

TEOLOGIA DEVENIRII ȘI A DORINȚEI LA SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA

Diac. dr. Liviu PETCU

Sfinții Părinți, interpretând ca nimeni alții cuvintele Sfintei Scripturi, menționează că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Lui, sădind într-însul năzuința de a se ridica la frumusețea asemănării cu El, de a-L cunoaște și de a se uni cu El, omul purtând acest dor după cele înalte în sufletul său, prin care el se leagă „cu Dumnezeu și cu lumea spirituală”¹. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă: „În calitate de pământ, sunt legat de viața pământească; însă eu, fiind și o părțică dumnezeiască, port în mine dorința vieții veșnice”².

Reiese de aici că omul, prin sufletul său nemuritor, în care Ziditorul a sădit încă de la creație dorința vie după viața veșnică și lumea celor de sus, va năzui fără încetare, începând din viața aceasta și continuând în veșnicie, „să cunoască și să se unească cu Dumnezeu, obiectul nemărginit al cunoașterii și, implicit, al fericirii sale”³.

Năzuința crescândă după împlinirea binelui este inerentă omului ca ființă creată care nu posedă în natura sa plenitudinea existenței, dar care are viață în măsura participării la Viața cea adevărată. Însă omul cu rațiunea întunecată de păcat nu folosește această năzuință ontologică în scopul dobândirii celor dumnezeiești, ci se îndreaptă spre bunuri aparente, trecătoare, care nu satură sufletul, nu-l împlinesc și de aceea îi creează neliniște și insatisfacție spirituală. De aceea, o primă condiție în urcușul omului

¹ Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de dr. Dumitru Stăniloae, Editura Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1930, p. 143.

² Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, VIII, P.G. XXXVII, col. 452AB.

³ Mg. N.V. Stănescu, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Studii Teologice”, Anul X (1958), nr. 1-2, p. 16.

spre desăvârșire este renunțarea la cele vremelnice, adică nesocotirea lumii materiale ca fiind realitatea ultimă, ci, pornind de la aceasta, a merge dincolo de ea, spre Cel cu adevărat existent⁴.

Dorința infinită de a poseda mai deplin frumusețea

În Omilia a 4-a la *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie aseamănă condiția originară a naturii umane aurului strălucitor care se aseamănă binelui imaculat⁵. În Omilia a 12-a, el reflectează asupra caracterului extraordinar de frumos al tuturor lucrurilor create, între care se numără și umanitatea care, făcută frumoasă prin iradierea (θαῖδρός) vieții, este dotată cu o frumusețe mai mare decât a tuturor celorlalte⁶. Mai mult, la această condiție originară nu trebuie nimic adăugat sau dobândit; singurul lucru necesar este salvagardarea acestei condiții originare de iradiere. Totuși, umanitatea nu a apărut-o; și din contra, această natură strălucitoare a devenit lipsită de culoare și neagră prin amestecarea cu viciul⁷. Căderea ascunde această lumină.

În Omilia a 15-a, asemănând sufletul cu o grădină, Sfântul Grigorie observă modul în care sufletul fusese *cultivat* în paradis; decolorarea naturii strălucitoare se aseamănă devastării acestei grădini. El spune că, pentru a ajuta la recuperarea acestei grădini, Dumnezeu a coborât din nou cu plantele virtuților, virtuți care sunt îngrijite și udate de fântâna Cuvântului. Din două motive atrag atenția la acest text care se concentrează pe rolul virtuților în recuperarea de pe urma devastării grădinii sau de pe urma întunecării strălucirii naturii noastre. Mai întâi, pentru că virtuțile joacă

⁴ Sorin-Emanuel Pană, *Desăvârșirea la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Anuarul Facultății de Teologie din București”, 2003, p. 291.

⁵ *In Canticum canticorum*, IV, *Gregorii Nysseni Opera* (prescurtat *GNO*), 6:100.16-18; Pentru opera Sfântului Grigorie de Nyssa, am consultat mai întâi *Patrologia Graeca (PG)* a abatelui J.P. Migne, Paris, 1857-1866; în afară de aceasta, pentru referințele la textele Sfântului Grigorie de Nyssa din opera *In Canticum canticorum* am folosit și traducerea românească a părintelui profesor Dumitru Stăniloae, publicată în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, precum și ediția critică a lui H. Langerbeck, *In Canticum canticorum*, VI, *GNO*, Brill, Leiden, 1960.

⁶ *In Canticum canticorum*, XII, *GNO*, 6:348.1-9.

⁷ *Ibidem*, II, *GNO*, 6:54.7-9.

un rol important în transformarea (sufletului) miresei în lumină. În al doilea rând, textul introduce rolul Întrupării Domnului în restaurarea acestei condiții pierdute a luminii⁸.

În *Prefața sa la De vita Moysis*, Sfântul Grigorie se referă la textul de la Filipeni 3, 13, în care Sfântul Apostol Pavel spune că se străduiește întotdeauna să ajungă la lucrurile aflate în fața sa. În interpretarea Sfântului Grigorie, acest verset indică faptul că dorința umană de a-L vedea pe Dumnezeu nu încetează niciodată, datorită infinității lui Dumnezeu. Ființele umane pot surprinde sau vedea numai lucrurile limitate, nu ceea ce nu are limite. Căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu constituie miezul misticii Sfântului Grigorie, iar cuvintele Sfântului Pavel din Filipeni 3, 13 joacă un rol cheie în *De vita Moysis* (II.225, 242)⁹. Învățatul francez Jean Daniélou consideră acest proces al năzuinței (ἐπέκτασις) o caracteristică maximă a teologiei mistice a Sfântului Grigorie¹⁰.

În perioada în care scria *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa a compus și omiliile asupra *Cântării Cântărilor (In Canticum canticorum)*¹¹, care au aceeași temă ca și *De vita Moysis*: înălțarea nesfârșită a sufletului spre Dumnezeu. În *De vita Moysis*, Moise este paradigmă a sufletului care se înalță spre Dumnezeu, în timp ce în *In Canticum canticorum*, Mirele este exemplul. Ca și în *De vita Moysis*, textul paulin de la Filipeni 3, 13, care indică înălțarea fără sfârșit, este un vers important.

Poate cea mai izbitoare caracteristică a exegezei gregoriene asupra *Cântării* o constituie accentul pus de autor pe simțurile spirituale. El crede, în consens cu Origen, că există o corespondență între mișcărilor și deplasările sufletului și organele de simț ale

⁸ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: a Reconsideration*, n. 19, în „Journal of Religion”, 79, 4, 1999, p. 600.

⁹ Pentru mistica Sfântului Grigorie, a se vedea: A. Louth, *The origins of the Christian mystical tradition. From Plato to Denys*, Oxford, 1981, pp. 80-97; B.E. Daley, „Bright darkness” and Christian transformation: Gregory of Nyssa on the dynamics of mystical union, în „Studia Philonica”, nr. 8, anul 1996, pp. 83-98.

¹⁰ A se vedea monografia: Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssa*, Paris, Aubier, 1944.

¹¹ Pentru datarea acestei opere, a se vedea: F. Dünzl, *Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis*, în „Vigiliae Christianae”, 1990, pp. 371-381, și Idem, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen, 1993, pp. 30-33.

corpului și devine curând evident că această concepție consolidează opinia pozitivă pe care o are vizavi de discursul sexualității în rolul său de descriptor al progresului sufletului spre Dumnezeu și al răspunsului față de atracția divină. Relevanța constă în aceea că răspunsul nostru pământean la frumusețe ne oferă o senzație furtivă a ceea ce ar însemna să transcendem aspectul aparent și să-L discernem pe Dumnezeu ca paradigmă a frumuseții prin excelență¹².

Din moment ce existența este un efort continuu de a se menține în ființă, perfecțiunea sa constă într-un efort perpetuu spre Dumnezeu. Acest efort este participarea spirituală în Dumnezeu: „Creația se situează în domeniul frumosului numai printr-o participare în tot ce este mai bun. Nu a început să existe într-un punct sau altul, ci în fiecare moment este percepută a fi în stadiile sale de început, datorită creșterii sale perpetue spre ceea ce este cel mai mare bun”¹³. Motivul pentru această devenire infinită este chiar infinitatea sursei¹⁴, cu care creatura încearcă să se reunească: „[...] măreția firii dumnezeiești nu e hotărnicită de nici o margine și nu e vreun hotar în cunoașterea celor cercetate la care ar trebui să se oprească din mersul înainte cel ce urmărește cele înalte; ci că cel ce aleargă, printr-o înțelegere mai înaltă, spre mintea (înțelesul) de sus, trebuie să se poarte astfel ca toată desăvârșirea cunoașterii, la care poate ajunge firea omenească, să i se facă început al poftirii celor mai înalte”¹⁵. Orice țință la care ajunge sufletul în cunoaștere, bunătațe și iubire se face începutul unei porniri spre altă țință, spre un alt urcuș, pe care țința atinsă îl face să se arate. Orice sfârșit e un nou început. Nici un început nu se desăvârșește în sine, căci, după acest început, va ajunge la alt început și orice început deschide drumul spre un altul. Fiecare treaptă atinsă face cu putință urcușul la o altă treaptă. Fiecare e un alt început, căci nici o treaptă nu mulțumește sau nu e ultima. Aceasta este de fapt *l'eternel commencement* al lui Charles Peguy. Sufletul crește mereu în Cel

¹² Frances Young, *Sexuality and Devotion: Mystical Readings of The Song of Songs*, în „Theology and Sexuality”, vol. 7, nr. 14, 2001, p. 94.

¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, 8, P.G. XLV, col. 797A.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *Becoming and the Immanent Infinite of Gregory of Nyssa. From, Presence and Thought - An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc, Ignatius Press, San Francisco, 1995, pp. 37-39.

¹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia a VI-a, în col. „PSB”, vol. 29, pp. 194-195.

nehotărnicit și acest proces se petrece cu sufletul cunoscător, pentru că Cel în Care înaintează nu e hotărnicit. Această înălțare de la o țință la alta ține veșnic, ea implicând nesfârșirea oceanului dumnezeiesc, la a cărui margine nu ajungem niciodată, pentru că nu are margine¹⁶. „Din moment ce Primul Bine este infinit în natura sa, comuniunea cu El din partea celui a cărui sete este ostoită de El va trebui să fie și ea infinită, capabilă de a spori veșnic.”¹⁷ Această putere este puterea de a fi mereu mai doritor, „pentru că Dumnezeu nu are sfârșit. Și astfel, nu există alt rezultat posibil. Dorința celui care participă nu poate avea odihnă (σπάσις)”¹⁸, pentru că o astfel de persoană s-a avântat în nedeterminat și în infinit. Dorința după Dumnezeu este satisfăcută permanent și totuși niciodată satisfăcută, pentru că satisfacerea dorinței duce la o și mai mare sau mai înflăcărată dorință după Dumnezeu. Astfel avem definiția spiritului creat: „Dorința eternă de a poseda mai deplin frumusețea înseamnă poate perfecțiunea (τελειότης) naturii umane”¹⁹. Aceasta este o definiție destul de dinamică. Deocamdată este suficient să înțelegem că infinitatea spiritului creat se opune inevitabil infinității materiei, care reprezintă infinitatea numărului, a goliciunii (κένωσις καὶ οὐδέην), a timpului și, prin acestea, a finitului însuși, așa cum se opune el finitului necreat, „care este etern, întotdeauna egal cu el însuși, deasupra întregii creșteri și întregului declin, incapabil de a primi o nouă bunătate”²⁰.

Soluția la paradoxul Sfântului Grigorie rezidă în următoarele: dacă perfecțiunea este de neatins, datorită mutabilității umane, capacitatea de creștere și schimbare spre bine ori spre rău a ființei umane este la fel de nelimitată precum ființa incomprehensibilă a lui Dumnezeu. Virtutea și cunoașterea umană vor fi întotdeauna, în toate circumstanțele, inferioare lui Dumnezeu, dar în iubire, în dorință, umanitatea are acel ceva care răspunde și corespunde infinității divine. Ceea ce transformă ființele umane în *monștri* ai lăcomiei și ai ambiției, atunci când sunt orientate spre bunătățile

¹⁶ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, notele explicative, nr. 127, p. 195, și 164, p. 223, în col. „PSB”, vol. 29.

¹⁷ Hans Urs von Balthasar, *Becoming and the Immanent Infinite of Gregory of Nyssa...*, pp. 37-39.

¹⁸ *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 301AB.

¹⁹ *Ibidem*, col. 301C.

²⁰ *In Canticum canticorum*, 6, P.G. XLIV, col. 885D.

finite – anume, dorința lor insașiabilă pentru mai mult din binele pe care îl caută –, devine, atunci când este concentrat pe adevăr, pe Binele infinit, chiar *motorul* sfințeniei lor. Și poate – deși marele episcop nu o spune niciodată explicit – acesta este modul prin care natura umană și-L imaginează și Îl reproduce pe Dumnezeu; prin bunăvoința sa doritoare de „a uita ce se află în spate și [...] a insista pe chemarea ascendentă”, care este Dumnezeu. Numai prin mutabilitatea sa infinită, umanitatea poate imagina binele infinit. Fericitul Augustin așază chiar la începutul *Confesiunilor* sale binecunoscutele cuvinte *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Sfântul Grigorie ar fi fost de acord – dacă nu ar fi murit chiar în perioada în care Augustin scria aceste cuvinte – cu condiția ca acest „se va odihni în Tine” să fie înțeles ca saltul fără sfârșit al credinței în care dragostea Îl găsește, apoi Îl pierde, pentru a-L găsi din nou pe Iubitul său divin²¹.

Tot în *In Canticum canticorum*, mireasa, la un moment dat, Îl numește pe Mirele ei ceresc „frumusețea care te duce la disperare” (τὸ ἀέλπιστον κάλλος)²². Aici se face referire la sufletul care, căutându-L pe Dumnezeu, realizează că iubește pe Cel neajuns și Îl dorește pe Cel necuprins. „Sufletul, ieșind după cuvântul Lui și căutând pe Cel neaflat, apoi chemând pe Cel neajuns de înțelesul numirilor, află de la păzitori că iubește pe Cel neajuns și dorește pe Cel necuprins. Prin aceasta e bătut și rănit într-un fel oarecare de deznădejdea (τῆ ἀνελπιστία) de a nu ajunge pe Cel dorit, socotind dorința sa fără împlinire și sortită să nu se poată bucura de Cuvântul”²³. Dar „i se smulge vâlul tristeții, prin aceea că află că adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururea în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată din urcuș, dorința împlinită născând totdeauna altă dorire a Celui ce se află deasupra. Deci, după ce i s-a luat vâlul deznădejdii și a văzut frumusețea nesperată și necircumscrisă a Celui dorit, ce e aflată în toată eternitatea veacurilor mereu mai mare, se întinde (τείνεται) cu un dor și mai înfocat (σθοδροπέρω πότεω) și vestește Celui iubit [...] simțirea inimii sale,

²¹ R.A. Norris, *The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs*, în „Anglican Theological Review”, 80, 4, 1998, p. 531.

²² *In Canticum canticorum*, 12, P.G. XLIV, col. 1037C; cf. von Balthasar, *Présence et pensée*, Baugesne, Paris, 1988, p. 78.

²³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia a XII-a, în col. „PSB”, vol. 29, p. 285.

că adică primind săgeata aleasă a lui Dumnezeu în sine, a fost rănită, prin vârful credinței, în inimă, primind în rană săgeata iubirii. Iar iubirea, după cuvântul lui Ioan, este Dumnezeu”²⁴.

Un alt înțeles al bătăilor și rănilor primite de mireasă de la îngerii și al smulgerii vălurilor ei este că află de la ei că nu poate să ajungă să cuprindă pe Cuvântul cel necuprins, căci nici ei nu pot să-L cuprindă. Aceasta pune un vâl de tristețe pe suflet, însă acest vâl e smuls de îngerii, prin cunoștința ce i-o dau că însăși căutarea neîncetată a Lui și urcușul neoprit spre El este o cunoaștere a Lui și deci un motiv de bucurie. Căci nu L-ar căuta sufletul neîncetat pe Dumnezeu, dacă nu ar ști de El, dacă, într-un fel oarecare, El nu S-ar face simțit, în sensul că dacă nu Te-aș fi găsit, nu Te-aș fi căutat, altfel spus, de nu Te-aș fi găsit în parte, nu Te-aș fi căutat în plinătate. În acest urcuș, „sufletul simte deci că trăiește și cunoaște necuprinsul lui Dumnezeu. Într-un fel, Îl cunoaște în mod continuu nou, ca într-o descoperire continuu nouă. Dar dacă L-ar cunoaște cineva deplin, n-ar mai avea bucuria să-L simtă ca pe Cel continuu nou, deci ca pe Cel niciodată deplin înțeles. Simțindu-i pe îngerii, și simțindu-i ca mărginiți, își dă seama de nemărginirea lui Dumnezeu”²⁵. În textul de mai sus al Sfântului Grigorie, întâlnim și o altă expresie paradoxală: „A văzut frumusețea nesperată și necircumscrișă a Celui dorit”. Altfel spus, a văzut o frumusețe pe care nu speră să o mai vadă și a văzut necircumscrierea lui Dumnezeu sau a cuprins faptul că e necuprins. Astfel, nu numai în această viață, ci și în viața veșnică frumusețea dumnezeiască și necircumscrierea ei se arată mereu mai mare, dar și lipsa speranței de a o vedea întregă sporește. „Simțirea frumuseții pe care nu speră să o privească e mai mare decât toate frumusețile. Într-un fel, îți dai seama de ea, dar în altul, nu speră să o poți sesiza. Orice frumusețe are, de altfel, ceva din acest caracter paradoxal: o vezi și nu o poți defini sau vedea în întregime; o vezi și nu o poți circumscrie nici cu simțirea directă, nici în conceptele care traduc această sesizare directă, dar insuficientă”²⁶.

²⁴ *Ibidem*, pp. 285-286.

²⁵ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 261, în col. „PSB”, vol. 29, p. 286.

²⁶ Idem, notele explicative, nr. 262, 263, în col. „PSB”, vol. 29, p. 286.

