

LIBRIS

We know
books

Dorin Ștefănescu

AGNOSTOS THEOS
DESPRE TEMEIUL
GNOSEOLOGIEI TEOLOGICE

ARIPA GREACĂ
GRIGORIE DE NYSSA
MAXIM MĂRTURISITORUL
SIMEON NOUL TEOLOG

E I K O N

București, 2024

CUPRINS

ÎNVĂȚĂTURA ADÂNCĂ A CELOR ÎNALTE.....	7
O distanță de nestrăbătut	12
Înțelegerea luminată	32
În vederea credinței	55
Spre întunericul strălucitor.....	84
DESĂVÂRȘITA CUNOȘTINȚĂ PRIN CREDINȚĂ..	113
Mai presus de cugetare.....	117
Mintea îndrăgostită	145
Treptele cunoașterii	159
Călătoria prin rugăciune.....	196
Lutul și ceara	206
Înțelepciunea deiformă	242
CE SE VEDE ÎN LUMINA NEVĂZUTULUI	269
<i>Apatheia</i> sau darul ascezei.....	274
Cunoștință și conștiință.....	301
Aripa ușoară a gândului.....	332
Văzut pentru a fi cunoscut	348
Candela sufletului.....	385
Bibliografie	413
Indice de nume.....	421

Subliniind în mod repetat – și apăsător – incognoscibilitatea esenței divine, Sf. Grigorie de Nyssa, deși reia o temă prezentă deja la Origen sau la Arie de pildă, îi conferă semnificații mai adânci. Este un loc patristic comun, toți comentatorii afirmând fără înconjur transcendența absolută a lui Dumnezeu, ființa (*ousia*) sau esența sa intimă (cunoașterea de Sine) rămânând inaccesibilă cunoașterii.¹ Dar sfântul capadocian recurge la distincții incontestabile, la soluții unice, de certă originalitate, operând cu nuanțe de mare rafinament, în special cu privire la distanța de neparcurs care separă cunoașterea umană de ființa lui Dumnezeu, pe de o parte, și posibilitatea pentru cugetare ca această distanță să fie totuși străbătută cu alte mijloace, pe de altă parte, Dumnezeu fiind cunoscut în lucrări și apoi prin transcenderea de sine a minții înseși, până la unirea cu lumina increată. Ni se înfățișează astfel un întreg spectru gnoseologic (sau, cum specifică Hans

¹ Origen stabilește un raport de transcendență inclusiv a Tatălui față de Fiul și de Sfântul Duh, o transcendență „tot atâta sau chiar mai mare decât cea a Mântuitorului și a Duhului Sfânt față de restul făpturilor” (*Commentaire sur S. Jean*, t. III, 13, SC 222, Cerf, Paris, 2006, p. 114). Sau Arie, cu accent pe natura nenăscută a lui Dumnezeu, deci fără început, și cea a Fiului, „născut în timp”, distincție din care decurge „că ceea ce are un început nu poate să-L conceapă pe de-a-ntregul sau să-L cuprindă pe Cel fără de început, așa cum este El în Sine” (*Thalia*, în Athanase d’Alexandrie, *Lettre sur les synodes*, 15, 3, SC 563, Cerf, Paris, 2013, p. 222).

Urs von Balthasar, „grade de *intensitate* ale unei identice structuri gnoseologice”²⁾, pe care îl vom investiga în patru etape succesive, tot atâtea niveluri ale unei distanțe verticale: necunoașterea lui Dumnezeu *in se* prin recursul la procesul inoperant al conceptualizării, modul în care înțelegerea se poate converti, primind lumina în adâncul care o înalță, drumul cunoașterii ce trece prin ochii credinței și, în final, treptele urcușului mistic, până la norul necunoașterii și la întunericul în care se arată Dumnezeu (parcursuri urmărite mai ales în *Împotriva lui Eunomie II*, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* și *Despre viața lui Moise*,

