

**„ZBORUL DORINȚEI CĂTRE DUMNEZEU”.
DOCTRINA EPECTAZEI LA GRIGORIE DE NYSSA
„The Flight Desire Towards God”.
Epektasis Doctrine at Gregory of Nyssa**

**Grigore-Toma Someșan
„Babeș-Bolyai” University Cluj-Napoca**

Abstract: *The text presents the concept of „epektasis” as it is shown in precepts of St. Gregory of Nyssa and it highlights, in the same time, the importance of this concept in the more intelligible presentation about the doctrine of deification, not by cancelling the ontological distance between made and unmade, but by crossing it. The text emphasize the valences that St. Gregory of Nyssa gives to theology of Origen, but also the aspects through gregorian precepts overcome. With other words, this study declares that through underlining the body theology, St. Gregory of Nyssa elaborates the most complex precept about deification.*

Keywords: St. Gregory of Nyssa, infinity crossing, Origen, epektasis, body theology.

Prietenul lui Grigorie Teologul și fratele Sfântului Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa fascinează posteritatea prin complexitatea gândirii sale. Ca teolog speculativ „a fost cu siguranță cel mai mare dintre cei trei Părinți Capadocieni”.¹ Scrierile sale, mai complexe decât ale celorlalți, reușesc să fascineze teologia și filosofia contemporană, chiar dacă ele au fost elaborate cu scopul de a răspunde dilemelor vremii sale sau, pur și simplu, au fost redactate pentru a completa teologia fratelui său.² Mai mult decât atât, angajat, nu pentru vreme îndelungată, în viața de familie și cu o pregătire academică însușită pentru început sub îndrumarea fratelui său,³ apoi în Cezarea unde studiază retorica, Grigorie de Nyssa

¹ Andrew Louth, *Originile Tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Sibiu, Editura Deisis, 2002, p. 117.

² Cf. Andrew Louth, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Dragoș Mîrșanu, Iași, Ed. Doxologia, 2014, pp. 72-73.

³ „Într-una dintre scrisorile sale, el mărturisește că toate cunoștințele de nivel academic superior pe care le avea, erau dobândite de la Vasile. Oricum, este greu de crezut că toate cunoștințele de filosofie și de teologie ale lui Grigorie provin numai de la Vasile, din simplu motiv că atât întinderea, cât și profunzimea acestora este net superioară”. Anthony Meredith, *Capadocienii*, trad. Constantin Jînga, București, Editura Sophia, 2008, pp. 108-109. Tot Sf. Vasile îl inițiazăși în disputele teologice ale vremii: „prin intermediul lui Vasile cel Mare, care purta frecvente conversații cu Eustațiu de Sebasta, Grigorie a fost introdus treptat în meandrele politicii ecleziastice imperiale dar și în tranșeele conflictelor teologico-metafizice ale epocii postniconice”. Mibail Neamțu, „Studiu Introductiv: Teologie, metafizică, politicăîn secolul al IV-lea: Sf. Grigorie de Nyssa versus Eunomie al Cezicului”. Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, trad. Ovidiu Sferlea, Iași, Editura Polirom, 2010, p. 36.

(alături de Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama) a influențat întreaga gândire bizantină. Atât episcopul Nyssei cât și Maxim Mărturisitorul „s-au legat în teologie de problema pe care un Diadoh de Foticeea și un Ioan Scărarul au avut-o de realizat pe planul spiritualității: exprimarea în limbaj neoplatonic, universal admis în vremea lor, a misterului creștin al Întrupării și mântuirii în Iisus Hristos”.⁴

Gândirea gregoriană, atunci când nu a fost considerată o expresie creștină a concepțiilor platonice, a fost tratată comparativ cu aceasta, fapt ce a propus o înțelegere eronată a textelor episcopului de Nyssa. David Bentley Hart prezintă gândirea gregoriană ca pe o revizuire a gândirii platoniciene și totodată ca fiind mintea cea mai îndrăzneță a epocii sale și a cărei relevanță rămâne nediminuată de trecerea timpului.⁵

