuși, crescând neconținut, în mod proporțional, prin urcușul în cele bune. Dar Tu, același ești, Preaînalt, neputând să apari niciodată mai coborât celor ce urcă, prin aceea că ești totdeauna în mod egal mai presus și mai înalt de puterea celor ce se înalță. Aceasta am socotit, așadar, că le statornicește Apostolul despre firea bunătăților negrăite, când zice că binele acela nu l-a văzut vreun ochi, chiar dacă privește pururea. Căci nu vede cât este, ci cât este cu puțință ochiului să privească. Și urechea nu a auzit cât este Cel de care se vorbește, chiar dacă primește pururea cuvântul în auz. Și la inima omului nu s-a suit, chiar dacă cel curat cu inima vede cât poate. Căci ceea ce se cuprinde mereu e totdeauna mai mult decât cele ce s-au cuprins înainte, dar nu hotărniceste în sine ceea ce se caută, ci marginea a ceea ce s-a aflat se face, celor ce urcă, început

spre aflarea celor mai înalte. Și nici cel ce urcă nu se oprește vreodată, primind începutul din început, nici începutul celor pururea mai mari nu se desăvârșește în sine. Căci niciodată dorința celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, ci sufletul urcând printr-o altă dorire mai mare spre alta de mai sus, într-o urcare necontenită, înaintează pururea, prin cele mai înalte, spre Cel nehotărnicit⁵⁷. Astfel sunt minunile pe care participarea la Dumnezeu le lucrează; îl fac pe cel care se îndreaptă spre ele mai mare și mai încăpător: „Căci sufletul se face necontenit mai mare ca sine, prin împărtășire de Cel mai presus de sine, și nu încetează de a crește”⁵⁸. Comentând acest text, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, adânc cunoscător al operei Sfântului Grigorie de Nyssa, scrie următoarele: „Sufletul n-ar putea spori prin împărtășirea de Binele dumnezeiesc, dacă Acesta nu s-ar arăta tot mai înalt și la nesfârșit pe măsură ce sufletul sporește în împărtășirea de El. Binele coboară la sufletul de pe treptele coborâte ca acesta să poată participa la El. Căci și această coborâre din iubire ține de firea bine-lui. Dar apoi urcă, pe măsura urcării sufletului, în împărtășirea de El, ca să râvnească a se împărtăși de stările tot mai înalte ale Lui. El coboară și urcă pentru suflet, dar în sine rămâne mereu infinit. Și cum această râvnă de împărtășire a sufletului este nesfârșită, nesfârșit este și binele dumnezeiesc. Se vede și de aici cât de opus este Sfântul Grigorie de Nyssa origenismului, care, urmând lui Platon, socotea că sufletul se va sătura odată de atâta dulceață, mărginită totuși, a lui Dumnezeu și se va coborî ca să înceapă un nou urcuș”⁵⁹. Într-o altă notă explicativă, același părinte profesor Stăniloae, referindu-se la aceeași temă, adaugă următoarele: „Dar în viața viitoare, ajunși în infinitatea lui Dumnezeu, ne vom *odihni* în ea, vom ajunge la o stabilitate în ea. Dar nici stabilitatea aceea nu va fi o încremenire, ci o lărgire. Pe când în timp și în viața pământească trecem de la una la alta. În eternitate va fi o lărgire în aceeași. De altfel, în parte, experimentăm această lărgire în infinitatea lui Dumnezeu încă de aici. Apoi, însuși faptul că trebuie să ne mișcăm mereu, pentru a cuprinde altceva și altceva, trecând uneori

⁵⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VIII, P. G. XLIV, col. 940A-941C; PSB 29, pp. 222-223.

⁵⁸ *Ibidem*, V, col. 876A-876B.

⁵⁹ Notă explicativă nr. 114, PSB 29, p. 185.

de la un conținut la altul, cu totul contrar (teză-antiteză), ne arată că timpul e făcut pentru eternitate, că în timp tindem să ajungem la cuprinderea totului infinit, fără să ajungem vreodată să-l cuprindem în întregime”⁶⁰.