² Dincolo de anumite aspecte particulare, este o structură proprie întregii gnoseologii teologice răsăritene, așa cum precizează Paul Evdokimov: „Baza gnoseologiei răsăritene stă în transformarea, în prefacerea puterii de cunoaștere, după ce mintea a fost așezată întru Hristos. Este afirmația ei fundamentală” (*Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația Christiana, București, 1995, p. 76). Teologul rus nu ezită să dea în vileag rădăcinile neoplatonice ale acestei afirmații, menționându-i tocmai pe cei trei scriitori bizantini pe care îi vom comenta: „Neoplatonismul creștin, destul de pronunțat la Sfântul Grigorie de Nyssa, se integrează în climatul intelectual al Bizanțului, mai ales cu scrierile areopagitice. Sfântul Maxim, Sfântul Simeon și mai ales viața duhovnicească monastică, opusă de la sine oricărei speculații pur filosofice, vor găsi în aceste scrieri mijlocul tehnic cel mai potrivit pentru exprimarea gândirii ortodoxe” (*Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1996, p. 19). Aceleași considerații la J. Meyendorff: „Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul aparțin mării familii a misticilor creștini care au reușit să expună datele fundamentale ale spiritualității creștine în cadrul unei filosofii neoplatonice” (*Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 32). Un anumit platonism difuz există fără îndoială, este însă doar un cadru formal, al unui mediu contemplativ, deci antiaristotelic, favorizând unele raporturi analogice, mergând uneori până la similitudini terminologice, dar fără să impună adevărați vectori de sens.

dar cu referiri și la alte scrieri ale sfântului).³ Pe această cale sinuoasă și dificilă, cunoașterea nu doar se mărturișește nescientă, ceea ce i-ar fixa definitiv limitele, ci află însuși temeiul înaintării sale, care e același cu orizontul spre care aspiră.

³ Vom folosi următoarele sigle: *E* (*Împotriva lui Eunomie*, II, Polirom, Iași, 2020), *CC* (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, Partea întâi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982), *VM* (*Despre viața lui Moise*, în Grigorie de Nyssa, *op. cit.*). Numărul paginilor va trimite la aceste ediții din care cităm.

O DISTANȚĂ DE NESTRĂBĂTUT

Dacă pentru Eunomie cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă prin apelul la conceptul de esență nenăscută (*ousia agennētos*),⁴ singura modalitate de a suprima intervalul (*diastema*) care desparte mintea umană de ființa divină, ca și cum aceasta din urmă ar încăpea în palma închisă a înțelegerii, pentru Sf. Grigorie distanța rămâne în definiția esențială a transcendenței divinului, nicio conceptualizare (*epinoia*) – „colaborarea minții noastre la înțelegerea celor care survin”, „o lucrare a gândirii noastre”⁵ – nefiind în putință să o desființeze, cu riscul de a absorbi Dumnezeirea într-un nume în care ea nu se regăsește. A-i spune pe nume, oricare ar fi acesta, înseamnă a-i da o calitate specifică naturii umane, ca atare a o transforma într-o temă cogitabilă, de vreme ce a o numi într-un concept o reduce la scara unei reprezentări limitate, în orizontul prezenței circumscrise de *cogito*. Distanța de care e vorba nu este atât rodul unei diferențe de regim ontologic sau al radicalei alterități ce decurge de aici,⁶ cât – mai ales – al

⁴ „Ființă nenăscută” este, după Eunomie, așa cum citează Sf. Vasile cel Mare, termenul „cel mai propriu și cel mai înalt” pentru a desemna natura divină (*Apologia*, 8, în Basile de Césarée, *Contre Eunome*, II, suivi de Eunome, *Apologie*, SC 305, Cerf, Paris, 1983, p. 250). Or, după Sf. Grigorie, el „încuie în acest termen întreaga măreție a dumnezeirii” (*E*, 62, p. 115). Combaterea acestui concept și la Evagrie, *Ep. fidei*, II, 4.

⁵ *E*, 304, 334, pp. 259, 275.

⁶ Căci „mărețea fire, care depășește orice închipuire a minții noastre și orice cugetare, viețuiește într-alt chip în cerul ei decât

modului în care gândirea se raportează la ele. În realitate, gândirea nu ia distanță, ci e pusă și ținută la distanță, într-un departe pe care îl resimte ca lipsă organică, înălțime inaccesibilă, hotar insurmontabil. Cum să numească acest necunoscut care o atrage și i se sustrage, i se dă în nevăzut, decât ca prezență pe care o poate prinde într-un concept? Căci de îndată ce îi spune pe nume, îl poate gândi, fără a se mai întreba dacă acest *cogitatum* – înțelesul la care trimite și pe care îl eliberează livrându-l de la sine – este cu adevărat Dumnezeu în Sine.