Îndumnezeirea, traversarea apofatică a infinitului

Mai reticent în afirmații despre unirea omului cu Dumnezeu decât, spre exemplu, Grigorie Teologul, episcopul de Nyssa are grijă să respingă posibilitatea extazului, fapt ce-l distinge și mai mult de mistica păgână: „abisul dintre creat și necreat este pentru Grigorie atât de imens încât nu există pentru suflet nici o posibilitate să treacă peste el; nu există nici un extaz în care sufletul să-și părăsească natura creată și să treacă în necreat”.⁶ Atunci când accentuează deplina transcendență a Creatorului și diferența ontologică incomensurabilă dintre creat și necreat, părintele capadocian nu se închide într-o perspectivă pesimistă întrucât are grijă să accentueze nu „depășirea” ci „traversarea”, altfel spus, el vorbește despre o diferență ontologică ce nu poate fi depășită dar poate fi traversată: „Adevărul e că Grigorie, care, ca și contemporanii săi, privea izbăvirea ca o asumare de către Dumnezeu a naturii umane cu scopul de a o uni cu natura divină, nu a făcut decât să urmărească, cu o logică mai riguroasă, implicațiile unei asemenea explicații; teologia progresului etern viziază tocmai să arate cum se poate vorbi inteligibil despre îndumnezeire, în ciuda distanței ontologice dintre Dumnezeu și creație: arătând că nu e un abis de netrecut, ci o distanță genuină, reconciliată și totuși păstrată de Logosul întrupat, străbătută din partea divinului în așa fel încât să poată fi străbătută pentru totdeauna dinspre partea creaturii; și arătând că pentru Dumnezeu infinit, din acest motiv, nici o distanță nu-l poate face absent. Cu siguranță, nimic nu ar fi mai lipsit

⁴ J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. Angela Pagu, București, Editura Humanitas, 2007, p. 45.

⁵ David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, trad. Vlad (Nectarie) Dărăban, Iași, Editura Polirom, 2013, p. 73.

⁶ Andrew Louth, *Originile Tradiției mistice creștine*, p. 118.

de verosimilitate decât sugestia că Grigorie limitează efectele îndumnezeitoare ale întrupării la umanitatea lui Hristos, pentru simplu motiv că înțelegerea lui Grigorie despre mântuire este că creația a fost salvată din păcat și moarte prin dumnezeirea pe care Hristos a introdus-o în întreaga natură umană, iar prin viața, moartea și învierea lui a făcut-o accesibilă tuturor”⁷.

În privința învățaturii mistice a sfântului Grigorie, atunci când ea este redusă la structura tripartită: purificare-iluminare-unire, structură dedusă din schema lumină-nor-întuneric, regăsită de mai multe ori în scrierile acestuia, se ratează valorificarea învățaturii despre epectază întrucât întreaga tensiune a vieții spirituale ce străbate atât *Tălcuirea la Cântarea Cântărilor* cât și *Despre Viața lui Moise* este redusă la o schemă statică. Andrew Louth admite existența a trei căi ascendente în scrierile gregoriene dar, afirmă el, „există o suprapunere a acestora (...). Se pare că de fapt aceste trei căi nu sunt atât trei etape cât trei momente ale apropierii sufletului de Dumnezeu”⁸. Pentru a demonstra această afirmație, teologul englez, evidențiază contrastul dintre învățătura mistică a episcopului de Nyssa și învățătura mistică regăsită în scrierile lui Origen. Omniprezența lui Origen în scrierile lui Grigorie, și în realitate, în întreaga teologie de după el, nu mai poate fi pusă la îndoială,⁹ dar nuanțele pe care Sfântul Grigorie le imprimă teologiei „bărbatului de oțel” îi permit să sondeze mai în adânc mișcările sufletului înspre Dumnezeu. Dacă la Origen sufletul „străbătând prima cale se pregătește pentru contemplație, străbătând a doua cale se dezvoltă treptat puterea contemplației, iar străbătând a treia cale puterile contempaltive ale sufletului ajung la rodire”,¹⁰ în teologia gregoriană se nuanțează astfel lucrurile: „contemplarea nu este scopul urcușului sufletului. Există mai degrabă atât o latură activă, cât și una contemplativă în fiecare moment al urcușului. În prima cale, latura activă se găsește în procesul purificării iar latura contemplativă în simțirea de către suflet a faptului că numai Dumnezeu există cu adevărat. Calea a doua este adevăratul loc al contemplației fiindcă în cea de-a treia cale sufletul trece dincolo de contemplație”¹¹.