Sfântul Grigorie poate izola anumite forme subtil distincte de „dorință”. El observă că bunurile fizice distrug dorința, satisfăcând-o. Pe de altă parte, bunul adevărat este prezent în fiecare stadiu al vieții, de aici, dorința pentru el se prelungește odată cu prezența sa și se dezvoltă peste întreaga *διάσπημα* a vieții, pe măsură ce este satisfăcută. Adică, dorința fizică este episodică, dorința adevărată este continuă. Și în noua viață a învierii, „mișcarea (temporală) a dorinței” va dispărea cu totul. Pentru că atunci când omul se află în adevărata lumină, bucuria sa îi copleșește dorința, pentru că puterea de a se bucura anulează dorința. Sufletul său, atunci, va elimina mișcările complexe ale naturii și va deveni asemenea lui Dumnezeu. Se va ridica dincolo de dorință pentru a renunța atât la speranță, cât și la memorie, din moment ce se va concentra exclusiv asupra a ceea ce are⁶¹. Ca și creaturi, vom fi estinși, și totuși încă posedăm, într-un anume sens, întregul existenței noastre, nemitrebuind astfel să ne confruntăm cu amănințări, speranțe sau regrete stârnite de curgerea timpului. Sfântul Grigorie continuă, specificând că absența dorinței înseamnă că vom poseda încă „mișcarea iubirii”, deși ne vom fi debarasat de mișcarea dorinței, iar a fi într-o stare de *ἀγάπη* este „egal cu a fi veșnic același”⁶². Modul nostru de existență va continua să fie extins și temporal, pe măsură ce ne mișcăm veșnic spre Dumnezeu, dar progresul nostru va fi atât de stabil și de sigur, încât nu este măsurat prin începuturi și sfârșituri care marchează timpul ordinar. Astfel, trecutul, prezentul și viitorul devin virtual simultane, adică, timpul este înghețat, astfel că îl posedă ca întreg și ne eliberăm de speranță sau memorie⁶³. Când ilustrul gânditor nyssean spune că vom fi veșnic aceiași, progresul nostru ca și creatură este îndeaproape asimilat ființei Creatorului nostru, care

⁶⁰ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 221, PSB 29, pp. 258-259.

⁶¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 89.

⁶² *Ibidem*, col. 96B.

⁶³ Verbul său pentru progresul infinit (*ἐπεκτείνώμενος*) reappare în definițiile lui *αἰών*.

poate fi descrisă în aceiași termeni: Dumnezeu nu este frumos într-un moment și urât în altul, ci întotdeauna este la fel. Moise ajunge să cunoască o astfel de ființă: el concepe Divinitatea ca fiind etern și infinit în ființă, și gândul despre Ea rămâne întotdeauna același⁶⁴.

În dialogul despre suflet și înviere, Macrina – sora Sfântului Părinte al Nyssei – inițiază o serie de modificări ale terminologiei sale. De la un limbaj specific platonician, se îndreaptă spre un set de cuvinte și imagini care se asociază atât lui Platon, cât și Sfintei Scripturi. În loc de „frumos” (platonicianul τὸ καλόν), ea vorbește de „împărtășirea de bine” (τὸ ἀγαθόν), cuvânt care este la fel de uzual lui Platon, ca și Scripturii sfinte⁶⁵.

Macrina începe să reunească în prim plan diversele seturi terminologice. Mișcarea speranței și memoriei este asociată mișcării dorinței, care, ca și speranța, poate fi înșelată sau împlinită. Frumosul și binele sunt menționate alternativ. Dorința tinde după frumos sau accede la bine. Natura divină, care este dincolo de înțelegere, nu are nevoie de bine, fiind în ea însăși plinătatea (cuvântul paulinic⁶⁶ πλήρωμα) binelui. În mod similar, este frumoasă nu prin participarea la frumusețe (concept platonician), ci prin faptul că este ea însăși natura frumosului. Astfel, Macrina recunoaște că bunătatea și frumusețea sunt atribuite divinului sau că înălțarea poate fi descrisă atât în termeni morali, cât și estetici. Când sufletul devine ca Dumnezeu, trece dincolo de dorință, își „amplasează” existența în Dumnezeu, spre care era odată condus de dorință. La acest punct nu mai este loc pentru speranță, amintire sau dorință, pentru că sufletul este îndumnezeit. Ce rămâne? Nimic, în afară de dragoste (ἀγάπη). Macrina s-a abținut până acum de la angajarea acestui cuvânt specific Bibliei, care nu a fost atestat în mod specific anterior Septuagintei. Această iubire este o stare care poate continua împreună cu bucuria posesiei obiectului său. Nu posedă calitatea mistuitoare a ἐπιθυμία. Pentru

⁶⁴ Paul Plass, *Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa*, în „Vigiliae Christianae”, nr. 34, 1980, pp. 184-185.