Fiecare treaptă a urcușului spre Dumnezeu devine un punct de plecare către o altă, spre împărtășirea de frumusețea divină aflată mai sus: „[...] după ce s-a împărtășit de bunătăți cât a putut, e atrasă iarăși printr-un nou început, ca și când nu s-ar fi împărtășit încă de bunătăți, spre împărtășirea de frumusețea aflătoare mai sus, așa încât, pe măsura înaintării spre ceea ce îi apare înaintea, îi crește și dorința, și din pricina mărimii covârșitoare a bunătăților ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima oară urcușul. Căci nici cel ce s-a ridicat nu va fi scutit de trebuința de a se ridica mereu, nici celui ce aleargă spre Domnul nu i se va împuțina mărimea distanței de străbătut, spre Dumnezeu²⁷. Căci pururea trebuie să se ridice oamenii și niciodată nu trebuie să înceteze a se apropia prin alergare²⁸. Pe măsură ce progresează, sufletul obține constant o parte din ceea ce dorește, fără a fi îndestulat niciodată și cu o dorință care sporește neîncetat²⁹. Fiind veșnic îndrăgostit de Frumusețea sublimă, sufletul dorește să se umple „de chipul însuși al Arhetipului și să-l vadă față către față³⁰”.

În timp ce ia contact direct cu divinul și este transformat după asemănarea Lui, sufletului nu i se acordă niciodată cunoașterea comprehensivă a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu ajunge niciodată la o unire finală cu Dumnezeu; nu există extaz final³¹. Sufletul tinde constant spre Dumnezeu, tânjind după ceea ce este

²⁷ Făcând referire la acest text, părintele profesor Dumitru Stăniloae, amintind în acest sens și de teoria origenistă care sublinia plictiseala la care ajunge sufletul în Dumnezeu – teorie respinsă de Sfântul Grigorie –, menționează: „Orice treaptă e punct de plecare pentru un nou suieș, căci ea deschide vederea și calea spre o treaptă mai înaltă. Și așa, niciodată nu se va împuțina distanța pe care sufletul trebuie să o parcurgă spre Dumnezeu, oricât de sus ar fi ajuns, adică chiar dacă calea parcursă și lăsată în urmă se mărește mereu. Sfântul Grigorie respinge stăruitor teoria origenistă despre plictiseala la care ajunge sufletul în Dumnezeu, fapt care implică o mărginire a fericirii pe care Dumnezeu o poate da” (nota explicativă nr. 115, în col. „PSB”, vol. 29, p. 185).

²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia V, în col. „PSB”, vol. 29, p. 185.

²⁹ H.J.M. Turner, *St Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today*, în „Eastern Churches Review”, vol. VII, nr. 1, Oxford, 1975, p. 23.

³⁰ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005, p. 69.

³¹ Jean Daniélou, *Introduction*, la: *From Glory to Glory*, Scribner, New York, 1961, p. 59.

dincolo de el. Prin urmare, culmea experienței religioase, chiar după moarte, nu este marcată de satisfacție (χόρος), ci de dorință (ἔρως).

„Întotdeauna deasupra, întotdeauna mai mare decât mine însumi”

Prin participarea la Transcendent, sufletul uman crește continuu, neîncetându-și niciodată înălțarea. Cuvântul din *Cântare* conduce sufletul sus, spre înălțimi, prin ascensiunile perfecțiunii, spunând „Ridică-te, vino”³². În *De vita Moysis*, Moise funcționează ca paradigmă a sufletului care se înalță spre Dumnezeu, în timp ce în *In Canticum canticorum*, Mirele este exemplul. Ca și în *De vita Moysis*, Filipeni 3, 13, indicând înălțarea fără sfârșit, este un text important³³.

Prin această participare la Transcendent despre care am vorbit, sufletul rămâne continuu neclintit în bine; într-un anume sens, mireasa este perpetuu creată, schimbându-se mereu în mai bine, în creșterea sa spre perfecțiune. Nici nu este limitată, nici nu poate fi circumscrișă în creșterea sa spre bine; totuși starea sa actuală de bunătate, chiar dacă deosebit de mare și perfectă, reprezintă numai începutul unei stări transcendente, mai bune. Cuvintele Apostolului Pavel se verifică astfel: a te întinde (ἐπέκτασσεως) spre ce îți stă dinainte se asociază la uitarea realizărilor din trecut (Filip. 3, 13). Binele care este superior celui deja atins reține atenția celor care participă la el, nepermițându-le să se întoarcă spre trecut; bucurându-se de ce este meritoriu, amintirea lor despre lucrurile inferioare este ștearsă³⁴.

Între dorința fără sațietate și posesiunea fără dorință, spiritul creat realizează sinteza paradoxală a unei dorințe care poate crește numai în bucurie, pentru că infinitatea obiectului iubit sporește și reîntinerește (ἀνανεάζουσα) în el pentru eternitate (εἰς τὸ αἰδιον)³⁵ un dinamism care tinde (τόνος) spre un sfârșit ce nu poate fi atins³⁶. Astfel, convingerile mistice ale Sfântului Grigorie de Nyssa sunt toate construite pe ideea depășirii perpetue a sinelui: „întotdeauna

³² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, 157-159.2.13.

³³ *Ibidem*, 39.13-20, 119.16, 174.14-16, 245.15-17, 326.19, 352.8-10, 366.15.

³⁴ *Ibidem*, 174.15.

³⁵ Idem, *Contra Eunomium*, 8, P.G. XLV, 792D.

³⁶ *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 401AB.

deasupra, întotdeauna mai mare decât mine însumi”. *Viața lui Moise, Comentariul la Cântarea Cântărilor* și omiliile la Fericiri sunt toate înălțări spirituale fără un posibil sfârșit (prin acest aspect, diferă în mod esențial de ascensiunile Sfintei Tereza)³⁷. Din moment ce obiectul este infinit, călătoria spre el este și ea infinită. De aici încolo, toate calculele limitate dispar. Odată ce sufletul a ajuns la un nou vârf, este ca și cum nu ar fi făcut încă nici primul pas³⁸. „Prin această depășire, ființa umană devine pururea mai mare și mai înaltă ca sine însăși, crescând neconținut.”³⁹ Omul nu se oprește niciodată la starea în care se află; prin aceasta, el se creează totdeauna prin sporirea în bine, creșterea lui în bine fiind nehotărnicită de vreo limită: „Căci totdeauna binele prezent, oricât ar părea că e de mare și de desăvârșit, e început al unuia de deasupra și mai mare”⁴⁰.

Un paradox fundamental înconjoară noțiunea gregoriană de epectază, participarea ființei create la infinitatea divină. Acesta este motivul pentru care, în omilia a IV-a, mireasa este, simultan, și la odihnă în brațele Preaiubitului, și înălțată ca o săgeată. Sau în omilia a V-a, acesta este motivul pentru care mireasa este denumită „porumbiță”, datorită înălțimilor perfecțiunii pe care le-a atins, fiind, în același timp, „invitată să devină din nou porumbiță prin transformarea sa în ceva mai bun”⁴¹. Epectaza dorinței este ca bazinul unei fântâni, umplută continuu și revărsându-se continuu. Umplerea și revărsarea sunt simultane; a primi și a da reprezintă două aspecte ale aceluiași act.

Altfel spus, epectaza este creșterea în bine, prin har. Vorbind despre cei care aveau în adâncul lor dorul dumnezeiesc, Sfântul Părinte menționează că ei „nu se săturau niciodată în pofțirea lor, ci din tot ce le venea de la Dumnezeu spre a se bucura de Cel dorit făceau materie ce hrănea o și mai puternică pofțire”⁴². Natura umană

³⁷ Hans Urs von Balthasar, *Becoming and the Immanent Infinite of Gregory of Nyssa...*, pp. 46-47.

³⁸ *In Canticum canticorum*, 6, P.G. XLIV, col. 892B: „Află că este departe de a fi ajuns la sfârșit, precum cei care nu au făcut încă nici primii pași șovăielnici”.

³⁹ *In Canticum canticorum*, 8, P.G. XLIV, col. 941B.

⁴⁰ *Ibidem*, 6, P.G. XLIV, col. 885D.

⁴¹ Omilia a V-a, 120 (160, 6-9); cf. Martin Laird, *The Fountain of His lips: Desire and Divine Union in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs*, în „*Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*”, vol. 7, nr. 1, 2007, p. 49.

⁴² Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; omilia I, în col. „PSB”, vol. 29, p. 126.

se referă, în esența ei, la un „deasupra” și de aceea „fiecare pas ce-l face în înălțimi duce totdeauna către unul de deasupra”⁴³. Este vorba de scara pe care se urcă continuu, această idee furnizându-i Sfântului Ioan Scărarul titlul cunoscutei sale opere⁴⁴. E o devenire continuă pe treptele epectazelor. „Crescând în energiile divine, sufletul trece din slava în care era într-o slavă mai înaltă.”⁴⁵

Desăvârșirea dorinței sau epectaza continuă

Când marele Apostol Pavel prezintă corintenilor viziunea sa măreață, pune sub semnul întrebării faptul dacă se afla în trup sau nu. El depune mărturie când susține că nu și-a atins (țelul), dar se întinde (tânjește) (ἐπέκτεινωμια) spre ceea ce se află în fața lui, uitând ce a trecut pe lângă el (Filip. 3, 13). Este clar că Sfântul Pavel singur știa ce se află dincolo de acel al treilea cer (Moise nu vorbește despre al treilea cer în cosmogonia sa). După ce aude misterele de nedescris ale paradisiului, Sfântul Pavel încă va continua să urce și nu încetează nicicând să acceadă. Nu a permis niciodată binelui deja împlinit să-i limiteze dorința⁴⁶.