Mai precis, calea unirii prin iubire este cea care permite sufletului să depășească starea de contemplație. Contrastul dintre Origen și Grigorie de Nyssa este sesizabil și prin faptul că parcursul sufletului

⁷ David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului*, pp. 263-264.

⁸*Ibidem*, p. 119.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Origenes-Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, ediția a II-a Salzburg, 1936, pp. 11-14 apud Ioan Ică jr., „Studiu introductiv.Origen contemporanul nostru”, în Henri Crouzel, *Origen. Personajul, exegetul, omul dubovnicesc și teologul*, ediția a II-a, trad. Cristian Pop, Sibiu, Editura Deisis, 2014, pp. 10-11.

¹⁰ Andrew Louth, *Originile Tradiției mistice creștine*, p. 119.

¹¹*Ibidem*, p. 119.

înspre Dumnezeu, în concepția celui dintâi, este un parcurs în și înspre lumină: „*la Origen, terminologia nocturnă în cunoșterea lui Dumnezeu lipsește cu totul. Întunericul Sinaiului nu joacă niciun rol: el este mai ales un simbol al slăbiciunii inteligenței omenesti, împiedicată de condițiile trupești, o imperfecțiune, un obstacol natural care trebuie să fie suprimat în contemplarea intelectuală*”.¹² În gândirea lui Grigorie, sufletul nu este împiedicat de întuneric să contemple Treimea, mai precis coroborând întunericul prezentat în Ieșire cu imaginea nopții din Cântarea Cântărilor, episcopul de Nyssa sesizează în întuneric un mod desăvârșit de contemplare, un „*dincolo de vederea luminoasă*”: „*Dacă Dumnezeu apare mai întâi ca lumină și apoi ca întuneric este fiindcă pentru Grigorie nu există o vedere a esenței divine, iar unirea se prezintă ca o cale ce depășește vederea, dincolo de înțelegere, acolo unde cunoșterea este suprimată și rămâne doar iubirea*”.¹³

Conform lui Vladimir Lossky, întunericul la Grigorie „*pare să fie o metaforă al cărei rol ar fi acela de a aminti un fapt dogmatic*”.¹⁴ Transcendența naturii divine și nu o experiență mistică dincolo de zona luminoasă. Prin faptul acesta, tema întunericului divin regăsită la Filon trecută prin Grigorie de Nyssa și culminând în Dionisie Areopagitul nu este identică cu noaptea întunecată prezentă în mistica spaniolului Ioan al Crucii. Atât Lossky cât și Louth sunt șovăielnici în a apropia mistica lui Ioan al Crucii de teologia gregoriană: „*la sfântul Ioan al Crucii, mistica corespunde unei stări pasive, în care sufletul este lipsit de orice comunicare luminoasă*”, pe când la Grigorie la Nyssei: „*întunericul care semnalează imposibilitatea radicală de a cunoaște esența divină pare să stimuleze tocmai o grăbire a alergării către unire, în care ființa creată caută să se depășească, deschizându-se fără sfârșit participărilor îndumnezeitoare, fără să se sature vreodată*”.¹⁵