Despre imposibilitatea ca natura de negrăit să fie exprimată de puterea cuvintelor, Sf. Grigorie afirmă cu limpezime: „fiindcă nici cunoașterea noastră nu se întinde atât de departe încât să ajungă la ce este dincolo de lucrurile cunoscute, nici serviciul cuvintelor n-a fost înzestrat în noi cu o asemenea putere încât să fie în stare de a exprima ceea ce a fost gândit, presupunând că vreo frântură din ceea ce este cu totul înalt și dumnezeiesc chiar ne-ar ajunge de fapt în minte”.⁷ Dacă necunoscutul se situează dincolo de orice instanță de discurs care dă cuvântul realității, dat fiind „caracterul nesubstanțial al cuvintelor”,⁸ el este totodată inexprimabilul, de-ne-grăitul transcendenței, un necogitabil și un nerostibil, abia lucrul său dând sens cuvântului cunoașterii.⁹ Altfel spus, deși n-am putea-o spune în niciun fel, nu e o

noi aici, pe pământ” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, Herald, București, 2006, p. 65).

⁷ E, 61, p. 115.

⁸ E, 46, p. 105. „Cuvintele sunt ca niște umbre ale lucrurilor” (E, 150, p. 167).

⁹ „Nu se schimbă lucrurile prin cuvinte, ci potrivit cu lucrurile se schimbă înțelesul cuvintelor. Căci lucrurile sunt cauzele cuvintelor, nu viceversa” (Sf. Grigorie Palama, *Antireticul al cincilea*, 17, în

transcendență mută, amuțită pe veci; dimpotrivă, ea este cea care, rostind – punând în rost – toate câte sunt, reduce la tăcere gândul și cuvântul despre ce este ea însăși, reducere activă în chiar distanța de nespus.¹⁰ Și cum orice gândire e posibilă doar în cuvinte, neavându-le decât pe cele prin care ea gândește *despre* Dumnezeu, atunci când rămâne fără cuvânt, căci la rându-i acesta e lipsit de vreun referent desemnabil, mai poate ea gândi și numi o realitate pe care nu o vede?¹¹ Ce gândire este cea care nu-și vede obiectul, nu adăpostește în cuprinsul cogitației manifestarea fenomenalității vizibile și prin urmare dicibile, care nu gândește pur și simplu?

Dacă lucrurile stau astfel, orice încercare de ousiologie este sortită eșecului, mai ales cea preconizată de

Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Scripta, București, 1993, p. 277).

¹⁰ „Cel care cercetează adâncimile acestei taine, în sufletul său ar putea să priceapă oarecum în chip tainic învățătura despre cunoașterea lui Dumnezeu. Însă el nu va fi în stare să deslușească în cuvinte această nespusă profunzime a tainei” (*Despre învățătura creștină*, III, în Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 125). „În discursurile despre Dumnezeu, atunci când cercetarea noastră vizează esența Sa, este vremea să tăcem” (Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Éclésiaste*, 7, 8, SC 416, Cerf, Paris, 1996, p. 384). „Nu te grăbi să deschizi gura ta și inima ta să nu se pripească să scoată o vorbă înaintea lui Dumnezeu, că Dumnezeu este în ceruri, iar tu pe pământ; pentru aceasta să fie cuvintele tale puține” (*Eccl.* 5, 1). Tăcerea este expresia uimirii în fața inegalabilului, „că cine va fi asemenea Domnului în nori?” (*Ps.* 88, 7).

¹¹ Și chiar dacă se avântă în necunoscut, cuvântul nu o poate urma, realitatea intuită având înțelesuri de taină, incompreensibile, ca atare indicibile. Gândul zboară, fără a afla un loc în care să stea pe gânduri. Astfel că „tot cuvântul care înfățișează aceste înțelesuri are prețul unei ținte înguste, neputând arăta tot ceea ce voiește cugetarea”, nefiind pe măsura largimii cugetării (CC, III, p. 151).

Eunomie.¹² Căci, crezând că ajunge la lumina esenței divine, înțelegerea de fapt se apropie de propriul orizont, pe care de la sine și-l dă ca obiect, ca și cum s-ar cuprinde ea singură în brațe, percepând divinul după propria-i măsură.¹³ Rămâne fatalmente în ea însăși, în temporalitatea actului comprehensiv din care nu poate ieși, zărindu-se doar pe sine ca într-un cadru specular.¹⁴ Și atunci, dacă Dumnezeu este „mai presus de înțelegere fiindcă este mai presus de creație”,¹⁵ doar Creatorul se poate înțelege

¹² Gnoseologia lui desființează *de facto* distanța ontologică, oferind omului o cunoaștere nemărginită, punând-o la aceeași înălțime cu cea divină: „Despre însăși esența sa Dumnezeu nu cunoaște nimic mai mult decât noi, fiindcă ea nu este mai cunoscută pentru El și mai puțin cunoscută pentru noi. Mai degrabă, ce știm noi despre ea, exact aceea știe și El în mod necesar; și invers, ce știe El, aceea vei găsi fără nicio diferență în noi” (în Socrate din Constantinopol, *Historia ecclesiastica*, IV, 7, apud Gheorghe Ovidiu Sferlea, *Infinitatea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2015, p. 241). O prezentare a concepției lui Eunomie și Aetiu, în *op. cit.*, pp. 240-258.

