

EXPERIENȚA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU: SISTEMATIZĂRI TEOLOGICE ALE PĂRINȚILOR CAPADOCIENI

Lect.dr.pr. Dan Sandu

Facultatea de Teologie Ortodoxă «Dimitru Stăniloae»
Iași

Abstract:

The phenomenon of knowledge takes some of the most complex forms in the scientific world, especially with the hard sciences. Education today is geared toward productivity, efficiency and employability, which seems to make the human sciences redundant. What is theology useful at? How can it "sell" on the market and what use is in her study by those who seek God? Apparently the profit is minimal. In fact theology gives a meaning to the person that is designed to touch eternity and gives it thus an ontological value. In a paper recently translated into Romanian, Christos Yannaras notes that "the language today is dissociated from experience, limiting the forms of knowledge at intellectual categories. The language became "special" or "scientific" or, ultimately, a language that is related to the teaching career. (Yannaras Christ, *Adevărul și unitatea Bisericii*, translated by Hieromonk Ignatie Trif și Uliniuc Ionuț Dumitru, Sofia, București, p. 5). Starting on the road to knowledge of God means freedom from change and experience. The concept of "experience" can hardly be found in the Cappadocian Fathers' works, but their theology is a "theology of experience" to the extent that it was lived out in a permanent relationship with the "Mysteries", especially Baptism and the Eucharist, and the ascetic life. The knowledge of God through personal experience is the model the Cappadocian saints provide for the theological approach, valid at any time in history.

Keywords: Cappadocians, Knowledge, Theology, Basil, Gregory, Experience, Liturgy

*„Experiența religioasă vie este
unicul mod legitim de cunoaștere a
dogmelor” (Pavel Florenski)*

Teologia – scară spre cunoașterea Adevărului

Cunoașterea teologică are un început dar nu are un sfârșit, dacă o privim prin prisma subiectului eim care este fără început și fără sfârșit în termeni temporali. Teologul (specialistul academic, ascetul sau creștinul practicant) se află în interiorul a ceea ce vrea să cunoască: ontologia persoanei. Pentru a-și atinge acest deziderat crează termeni, formulează noțiuni și concepte care își împlinesc rolul temporar, niciodată suficient de satisfăcător, dat fiind abisul tainei persoanei. În relația cu Persoanele dumnezeiești, omul „teologhisește” cu obiectivul de a-și modela viața în funcție de răspunsurile pe care le are de la Dumnezeu. Când termenii cu care încearcă să definească realitățile supra-sensibile devin constrângători în definirea Persoanelor, există riscul de a apărea eroarea, pierderea unor aspecte ale realității mai presus de înțelegere și exprimare.

Teologia nu a avut și nu poate avea pretenția „creativității”. Mai degrabă este expresia străduinței de a înțelege revelația, de a răspunde Celui ce se revelează, motiv pentru care

un teolog singur este sub riscul devierii în orice elaborare discursivă. Cel care îl călăuzește și îl confirmă în afirmațiile teologice este organismul Bisericii, locul și organismul prezenței lucrătoare a Duhului Sfânt în lume, respectiv comuniunea de persoane, unde teologia este exprimată doxologic.¹

În contextul răspândirii învățaturii creștine de la începuturi, teologia a fost eminentamente celebrantă, slujitoare sau ceea ce astăzi este cunoscut drept liturgică. Conceptele teologice nu au jucat un rol însemnat pentru cei ce trăiau doxologic prezența lui Hristos înviat în comunitate. Limbajul era întotdeauna biblic, exprimat prin imnii și cuvântări care aminteau creștinilor despre ceea ce Hristos a făcut și a învățat. „Ce era de la început, ce am auzit, ce am contemplat cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă. Ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți comuniune cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos. Și acestea noi vi le scriem, ca bucuria noastră să fie deplină” spune Evanghelistul Ioan (I Ioan 1, 1-4). Ortodoxia a păstrat această vocație nealterată. Ea este ferită de individualizare, auto-suficiență în reflexiile teologice pentru că are un caracter profund comunitar. Fiind slujire, teologia impune o anumită rigoare a limbajului, exigență în elaborarea adevărilor de credință și imbold spre comuniune și solidaritate.

Curând Evanghelia, sursa teologiei creștine, a depășit granițele mediului cultural iudaic, intrând în contact cu un alt limbaj, o altă filosofie de viață, o altă cultură: cea elenistă. De aceea a trebuit să devină conceptuală, sistematică și elocventă, mai exact relevantă pentru orice spațiu geografic și mediu social, adică didactic-academică. Până în zilele noastre Evanghelia a trebuit să fie făcută relevantă în sisteme social-filosofice precum elenismul, pozitivismul, iluminismul, marxismul, comunismul și secularismul. Limbajul a trebuit să se schimbe pe măsură ce preocupările societății deveneau tot mai complexe, iar conținutul a trebuit păstrat nealterat, în fidelitate față de duhul tradiției. Concluzia acestui muncii de dezvoltare a cunoașterii teologice a fost un continuu proces de „teologhisire”, care va dura până la sfârșitul veacurilor. Asta nu înseamnă „crearea” de adevăruri noi, ci primirea adevărilor imuabile, descoperite desăvârșit prin Fiul lui Dumnezeu, în acord cu limbajul și conștiința omului modern.

Dumnezeu – subiect al cunoașterii?

Cunoașterea este „comunicare morală vie între persoane, dintre care fiecare este și obiect și subiect pentru cealaltă căci, în sensul cel mai propriu, numai persoana este cognoscibilă și numai de către persoană”.² Învățătura despre Dumnezeu și cunoașterea

¹ Trebuie să precizăm că astăzi teologia se exprimă în două moduri: în practica rugăciunii, fie că e comună, fie individuală și în sălile de curs ori în biblioteci. Avem de a face pe de o parte cu o teologie liturgic-ascetică și o teologie didactic-academică. Deși ar trebui să exprime aceeași realitate, cele două direcții s-au separat sau chiar au ajuns la un punct de tensiune, pe care abordările ortodoxe patristice contemporane încearcă să îl depășească.