Pe de altă parte, caracterul dramatic al întunericului așa cum reiese din opera lui Ioan îl diferențiază net pe acesta de teologia patristică răsăriteană. Edith Stein în comentariul asupra misticii sfântului Ioan surprinde acest caracter dramatic: „*în misterul incomensurabil al părăsirii de Dumnezeu al muribundului Om-Dumnezeu, nici o minte umană nu poate să pătrundă spre a-l cerceta. Însă Iisus însuși poate să dea anumitor suflete alese câte o mică probă din această amarăciune extremă. Sunt prietenii săi cei mai fideli, cărora le pretinde acest lucru drept ultimă dovadă a iubirii lor. În cazul în care ei nu i se*

¹² Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, București, Editura Humanitas, 1998, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ *Ibidem*, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*.

sustrag, ci acceptă cu bunăvoință să fie introduși în noaptea întunecată, aceasta le devine călăuză”¹⁶

Potrivit lui Grigorie, întunericul nu este doar o etapă pe care sufletul o parcurge în drumul său către Dumnezeu, ci el este mediul în care sufletul îl întâlnește pe Dumnezeu: „iar sufletul, afirmă episcopul Nysssei, înaintând prin acestea spre cele de sus, când e cu puțință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge în lăuntrul ascunzătorilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Și astfel, fiind lăsat afară tot ce se vede și se cuprinde, nu mai rămâne pentru contemplarea sufletului decât nevăzutul și necuprinsul în care e Dumnezeu”¹⁷. Exegeții operei gregoriene au sesizat mai multe teme prin care acesta exprimă experiența lui Dumnezeu de către suflet în întunericul divin: oglinda sufletului, simțurile duhovnicești și sălășluirea Cuvântului.

Omul, potrivit episcopului de Nyssa, îl poate contempla pe Dumnezeu în oglinda sufletului așa cum aflăm din Omiliile la Fericiri: „prin cele spuse se arată, cum e adevărat și ceea ce spune Domnul, Care făgăduiește că Dumnezeu va fi văzut de cei curați cu inima, și nici Pavel nu minte când spune prin cuvintele lui că pe Dumnezeu nu L-a văzut cineva, nici nu poate să-L vadă. Căci cel nevăzut prin fire Se face văzut prin lucrări, văzându-Se în unele din cele din jurul Lui”¹⁸. Înțelegerea simțurilor duhovnicești la Grigorie este diferită de percepția lui Origen cu referire la acestea,¹⁹ din scrierile gregoriene reiese clar faptul că sufletul nu poate vedea, ci poate doar simți prezența Cuvântului, aspectul acesta este sesizat de cei mai mulți exegeți: „nu există vedere finală, căci experiența sufletului în întuneric nu este-nu poate fi-o teoria, deoarece în acest întuneric vederea nu este cu puțință. Prezența lui Dumnezeu nu poate fi văzută sau cuprinsă, ci doar simțită și acceptată. Această negare a caracterului ultim al contemplației ei e ceea ce îl demarcă cel mai acut pe Grigorie de Origen și Evagrie”²⁰.

Învățătura despre epectază

¹⁶ Edith Stein, *Știința Crucii. Un studiu despre Ioan al Crucii*, trad. Ricarda Maria Terschak, Snagov, Editura Carmelitană, 2012, p. 71.

¹⁷ Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, în *PSB 29*, trad. Dimitru Stăniloae și Ioan Buga, București, Editura IBMBOR, 1982, p. 260.

¹⁸ Grigorie de Nyssa, „Despre Fericiri”, p. 381.

¹⁹ Origen vorbește de simțurile spirituale ca expresii figurative pentru *nous*. Pentru detalii mai explicite a se vedea Karl Rahner, „Les debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene”, în *Revue d'ascétique et de mystique*, nr. 13, anul 1932, pp. 113-145.