⁶⁵ Catharine P. Roth, *Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul of Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection*, în „Vigiliae Christianae”, 46, 1992, p. 25.

⁶⁶ De exemplu, Rom. 11, 12, Col. 1, 19; 2, 9.

a se asigura că elementul platonician nu este exclus, Macrina denumește divinul atât *ἀγαπητόν*, cât și *ἔρασιμον*⁶⁷. Ea nu a utilizat cuvântul platonician tipic *ἔρωσ*, care s-ar putea demonstra a fi ambiguu atunci când este necesar să facem o distincție clară între *ἐπιθυμία*⁶⁸ și *ἀγάπη*. Deși chiar și un *ἔρωσ* spiritualizat pare să posede prea multă tânjire erotică, totuși, Macrina arată că tot ce este bun în *ἔρωσ* va fi inclus și în *ἀγάπη*. Pentru a valida concluzia că *ἀγάπη* va înlocui *ἐπιθυμία*, ea citează butadele Sfântului Pavel care spune că proorociile se vor desființa, darul limbilor va înceta, știința se va sfârși, dar iubirea nu dispăre niciodată (I Cor. 13, 8). Chiar și credința și speranța vor fi înăbușite la obținerea *obiectului*, *șintei* lor, deși Sfântul Pavel le numără cu dragostea în rândul lucrurilor durabile; pentru că „credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evr. 11, 1) (adică, lucrurile încă neobținute). Cunoașterea va fi absorbită de dragoste, pentru că *obiectul* cunoașterii este frumosul, care în mod natural este dezirabil pentru cei care-l cunosc. Dumnezeu este iubire, iar sufletul perfectat va trăi în Dumnezeu. Viața de iubire nu va fi o condiție statică, nici nu va produce sațietate⁶⁹.

Referindu-se la progresul perpetuu în cunoașterea lui Dumnezeu, atunci când sufletul s-a mutat în Transcendentul divin, Sfântul Grigorie precizează: „Moise, după ce a auzit cuvintele inefabile ale tainelor Paradisului, tinde mai sus și nu-și întrerupe ascensiunea (*ἀνάβασις*), nefăcând din ceea ce a obținut o limită a dorinței sale și ne învață prin asta, cred, că în această fericită realitate a bunurilor, abundent este cu certitudine ceea ce s-a descoperit, dar infinit ceea ce este deasupra a ceea ce se deține în fiecare clipă. Și aceasta se produce mereu, creșterea se realizează pentru participanți prin bunurile mereu mai mari, prin intermediul veșniciei eonilor (*ἐν τῷ αἰδιότητι τῶν αἰωνῶν*)”⁷⁰.

⁶⁷ *ἔρασιμος*, -ος, -ον = amabil, grațios, șarmant; iubit, dorit; cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 796.

⁶⁸ *ἐπιθυμία* = dorință, dorință exagerată, poftă, pasiune; obiect dorit, obiect al dorinței; cf. *ibidem*, p. 750.

⁶⁹ Sațietatea era parte a explicației lui Origen, poate derivată de la Filon, pentru căderea sufletelor în trupuri: *De principiis*, P. G. XI, col. 155BC și col. 226D-227A; cf. Catharine P. Roth, *op. cit.*, pp. 23-25.

⁷⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941A.

Iată-ne în prezența ultimului cuvânt al Sfântului Grigorie și al doctrinei lui, sub aspectul cel mai vertiginos. Nu e vorba doar de stările cele mai înalte ale sufletului. Acestea nu sunt decât etape. Suntem dincolo de extaz, dincolo de al treilea cer. Dar Sfântul Grigorie merge mai departe. Dincolo de moarte e eternitatea, pe care Sfântul Grigorie nu o vede ca pe o contemplație imobilă. Acesta este neinteligibilul, în gândirea sa. Raportul dintre Creator și creatură cere menținerea relației de har și libertate și, deci, progres în participare. De-a lungul eternității veacurilor, sufletul va merge să devină Dumnezeu, fără a-L putea egala vreodată, descoperind mereu în El noi splendori care se șterg în fața altor splendori care îi succed. Astfel, epectaza poate fi definită ca o veșnică exaltare spre infinitul ideal. „Cel care are sufletul curat Îl vede pe Dumnezeu, într-un mod proporțional (*κατὰ ἀναλογίαν*) cu capacitatea sa (...). Într-adevăr, realitatea nelimitată și necircumscribilă a Divinității rămâne dincolo (*ἐπέχεινα*) de orice cuprindere. Astfel, marele David, dispunând de urcușuri în inima sa și mergând mereu din putere în putere, striga: «Tu, cel Preaînalt, Tu ești în veșnicie», semnificând prin aceasta, cred, că în timpul eternității veacurilor fără sfârșit, cel care aleargă spre Tine devine mai mare și mai înalt decât el însuși, crescând mereu proporțional cu receptarea harurilor. Cel care urcă nu se oprește niciodată, mergând din începuturi în începuturi (*ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς*), prin începuturi care nu au sfârșit”⁷¹.