În capitolul doi al cărții *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie elaborează tema progresului perpetuu în raport cu infinitatea divină⁴⁷. O mențiune cheie este următoarea: „Nu putem acorda considerație ideii de graniță a naturii infinite. Nu este în natura a ceva nezăgăzuit să fie cuprins. Dar fiecare dorință de bine care este atrasă spre această înălțare se extinde continuu, pe măsură ce călătorul progresează prin efortul său spre bine [...]. Astfel, nici o limită nu va întrerupe creșterea în înălțarea spre Dumnezeu, din moment ce nu poate fi identificată o limită a binelui”⁴⁸.

Sufletul care este introdus în sanctuarul *Cântării Cântărilor* are ca scop unirea (ἀνάκρσις) acestuia cu Dumnezeu. Acestei etape îi corespunde „cea mai puternică dintre plăcerile ce se mișcă în om

⁴³ Idem, *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 401B.

⁴⁴ Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Ortodoxia”, anul XXIII (1971), nr. 1, p. 95.

⁴⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P.G. XLIV, 948A.

⁴⁶ *Ibidem*, GNO, 245.16.

⁴⁷ Everett Ferguson, *God's infinity and man's mutability*, în „The Greek Theological Review”, vol. XVIII, nr. 1-2, 1973, p. 66.

⁴⁸ *De vita Moysis*, II, P.G. XLIV, col. 404CD.

(adică pasiunea dragostei) pentru descrierea în chip de ghicitură a dogmelor: ca prin aceasta să învățăm că sufletul care privește spre strălucirea negrăită a frumuseții dumnezeiești trebuie să aibă atâta dragoste față de aceea, câtă dragoste are trupul față de ceea ce-i este înrudit și de aceeași fire, dar mutând pasiunea spre nepătimire; căci stingându-se toată simțirea omenească, mintea arde numai cu duhul din puterea dragostei, încălzită fiind de focul acela pe care a venit Domnul să-l arunce pe pământ⁴⁹. *Cântarea Cântărilor* descrie etapele ce preced unirea deplină a sufletului cu Dumnezeu, adică starea de logodnă ce anticipează marea nuntă dintre „împărăteasa”⁵⁰ și Cel Preaiubit.

Iubind, și astfel continuându-și urcușul său perpetuu spre Dumnezeu, sufletul este învrednicit „să vadă în chip descoperit fața Celui ce grăiește și să primească cuvântul de la El Însuși, nemaivorbind acela prin alții”⁵¹. Prin cuvântul primit direct de la cineva și nu prin altul primim și puterea și simțirea legată de acel cuvânt, de cuvântul lui. Cu atât mai mult, când primim cuvântul direct de la Fiul lui Dumnezeu Întrupat, primim ceva din simțirea și din puterea Lui, îndreptate spre noi, primim pe Duhul Lui cel Sfânt. În cuvântul Lui e prezent Cuvântul dumnezeiesc ca ipostas întrupat plin de iubire față de noi și de putere dumnezeiască. Nu mai auzim numai un glas, care ne cheamă, nelegat de Persoana de unde pornește, ci vedem spiritual fața Celui ce ne vorbește, simțind prezența Lui. Îl simțim pentru că este și sălășluiește în noi, unit cu noi, îndumnezeindu-ne, făcându-ne capabili de acest dialog⁵².

Atingând acest stadiu al înălțării spirituale, am putea avea impresia că dorința sufletului este satisfăcută, deoarece el aspira să fie unit cu Cel Preaiubit și acest lucru îl vedem acum îndeplinit. „Căci cine n-ar spune că sufletul înălțat atât de mult n-a ajuns la vârful desăvârșirii?”⁵³ Însă această impresie ne este imediat spulberată, deoarece

⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia I, în col. „PSB”, vol. 29, p. 124.

⁵⁰ *Ibidem*, omilia a X-a, în col. „PSB”, vol. 29, p. 248; „împărăteasa” este sufletul (în limba greacă, ψυχή este de genul feminin) ajuns la treapta unirii cu Dumnezeu; cf. Pr. D. Stăniloae, nota 248, *eodem loco*; a se vedea Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 598.

⁵¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia a VI-a, în col. „PSB”, vol. 29, p. 194.

⁵² Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 600.

⁵³ *Ibidem*, omilia a VI-a, p. 193.

apare aici o realitate nouă, esențială pentru înțelegerea teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa și a teologiei mistice, în genere: anume că plăcerea lucrurilor divine nu face decât să sporească însetarea sufletului. Căci „marginea celor atinse înainte se face începutul călăuzirii spre cele de deasupra”⁵⁴, iar cele dobândite până acum se dovedesc a fi numai „începutul urcușului”⁵⁵. Pentru că „niciodată 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 de-a pururi, prin cele și mai înalte, spre Cel nehotărnicit”⁵⁶.

Astfel, „[...] se cuvine să fericim sufletul pentru acestea, ca pe unul ce a ajuns în urcușul spre înălțime la treapta cea mai de sus între cele dorite. Căci ce fericire mai mare s-ar putea cugeta, decât a vedea pe Dumnezeu? Dar și aceasta fiind un sfârșit al celor străbătute înainte, se face început al nădejzii celor aflate mai sus”⁵⁷, căci „nu încetează să intre (*sufletul* – n.n.) prin înaintare la cele mai înalte și să iasă neconținut din cele ajunse”⁵⁸. Deci, tot urcușul spre Dumnezeu este o ieșire și o intrare continuă, o ieșire din starea în care ne aflăm și o intrare în alta, mai înaltă. Nu e simplă înaintarea în aceeași stare, deși faptul că stările se continuă spre același bine tot mai înalt dă celui ce intră și iese și o statornicie. Într-un fel „suntem nemulțumiți cu starea în care ne aflăm de câtva timp, pentru că, cunoscându-i marginile, nu ne mai este satisfăcută setea noastră de nemărginire. Voim ceva nou, voim să ieșim din mărginire. Dar noul în care intrăm e din alt punct de vedere înrudit cu starea în care am fost. Binele, iubirea, e mereu nou și mereu același. E un nou paradox: schimbarea și stăruința. Omul e mereu nou și mereu același în înaintarea vieții lui, mai ales când înaintează în cele bune. Numai cel rău e monoton sau în el monotonia copleșește nouitatea”⁵⁹.

Sufletul nostru Îl caută mereu pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că sufletul nostru Îl caută pe Dumnezeu cum Îl

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, omilia a V-a, p. 173.

⁵⁶ *Ibidem*, omilia a VIII-a, p. 223; cf. Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 600.

⁵⁷ *Ibidem*, omilia a VI-a, p. 194.

⁵⁸ *Ibidem*, omilia a XI-a, p. 277.

⁵⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota explicativă, nr. 248, în col. „PSB”, vol. 29, p. 277.

caută mireasa pe mire. „Căci Dumnezeu singur, cu adevărat, are dulceața și dorirea și iubirea. Gustarea continuă din Dumnezeu devine pricină a unei dorințe și mai mari, pentru că intensifică pofta prin participarea la bunuri”⁶⁰. „Sufletul care privește în sus spre Dumnezeu și înțelege această dorință bună pentru frumusețea Sa eternă experimentează continuu o dorință mereu nouă pentru ceea ce-i stă dinainte, aici dorința neatingându-și niciodată satisfacerea deplină.”⁶¹ Pentru că „orice împărtășire de El nu face decât să ne sporească dorința pentru o împărtășire și mai mare de bunătatea Lui”⁶². Dorința miresei „crește pe măsură ce ajunge într-un stadiu superior de dezvoltare”⁶³. Împărtășirea face ca dorința să fie mai intensă, iar creșterea dorinței este proporțională cu împărtășirea⁶⁴. Dorința nu este satisfăcută niciodată, pentru că obiectul său este infinit. De altfel, nici nu este bine pentru natura spirituală a omului ca această dorință să fie satisfăcută. Moise a dorit să-L vadă pe Dumnezeu „nu după puterile sale”, ci după ființa reală a lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu ar satisface o rugămintă care ar duce la sfârșitul dorinței omului față de El⁶⁵.

Mai curând, pe măsură ce progresează, sufletul obține constant parte din ceea ce dorește, fără a fi îndestulat niciodată și cu o dorință care sporește neîncetat⁶⁶. Sufletul care Îl caută pe Dumnezeu este sporit prin înălțimea aceasta sublimă. Nu se cunoaște cum ar trebui să se cunoască, după cum spune Pavel (1 Cor. 8, 2), nici nu consideră sufletul că a înțeles, ci aleargă spre ce se află înaintea, tinzând spre ce este așternut înaintea (Filip. 3, 13). *Cântarea* oferă aceste cuvinte Mirelui: „Deschizând mânerul zăvorului, am deschis iubitului meu”. Și adaugă ea: „Iubitul meu nu mai era. Sufletul meu a înaintat la cuvântul său”⁶⁷. Mirele ne învață aici că singura cale de a înțelege puterea care transcende întreaga înțelegere este să nu rămânem neclintii în vreo idee fixă despre el, ci să ne mișcăm mereu spre înaintea și niciodată să nu stăm fără să tindem înainte⁶⁸.