²⁰ Andrew Louth, *Originele Tradiției mistice creștine*, p. 137.

Perspectiva elaborată de Jean Danielou, potrivit căreia întreaga teologie spirituală a lui Grigorie de Nyssa se referă explicit la unirea mistică a omului cu Dumnezeu, este contestată sau considerată eronată de unii teologi și filosofi contemporani. Conform acestora, perspectiva lui Danielou este infirmată de întreg corpusul gregorian care ar interzice orice *unio mystica*. Cu alte cuvinte, textele episcopului de Nyssa teologhiesc despre un Dumnezeu complet inaccesibil ființei umane, având ca fundal această considerație, putem vorbi doar de virtute și nu de cunoaștere.²¹ Contrar acestor afirmații este perspectiva lui David Bentley Hart care nuanțează afirmațiile lui Danielou și arată următorul fapt: „nu numai că gândirea sa nu exclude în nici un caz misticul, ci îl invocă în chip categoric. Dacă nu înțelegem că, pentru Grigorie, căutarea virtuții nu este o simplă etică ci dobândirea lui Dumnezeu, și că cunoașterea morală și cea mistică diferă nu în gen, ci doar în intensitate, atunci îl interpretăm în termeni moderni (poate chiar kantieni)”.²²

Hart este categoric, gândirea modernă nu ne face cu puțință înțelegerea luptei pentru virtute ca luptă pentru un progres mistic și de aceea nu este recomandabil citirea lui Grigorie în cheia categoriilor filosofice contemporane.

Tema progresului etern este introdusă în discursul gregorian tocmai pentru a facilita o înțelegere mai „rațională” a îndumnezeirii, în ciuda distanței ontologice dintre creat și necreat. Pe de altă parte, „dacă este exclus să se vorbească de o absență a unirii mistice a omului cu Dumnezeu, în aceeași măsură este exclus să se conceapă o unire exhaustivă cu Dumnezeu: Dumnezeu e de fiecare dată interior nouă în unire și de fiecare dată exterior, transcendent prin ființa Sa”.²³

„Epectaza”

Dicționarele teologice au reținut următoarea definiție a epectazei: „sufletul fiind atras de Dumnezeu este într-o continuă mișcare ascendentă către treptele superioare a plenitudinii harului (...) presupune o continuă eliberare de patimi, o creștere spirituală spre vârsta lui Hristos (...). Epectaza înseamnă progres în virtute și acțiune deoarece creștinul nu trebuie să renunțe la ceea ce a dobândit, ci

²¹ Cf. Roland E. Heine, *Perfection in the virtuous life*, Philadelphia Patristic Foundation, f.a., pp. 109-114.

²² David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului*, p. 262.

²³ Marius Telea, *Antropologia sfinților părinți Capadocieni*, Deva, Editura Emia, 2005, p. 69.

trebuie să continue ceea ce a început”.²⁴ Jean Laporte se rezumă în a considera epectaza o „*evoluție neconținută în fericirea desăvârșită. Această evoluție începe pe pământ, dar continuă și după moartea noastră*”.²⁵ Neîntreruperea acestei evoluții se datorează, pe de o parte erosului, iar pe de altă parte, se poate vorbi de o ascensiune neîntreruptă întrucât nu are în vedere un progres spațial, ci unul calitativ: „*procesul omului în Dumnezeu, după Sf. Grigorie de Nyssa, nu este atât mișcare spațială, cât calitativă, o mișcare personală, adică o creștere în comuniune, care include, desigur, schimbarea calitativă, chiar ontologică, fără să-și piardă identitatea în sensul desăvârșirii naturii umane, asemănându-se mereu mai mult cu Dumnezeu*”.²⁶

Doctrina despre epectatis îi este specifică,²⁷ după cum se poate deduce de mai sus, Sfântului Grigorie de Nyssa însă nucleul acestei învățături este identificabil în scrisoarea Sf. Pavel adresată filipenilor: „*nu zic că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc, că doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus*”(Filipeni 3, 12-14). Acest text revine ca leitmotiv în întreaga operă gregoriană.