² Pavel Florenski, *Sfîlpul și temelia adevărului*, în volumul *Dogmatică și dogmatism*, traducere

Lui are ca sursă principală în tradiția creștină Simbolurile de credință expresii sistematice ale dogmelor care, la rândul lor, se întemeiază pe revelația dată de Dumnezeu omenirii în mod desăvârșit prin cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos. Învățătura nu s-a transmis de la început prin Scriptură, date fiind limitările impuse de lipsa mijloacelor de copiere, multiplicare și distribuție, ci prin formule de credință scurte și concise, care erau transmise verbal, învățate pe dinafară sau transmise prin imne. Așa, de pildă, Crezul Apostolic a fost primul compendiu de învățături dogmatice despre Dumnezeu, adunate sistematic pentru a transmite noua învățătură creștină. Până astăzi, el este iar astăzi una dintre cele mai utilizate formule de credință, agreate în mod unanim de toți participanții de pe scena dialogului creștin. Celelalte două Credo-uri, Niceo-constantinopolitan și zis “Atanasian”, sunt mai elaborate, dar au aceeași substanță dogmatică, venind cu precizări suplimentare legate de Fiul, Duhul Sfânt, Biserică și viața veșnică. Ceea ce au ele în comun este credința în “Dumnezeu Unul, creator al cerului și al pământului, al lucrurilor văzute și nevăzute”. Nu înseamnă că celelalte Persoane ale Sfintei Treimi sunt eludate, ci sunt presupuse în formula “Tatăl”, adică Dumnezeu, care se referă la “originator” al lui Iisus, al Duhului Sfânt, de aceeași ființă din eternitate. Crezul este o formulare sistematică ce caută de arate că omul este „partenerul” lui Dumnezeu, care face legătura dintre Necreat și creat, primul vrând să se descopere, ultimul căutând mijloace prin care să perceapă semnele revelației.

Mijloacele cunoașterii lui Dumnezeu sunt revelația, rațiunea și credința. Dumnezeu se face cunoscut fără încetare prin intermediul rațiunii și simțurilor sădite în ființa umană, prin lucrările create în univers. Pe o treaptă superioară se află revelația supranaturală, prin care Dumnezeu se descoperă sufletului uman în mod tainic, prin credință, cu înrăurirea Sf. Duh, trimis în lume prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Există, deci, posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, o cunoaștere limitată, antinomică și nelimitată. Dumnezeu este cognoscibil prin creație, prin pronie sau grija față de lumea creată, prin opera de mântuire, făcută accesibilă oamenilor prin însăși intervenția Lui în creație: “Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”(I Ioan 1,14). Din Sfânta Scriptură înțelegem că Dumnezeu este incognoscibil, după ființă: “Dumnezeu locuiește în lumina cea neapropiată; pe care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă, a căruia este cinstea și puterea veșnică” (I Tim 6,16). În acest sens, Dionisie Areopagitul L-a numit deodată “Cel cu multe nume” (după lucrări) și “Cel fără de nume” (potrivit ființei sau esenței Sale).

Progresul în cunoașterea realităților sensibile și suprasensibile constituie preocuparea permanentă a omului, epoca noastră fiind considerată chiar o epocă a cunoașterii, în sens mai larg, prin accesul facil la surse de informație și prin bombardamentul informațional media sau economic la care omul este expus în fiecare clipă, folosindu-se mijloace și tehnici dintre cele mai sofisticate. Cunoașterea lumii materiale are caracter exclusiv catafatic, sau afirmativ, empiric. Dincolo de acest mod de cunoaștere stă apofatismul, care a făcut carieră și în filosofie prin nume precum Karl Jaspers, Merti Heidegger, Karl Popper sau Ludwig Wittgenstein. Așadar, dacă progresul în cunoașterea lucrurilor și fenomenelor sensibile este incalculabil, progresul spiritual în cunoașterea lui Dumnezeu nu diferă mult de ceea ce au învățat teologii Bisericii primare. Dimpotrivă, există voci,

atât de partea științei cât și a teologiei, cae consideră că se înregistrează un regres în dorința și puterea omului modern de a aprofunda tainele cunoașterii dumnezeirii, tocmai datorită progresului tehnologic, economic și social.

Cunoașterea prin afirmație și prin negație

Cele două tipuri de cunoaștere, prezente de timpuriu în gândirea creștină sunt numite catafatică sau pozitivă și apofatică sau negativă. Prima îi atribuie lui Dumnezeu o serie de atribute pozitive cum ar fi: știință, bunătațe, sfințenie și altele, pornind de la atributele omenești, ridicate la superlativ, respectiv: atotbunătațe, atotștiință, preasfânt și celelalte. Se mai numește și „via affirmationis” sau „via causalitatis” și „via eminentiae” sau „via superlativa”. Este prima treaptă, minimală, în procesul de cunoaștere, vehicul spre cunoașterea negativă sau apofatică. Cunoașterea apofatică pleacă dinspre Dumnezeu spre lume. Mai este numită și „via negationis”, fiind cea care desemnează tot ceea ce nu se poate cunoaște, ajungând să statueze că Dumnezeu nu este nimic din ceea ce se crede despre El, nu poate fi asociat cu nimic din spațiul creatului, este mai presus decât orice atribute. Este definită ca cea mai înaltă cale de cunoaștere, respectiv „necunoașterea mistică”, întrucât neagă orice atribut care ar fi aplicat lui Dumnezeu. Această cunoaștere primește adevărul că Dumnezeu are existență în Sine, dincolo de orice determinare noțională, fără a face afirmații. Sf. Grigorie de Nissa afirma că adevărata cunoaștere și vedere a lui Dumnezeu constă în a vedea că El este invizibil, pentru că ceea ce omul caută este dincolo de cunoaștere, cu totul despărțit prin întunericul inconprehensibil. Cei care excelează în descrierea acestui tip de cunoaștere sunt Dionisie Areopagitul (+500), apoi Maxim Mărturisitorul (+662) care îi comentează opera. În sfârșit, Sf. Ioan Damaschinul, autorul primei lucrări sintetice de dogmatică, afirmă că “Ce este însă ființa lui Dumnezeu, sau cum este întru toate, sau cum Fiul Unul Născut și Dumnezeu, golindu-se pe el însuși, s-a făcut om din sânghiuri feciorelnice, fiind plăsmuit după o altă lege decât cea firească, sau cum a umblat pe ape, fără să-și ude picioarele, nu cunoaștem și nici nu putem spune” sau “Este evident că există Dumnezeu. Ființa și natura lui, însă este cu totul incomprehensibilă și incognoscibilă.”³