⁶⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P.G. XLIV, col. 105BC.

⁶¹ Idem, *In Canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 1003D-1036A.

⁶² *Ibidem*, P.G. XLIV, col. 777B.

⁶³ *Ibidem*, P.G. XLIV, col. 876B.

⁶⁴ Jean Daniélou, *Platonisme...*, p. 295.

⁶⁵ *De vita Moysis*, II, P.G. XLIV, col. 404A; cf. Everett Ferguson, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁶ H.J.M. Turner, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁷ *In Canticum canticorum*, GNO, 5.5-6.

⁶⁸ *Ibidem*, 352.19.

Sufletul Îl caută pe Dumnezeu și înțelege că dorința pentru iubire nestrăicătoare aduce întotdeauna o nouă dorință pentru Transcendent și nu este niciodată astâmpărată de sațietate. Un astfel de suflet nu încetează niciodată să tindă spre ceea ce se află în fața lui, îndepărtându-se de starea lui prezentă și îndreptându-se spre ce îl așteaptă înaintea lui. Orice este măreț și minunat pare inferior în comparație cu ceea ce îi urmează, din moment ce ceea ce descoperă Mirele este mai minunat decât descoperirile de dinainte ale miresei. Astfel, Sfântul Apostol Pavel a murit în fiecare zi (1 Cor. 15, 13) pentru că, în toate momentele, el s-a împărtășit de o nouă viață, fiind mort pentru trecut și uitând lucrurile anterioare.

Concluzionând, putem sublinia că, dacă desăvârșirea deplină este Dumnezeu, Care e nemărginit „urmează în mod necesar că și dorul celui ce caută să participe la El va fi tot pe măsura nesfârșitului și nu va cunoaște odihnă”⁶⁹.

Teologia Sfântului Grigorie – o teologie a insatisfacției, a eternei frustrări și a disperării?

Cu cât sufletul credinciosului înaintează în unirea cu Dumnezeu, se simte tot mai nesatisfăcut în dorința sa, pentru că Dumnezeu e infinit și rămâne întotdeauna inaccesibil în ființa Sa; oricât ar avansa în cunoașterea Lui, ființa lui Dumnezeu îi rămâne nedescoperită, însă nu doar omului, ci și îngerilor.

Tot ceea ce a dobândit sufletul stârnește „dorința de a cunoaște bunătățile superioare, dar pricinuiesc în suflet și o întristare, făcându-ne, într-un oarecare fel, să ne lipsim de nădejdea de a cuprinde cele necuprinse”⁷⁰, căci, așa cum am precizat și mai sus, Dumnezeu fiind infinit, este inaccesibil în ființa Sa. Iar „acestea sunt cele care ne duc la întristare, făcându-ne să deznădăjduim”⁷¹. Există o tristețe a creaturii, care știe că nu-L va vedea niciodată în mod deplin pe Dumnezeu cum este în Sine: „Și în măsura în care noi înțelegem că acest Bine depășește întreaga noastră cunoștință,

⁶⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 319A; cf. Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005, pp. 68-69.

⁷⁰ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, V, în col. „PSB”, vol. 29, p. 173.

⁷¹ *Ibidem*, P.G. XLIV, col. 860D; PSB 29, p. 174.

plânsul trebuie să crească în noi înșine, din cauză că acest bine e atât de imens⁷².

Această situație îl face pe Hans Urs von Balthasar, care consideră că filosofia Sfântului Grigorie de Nyssa este una a insatisfacției și a disperării, să se întrebe, la un moment dat, dacă această dorință eternă, care este bucuria supremă la care o creatură poate avea acces, nu face cumva ca această metafizică a devenirii să ne lase nesatisfăcuți într-o oarecare măsură? Această dorință, deși mereu potolită de Dumnezeu, este în sine ca o sete, care ne lasă complet uscați și înfierbântați⁷³. Apelul către Dumnezeu, deși Dumnezeu răspunde fără încetare, rămâne, într-o oarecare măsură, nerezolvat: *Vocavi ipsum et non audit me*⁷⁴. „Ciudat lucru: suntem nesatisfăcuți de această metafizică care absolutizează lucrul cel mai fundamental în noi: insatisfacția.”⁷⁵ Iar mai departe, același von Balthasar afirmă: „Găsim de fapt la sfârșitul acestei filosofii a chipului ceva care seamănă cu o resemnare și care nu ar fi altceva decât o formă îndulcită a «disperării» și a «tristeții»⁷⁶. Această dorință etern nesatisfăcută ar ascunde, sub forma unei nostalgii crescânde, disperarea unei conștiințe.

Balthasar sugerează că această metafizică a devenirii și dorinței greșeste doar pentru că se bazează pur și simplu pe o analiză a naturii realității creaturale. Dar este important să realizăm că Sfântul Grigorie nu are o asemenea metafizică: ἐπέκτασις este, în gândirea lui, un fir dintr-o țesătură, care nu poate fi desfăcut de restul acesteia. Von Balthasar continuă vorbind despre filosofia chipului și a iubirii la Sfântul Grigorie. Dar în opera Sfântului Grigorie, filosofia devenirii și dorinței nu e niciodată singură, ci e doar un mod pentru Sfântul Grigorie de a vorbi despre experiența întunericului divin făcută în suflet. Ea „exprimă faptul că Dumnezeu nu poate fi cuprins, că sufletul nu poate ajunge la o cunoaștere definitivă a lui

⁷² Idem, *De Beatitudinibus*, III, P.G. XLIV, col. 1225CD. Idealiștii alemanzi priveau această temă, dar într-un mod mult mai sumbru: privesc tristețea creaturii ca fiind cauzată de faptul că nu poate fi Dumnezeu (Schelling); cf. Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée...*, p. 75, apud Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 611.

⁷³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, IV, p. 363.

⁷⁴ P.G. XLIV, col. 893A-C.

⁷⁵ Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée...*, pp. 75-76.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 99; cf. Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 611.

Dumnezeu, că dorul său după Dumnezeu nu va fi niciodată satisfăcut pe deplin: experiența lui Dumnezeu făcută de suflet îl va inspira mereu să năzuiască spre mai mult. Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu e departe de suflet și nu poate fi atins niciodată. Din contra, în întuneric Dumnezeu Se face prezent sufletului, iar sufletul este unit cu El. Învățătura despre ἐπέκτασις exprimă o latură a experienței lui Dumnezeu făcută de suflet: caracterul ei inepuizabil, imposibilitatea oricărei sațietăți. Dar Sfântul Grigorie are cel puțin trei teme care exprimă experiența prezenței lui Dumnezeu pentru suflet în întunericul divin: oglinda sufletului, simțurile duhovnicești și sălășluirea Cuvântului⁷⁷.

Nu există nici o urmă de frustrare în întâlnirile divine ale lui Moise sau ale miresei din *Cântare*. Nu există un sens al insatisfacției că această comuniune a lor cu Dumnezeu se amplifică la fiecare nouă întâlnire. Pur și simplu, aceasta se întâmplă când o creatură finită Îl întâlnește pe Dumnezeu Cel veșnic. Sfântul Grigorie prezintă o schiță succintă a acestei ontologii a dorinței în omilia a VI-a a scrierii *In Canticum canticorum*.

Pentru Sfântul Grigorie, a fi uman înseamnă a fi înrădăcinat în paradox. A fi uman este a fi finit și, în același timp, a participa la Transcendent. Aceasta pune bazele ființei umane ca un tip de paradox, „o stază avântată”, „o odihnă etern mișcătoare”⁷⁸. Sfântul Grigorie extrage implicațiile pentru suflet ale acestui fenomen: „este creat pururi, în timp ce se modifică pururea în mai bine, în creșterea sa în perfecțiune [...]. Totuși, starea sa prezentă de bunătate, chiar dacă este deosebit de bună și perfectă, reprezintă numai începutul unui stadiu transcendent mai bun”⁷⁹. În omilia a V-a, Sfântul Grigorie afirmă: „Cu cât sufletul participă mai mult în Dumnezeu, cu atât recunoaște mai bine că Dumnezeu îi transcende la fel de mult ca înainte”⁸⁰.

⁷⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul...*, pp. 129-130.

⁷⁸ A se vedea J. Warren Smith, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, Herder & Herder, New York, 2004, pp. 214-216.

⁷⁹ Omilia a VI-a, 127 (174, 7-13); cf. Martin Laird, *The Fountain of His lips...*, p. 49.

⁸⁰ Omilia a V-a, 119 (158, 17-19); cf. *Ibidem*, p. 49.