Potrivit teologului iezuit Marius Taloș, textul paulin în cauză planează în jurul unei axe centrale: „*infinitatea esențială a lui Dumnezeu reflectată în infinitatea potențială inerentă dinamismului transcendent al spiritului omenesc*”.²⁸ Textul gregorian în acest sens este lămuritor: „*căci în tine este măsura cunoașterii lui Dumnezeu de către tine. Pentru că plâsmuindu-te pe tine, îndată a dat ființă acestui bine prin fire. Căci Dumnezeu a întipărit în alcătuirea Sa chipurile bunătăților Sale, întipărind în tine ca într-o ceară un chip sculptat (...). Deci cel ce se privește pe sine vede în sine pe cel dorit. Și de aceea cel curat cu inima e fericit pentru că privind la curăția sa, vede în chip arhetipul*”.²⁹

Pe măsură ce sufletul se purifică de patimi, omul se schimbă în lumina Duhului și astfel oglinda sufletului ajunge „*în așa fel încât taxis-ul*

²⁴ Ioan Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, ediția a II-a, București, Editura IBMBOR, 1993, p. 143.

²⁵ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii*, trad. Stanca Pavai, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutemberg, 2009, p. 191.

²⁶ Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, București, Editura IBMBOR, 1996, p. 139.

²⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Presence et Pensee. Essai sur la Philosophie Religieuse de Gregoire de Nyssa*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 19.

²⁸ Marius Taloș, „Întrupare și epectază în comentariul Sfântului Grigorie de Nyssa la Cântarea Cântărilor”, în *Caietele Institutului Catolic*, nr. 1-2 (19-20), 2012, p. 97.

²⁹ Grigorie de Nyssa, „Despre Fericiri”, p. 382.

*trinitar-slava Tatălui care țâșnește prin Fiul către Dubul-este reflectată într-o ascensiune a acestei lumini sfințitoare de la momentele mai exterioare la cele mai interioare ale sufletului (...) întoarcerea la noi înșine devine un fel de reflex ce oglindește întoarcerea lui Dumnezeu la sine în cercul lui de slavă”.*³⁰

Această afirmație îl situează pe Hart pe linia trasată de cardinalul Danielou care consideră posibilitatea progresului perpetuu strâns legată de „doctrina sa despre transcendența divină ca absență totală a limitei. Desăvârșirea va fi gândită ca participare la această nelimitare”.³¹ Cuvintele lui Grigorie în acest sens sunt explicite: „câci numai atunci cineva se poate numi cu adevărat desăvârșit când, crescând către ceva mai bun, nu se oprește în drumul său niciodată și nici nu-și mărginește desăvârșirea, punându-și vreo limită oarecare”.³²

Vasile Răducă înțelege fundamentul ontologic al omului ca fiind unul dinamic și că este exclusă orice concepere statică a acestuia iar „sensul firesc al modului de mișcare a omului este Dumnezeu (...). Ideea de epetază și găsește rațiunea de a fi tocmai în caracterul totdeauna schimbător al naturii umane; mai mult, în dinamismul unei naturi create după chipul lui Dumnezeu”.³³ Noțiunea despre chip în opera gregoriană are următoarele valențe, așa cum consemnează Nestor Vornicescu: „chipul lui Dumnezeu constă în puterile lui spirituale în rațiune, în liberul arbitru, în sentiment, în demnitatea sa împărătească în univers, în simplitatea sufletului, în nemurirea lui, în puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a se uni și de a trăi cu El”.³⁴ T. Spidlik merge mai departe, el vorbește de scara spre Dumnezeu ce trebuie urcată mereu, chiar și „piscul veștii mistice se realizează printr-un progres infinit”.³⁵