Ortodoxia accentuează apofatismul sau cunoașterea prin negație⁴ ca fiind modul mai adecvat de a vorbi despre Dumnezeu, mai puțin expus erorii, dar lasă suficient spațiu cunoașterii catafactice, ca modalitate primară de cunoaștere a realităților dumnezeiești, o cunoaștere în parte, prin intermediul lucrurilor create. Acesta a reprezentat singurul mod în care s-a putut păstra învățătura biblică despre transcendența lui Dumnezeu și relația lui personală cu lumea, evitându-se atât obiectivare cât și antropomorfizarea ființei dumnezeiești.

Finalitatea cunoașterii lui Dumnezeu

³ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Scripta, București, 1993, pp. 17 și 19.

⁴ “Cea mai bună cale de cunoaștere a lui Dumnezeu este cea negativă, deoarece nimic din ceea ce afirmăm pozitiv despre Dumnezeu nu este Dumnezeu”. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătura patristică, liturgică și iconografică*, traducere de Pr. Vasile Răducă, Christiana, București, 1995, p. 190.

Descoperindu-Se lumii ca treime de Persoane, deschise spre comuniune, Dumnezeu i-a dat omului nu numai posibilitatea de a-L cunoaște, ci chiar porunca și vocația ființială de a o face: „Aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine singurul și adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis!” (Ioan 17, 3). Rolul esențial în cunoaștere îl are credința, care reprezintă o cunoaștere intimă, prin experiență și trăire. Nu există limită în cunoașterea lui Dumnezeu Cel infinit. Cunoașterea prin experiență începe cu Taina Sf. Botez și se continuă în viața viitoare într-un permanent progres epectatic, după expresia Sfântului Grigorie de Nissa, fără a se ajunge la o cunoaștere definitivă, de ființă, a lui Dumnezeu.

Al doilea aspect esențial este că progresul adevărat presupune și spiritualizarea vieții personale, dezvoltând germenul credinței în trăirea experimentală bazată pe convingere sau adevărata gnoză despre care vorbește Sf. Clement al Alexandriei și care nu se confundă cu gnosticismul. În sfârșit, progresul în cunoașterea tainei dumnezeiești nu este unul simplu intelectual, ci este complementar și chiar identic cu cel al desăvârșirii sau mântuirii. Dacă se poate vorbi despre o etapizare în actul cunoașterii aceasta ar consta în purificare, iluminare și unire deplină cu Dumnezeu sau desăvârșire.

Dumnezeu este cunoscut și slăvit în tradiția creștină ca un singur Dumnezeu după ființă, în trei Persoane. Această învățătură reprezintă forma superioară de monoteism, cea mai îndrăzneală formulă în care se unesc contrariile, se conservă transcendența și simplitatea lui Dumnezeu în paralel cu prezența Lui în materie. Învățătura despre Sfânta Treime este, așadar, doctrina creștină fundamentală, din care decurg celelalte dogme și de care depinde calitatea unei persoane de membru al Bisericii. De aici necesitatea dezvoltării conceptului de cunoaștere ca o necesitate ontologică, personală, comunitară, așa cum au prezentat-o părinții capadocieni și literatura patristică ulterioară.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE (330-379): ființă, energii și experiență în cunoașterea lui Dumnezeu

Sfântul Vasile, episcopul Cezareei Capadociei, este considerat cel mai aprig oponent al ereziilor vremii și începător al vieții monahale în Biserica de Răsărit, autor magistral de texte dogmatice, liturgice, pastorale, ascetice, întmeietor al practicii sociale programate în Biserică. Din scrisori, predici și tratate teologice, precum și din mărturiile prietenilor săi, se vede profilul unui căutător al sfințeniei și al adevărului. Este preocupat de fidelitatea de credință în Biserică față de tendințele filosofic-gnostice ale eunomienilor și altor ereziarhi ai timpului.⁵ Pentru el cunoașterea ca proces general înseamnă analiza și descrierea calităților sau legăturilor unui obiect, prin asemănare cu alte lucruri sau ființe din aceeași categorie. Esența lucrurilor nu se poate cunoaște. Pentru a cunoaște un lucru, el trebuie analizat în proprietățile lui, definit și descris. Este un proces de descoperire, prin puterile raționale ale ființei cunoscătoare, care creează noțiuni, numiri, concepte prin care să redea cât mai fidel obiectul în analiză.