¹³ „Înțelegerea noastră, așa cum concepe lucrurile în funcție de propria noastră natură, tot așa măsoară și veșnicia” (E, 459, p. 349).

¹⁴ O afirmă răspicat Sf. Grigorie în *Împotriva lui Eunomie*, I, 368-369: „orice urcare și detentă a intelectului dincolo de veacuri va înainta doar până la a pricepe caracterul de nestrăbătut al (lucrului) cercetat”, iar „cele care transcend veacurile rămân de necuprins și inaccesibile prin raționamente, curate fiind de tot ceea ce poate veni sub comprehensiunea omenească”. Și atunci, „puterea comprehensivă a intelectului, căutând să apuce ceva (din cele care) aparțin veacurilor și creației din ele, va cădea spre ceea ce este înrudit și de un neam cu ea însăși, alunecând în toate părțile de pe natura de necuprins” (Polirom, Iași, 2010, p. 279). „În același fel, nici creația întreagă nu poate ieși din ea însăși prin speculația care caută cuprinderea, ci rămâne fără încetare în ea însăși și, orice vede, se privește pe ea însăși” (*Homélie sur l'Ecclésiaste*, 7, 8, ed. cit., p. 380).

¹⁵ *Ibidem*.

pe sine, *per se*, el fiind însuși necuprinsul pentru care și în care totul e cuprins. Ca atare, cunoașterea fără rest a lui Dumnezeu, în adevărul naturii sale suprafințiale (*hyperousion*), este doar cea intratrinitară; „nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul”, iar „Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. (...). Așa și cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu”.¹⁶ Însă mai e ceva, căci dincolo de cunoașterea intrafințială, din interior, a Persoanelor Treimii, omul curat, înduhovnicit, adică „cel căruia va voi Fiul să-i descopere”¹⁷, are acces, pe cât îi stă în putință, la o cunoaștere sporită. Se deschide astfel o cale îngustă, pe care pot pași întru înțelegerea adâncită cei înălțați în virtuți și credință, cărora li se descoperă adevărul,¹⁸ dându-li-se de fapt ceea ce de la început a fost dat, care, deși acoperit, e dintotdeauna descoperit: „Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei; fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor”.¹⁹ Iar

¹⁶ Matei 11, 27; 1 Cor. 2, 10-11.

¹⁷ Matei 11, 27.

¹⁸ „Și strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață și puțini sunt care o află” (Matei 7, 14). „Căci rădăcina a toată virtutea este cunoașterea lui Dumnezeu, și temelia evlaviei este credința” (Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, IV, în *Scrieri*. Partea a patra, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2000, p. 334).

¹⁹ Rom. 1, 19. Adică, spune Sf. Grigorie de Nazianz în *Cuvântarea a III-a*, 7, „luarea de la El a cunoștinței noastre” (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântări*, Editura de Suflet, București, 2009, p. 17). Sau Sf. Grigorie Palama: „Ceea ce poate fi cunoscut despre Dumnezeu îți este arătat, fiindcă ai meditat la rațiunile firii, plecând de la care se vede Cel mai presus de fire” (*Tratat în formă de epistolă către Ioan și Teodor, filozofii*, 28, în *Fecioara Maria și Petru*

ce se poate cunoaște – ce Fiul vrea să descopere – nu e sensul distanței ca atare, al obstacolului diastatic pe care conceptualizarea prin nume îl reacoperă. E vorba de un alt fel de înțelegere, care nu elimină limita cunoașterii, ci o mută ceva mai sus.