Referitor la această temă a eternei frustrări, se mai poate naște o întrebare: care este semnificația negării de Sfântul Grigorie a uniunii finale cu Dumnezeu? Este această teorie a progresului etern al sufletului nimic altceva decât descrierea unei uniuni dinamice, active și eterne cu Dumnezeu? Pentru că nu există controversă în a susține că uniunea cu Dumnezeu nu ar putea fi niciodată statică. În timp ce numeroși erudiți ar prefera să sublinieze că această doctrină *nu* este una a *eternei frustrări*, există o tensiune de netăgăduit în doctrina Sfântului Grigorie, între dorința sufletului de a se uni cu Dumnezeu și incapacitatea sufletului de a se uni cu El complet. Întrebarea este cum se poate interpreta și evalua insistența Sfântului Grigorie pe ideea că Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet⁸¹.

Această „constantă creștere în perfecțiune” nu are nimic de-a face cu dorința de a te simți frustrat sau necorespunzător (dată fiind o pregătire corespunzătoare) în descoperirea și comunicarea cu Dumnezeu, ci reprezintă doar implicația unirii persoanei finite cu un Dumnezeu infinit. Și Sfântul Apostol Pavel a furnizat cheia biblică la toate acestea. După ce a ascultat tainele de nespuse ale paradisiului, Apostolul Pavel a continuat să se deplaseze mai sus și nu a încetat să se înalțe⁸².

Această dorință etern nesatisfăcută pare a introduce o problemă, aceea a disperării în viața spirituală⁸³.

Teologul german Hans Urs von Balthasar este de părere că nu se poate nega că o dimensiune a acestei doctrine este chiar aceea că sufletul rămâne nesatisfăcut pe deplin și neîmplinit: după cum scrie Sfântul Grigorie, sufletului „nu i se acordă niciodată deplina satisfacție”⁸⁴. Acest aspect al doctrinei Sfântului Grigorie l-a făcut pe Hans Urs von Balthasar să se întrebe dacă această doctrină nu se aseamănă uneia a „eternei frustrări”.

⁸¹ Kathryn Rombs, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications*, în „Studia Patristica”, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, pp. 288-289.

⁸² Omilia a VIII-a, 161 (245, 19-20); cf. Martin Laird, *The Fountain of His lips...*, p. 49.

⁸³ Everett Ferguson, *op. cit.*, p. 72.

⁸⁴ *Comm. Cant.* 43; cf. Kathryn Rombs, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications*, în „Studia Patristica”, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, p. 292.

De aceea, chiar când a vorbit despre tristețea sufletului, care duce uneori până la pierderea nădejzii, Sfântul Grigorie a adăugat imediat: „Dar trebuie să încercăm, punându-ne nădejdea în Dumnezeu, Cel ce dă cuvânt celor ce «binevestesc cu putere multă», să unim (contemplarea) următoare cu vederile cuprinse mai înainte, într-un șir neîntrerupt”⁸⁵. Tristețea sufletului nu trebuie confundată cu epectaza. Dorința poate la un moment dat naște tristețe, dar aceasta nu înseamnă că viața duhovnicească este un progres în tristețe, căci fericirea nu poate fi concepută ca stând alături cu tristețea. Sufletul care înaintează și care își conștientizează micimea sa în fața lui Dumnezeu are doar la un moment dat slăbiciunea de a-și pierde nădejdea în puterile proprii și, implicit, în puterea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie nu recomandă persistarea în această stare, ci îl sfătuiește pe cel care trece prin criza deznădejzii să încerce, punându-și nădejdea în Dumnezeu⁸⁶.

Trebuie remarcat faptul că, deși afirmăm importanța deosebită a epectazei în viața duhovnicească și că e o condiție naturală a sufletului, ea nu poate fi separată de celelalte aspecte ale procesului de desăvârșire. Epectaza este în gândirea Sfântului Grigorie, așa cum am precizat deja, ca un fir roșu care nu poate fi separat de

⁸⁵ *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, V, în col. „PSB”, vol. 29, p. 174.

⁸⁶ Pentru a înțelege aceste aspecte ale misticii gregoriene, semnificativă este explicația pe care Sfântul Grigorie o dă celei de-a treia fericiri: „Ferițiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia” (Mt. 5, 4). El consideră că aici nu e vorba numai de cei ce plâng din căință, ci din dorul continuu spre cer și de „faptul că sufletul, privind spre binele adevărat, nu se lasă scufundat în amăgirea de acum a vieții; căci nu poate trăi fără lacrimi cel ce înțelege cu adevărat lucrurile...” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, III, traducere de pr. D. Stăniloae, în col. „PSB”, vol. 29, p. 354). Pentru că „cel ce a izbutit să vadă cu adevărat binele, dar pe urmă a cunoscut sărăcia firii omenești va simți o nenorocire în suflet să nu fie în binele acela și-și va face din viața de aici o viață de plâns” (*Ibidem*, p. 351). Dar arată de ce nu trebuie să concepem o metafizică a tristeții, pentru că „de aceea Cuvântul ferește plânsul: nu pentru că îl socotește fericit în el însuși, ci pentru ceea ce vine din el” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, III, p. 355.), așa încât „nu plânsul îl laudă Cuvântul, ci cunoștința binelui, căreia îi urmează pătımirea întristării pentru motivul că nu mai are în viața de față ceea ce dorește” (*Ibidem*, p. 351); cf. Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 613.

restul țesăturii⁸⁷. Astfel că nu se poate vorbi nici pe departe de o „metafizică a insatisfacției”⁸⁸.

De fapt, tratând această problemă, Sfântul Grigorie menționează de la început că „încă n-am pășit pe vârful muntelui, ci ne aflăm încă la poalele înțeleșurilor”⁸⁹. Deci este vorba doar de o etapă a urcușului duhovnicesc, al cărui final este mângâierea care vine din împărtășirea cu Mângâietorul; căci Duhul este Cel ce ne face să dobândim, încă de aici, mângâierea vieții viitoare în Dumnezeu; Duhul este adierea aerului de la țărmul de dincolo de mare, aer care ne duce într-acolo⁹⁰.

S-a pus și se pune întrebarea: nu reprezintă o dezamăgire să nu-ți atingi niciodată scopul, să „te afli mereu pe drum”? Vedem aici un paradox, dar unul fidel experienței spirituale. Fiecare împărtășire este o împărtășire reală și putem să ne simțim realizați sau împliniți; și totuși, nu ne putem opri. Există atât satisfacție, cât și dorință din ce în ce mai mare. Când Moise a cerut să-L vadă pe Dumnezeu „față în față”, Sfântul Grigorie explică mai întâi că cererea sa a fost (într-un sens) satisfăcută, și totuși Moise a fost adus la *disperare* pentru că i s-a spus că ceea ce a cerut este imposibil vieții umane. Mai îndrăzneț încă, dumnezeiescul Grigorie rezolvă ulterior paradoxul satisfacției și dorinței printr-un alt paradox: „Vocea divină a satisfăcut ce i s-a cerut prin ceea ce a fost refuzat”⁹¹. Lui Moise i s-a permis să-L vadă pe Dumnezeu („din spate”), dar nu i s-a promis încetarea dorinței sale pentru Dumnezeu. Deci, aici se observă o împărtășire. Privind altfel problema, satisfacția constă în

⁸⁷ A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul...*, p. 129.

⁸⁸ Faptul că tragismul depărțării de Dumnezeu este o atitudine specifică teologiei occidentale o mărturisește Vladimir Lossky, adăugând: „Atitudinea eroică a marilor sfinți ai creștinismului occidental, pradă mâhnirii unei separații tragice de Dumnezeu [...] nu este cunoscută în spiritualitatea Bisericii Răsăritene”. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, apud A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul...*, p. 244.

⁸⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, în col. „PSB”, vol. 29, p. 348; Sfântul Grigorie întrebuițează în comentariul său la Fericiri imaginea scării, ale cărei trepte sunt constituite din virtuțile tot mai înalte, cf. Pr. D. Stăniloae, *Introducere la Sf. Grigorie de Nyssa, Scrieri* (I), în col. „PSB”, vol. 29, p. 18.

⁹⁰ Pr. D. Stăniloae, nota 57 la *Despre fericiri*, în col. „PSB”, vol. 29, p. 356.

⁹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P.G. XLIV, col. 404A.

continuarea căutării. „În acest mod, mireasa este, într-un anume sens, rănită și înfrântă, datorită frustrației create de ceea ce dorește, acum că se gândește că pasiunea sa pentru Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută. Dar vălul durerii sale este îndepărtat când află că adevărata satisfacere a dorinței sale constă în continuarea neobosită a căutării și înălțarea sa neabătută; astfel, ea vede că împlinirea dorinței sale va genera continuu o dorință și mai mare pentru Transcendent”⁹².