Numirile date ființei personale se stabilesc în raport cu alte ființe din aceeași specie,

⁵ O foarte bună biografie a Sfântului Vasile cel Mare scrisă de Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994.

dar care nu sunt asemănătoare. În cazul Persoanelor divine, conceptele nu exprimă nimic din ceea ce sunt în esență, întrucât nu pot fi asociate cu nimic identic sau asemănător.⁶ Cunoaștea lui Dumnezeu implică o acțiune revelatoare dinspre Sine spre cunoscător. El se manifestă prin energiile divine, prin care omul își poate face o idee, incompletă, despre ceea ce este sau mai degrabă despre faptul că Este (Ieșire 3, 14). „Afirmând că îl cunoaștem pe Dumnezeu nostru în lucrările Sale, nu fângăduim deloc că ne apropiem de El în însăși ființa Lui. Căci dacă energiile Lui coboară până la noi, ființa Lui rămâne inaccesibilă”.⁷

Distincția între ceea ce este Dumnezeu în ființă și ceea ce înțelege omul în spațiul lumii văzute este principala coordonată a cunoașterii. Părintele capadocian este un pionier al posibilității cunoașterii lui Dumnezeu deodată parțial, prin lucrările dumnezeiești, dar inaccesibil cunoașterii după ființă: „Dacă energiile Lui coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă”.⁸ Viețuind în trup material omul nu poate cunoaște despre Dumnezeu cel pur nematerialnic decât ceea ce îi este descoperit.

Pentru Sfântul Vasile, cunoașterea se face prin Duhul Sfânt, ca persoană, deși evită să îl numească Dumnezeu sau să-i atribuie deoființimea cu Tatăl.⁹ Cunoașterea nu este nici gnoză, nici contemplare umană individuală. Duhul îl ajută pe om să ajungă la „intimitatea cu Dumnezeu” și la „unirea prin iubire”, adică prin experiență personală irepetabilă. Duhul îndumnezeiește prin har cele ce aparțin lumii create și le face „duhovnicești” prin comunirea cu El. În afara Duhului Sfânt nu este posibilă urcarea spre cunoașterea lui Dumnezeu, iar cunoașterea prin iubire nu poate fi decât trinitară: „Dacă omul își va deschide cugetul spre ajutorul Sfântului Duh, atunci va ajunge să cunoască adevărul și să recunoască pe Dumnezeu în această viață. Îl va (re)cunoaște, însă numai în parte, cum spune Apostolul, mai deplin în viața de dincolo...Prin urmare, puterea de judecată a omului ni s-a dat atât ca privilegiu, cât și ca scop folositor de a cunoaște pe Dumnezeu, să meargă până acolo în cunoaștere, până unde i s-a îngăduit”.¹⁰

Imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu după ființă nu trebuie să constituie un obstacol în căutarea omului la cele înalte. Dimpotrivă, El este Cel care se vrea cunoscut, dar dacă L-am cunoaște după modul în care se cunosc între ele Persoanele Sfintei Treimi, nu ar mai fi Dumnezeu, iar aceasta ar conduce la o dramă pentru viața omului fără Dumnezeu.

Așadar, pentru Sfântul Vasile cel Mare cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă participare la viața divină prin puterea harului, omul putând deveni dumnezeu prin efort

⁶ „Obiectele se caracterizează prin unitatea lor exterioară, adică prin unitatea sumei proprietăților, în timp ce identitatea persoanei se stabilește prin unitatea lucrării ziditoare de sine sau de auto-poziționare. Două lucruri sunt „asemănătoare”, nu „identice”, dar despre două persoane nu se poate spune că sunt „asemănătoare”, ci sunt „identice” sau „neidentice”. Pavel Florenski, *op. cit.*, pp. 180-181 *passim*.

⁷ *Epistola 234*, PG 32, col. 869, apud Vladimir Losski, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995, p. 67.

⁸ La Pr. Gh Drăgulin, „Doctrina trinitară a Sfântului Vasile cel Mare în discuțiile teologilor contemporani”, în *Glasul Bisericii*, 5-6, 1979, pp. 490-491.

⁹ Mircea Florin Cricoveanu, *Idei dogmatice în scrierile Sfântului Vasile cel Mare*, Emia, Deva, 2004, p. 18.

¹⁰ *Epistola 233*, 2, PG 32, col. 865 C, apud Mircea Florin Cricoveanu, *op. cit.*, p. 64.

propriu și ajutor divin, nu prin ființă. Autorul nostru pune bazale gândirii creștine despre distincția între ființa lui Dumnezeu, mereu necunoscută, și energiile divine, care va fi dezvoltată de fratele său, Sfântul Grigorie de Nissa, apoi de Dionisie Areopagitul, Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama.¹¹

GRIGORIE DE NISSA (335-395): Dogmă, mister și cunoaștere contemplativă

Autor al multor lucrări teologice de mare profunzime, Sf. Grigorie a fost studiat cu preponderență în ultimele decenii și considerat a fi unul dintre cei mai originali gânditori creștini de limbă greacă. În el se întrupează elocvența și precizia limbajului lui Platon și al lui Plotin,¹² cu idei ale alexandrinului Origen și ale școlii sale, despre taina Logosului creștin și a viața mistică.¹³ Cunoașterea mistică la Sf. Grigorie este una subtilă, biblică prin excelență și, de aceea, cu mare influență asupra multor teologi de mai târziu, între care și Dionisie Areopagitul. A fost susținător fervent al Sinodului I ecumenic de la Niceea, fapt ce i-a adus și depunerea din scaunul episcopal de către împăratul Valens, între 376 și 378. Atașamentul pentru credința creștină nealterată l-a făcut să se impună la Sinodul II ecumenic, din 381, unde a susținut autoritatea hotărârilor Sinodului de la Niceea.