Pentru moment însă, ca primă teză pe care Sf. Grigorie o consideră de necombătut, cunoașterea limitată nu poate cuprinde natura nelimitată, distanța între una și alta fiind de neștrăbătut cu mijloace raționale: „nu există în natura omenească puterea de a înțelege în mod precis ființa lui Dumnezeu”,²⁰ căci „uriașă este, într-adevăr, și de neparcurs distanța prin care natura necreată se află despărțită de ființa creaturilor. Aceasta a fost limitată, aceea nu are limită”.²¹ Infinitul nu poate fi străbătut de finit, în sensul în care nu poate fi cuprins de acesta, prins într-un tipar rațional, nemișcarea lui neputând fi mișcată. Ceea ce este lipsit de limita timpului, a spațiului și a formei se sustrage oricărei parcurgeri, posibilitatea acesteia fiind tocmai

Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești, Deisis, Sibiu, 2005, p. 422).

²⁰ E, 67, p. 119. A înțelege precis, adică în adânc și conform cu esența descoperită în totalitate. Ceea ce e cu neputință, „căci nu poate fi înfățișat întocmai Binele mai presus de înțelegere”. De aceea, chiar dacă gândul e bun, el nu e în stare să exprime până la capăt înțelesul Binelui. „Deci, cei ce ne întipăresc niște cugetări bune despre înțelesul tainelor nu pot spune cum sunt tainele înseși”. Se referă la ele prin asemănare, din afară, „neputând înfățișa întocmai înțelesul lăuntric” (CC, III, pp. 151-152). Deși „deplina Lui cunoaștere” (Efes. 1, 17) este făgăduită, dar nu în sensul preciziei ca exactitate a unui construct intelectual.

²¹ E, 69-70, p. 119. Aceeași idee e formulată în *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*: „mărima firii dumnezeiești nu se cunoaște în faptul de a o cuprinde, ci în faptul de a trece peste toată închipuirea și puterea de cuprindere” (XII, p. 278).

limitarea spațio-temporală, conturarea unui cadru formal.²² Avem însă de a face cu o distanță nesfârșită, fără limite de care cunoașterea s-ar folosi ca de niște repere, diastema lumii create fiind o limită exterioară, a disproporției, a non-identității care pune posibilul ființei în criză, acutizată de tensiunea dintre o referință care consideră că își identifică obiectul și non-referențialitatea acestuia.²³

²² Are dreptate Gheorghe Ovidiu Sferlea să adauge că distanța aceasta e de nestrăbătut „nu în sensul în care ea ar fi mult prea lungă, ci pentru că trebuie înțeleasă ca o ruptură radicală pe care prezența extensiei o introduce și o menține între creație și Dumnezeu” (*op. cit.*, p. 237). Credem însă că această afirmație ar trebui nuanțată privitor la două aspecte. În primul rând, Sferlea spune că la Proclus, spre deosebire de Sf. Grigorie, este vorba „despre un infinit slab și relativ” (*ibidem*, p. 239). Într-adevăr, acest infinit își are locul într-o ierarhie ontologică, dar e vorba, în *Elementatio theologica*, de *potențe* infinite care există în natura lucrurilor, „orice natură care este ființă cu adevărat este alcătuită din limită și din infinit” (prop. 89). Limita superioară beneficiază de un infinit care „scapă înțelegerii” celor inferioare, având „ceva ce le transcende întru totul”, „ceva care pentru ființele secundare este ascuns și nu poate fi înțeles”, „o viață fără întindere ce scapă explicației lor” (prop. 93). Un limbaj apropiat de cel al Sf. Grigorie, care se referă la ființa infinită a lui Dumnezeu, la Proclus nefiind însă vorba de infinitatea Ființei supreme, a Principiului prim. Cf. Proclus, *Elemente de teologie*, Herald, București, 2007, pp. 92, 94. În al doilea rând, ruptura menționată, instaurată de distanță, nu e atât de radicală; dacă ar fi așa, nu ar lăsa niciun loc de operare înțelegerii, confruntată cu o transcendență absolută, cu o înălțime inaccesibilă. Sferlea însuși nuanțează, spunând că „Dumnezeu nu este «de nestrăbătut» pe cale conceptuală într-un sens slab, ca să zicem așa, adică: Îi putem sesiza intimitatea ontologică, dar nu-I putem niciodată epuiza aspectele, căci ele sunt infinit de multe. În acest caz, nu ar exista ruptură (care să lase inteligența și conceptele noastre fără întrebuințare în fața a ceea ce este Dumnezeu în Sine Însuși), ci mai degrabă o simplă disproporție” (*op. cit.*, p. 267).

²³ „Referindu-se pe de-a-ntregul la El, ea se distinge de El tocmai prin această referință” (Hans Urs von Balthasar, *Présence*