Sufletul doritor de Dumnezeu descoperă întotdeauna, din ce în ce mai mult, din *Obiectul* dorinței. Această observație este fidelă vieții spirituale, prin aceea că se deschid perpetuu noi drumuri, odată cu fiecare înălțime cucerită în progresul către Dumnezeu. Ce s-a câștigat deja devine un punct de plecare pentru noi descoperiri. Fiecare degustare de Domnul este un imbold pentru o delectare și mai mare. „Pururi Fântâna/Izvorul bunătăților atrage spre Sine pe cei ce însetează, precum zice Izvorul în Evanghelie: «De însetează cineva, să vină la Mine să bea» (In 7, 37). Căci în aceasta nu a dat un hotar nici setei, nici pornirii spre El, nici plăcerii de a bea, ci, cu întinderea poruncii în veci, unește și îndemnul de a înseta, și de a bea, și de a avea pornirea spre El”⁹³. Iar celor ce au apucat să guste și au aflat că bun e Domnul, gustarea li se face ca un îndemn spre împărtășire de și mai mult. De aceea, niciodată nu lipsește celui ce urcă îndemnul ce i se face, care îl atrage necentenit spre ceea ce e mai mare.”⁹⁴

Revenind la aserțiunile lui Hans Urs von Balthasar, se pare că nimeni nu a apărut mai mult învățătura Sfântului Grigorie de această acuzație a „eternei frustrări” decât Jean Daniélou. El argumentează că *intuiția* pătrunzătoare a Sfântului Grigorie spune că sufletul uman este, prin natura sa, o ființă dinamică, activă, care se află mereu în mișcare, înainte sau înapoi. De aici rezultă că, în viața veșnică, în

⁹² Idem, *In Canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 1037BC; cf. Everett Ferguson, *op. cit.*, p. 73.

⁹³ Părintele profesor Dumitru Stăniloae, comentând acest text, precizează următoarele: „Porunca și îndemnul Domnului: să vină la Mine și să bea, e dată pentru veșnicie. Deci nici setea nu se va potoli vreodată. Ci în cel ce bea sau în cel ce gustă se trezește dorința de a bea și de a gusta mai mult. Și izvorul e nesecat și mereu dă ceva nou din el” (nota explicativă nr. 165, în col. „PSB”, vol. 29, p. 224).

⁹⁴ *In Canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 941D; „PSB” 29, pp. 223-224.

care sufletul se poate deplasa doar înainte, sufletul se mișcă „din slavă în slavă”, și astfel, se mișcă de la un moment de satisfacție la altul. Deși sufletul nu Îl poate înțelege pe Dumnezeu dintr-odată, așa cum Se cunoaște Dumnezeu Însuși, sufletul este condus de dragoste să caute Binele divin în eternitate. În afirmarea progresului etern în Dumnezeu, Daniélou insistă că acesta este exact înălțimea a ceea ce ar putea experimenta ființa umană.

Totuși este important să nu negăm niciodată caracterul incomprehensibil sau incomprehensibilitatea lui Dumnezeu pentru suflet în scrierile Sfântului Grigorie. Este crucial pentru Sfântul Grigorie faptul că Dumnezeu rămâne totdeauna de neatins pentru suflet în mod deplin, chiar în ascensiunea acestuia „din slavă în slavă”. Iubirea nesățioasă a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul Sfântului Grigorie la problemele căderii sufletului și la perspectiva reducționistă a lui Eunomie asupra lui Dumnezeu și a cunoașterii noastre asupra Lui. În *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie explică faptul că sufletul poate dispera uneori, pentru că nu poate să-L vadă pe Dumnezeu așa cum și-ar dori⁹⁵. Dar, în ultimă instanță, este bine și drept ca Dumnezeu să rămână etern ascuns sufletului. Sfântul Grigorie scrie: „Vederea adevărată a lui Dumnezeu constă în aceasta, ca acel care își înalță privirea spre Dumnezeu să nu înceteze niciodată în această dorință. Pentru că spune (Dumnezeu): «Nu-mi poți vedea fața, pentru că omul nu mă poate vedea și apoi să trăiască»”⁹⁶. Sufletul nu poate să vadă niciodată direct fața lui Dumnezeu, conform Sfântului Grigorie. Acest divin „nu” adresat sufletului este aspectul învățăturii Sfântului Grigorie care indică răspunsul cel mai puternic al acestuia adversarilor săi, care și-ar fi dorit ca sufletul să-L vadă pe Dumnezeu față în față cu prețul dureros al unui Dumnezeu finit și al unui suflet căzut⁹⁷.

După cum am văzut, consecința logică a acestei doctrine este aceea că, pentru Sfântul Grigorie, Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet. Cum înțelegem și evaluăm insistența Sfântului Grigorie asupra imposibilității sufletului de a rămâne într-o stază finală în cunoașterea deplină a lui Dumnezeu? Pentru Sfântul Grigorie, sufletul

⁹⁵ *Viața lui Moise*, II, 220; cf. Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 292.

⁹⁶ *Ibidem*, II, 233, *vol. cit.*

⁹⁷ Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 292.

tinde spre întunericul divin, pierzându-și propria putere de a vedea doar pentru a se bucura de un mod mai mare de a percepe prezența lui Dumnezeu. Deci, pe de o parte, Dumnezeu satisface sufletul. Dar eshatologia Sfântului Grigorie este rezumată într-un paradox, acela că satisfacția noastră nu va fi niciodată satisfăcută. După cum declară în *De vita Moysis*: „Aceasta este vederea adevărată a lui Dumnezeu: să nu fii niciodată satisfăcut în dorința de a-L vedea”⁹⁸. Fără aspectul negativ al acestui paradox, faptul că vom tânji etern spre ceva ce nu putem poseda deplin nu ar constitui un paradox.

Ar mai putea exista o întrebare referitoare la acest subiect: această dorință etern nesatisfăcută nu ascunde, sub forma nemărturisită a unei nostalgii crescânde, disperarea unei conștiințe care refuză de a mărturisi eșecul ei? Se știe că, în unirea cu Dumnezeu, sufletul este tot mai nesățul și mai nesatisfăcut în dorința sa, pentru că Dumnezeu e infinit și îi rămâne totdeauna inaccesibil în ființa Sa: „Acestea sunt cele ce ne duc la întristare, făcându-mă să deznădăjduiesc [...]”⁹⁹.

În opera Sfântului Grigorie, „filosofia devenirii și a dorinței”¹⁰⁰ nu este niciodată tratată în mod solitar, ci doar în cadrul discursurilor privitoare la experiența sufletului omenesc în întunericul divin și în unirea mistică a miresei *Cântării Cântărilor* cu Mirele ei. Ea exprimă doar faptul că Dumnezeu nu poate fi cuprins niciodată, ceea ce dă sufletului posibilitatea de a înainta la infinit în cunoașterea Lui și de a fi mereu aprins de dorința de a fi cuprins tot mai mult de harul Său.

Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu stă departe de suflet și nu poate fi atins niciodată. Dimpotrivă, sufletul, de la un moment dat, avansează, mai mult decât în urcușul spre Dumnezeu, în unirea cu Dumnezeu, Care i Se face cunoscut în întuneric¹⁰¹.

Atunci când spune că dorința sufletului crește, se lărgește, Sfântul Grigorie înțelege prin aceasta că natura însăși este lărgită tot

⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, II. 239; cf. Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 292.

⁹⁹ Idem, *In Canticum canticorum*, V, P.G. XLIV, col. 860D.

¹⁰⁰ Aceasta este sintagma cu care von Balthasar a denumit conceptul de epectază.

¹⁰¹ A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul...*, p. 129.

mai mult: „Căci sufletul se face neconținut mai mare ca sine, prin împărțirea de Cel mai presus de sine și nu încetează de a crește”¹⁰². Participând la Dumnezeu, sufletul se umple tot mai mult de razele dumnezeirii, altfel spus, i se comunică în mod tot mai îmbelșugat energiile divine sfinte și sfințitoare, care fac ca natura umană să nu cunoască limite în creșterea sa: „Izvorul bunurilor țâșnind neîncetat, natura celui ce participă [...] face din tot ceea ce primește o creștere a propriei sale mărimi”¹⁰³. Acest text ne permite a sesiza legătura intimă dintre natură, dorință și participare. Participarea la Dumnezeu dilată natura și prin aceasta își intensifică dorul sau mișcarea spre ceea ce e înainte, fiindcă „ceea ce a rămas necuprins e de nesfârșite ori mai mult decât ceea ce s-a cuprins”¹⁰⁴. Astfel, experiența divinului exclude disperarea, pentru că „dorința nepotolită nu e decât natura însăși, care crește în fiecare clipă”¹⁰⁵ și care devine mereu nouă prin participarea sa la Dumnezeu: „Când dar sufletul simplu, uniform și devenit cu totul asemănător cu Dumnezeu, a găsit Acel bun [...], atunci el crește și se unește cu el prin iubire”¹⁰⁶. Natura umană crește în har prin iubire, căci iubirea o face să tindă mereu înainte. Dumnezeu către care sufletul se urcă nu este un infinit interminabil, nici numai o prezență în energii, ci mai mult, un Dumnezeu viu, un izvor de iubire. Sufletul se unește cu Dumnezeu, cunoscându-L prin iubire. Astfel, cunoașterea devine iubire¹⁰⁷, căci Dumnezeu e cunoscut ca și prin iubire.

Această lege este expusă de Sfântul Grigorie chiar de la începutul Comentariului la *Cântarea Cântărilor*: „Bucuria (ἀπόλαυσις)¹⁰⁸ de Dumnezeu care renaște continuu (în sufletul purificat) este punctul de plecare (ἀθορμή) a unei dorințe mai mari (μείζονος ἐπιθυμίας), făcând dorința (πόθος) mai intensă (σθοδρότερος) prin

¹⁰² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P.G. XLIV, col. 876A.