Cunoașterea lui Dumnezeu se articulează în jurul a trei învățături esențiale creștinismului: taina Treimii, Întruparea răscumpărătoare a Cuvântului lui Dumnezeu respectiv îndumnezeirea credinciosului prin Botez și participarea prin împărtășire la Sfânta Liturghie. Sf. Grigorie afirmă ca început al teologiei curățirea de patimi, adică purificarea; scopul vieții ascetice este de a face să repara imaginea divină în ființa umană, corespunzătoare iluminării din viața spirituală. Aceasta este posibilă numai prin Hristos întrupat și înviat, care devine principiul unificator între elementele materiale și spirituale. Omul trebuie să se elibereze de tot ceea ce este rău prin asceză și să-și redescopere unitatea cu dumnezeirea care “este una, necompusă și fără chip, iar omenescul va scăpa, prin această lucrare de împăciuire, de această compunere din două și va veni din nou deplin la bine, la simplitate și la lipsă de chip [...] ca partea văzută să fie aceeași cu cea ascunsă și cea ascunsă cu cea arătată” când el devine “în mod propriu fiu

¹¹ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 76.

¹² A studiat în tinerețe retorica, unde părea că va face o strălucită carieră, dar vocația pentru monahism, probabil sub influența fratelui său, Sfântul Vasile cel Mare, l-a făcut să renunțe la o carieră laică și să intre în monahism, într-una dintre mănăstirile înființate de acesta din urmă. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F.L. Cross and E.A. Livingstone, Oxford University Press, London, 1994, p. 599.

¹³ Dintre numeroasele lucrări sunt disponibile în limba engleză: *Gregory of Nissa: The Life of Moses*, translated by Everett Ferguson and Abraham Malherbe, Classics of Western Spirituality, New York, Paulist Press, 1978; *Saint Gregory of Nissa: Commentary on the Song of the Songs*, translated by Casimir McCambley, Brookline, Hellenic College Press, 1987; *Saint Gregory of Nissa: The Lord's Prayer. The Beatitudes*, translated by Hilda C. Graef, Westminster, Newman, 1954. Lista detaliată a lucrărilor, traducerilor și studiilor despre viața și opera Sfântului Grigorie în *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VI, Beauchesne, Paris, 1967, col. 974-979 și 1008-1011. Noi vom folosi colecția PSB, vol 29 în citatele care urmează.

al lui Dumnezeu.”¹⁴

Experiența primă a sufletului în cunoașterea divinului este aceea a inaccesibilității și infinității de esență a lui Dumnezeu. Ființa Sa este transcendentă și, de aceea, “întrece orice înțelegere cuprinzătoare, neputându-se apropia și neputând străbate la ea gândurile întemeiate pe presupuneri”.¹⁵ Pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu cel incognoscibil avem la dispoziție o singură cale, credința.¹⁶ Odată acceptat prin credință că Cel căutat este transcendent, ea realizează o legătură între sufletul celui care caută și ființa incomprehensibilă. Deoarece credința se manifestă prin iubire, cunoașterea devine iubire. Iubirea nu se manifestă niciodată sub forma inconștient extatică. Prin aceasta Sf. Grigorie se desprinde de toate sistemele mistice păgâne, în special de platonism și neo-platonism. „Teologhisirea” este înțeleasă de Sf. Grigorie ca relație de iubire. Dumnezeu rămâne pentru suflet o permanentă taină în ființa Sa și se descoperă atât cât El consideră că sufletul poate primi. De aceea, mișcarea sufletului spre Dumnezeu nu este percepută ca mișcare spre lumină, ci spre întuneric, spre necunoscut; sufletul “intră” în nor, asemenea lui Moise și vede doar “spatele lui Dumnezeu”. În consecință, idealul este *theoria*, vederea lui Dumnezeu¹⁷ sau, mai mult decât atât, *theognosia*, cunoașterea și contemplarea lui Dumnezeu ca Cel necunoscut, unirea maritală a sufletului cu Dumnezeu, alegoric descrisă în *Cântarea Cântărilor*.¹⁸

Sf. Grigorie este cel dintâi dintre scriitorii bisericești care afirmă în fundamentarea teologiei treimice infinitatea și incomprehensibilitatea ființei dumnezeiești.¹⁹ Sufletul realizează că “divinul este după ființă infinit, necuprins de spații” pentru că “ceea ce este cuprins este mai mic decât ceea ce cuprinde”; o altă ordine ar inversa lucrurile și ar face Creatorul dependent și mai mic decât creația. Diferența între creat și necreat este atât de mare la Sf. Grigorie încât nu există nici o posibilitate pentru suflet să o depășească, nu există extaz în care sufletul să părăsească propria ființă creată și să treacă în necreat.²⁰ În realitate, creația tinde după Creator cu o sete nepotolită. “Cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu, pentru că Acesta este virtutea

¹⁴ *Despre Fericiri*, traducere de Preot Prof. Dumitru Stăniloae, în PSB, vol. 29, p. 394.

¹⁵ *Ibidem*, p. 380.

¹⁶ *Despre Viața lui Moise*, traducere de Pr. Ioan Buga, PSB vol. 29, pp. 74-75.

¹⁷ Robert Payne, *The Holy Fire. The Story of the Fathers of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980, p. 140 și 150: “Vederea lui Dumnezeu stă în aceasta: El nu poate fi văzut atât timp cât ceea ce căutăm este dincolo de orice cunoaștere, fiind desăvârșit ascuns în norul incomprehensibilului. De aceea Sf. Ioan, care a pătruns în această strălucire, spune că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu, însemnând prin aceasta că orice cunoaștere a esenței divine este imposibilă, nu numai pentru om, ci pentru orice creatură inteligentă.”

¹⁸ Jean Danielou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1953, pp. 199-208.

¹⁹ În acest punct, Sf. Grigorie diferă radical de Origen, pentru care puterea ființei dumnezeiești este oarecum limitată, deoarece pentru Sf. Grigorie, ca și pentru predecesorul său, Sf. Atanasie, sufletul este creat din nimic, deci incapabil de cunoașterea transcendentă prin propriile eforturi; cf. G.W. Butterworth, *Origen on First Principles*, New York, Harper and Row, 1966, pp. 129 și 323.