Vom atinge atunci rațiunea ultimă și vom regăsi această creștere la infinit. Este transcendența absolută a *ousiei* divine care este, prin esență, inaccesibilă, deși în timpul veșniciei veacurilor, sufletele se vor strădui cu o forță crescândă spre profunzimile infinite ale întunericului divin, fără a găsi vreo frontieră spațiilor fără limite. Dar fiecare dintre progrese nu este decât un punct de plecare, astfel încât sufletul are sentimentul unui început, că Dumnezeu este pentru el o realitate mereu nouă, iar el trăiește într-o stare minunată, de stupeoare extaziată, care se reînnoiește constant.

Este suprema descoperire a sufletului să înțeleagă asta, să piardă iluzia unei stări în care s-ar opri și „care ar însemna un moment de posesiune – ceea ce ar fi în contradicție cu esența raporturilor

⁷¹ *Ibidem.*

dintre suflet și Dumnezeu, raporturi de așteptare și de libertate⁷². Pentru suflet, a înceta să primească înseamnă a înceta relația cu Dumnezeu, care este însăși fericirea sufletului.

Sufletul, în căutarea celui pe care nu-l găsește, este într-un fel lovit și rănit de disperare, de deznădejde (τῆ ἀνελπιστία), în timp ce dorința sa de Altul este fără termen și fără posesiune. Dar acest vâl de tristețe îi este ridicat atunci când află că a progresa (προχόπτειν) fără încetare și neîncetând vreodată să urce este cu adevărat a te bucura de cel Preaiubit, dorința de fiecare moment împlinită (πληρομύνης), născând o altă dorință a realităților supranaturale. Atunci când a fost despuiat de vâlul disperării și când a văzut frumusețea nesperată și necircumscrisă a celui Preaiubit revelându-se mereu mai frumos în eternitatea eonilor, ea este ținută (τείνεται) de o dorință mai ardentă și face ca cel Preaiubit să știe așezarea inimii sale⁷³.

În concluzie, putem sublinia faptul că urcușul duhovnicesc al omului se face în Hristos și cu Hristos, Care ne înalță spre comuniunea Sfintei Treimi. Energiile divine vor spori în sufletul credinciosului în veșnicie ca o gradație infinită în infinitate, căci 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”⁷⁴.

Sfântul Apostol Pavel constituie, în acest sens, pentru Sfântul Grigorie, o paradigmă, pentru că nici el nu ne dă o pildă diferită; el care a fost favorizat de cele mai înalte vederi, „nu se laudă că ar fi priceput”, ci „se avântă mereu spre ceea ce este înaintea lui (...). Și după auzirea negrăită a tainelor raiului, merge încă mai sus, și nu încetează să-și facă urcușul, necunoscând niciodată, din binele ajuns, hotarul dorinței”⁷⁵.

⁷²Jean Danielou, *Platonisme...*, pp. 319-320.

⁷³Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1037BC; a se vedea și Jean Danielou, *Platonisme...*, p. 320.

⁷⁴Idem, *De hominis opificio*, XVI, P. G. XLIV, col. 184D; a se vedea și Marius Telea, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁵Idem, *In Canticum canticorum*, 8, P. G. XLIV, col. 940D-941A.

Această continuă tensiune nu poate fi niciodată anulată, nici în viața aceasta, nici în cea viitoare, nici de îngeri, nici de oameni. Suntem *destinați*, ca spirite create, năzuinței perpetue spre înălțimi, năzuință denumită – așa cum am mai precizat adeseori – ἐπέκτασις, care realizează în noi asemănarea cu Dumnezeu, care este τέλος-ul, țelul nostru⁷⁶.

Deci, în viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, sufletul se mișcă în mod infinit către Dumnezeu, fără a putea atinge vreodată sfârșitul infinității, ci experiind în mod continuu energiile divine.

⁷⁶ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa*, în col. „The Early Church Fathers”, edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999, p. 138.