Seva afirmațiilor precedente se găsește în textele gregoriene, din care vom evidenția unul: „câci dorința celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, ci sufletul urcând printr-o altă dorire mai mare spre alta mai de sus, într-o urcare neconținută, înaintează pururi, prin cele mai înalte, spre Cel nehotărnic”.³⁶

Endre von Ivanka tâlmăcește astfel conceptul de „nesfârșită apropiere” înspre „Dumnezeul cel nehotărnic” „dacă Dumnezeu este veșnic, atunci și apropierea de El este veșnică în sensul că a fi la Dumnezeu nu poate deveni staticul a ajunge la țintă, în care este posibilă o suprasaturație, din care să rezulte apoi o

³⁰ David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului*, p. 267.

³¹ Jean Danielou, *L'Être et le Temps chez Gregoire de Nyssa*, Leiden, 1970, p. 105.

³² Grigorie de Nyssa, „Scrieri exegetice, Dogmatico-polemice și morale”, în *PSB 30*, trad. Teodor Bodogae, București, Editura IBMBOR, 1998, p. 447.

³³ Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, pp. 131-132.

³⁴ Nestor Vornicescu, „Învățătura Sfântului Grigorie despre chip și asemănare”, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, p. 589.

³⁵ T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, ediția a II-a, trad. Ioan Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2005, p. 110.

³⁶ Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, p. 223.

*cădere, ci că acest „a fi la El” trebuie să fie în același timp un urcuș fără sfârșit spre El și o năzuință după El, o peregrinare neîncetată, o găsim care, simultan, este mereu o altă cântare, o adăpare care, în același timp, este o altăînsetare, un repaos și o mișcare în același timp”.*³⁷ În altă ordine de idei, multitudinea exegeților, este de părere teologul iezuit Marius Taloș, nu au ținut cont de specificul creștin al învățaturii Sfântului Grigorie: „doctrina epectazei a sfântului Grigorie de Nyssa, așa cum reiese din Comentariul la Cântarea Cântărilor, este inseparabil legată de dogma creștină a Întrupării, iar legătura este fundamentată de o perspectivă biblică și teologică în același timp. Nici poemul biblic, nici interpretarea sa patristică nu sunt o simplă alegorie, ci ambele celebrează misterul nupțial prin care Dumnezeu se leagă pe veci de neamul omenesc de-a lungul istoriei mântuirii”.³⁸

Teologul iezuit consideră că evidențierea teologiei trupului este punctul forte și inovator specific gândirii lui Grigorie. Numai pornind de la această perspectivă, „se poate măsura originalitatea sa în comparație cu paradigma mistică neoplatonică”.³⁹ Accentul antropologic îl diferențiază nu numai de neoplatonism, ci și de Origen și Evagrie. Lectorul operei sfântului episcop de Nyssa înțelege fără mari eforturi că în detrimentul ființei se accentuează o ontologie a persoanei, unde persoanei Tatălui îi revine primatul metafizic.⁴⁰

Pentru a argumenta afirmația de mai sus, Taloș aduce în discuție paradigma hristologică: „se înțelege-afirmă el-că pentru Grigorie de Nyssa alergarea spre desăvârșire nu-și poate atinge ținta în afara unei abandonări din iubire către Dumnezeu și aproapele: singura desăvârșire tânjită de epectază rămâne în ultimă instanță aceea arătată de întrupare, cu alte cuvinte desăvârșirea filantropiei, dorințăși caritate”.⁴¹

Revenind la tema epectazei, același teolog arată următoarele: „pentru părintele capadocian, epectatis desemnează tensiunea fundamentală care susține întreg eșafodajul său teologic și antropologic ca unitate în dualitate și care se reflectă într-o mulțime de expresii: Dumnezeu-om, creat-necreat, înfinit-finit, spirit-materie, intelect-patimi, bărbat-femeie, suflet-trup, mișcare-liniște. Însă ceea ce nu

³⁷ Endre von Ivanka, *Elenic și creștin în viața spirituală a Bizanțului timpuriu*, trad. Vasile A. Carabă, ediția a II-a, București, Editura Nemira, 2013, pp. 55-56.