²⁰ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 81. De aceea, probabil, Sf. Grigorie evită vocabularul extatic și încearcă să găsească analogii umane. Efortul misticului este asemănat cu omul care încearcă să urce muntele dar care alunecă datorită nisipului și nu face un real progres. Abstractizările, prezente în mai toate scrierile mistice, nu sunt o preocupare pentru Sf. Grigorie; cf. Robert Payne, *op. cit.*, p. 154.

desăvârșită.²¹

În imaginea Sf. Grigorie despre progresul spiritual nesfârșit se află rădăcinile teologiei apofatice, dezvoltate de Dionisie Areopagitul. Învățătura despre epectaze (bazată pe textul de la *Filipeni* 3,13-14) constă în aceea că sfârșitul sau destinația vieții creștine, aici și în viața viitoare, nu există ca un loc sau timp, ci rezidă într-un progres nesfârșit al sufletului în (ne)înțelegerea și (ne)împărtășirea de ființa divină.²² Această temă, predilectă în *Viața lui Moise*, este reluată și în *Omilia la Cântarea Cântărilor*, în care întâlnirea sufletului cu Cel căutat și dorit nu este niciodată satisfăcătoare și deplină: “[Mireasa], după ce s-a împărtășit de bunătați cât a putut, e atrasă iarăși printr-un nou început, ca și când nu s-ar fi împărtășit încă de bunătați, așa încât, pe măsura înaintării spre ceea ce îi apare înainte, îi crește și dorința și, din pricina mărimii covârșitoare a bunătaților, ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima oară urcușul.”²³ Uneori limbajul din această ultimă lucrare capătă accente erotice, caracteristice lucrărilor mistice de mai târziu, însă toate revin la paradoxala experiență și absență, cunoaștere și necunoaștere a ființei divine. Sufletul este conștient că toată căutarea lui constă în a admite imposibilitatea “de a fi înțeles ce este și că toată însușirea înțeleasă a Lui devine piedică în aflarea Lui, pentru cei ce-L caută.”²⁴ Experiența sufletului se manifestă în trei forme: oglinda sufletului, simțurile spirituale și Logosul care sălășluiește.

În *Omilia a VI-a la Fericiri*, Sf. Grigorie vorbește despre esența incognoscibilă și lucrările vizibile ale lui Dumnezeu. Însă cunoașterea lui Dumnezeu după lucrări, cunoscută în teologia dogmatică drept cunoașterea naturală, nu este satisfăcătoare pentru suflet, deoarece Dumnezeu nu spune “[...]fericiți cei ce știu ceva despre Dumnezeu, ci cei ce au pe Dumnezeu prezent în sine”.²⁵ A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L avea, nu a fi informat despre El.²⁶ A-L avea înseamnă a-L transmite, adică a reflecta imaginea lui Dumnezeu în suflet, similar reflexiei unei oglinzi șlefuite. Dacă sufletul nu este purificat, imaginea devine distorsionată și ireală. Simțurile spirituale se referă la capacitatea sufletului de a simți prezența lui Dumnezeu în întunericul necunoașterii, fără a-L putea vedea.

Sf. Grigorie face o analiză a mirosului, după care mireasa (sufletul), asemănată crinului, simte apropierea Mirelui (Hristos), asemănat cu un măr; cele două mirosuri nu se pot confunda niciodată.²⁷ În sfârșit, progresul sufletului se aseamănă cu progresul lui Hristos ca om, în înțelepciune și har. El vine în sufletul unora ca un copil, al altora ca un

²¹ *Viața lui Moise...*, p. 23.

²² *Ibidem*, pp. 72-73. “(Ne)înțelegere” pentru că “înțelegerea” duce într-un final, chiar ipotetic, la sfârșit. Or, sufletul progresează în incomprehensibilitatea sau întunericul lui Dumnezeu; pe măsură ce vrea să progreseze în înțelegere, înțelege cât de neînțeles este Dumnezeu dar, în același timp, experiază dorința de împărtășire cu Dumnezeu, care este în sine insașiabilă; Andrew Louth, *op. cit.*, p. 90.

²³ *Tîlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, PSB, vol 29, p. 185.

²⁴ *Ibidem*, p. 196.

²⁵ *Despre Fericiri...*, pp.378-379

²⁶ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 91.

²⁷ *Tîlcuire amănunțită...*, pp. 163-166.

adolescent, iar al altora în plină maturitate.²⁸

În final, concepția sa despre cunoaștere este una experiențială: deși folosește limbajul tehnic specific platonismului și lui Origen, Sf. Grigorie exclude fără rezerve intelectualismul din căutarea sufletului după Dumnezeu. Dacă există experiență adevărată, aceasta este numai în iubire, în care sufletul caută pe Dumnezeu și se înalță până la ceea ce ar putea fi considerat imposibil: unirea cu Dumnezeu cel necunoscut. Căutarea și dorința sunt deopotrivă, satisfăcute și niciodată satisfăcute, pentru că satisfacerea unei dorințe duce la o dorință și mai mare. Experiența sufletului în noaptea necunoștinței nu este și nu poate fi numai *theoria*, ci simțire și acceptarea lui de către sufletul “rănit de iubire!”²⁹

SF. GRIGORE DE NAZIANZ (329-389): expresia poetică a cunoașterii

Teologia este abordată și de Sfântul Grigorie de Nazianz ca un înalt pisc al cunoașterii prin experiență. Nu oricine poate să facă teologie, ci doar cei care au o anumită predispoziție spre cugetare și metafizică, deoarece teologia trebuie să se înrădăcineze în cunoașterea unirii cu Dumnezeu trăite actual și în abordarea obiectivă a tainei Treimii.³⁰ De aceea teologia, nefiind un discurs logic, este un fel de știință a probabilității și pisc al poeziei: știință a probabilității pentru că nimic din ceea ce afirmă nu poate fi empiric dovedit și pisc al poeziei pentru că teologia în sensul ei profund implică stări care nu se pot exprima decât în poezie.³¹ Numai poezia este cea care poate sintetiza și pătrunde în esența lucrurilor, fără inflație de cuvinte. Vorbind despre poezia teologică nu presupunem rima sau versificația, ci focalizarea mesajului, concentrarea ideii și sugerarea acesteia cititorului, făcând abstracție pe cât se poate de inteligența discursivă.