¹⁰³ Idem, *De anima et resurrectione*, P.G. XLVI, col. 105BC; cf. Marius Telea, *op. cit.*, p. 71.

¹⁰⁴ Idem, *In Canticum canticorum*, V, P.G. XI, col. 1000A; cf. drd. Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁵ Marius Telea, *op. cit.*, p. 71.

¹⁰⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P.G. XLVI, col. 93C; cf. Marius Telea, *op. cit.*, p. 71.

¹⁰⁷ *Ibidem*, P.G. XLVI, col. 96C.

¹⁰⁸ Jean Daniélou, *Platonisme...*, p. 310.

participarea (μετουσία) la bunuri¹⁰⁹. Avem aici termenii pe care îi vom regăsi în analiza ce urmează. Suntem în ordinea μετουσία, a unirii. O unire progresivă. Pe măsură ce Dumnezeu Se comunică (ἀεὶ μετεχόμενος), crește dorința sufletului. Plăcerea, bucuria, îndestularea, departe de a produce sațietate (χόρος), ca în îndestulările sensibile, produce, dimpotrivă, o sete mai mare.

Sfântul Grigorie ne arată unele dintre aceste suflete ale dorinței: Moise, Ilie, Ioan, Petru și Pavel și alți apostoli, cărora manifestările (θεοφάεια) divine „le-au aprins o dorință mai ardentă (σφοδρότερος). Astfel, sufletul unit cu Dumnezeu (συναπτομένη) nu cunoștea sațietatea (ἀχορέστως) în plăcerea sa. Cu cât era mai plin de plăcere, cu atât mai ardentă se făcea forța dorinței.

Experiența¹¹⁰ infinitului divin exclude disperarea, pentru că dorința nepotolită nu e decât natura umană însăși, care crește în fiecare clipă, devine nouă prin participarea sa la unirea cu Dumnezeu: „Când dar sufletul simplu, uniform și devenit cu totul asemănător cu Dumnezeu a găsit Acel bun [...], atunci el crește și se unește cu El prin iubire¹¹¹. Natura umană crește în har prin iubire, căci iubirea o face să tindă mereu înainte. Dumnezeu, către Care sufletul se urcă, nu este numai un infinit interminabil, nici numai o prezență în energii, ci mai mult, un Dumnezeu viu, un izvor țâșnitor de iubire¹¹².

Deci, în urcușul către Dumnezeu, sufletul nu este lipsit de satisfacții, ci este mereu satisfăcut, însă, în fiecare moment al satisfacerii, o nouă dorință crește. Sfântul Grigorie, într-un pasaj din *Cântarea Cântărilor* (5, 4), vorbește despre fereastra sufletului ca despre o „deschizătură mică, îngustă și strâmtă, prin care n-a încăput Însuși Mirele, ci de-abia mâna Lui; dar prin ea a pătruns înăuntru și s-a atins de cea care dorea să-L vadă pe Mire, din care aceasta numai a câștigat, că a cunoscut că mâna aceasta este a Celui dorit¹¹³.

¹⁰⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 777B.

¹¹⁰ P.G. XLIV, 778C-D; cf. Jean Daniélou, *Platonisme...*, p. 311.

¹¹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P.G. XLVI, col. 93C.

¹¹² Louis Bouyer, Jean Leclercq, François Vandebouche, Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, partea I: Louis Bouyer, „La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères”, Aubier, Éditions Mouton, 1960, p. 349, apud drd. Nicolae Fer, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, XI, în col. „PSB”, vol. 29, p. 266.

Mai departe, gânditorul capadocian precizează că atunci „când a nădăjduit, asemenea lui Moise, că i se va arăta spre cunoaștere fața Împăratului, Cel dorit trecuse, încât a scăpat de înțelegerea miresei [...]. Dar nu părăsind sufletul ce-L urmează, ci trăgându-l spre sine”¹¹⁴.

În viziunea gregoriană, virtutea „este atât osteneala, cât și recompensa celor care au obținut-o”¹¹⁵. Dorința de Dumnezeu este bucurie, iar căutarea este vederea lui Dumnezeu. Aici rezidă poate răspunsul suprem la problema disperării într-un sistem în continuă expansiune. Cuvântul de încheiere ar trebui să-i aparțină Sfântului Grigorie: „Descoperirea este căutarea continuă însăși, pentru că noțiunea de căutare și cea de descoperire nu sunt diferite. Ci recompensa cercetării este căutarea însăși”¹¹⁶.

Conchizând, putem spune că Sfântul Grigorie de Nyssa limpește această aparentă problemă despre care vorbește von Balthasar, subliniind adeseori că viața împreună cu Dumnezeu nu e statică, nici plicticoasă, ternă sau monotonă, ci îi oferă plenitudinea existenței, fiind mereu mai seducătoare, mai de dorit, împlinind, bucurând și transfigurând continuu ființa credinciosului: „Sufletul care vede pe Dumnezeu și primește în sine dorul cel bun după frumusețea nesticăcioasă are neconținut o poftă nouă spre ceea ce e deasupra, neslăbindu-și niciodată dorul prin săturare”¹¹⁷. De aceea nu încetează de a se întinde spre cele dinainte și de a ieși din aceea în ce este și de a pătrunde mai înăuntru, unde încă nu a fost. Și ceea ce i se arată lui mereu mai minunat și mai mare, socotește mai

¹¹⁴ *Ibidem*, XII, pp. 276-277.

¹¹⁵ Idem, *De Beatitudinibus*, IV, P.G. XLIV, col. 1245C.

¹¹⁶ Idem, *In Ecclesiasten*, VII, P.G. XLIV, col. 720C; cf. Everett Ferguson, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁷ Sufletul nu se poate sătura niciodată de înaintarea în bine, ci doar de săvârșirea răului se satură. Îi pare rău de săvârșirea lui, pe când de săvârșirea bine-lui nu-i pare rău niciodată. Aici e vizată și „teoria platonico-origenistă despre săturarea sufletelor de bine în preajma lui Dumnezeu și despre coborârea de acolo pentru a ieși din plictiseala acelei săturări, ceea ce le pricinuieste o nouă incorporare. Binele este nesfârșit. E nesfârșit pentru că el constă în comuniunea iubitoare dintre persoane, și în primul rând între persoana noastră și Persoana dumnezeiască, de nesfârșită bunătate și nesfârșit nouă în formele de manifestare ale bunătății Ei dăruitoare” (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 257, în col. „PSB”, vol. 29, p. 284).

prejos de ceea ce urmează, pentru faptul că ceea ce se află în chip neconținut este neîndoielnic mai frumos decât ceea ce a atins înainte. E ceea ce se întâmplă și lui Pavel, care murea în fiecare zi (I Cor. 15, 15), fiindcă mereu trecea la o viață nouă, făcându-se neconținut mort față de ceea ce a trecut și dând uitării cele străbătute înainte”¹¹⁸.

Putem sublinia, bazându-ne pe cuvintele Sfântului Grigorie al Nyssei, care, cu alți termeni și într-un mod mai concis, explică acest neîncetat progres duhovnicesc, precizând că „măreția firii dumnezeiești nu e hotărnicită de nici o margine și că nu e vreun hotar al cunoașterii în înțelegerea celor cercetate, după care ar trebui să se oprească din mersul înainte cel ce urmărește cele înalte, ci că cel ce aleargă, printr-o înțelegere superioară, spre mintea (înțelesul) de sus, trebuie să se poarte astfel ca toată desăvârșirea cunoașterii, accesibilă firii omenești, să i se facă început al poftirii celor înalte”¹¹⁹.

¹¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XII, în *P.G.* XLIV, col. 1036A; „PSB”, vol. 29, p. 284.

¹¹⁹ *Ibidem*, VI, *P.G.* XLIV, col. 892AB. În acest sens, „cunoașterea lui Dumnezeu este un proces dinamic”, cum zice Berdiaev; cf. N.V. Stănescu, *op. cit.*, pp. 16-17.

The Theology of becoming and desire in Gregory of Nyssa

Deac. Ph.D. Liviu PETCU

Like Martin Laird said in his study (The Fountain of His lips: Desire and Divine Union in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs), Gregory's development of Paul's insight into a fundamental characteristic of the spiritual life is usually seen as a counterweight to Origen's view that the fall of the soul was due to satiation or boredom in contemplating God. In turn, Gregory developed his view that the experience of God can never satiate the soul, but causes the growth of the desire for God. While indeed Origen's ideas may have underlain Gregory's understanding of epektasis, the latter develops them much further. Grounded in an ontology of desire, the concept of epektasis pervades the Homilies on the Song of Songs.

The finite desire is grounded in infinite being and goodness. The more the soul participates in it, the more he recognizes that he transcends her as much as before. Union with God does not satiate his desire but liberates, sustains, and enlarges it.

This "constant growth in perfection" has nothing to do with desire, being frustrated or inadequate (given adequate training) to finding and communing with God; it is simply the implication of the union of finite being with an infinite God. And Paul has provided the Scriptural key to it all: after hearing the unutterable mysteries of paradise, Paul still continued to move higher and did not cease to ascend.