³⁸ Marius Taloș, „Întrupare și epectază în comentariul Sfântului Grigorie de Nyssa la Cântarea Cântărilor”, p. 93.

³⁹ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁰ A se vedea acest aspect în întreg contextul teologiei capadocienilor la Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, trad. A. Nae, București, Editura Bizantină, 1996.

⁴¹ Marius Taloș, „Întrupare și epectază în comentariul Sfântului Grigorie de Nyssa la Cântarea Cântărilor”, p. 104.

lasăca această viziune să se fărâmițeze în fragmentare și disperare este credința fermă că, prin întrupare, condiția umană a intrat ireversibil în sânul Preasfintei Treimi”⁴²

În cartea sa, David Bentley Hart lansează o provocare: „pentru Grigorie modul precis în care Dumnezeu este prezent pentru creatură rămâne inefabil, iar dacă distincția palamită din secolul al XIV-lea dintre esența și energiile lui Dumnezeu ar fi fost bine primită de el rămâne o întrebare deschisă”⁴³ Von Ivanka, în numeroase scrieri, consideră palamismul ca fiind o erezie, o abdicare de la învățătura capadocienilor.

Și totuși, pentru a nu lăsa loc feluritelor interpretări, Hart încearcă un posibil răspuns: „Grigorie însuși pare să respingă orice realism referitor la energiile divine, dar Palamas este capabil să se folosească de limbajul lui Grigorie și nu sunt întru totul convins că Palamas a intenționat vreodată să se sugereze o distincție reală între esența și energiile lui Dumnezeu; nici măcar nu sunt încredințat că energiile ar trebui considerate altceva decât harul sfinților prin care Dubul Sfânt face realmente prezentă Treimea pentru creaturi. Consider că distincția înseamnă doar că transcendența lui Dumnezeu este în așa fel încât el e liber să fie Dumnezeu care este pânăși pe tărâmul finitudinii create, fără să se înstrăineze de sine și fără ca creaturii să i se permită astfel o vedere nemijlocită a esenței divine”⁴⁴

Părerăa lui Hart rămâne una pertinentă, o remarcă în plus ar fi amintirea contextului în care cei doi Grigorie și-au dezvoltat doctrinele, în privința primului, contextul trinitar este cel care-i corijează gândirea, în cazul lui Palama, contextul este unul antropologic. Argumentul că teologia palamită este o continuare firească a teologiei capadocienilor este un text din Grigorie de Nyssa: „câci se poate vedea din înțelepciunea arătată în toată zidirea, Cel ce toate întră înțelepciune le-a făcut. E așa cum se vede în oricare mod, prin cugetare chiar în lucrurile făcute de om, făcătorul lucrului de față, ca unul ce și-a întipărit meșteșugul în acest lucru. Nu se vede firea celui ce l-a meșterit, ci numai priceperea meșteșugărească pe care meșterul a întipărit-o în alcătuirea lucrului. Așa privind spre podoaba zidirii ne formăm o ideeă nu a ființei, ci a Înțelepciunii Celui ce a făcut toate în chip înțelept. Și dacă cugetăm la Creatorul vieții noastre și la faptul că nu silim ci din bunăvoință a pășit la fapta zidirii omului, zicem căși prin acest mod vedem pe Dumnezeu ajungând la cunoștința bunătății, nu a ființei lui Dumnezeu. Căci cel nevăzută prin fire Se face văzută prin lucrări”⁴⁵

⁴²Ibidem, p. 106.

⁴³ David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului*, p. 269.

⁴⁴Ibidem, pp. 269-270.

⁴⁵ Grigorie de Nyssa, „Despre Fericiri”, pp. 380-381.