De aceea, Sfântul Grigorie de Nazianz consideră că teologie se poate face numai după ani de reflexie și meditație, lucru experimentat în propria lui viață. După ajungerea la o anumită stare de spiritualitate, aceasta trebuie înrădăcinată în Sf. Scriptură ca sursă, autoritate și garanție a celor afirmate și crezute. Fără Scriptură se poate afirma și crede orice, dar este eliminată garanția finalității credinței. „Teologul” crede, se roagă și meditează, în timp ce “tehnologul” este doar învățat sau abil mânător al cuvintelor.

Pentru ca ceea ce afirmă teologul, consideră Sf. Grigorie, să prezinte veridicitate și autoritate, el trebuie să îndeplinească anumite condiții: 1. Calificare, adică ceea ce afirmă ca să învețe pe alții trebuie să fie foarte clar în propria viață. 2. Purificarea sufletului și a minții, adică golirea acestora de orice altceva în afară de Dumnezeu și 3. Ridicarea spre cele spirituale pentru a cunoaște rațiunea existenței și rațiunea economiei divine.³² Când

²⁸ *Ibidem*, p. 156.

²⁹ *Ibidem*, p. 291.

³⁰ *Cuvântarea* 28,1, în *Cele 5 Cuvântări teologice ale celui între Sfinți, părintele nostru Grigorie de Nazianz*, traducere introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Anastasia, 1993, p. 21.

³¹ „Teologia poetică a lui Grigorie de Nazianz avea să conducă la unitatea dintre doxologie și dogmă după secolul al VI-lea, cu Roman Melodul (+560). Condacele și canoanele au o amprentă dogmatică, îmbrăcate în doxologie, încât ajung să fie cântați termeni abstracți precum „ipostas”, „chip”, „prototip”, termeni specifici capadocienilor”. Karl Christian Felmy, *op. cit.* p. 52.

³² *Cuvântarea* 29, în *Cele 5 cuvântări teologice...*, p. 67, ca și nota explicativă a traducătorului.

cineva are toate acestea, atunci poate într-adevăr “teologhisi”. Sf. Grigorie folosește limbajul liturgico-poetic, prin care se poate trecere dincolo de realitate, se poate intra în mister, în realitatea diferită.³³

Teologia înseamnă adeseori tăcere; nu o tăcere totală, căci mărturia nu ar mai fi deplină. Există riscul ca multe cuvinte pentru „teologhisire” să ducă la “tehnologhisire”. Taina lui Dumnezeu depășește în mod infinit puterea de înțelegere. Tăcerea înseamnă cinstirea misterului, păstrarea bogăției lăuntrice și mijloc de purificare personală. În tăcerea exterioară, inima contemplă mai adânc frumusețea dumnezeirii.

Pentru a ajuta pe om să teologhisească, Sfântul Grigorie vorbește despre dragostea lui Dumnezeu manifestată prin “sărăcirea Logosului”, care trebuie înțeles ca “lipsirea” sau “golirea” lui Hristos de Sine (*Filipeni* 2, 6 ș.u.). Prin renunțare sau smerire se ușurează cunoașterea planului lui Dumnezeu cu lumea. Întruparea devine singura condiție și cale de unire a creștinului cu Hristos, prin Duhul Sfânt care lucrează în Taine. Consecvent învățaturii Sf. Atanasie, Sf. Grigorie promovează fără încetare ideea îndumnezeirii omului. Aceasta stă potențial în faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu și tinde spre original. Lucrarea îndumnezeitoare nu aparține nici numai omului, nici numai lui Dumnezeu, ci este un act sinergic: Dumnezeu este “filantrop”³⁴ și are inițiativa de a-l atrage pe om, în lăuntruul căruia lucrează, însă omul trebuie să urmeze chemarea prin efortul propriu de creatură care să se îndrepte liber spre Creator.

Dacă teologhisirea înseamnă înălțare, Sf. Grigorie identifică anumite stări de ascensiune, până la cerul al șaselea. Sfântul Pavel ajunsese în al treilea (II Corinteni 12,2). Numai profetul Isaia (capitolul 6) descrie cum a avut o viziune deplină a prezenței lui Dumnezeu, unde a văzut puterile îngerești care exclamă “Sfânt, Sfânt, Sfânt...”. Moise, după Sfântul Grigorie, L-a văzut pe Dumnezeu întors, cu spatele, în umbră. În cerul al șaselea, Sf. Grigorie vorbește despre Duhul și calitatea Lui de împreună ființă cu Tatăl,³⁵ cu autoritatea cu care Sf. Pavel a vorbit despre experiența lui Hristos în cerul al treilea.³⁶

Sfântul Grigorie folosește trei modele ale viziunii extatice și contemplației: Moise,³⁷ Ilie și Pavel. Cunoașterea experiențială este sensul firesc, dar nu scop al “teologiei”, ca în experiența lui Moise: “Iată, m-am despărțit de materie și de tot ceea ce este trupesc. M-am adunat în mine însumi, atât cât am putut și am urcat în vârful muntelui. Dar când am deschis ochii, abia am putut să-l văd din spate și încă fiind acoperit în piatră, adică în

³³ *Cuvântarea* 28, pp. 22-30.

³⁴ *Cuvântarea* 38, în *Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. 7, edited by Philip Schaff and Henry Wace, Hendrickson Publishers, London, 1994, p. 346.

³⁵ De aceea și părăsește Sinodul II ecumenic: pentru că nu este de acord cu formula, foarte ambiguă, de a caracteriza legătura Duhului cu Tatăl prin expresia “și întru Duhul Sfânt... care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit.” Acest pasaj poate fi citit și acceptat fără probleme de către niceeni, nestorieni și arieni. În fond, Împăratul Teodosie nu era interesat în formularea credinței, ci în liniștea în Imperiu, fapt ce a condus la acceptarea imediată a formulei, satisfăcătoare pentru toate partidele aflate în dispută.

³⁶ *Cuvântarea* 31, în *Nicene and Post Nicene Fathers...*, p. 315.

³⁷ Moise deoarece, potrivit unor învățături rabinice, ar fi fost luat la cer cu trupul. De aceea, paradoxal, el continuă să scrie *Pentateuhul* și după moarte, istorisind propria moarte.

omenescul Cuvântului, întrupat pentru mântuirea noastră. Nu am putut contempla firea cea dintâi și preacurată, care nu poate fi cunoscută decât de ea însăși, adică de Treimea cea sfântă.”³⁸ Idealul contemplativ este motivat de dorința de Dumnezeu: sufletul percepe splendorile dumnezeirii din revelație, respectiv Scriptura și universul creat; în setea de a le cunoaște și împărtăși, începe pelerinajul cunoașterii.

Contemplația este realizabilă numai pentru cei maturi duhovnicește. Sentimentul de “sălășluire” în contemplare nu este niciodată satisfăcut pentru că ascensiunea în iubire nu se sfârșește și necesită un efort ascetic susținut, pentru a trece dincolo de voal, în experiența îndumnezeirii.³⁹ Viața îmbunătățită certifică autenticitatea vederii și numai astfel gândurile umane se pot uni cu Logosul divin. Itinerariul este dificil și este asemănat ascensiunii muntelui: pe măsură ce sufletul ascende, norul necunoașterii este tot mai dens și vederea lui Dumnezeu mai dificilă. Persistența în curăție și urmarea dorinței duce la vederea și contemplarea imaginii lui Dumnezeu în oglinda propriului suflet. Acesta devine în fiecare zi ca o oglindă imaculată a lui Dumnezeu și a lucrurilor divine: lumina se adaugă luminii, tenebrele noastre se deschid seninătății, așteptând să ajungă la izvorul reflexiilor de mai sus, ca să atingem fericirea, unde imaginile se desfășoară în fața adevărului. Dumnezeu rămâne transcendent dar se poate revela sufletelor îndumnezeite. Măsura în care această revelație se realizează rămâne un mister pentru mintea umană și o decizie a lui Dumnezeu.

Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, învățătura sau dogmele creștine sunt absolut necesare unui dialog autentic cu Dumnezeu: “Nimic nu este mai măreț în fața lui Dumnezeu ca învățătura adevărată și sufletul desăvârșit în învățăturile adevărului”.⁴⁰ Doctrina este cea care poate duce la sfințire și îndumnezeire. Ea este cheia rugăciunii și esența înnoirii baptismale, este certitudinea adevărului. De aceea, abaterea de la învățătură este abaterea de la adevăr: “Acești oameni au case dar noi Îl avem pe Cel ce sălășluiește în casă; ei au temple, noi Îl avem pe Dumnezeu. Pe lângă aceasta, noi trebuie să fim temple ale lui Dumnezeu Celui viu, jertfe vii, ofrande ale arderii de tot, sacrificii depline - dumnezei prin adorarea Treimii” - spune el referindu-se la arieni.⁴¹

Pentru Sfântul Grigorie, cunoașterea se face prin doctrina despre Sfânta Treime, care este absolut esențială. Învățătura este descoperită tuturor, dar numai unii pot ajunge la cunoașterea experimentală a ei, căci această doctrină nu poate fi înțeleasă discursiv. Sfântul Grigorie ne arată că Atanasie a fost cel care a împăcat cele două direcții monastice, comunitarii și solitarii, prin evidențierea necesității unui ghid spiritual în procesul contemplației; tocmai de aceea, contemplația este accesibilă pustnicilor, în aceeași măsură ca și preoților.⁴²

³⁸ *Cuvântarea 28*, citat la Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Raducă, Anastasia, 1995, p. 64.

³⁹ *Cuvântarea 21*, în *Nicene and Post Nicene Fathers...*, p. 270.

⁴⁰ *Cuvântarea 42*, în *Nicene and Post Nicene Fathers ...* p. 352.

⁴¹ *Cuvântarea 33*, în *Nicene and post Nicene...*, p. 333.

⁴² *Cuvântarea 21*: “Atanasie, care a fost întotdeauna un împăciuitoare între toți oamenii... a împăcat pe pustnici cu cei care trăiesc viața de comuniune, arătând ca Preoția este capabilă de contemplație, iar contemplația are nevoie de o călăuză duhovnicească.”

Sistemul este simplu și se găsește la toți teologii creștini ai primelor secole: păzirea poruncilor aduce purificarea trupului, care acoperă sufletul și nu-i îngăduie să vadă razele divine, iar acolo unde este curățire este și iluminare.⁴³ Orice om este nevrednic de a ajunge la purificarea sufletului în această lume, dar poate ajunge la cunoașterea divinității grație iubirii dumnezeiești. El nu trebuie decât să curețe sufletul de necurăție și să-l împodobească cu cercetarea de sine, deoarece “iluminarea fără purificare devine periculoasă”.⁴⁴

⁴³ *Cuvântarea 39, în Nicene and post Nicene...*, p. 354.

⁴⁴ *Cuvântarea 39, în Nicene and post Nicene...*, pp. 354-355. A se vedea și excelentul articol al Episcopului Ilarion Alfeiev, *Theology and Mysticism in St Gregory Nazianzen*, pe <http://en.hilarion.orthodoxia.org>, consultat la data de 10 octombrie 2009.